

MAESTRÍA EN CLÍNICA PSICOANALÍTICA  
UNSAM  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN



Directoras de la Carrera:

Dra. Graciela Brodsky

Dra. Inés Sotelo

**Tesis**

**“El rechazo de Eros”**

*El narcisismo del sujeto del discurso capitalista y la herida  
amorosa*

Directora: Dra. Nieves Soria

Maestranda: Lic. Giselle Canteros

## **Dedicatoria**

*A mi analista por todos estos años de trabajo dulce y amargo.*

*A Nieves Soria por su generosidad intelectual, transmisión y guía.*

*A Marcelo Barros por sus respuestas atentas a mis consultas bibliográficas.*

*A mis colegas, amigos y amigas, por estar ahí.*

*A cada uno y una les agradezco profundamente.*

*Para todos ellos hago esta dedicatoria.*

## Índice

Introducción	5
Capítulo I:	8
Antecedentes filosóficos y psicoanalíticos sobre narcisismos y herida de Eros	8
1.1 Antecedentes filosóficos	9
1.2 Antecedentes psicoanalíticos	15
Capítulo II:	27
Eros y Narciso en la época del discurso capitalista	27
2.1 Eros en la mitología griega	28
2.2 La herida de Eros	32
2.2.1 Eros dulce y amargo	32
2.2.2 El enamoramiento: la caída	35
2.2.3 La alteridad: ese resto irracional	36
2.3 Narciso en la mitología griega	39
2.4 Narciso en el discurso capitalista	42
2.4.1 La exacerbación del narcisismo primario	42
2.4.2 El individualismo de hierro	44
2.4.3 Increencia en la castración	46
Capítulo III:	48
Los narcisismos	48
3.1 Narcisismo primario	49
3.2 Narcisismo secundario	51
3.3 <i>Verwerfung</i> de la castración	53
3.3.1 Alteridad y castración	55
3.3.2 Ideal del yo	56
3.3.3 Represión	56
3.3.4 Idealización	57
3.3.5 Demanda de perfección	61
3.4 Narcisismo del ego	65
3.5 Narcisismo del deseo	67
3.6 Narcisismo neurótico	68
3.7 Narcisismo melancólico	69

3.8 Narcisismo esquizofrénico - parafrénico	70
Capítulo IV:	71
El narcisismo del sujeto del discurso capitalista	71
4.1 La discordia primordial y el estadio del espejo	72
4.1.1 La prematuración humana	72
4.1.2. El estadio del espejo	74
4.2 Los dos narcisismos del sujeto	76
4.2.1 Primer narcisismo	76
4.2.2 Segundo narcisismo	76
4.3 La significación fálica	78
4.3.1 La función de la inscripción fálica	78
4.3.2 Efectos de la falta de significación fálica	79
Tendencia a la melancolización - maniización	79
Tendencia al polimorfismo sintomático: síntomas no tradicionales	81
Tendencia a la parafrénización	82
Tendencia al narcisismo de “hierro”	82
4.3.3 El falo: mediatizador del deseo	83
4.4 Declinaciones en la modernidad capitalista	86
4.4.1 La declinación de la función del Nombre del Padre	86
4.4.2 La declinación de la función del erotismo	87
4.5 El sujeto del discurso capitalista	91
4.5.1 El consumidor	91
4.5.2 Narcisismo capitalista	91
4.5.3 Lógica de sexuación “consumista”	92
4.5.4 El amor al poder	93
4.5.5 El rechazo de lo Otro	95
4.5.6 Hacerse amar por el Superyó	97
Capítulo V:	99
Clínica de los hijos del narcisismo	99
5.1 La clínica en la época del discurso capitalista	100
5.2 Casos clínicos	103
5.2.1 Caso Karina	103
El declive del Nombre del Padre	104

La degradación del deseo y del erotismo	105
Narcisismo de hierro	105
Nominación rígida	106
Separación sin castración	106
Ausencia de significación fálica	107
Posición sexuada	107
El imperativo Superyoico	107
5.2.2 Caso María	109
El sujeto consumidor	110
Narcisismo capitalista	110
Desconocimiento de la castración	110
Ausencia de la significación fálica	111
La degradación del deseo	111
El declive del gran Otro	111
5.3 Documentales	113
5.3.1 El imperio de los Sin Sexo	113
5.3.2 La teoría sueca del amor	115
Capítulo VI:	117
Eros rechazado	117
6.1 El narcisismo del sujeto del discurso capitalista como una suplencia de la inexistencia de la relación sexual	118
6.1.1 La inexistencia de la relación sexual	118
6.1.2 Eros, el dios del desgarró	118
6.1.3 El Narciso moderno	120
6.1.4 El narcisismo de hierro	121
6.2 De las experiencias en mi práctica	126
6.3 Soñar una investigación	129
Momento de concluir	131
Bibliografía General	134

## Introducción

Una problemática de la clínica contemporánea reside en los efectos de la emergencia de Eros, el amor deseante, en el sujeto del discurso capitalista.

Esta investigación se centrará en una de las respuestas del sujeto consumidor - que es el sujeto producido por el discurso capitalista- ante la emergencia de Eros, acontecimiento contingente, cuya alteridad implica una herida al narcisismo del sujeto. Es decir, en esta tesis se estudiará una suplencia de la inexistencia de la relación sexual, propia del discurso capitalista, que es una suplencia de tipo narcisista.

Con respecto a la noción de narcisismo, esta tesis afirmará que no hay “un” solo narcisismo, puesto que hay narcisismos; así como también, abordará cómo el discurso capitalista realiza un tratamiento específico del narcisismo primario y secundario, adquiriendo este un nuevo estatuto. Esta tesis no desconocerá que las modalidades del rechazo de Eros por parte del narcisismo del sujeto consumidor, producido por el discurso capitalista, son variadas, dado que pueden responder tanto a la lógica del orden de hierro, como a su lógica inversa, aquella que es líquida y arborescente. Sin embargo, esta investigación se centrará en un tipo de narcisismo capitalista: “el narcisismo de hierro”.

No hay relación sexual, hay encuentros amorosos contingentes. Lacan (1960-61) plantea que en el fenómeno del amor se encuentra a cada paso el desgarramiento, la discordancia (51), dado que “Entre estos dos términos que constituyen, el amante y el amado, no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor...basta con estar en el tema, con amar para estar atrapado en esta hiancia, en esta discordancia” (Lacan 1960-61: 51).

A su vez, el objeto de nuestro amor no es el mismo que el ser del otro: “la diferencia entre el objeto de nuestro amor, en tanto queda cubierto por nuestros fantasmas, y el ser del otro en la medida en que el amor se pregunta si puede alcanzarlo” (Lacan 1960-61: 58). Si decimos que el amor está estrechamente relacionado con la castración, es porque la falta está en el centro de la cuestión sobre el amor: “El amor...solo se puede articular en torno a una falta, por el hecho de que, de aquello que desea, solo puede tener su falta” (Lacan 1960-61: 149).

Hay algo de insoportable en la contingencia amorosa, de allí esa tendencia a volverla necesaria. El amor como acontecimiento contingente es violento, conmueve el narcisismo del yo ideal. El amor en su dimensión temporal es azar, tiempo que se va. En su dimensión espacial, se trata de un sitio ajeno, extranjero, Otro. Un espacio inasimilable e inconquistable; el amor es una experiencia de desposesión, “es la experiencia de castración más real que puede vivir un ser hablante” (Soria 2011: 352).

Ahora bien, un rasgo de la subjetividad contemporánea es que cuánto más está atravesado por la lógica del consumo, más narcisista es el sujeto; y cuánto menos funciona el Nombre del Padre, más rechaza la herida propia del amor. En el discurso capitalista, el sujeto vive en su vida cotidiana la experiencia de la ausencia de satisfacción completa. Cada vez que adquiere un objeto, verifica que no lo satisface y, a la vez, se encuentra acorralado en la relación con un objeto que no incluye la castración. Entonces, se pierde la dimensión trágica de la existencia porque el discurso del capitalismo forcluye la castración.

El sujeto del discurso capitalista, el sujeto consumidor, rechaza a Eros; y una de las suplencias a la inexistencia de la relación sexual es narcisista. De ahí que será fundamental para esta investigación profundizar en el concepto de narcisismo.

En el Capítulo I: Antecedentes filosóficos y psicoanalíticos sobre narcisismos y herida de Eros, se plantearán los antecedentes filosóficos y psicoanalíticos sobre narcisismos y herida de Eros. Se abordarán desarrollos sobre la temática, con sus acuerdos y desacuerdos, de autores contemporáneos del campo de la filosofía y del psicoanálisis de orientación lacaniana, como así también de otras escuelas de psicoanálisis.

En el Capítulo II: Eros y Narciso en el discurso capitalista, se abordarán las características de Eros y Narciso en la época del discurso capitalista. Para ello, se hará primero un recorrido breve sobre Eros y Narciso en la mitología griega para luego profundizar en la exacerbación del narcisismo en esta época, y su relación con la alteridad y la castración.

En el Capítulo III: Los narcisismos, se planteará la existencia de diferentes narcisismos: narcisismo primario, narcisismo secundario, narcisismo del deseo,

narcisismo del ego, narcisismo neurótico, narcisismo melancólico y narcisismo esquizofrénico - parafrénico.

En el Capítulo IV: El narcisismo del sujeto del discurso capitalista, se plantearán las declinaciones en el discurso capitalista que inciden en el narcisismo contemporáneo; también, se abordará la noción del sujeto consumidor -sujeto producido por el discurso capitalista- para caracterizar uno de los narcisismos que podemos encontrar en este sujeto: el “Narcisismo de hierro”, que rechaza a lo Otro en el otro.

En el Capítulo V: Clínica de los hijos del narcisismo, se plantearán características de la clínica en la época del discurso capitalista; las patologías del narcisismo que prevalecen, entre ellas: la manía y la melancolía, la tendencia a síntomas no tradicionales, la prevalencia de la lógica del orden de hierro producto de nominaciones rígidas como el “nombrar para”; así como también, la prevalencia de la lógica arborescente producto de nominaciones laxas, donde se constata la desarticulación de lo real de la cadena subjetiva que deja a lo simbólico y lo imaginario interpenetrados, con la consecuente deriva del semblante sin un ancla que lo fije. Asimismo, se presentarán casos clínicos que mostrarán distintos puntos abordados en esta investigación; y se expondrán dos documentales contemporáneos que muestran cómo el sujeto consumidor rechaza a Eros.

Por último, en el Capítulo VI: Eros rechazado, se responderá a la pregunta que orienta esta investigación: cuál es una de las suplencias del sujeto del discurso capitalista a la inexistencia de la relación sexual; y se abordará cómo el sujeto del discurso capitalista rechaza la herida de Eros. Por último, se planteará al narcisismo de hierro del sujeto consumidor como una de las suplencias -que encontramos como efecto del discurso capitalista- de la inexistencia de la relación sexual.



## Capítulo I:

### Antecedentes filosóficos y psicoanalíticos sobre narcisismos y herida de Eros

“Hay en el eros un dilema que los pensadores, desde Safo hasta la actualidad, han considerado crucial. Platón vuelve y vuelve sobre él. Cuatro de sus diálogos exploran lo que significa decir que el deseo solo puede ser de eso que está ausente, lo que no está a mano, lo no presente, lo que no se posee ni está en nuestro propio ser: eros implica *endeia*. Como dice Diótima en *El Banquete*, Eros es un bastardo que la Riqueza tuvo con la Pobreza y que está siempre a sus anchas en la necesidad” (Carson 1998: 23).

“Un amante más narcisista, a saber Alcibíades en *El Banquete* de Platón, subsume el ideal en sí mismo, y anuncia débilmente el motivo que lo lleva a perseguir a Sócrates: Para mí no hay prioridad más alta que perfeccionarme a mí mismo” (Carson 1998: 99).

## 1.1 Antecedentes filosóficos

La herida amorosa y el narcisismo han sido y son temas de interés tanto para el psicoanálisis como para la filosofía.

Por un lado, François Jullien señala que el amor de los griegos -que surge de la carencia- es deseo de posesión. Pretende procurarse aquello de lo que está privado. Es heredero, a la vez, de Poros y de Penia (el Recurso y la Pobreza en *El Banquete*). En cambio, el amor ágape no proviene de la falta, sino del don, que pretende otorgar sin devolución y sin llevar cuentas, y por consiguiente no tiene una meta: ““amor” que no surge de un hueco o una carencia, sino de la expansión de una plenitud que ya no tiene nada que ver con el deseo, pero, ¿acaso por ello es lo inverso? “Amor”, según nos dicen, que no surge de una aspiración interesada, sino de una generosa gratuidad; que no consiste en conquistar, en obtener, sino en salvar” (Jullien 2013: 143).

Jullien diferencia al “amor mitológico” de lo íntimo, y para fundamentarlo indaga sus respectivos accesos. Según él, el “flechazo”, es la figura emblemática y teatral del primero. La representación fabulada del flechazo y su pobre milagro no son más que la puesta en escena sensacional, que solo registra lo más grueso, de ese proceso que se sustrae. En cambio, la precipitación, es en verdad una ruptura, e incluso irreversible, que produce un acontecimiento, pero que es producto y resultado de una acumulación anterior y, por lo tanto, no depende más que del desarrollo emprendido. A diferencia del “flechazo”, que apela a lo fabuloso en cuanto a su representación, “la precipitación” se entiende completamente en términos de fuerzas actuantes y del proceso implicado: no mitologiza. Para este autor, lo íntimo implica una apertura a lo Otro y si bien está en relación con el Eros, es un más allá de este. Para acceder a lo íntimo con otro es necesario, entre otras cosas, franquear el propio narcisismo (Jullien 2013).

A diferencia de Jullien, Pascal Quignard plantea que cuando se produce la coincidencia imprevisible entre el amor y el Eros, la intimidad ya está totalmente presente en el flechazo. Dice: “Podríamos llamar al flechazo *angor*, angustia, y no sería erróneo. La fulguración (el flechazo), la angustia, la fascinación, el sueño son originalmente lo mismo (ni imagen ni signo todavía). En latín, *fulgura* no solo designa los relámpagos y el rayo que se derrama en ellos y cae del cielo; también designa los

objetos sagrados, los objetos fanáticos, los objetos intocables. En Roma, cualquier objeto fulminado por el rayo era algo aparte, sagrado, secreto, oculto, venerado, inhumano, como un antepasado. Como un amante” (Quignard 1997: 91-92).

En su libro, *Vida secreta*, Quignard realiza un planteo que va en la dirección de los conceptos de esta investigación cuando afirma que la apertura al Eros, a lo Otro, es franquear la barrera del narcisismo, y quien no cae nunca fuera de sí mismo no conoce el amor. “Cuando dos personas se aman, la lengua popular dice: “salen juntos”. En el momento de ciertos placeres, el amante le dice a la amada: “¡cuidado, me voy!”. Las dos expresiones más corrientes para expresar el vínculo amoroso y el placer sexual son activas, exólicas. Salir. Irse” (Quignard 1997: 323). En dicho libro, define al amor como todo lo que renueva en nosotros el *nascor*, el descubrimiento puro, la violencia de la oscuridad perdida, el espasmo y la inspiración del cuerpo, la desnudez expulsada al aire (Quignard 1997).

Asimismo, en sus numerosos ensayos, una y otra vez hace referencias al Eros y a la disyunción entre amor y deseo. No obstante, a veces, pueden coincidir por azar: “Uno siempre se sorprende al descubrir hasta qué punto pueden estar desunidas la pasión amorosa y las audacias del abrazo. Pero hay un motivo: no provienen del mismo mundo. Y no penetran en una misma oscuridad. A veces los dos mundos forman uno, pero solo por puro azar. Si se encuentran es casi contra su propia naturaleza y de su innegable intensidad...Es como un accidente...es imprevisible en la medida que no hay manera de organizarlo de antemano” (Quignard 1997: 35-36).

Por su parte, la socióloga Eva Illouz, en su libro *¿Por qué duele el amor?*, atribuye un enfriamiento del amor en esta época a la racionalización del amor y a la ampliación de la tecnología de la elección del *partenaire* (Illouz 2011). Para el filósofo contemporáneo Byung-Chul Han, estas teorías sociológicas, como las de Illouz, desconocen que hoy está en marcha algo que ataca al amor más que la libertad sin fin o las posibilidades ilimitadas (Han 2012). Para Illouz, el sufrimiento amoroso, en la modernidad, constituye un sentimiento que debe ser amputado, pero bajo un modelo radicalmente distinto del yo, pues se lo debe amputar en nombre de la existencia hedonista y utilitaria de una psiquis sana, para la que el sufrimiento es síntoma de un desarrollo psicológico defectuoso o de una amenaza fundamental contra la autoestima y el sentido del valor individual: “En la cultura contemporánea, el desarrollo sano del

carácter se manifiesta a través de la capacidad para superar la experiencia del sufrimiento o, aún mejor, para evitarla del todo” (Illouz 2011: 173). A su vez, la autora relaciona la degradación del *pathos* del amor en la cultura con el utilitarismo del yo: “...el sufrimiento amoroso ha perdido su *pathos* y su fuerza cultural. Ya no puede brindar claridad existencial porque no articula un conflicto entre la sociedad y el individuo, no se opone al cálculo económico ni impulsa al yo a sacrificar ni abandonar sus mecanismos usuales de autocontrol, sino que más bien apunta solo al yo y a los beneficios que este puede obtener” (Illouz 2011: 258).

Esta tesis apunta a mostrar que el sujeto del discurso capitalista rechaza a Eros, al otro en tanto Otro, para lo cual el planteo de Byung-Chul Han es un soporte interesante cuando dice que: “No solo el exceso de oferta de otros otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del otro, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unido a un excesivo narcisismo de la propia mismidad...por eso, en el infierno de lo igual, al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica. Esta supone la asimetría y exterioridad del otro” (Han 2012: 9-10).

En un desacuerdo parcial con Han y señalando un punto importante, Illouz considera que existe una paradoja: “...si bien se ha producido un enfriamiento de la emocionalidad, el amor y el romance, y la pasión resulta vagamente absurda para la mayoría de las personas, que rechazarían con cinismo o incluso con cierta repulsión la retórica de las cartas de amor escritas en los siglos XVIII y XIX, al mismo tiempo...el amor se ha tornado más fundamental que nunca para la determinación del valor propio (Illouz 2011: 321).

En su libro, *La agonía del Eros*, Byung-Chul Han plantea que vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista: la libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad. Sostiene que el narcisismo no es ningún amor propio, porque el sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente los límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. Así, el mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo y no es capaz de conocer y registrar al otro en su alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo (Han 2012). En cambio, “el Eros hace posible una experiencia del otro en su alteridad, que saca al uno de su infierno narcisista. El Eros pone en marcha un voluntario

desreconocimiento de sí mismo, un voluntario vaciamiento de sí mismo” (Han 2012: 12). Su tesis principal es que el sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, porque se explota a sí mismo, por más que lo haga libremente (Han 2012).

Para este autor, el amor en la sociedad del rendimiento, se vive como si estuviera libre de la negatividad de la herida, del salto o de la caída pero, precisamente, esta negatividad constituye el amor, dado que “No se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se puede consumir” (Han 2012: 23).

Por su parte, en su libro *El sacrificio de Narciso*, Florencia Abadi sostiene que el narcisismo y el egoísmo se oponen. El narcisista sacrifica su cuerpo para sostener la imagen ideal; el narcisismo es compasivo, así como también una forma de autodesprecio. Afirma que el enamoramiento (siempre narcisista) no es amor ni deseo (Abadi 2018). Para la autora, contrariamente a lo que suele afirmarse, Narciso no se ama a sí mismo. Se enamora de su imagen, y se suicida en el intento de abrazarla: “Le entrega así nada menos que su vida. Narciso es, en el fondo, una figura sacrificial: sacrifica su vida a su imagen. El narcisista se posterga a sí mismo para ser amado por el otro. O mejor, para sostener una imagen ideal que supone condición del amor de otro” (Abadi 2018: 77).

Plantea que Narciso opera como la contrafigura de Eros, dado que rechaza a todos los que lo pretenden: “La belleza de Narciso está destinada a la contemplación; Eros, en cambio, no se deja ver jamás por su mujer (psique). La perfección ideal de Narciso se opone a la carencia propia del deseo. El engreimiento, presunta causa de sus rechazos, oculta su falta de pulsión sexual: no puede poner en juego su deseo, y teme por lo tanto quedar atrapado (poseído) en el deseo del otro” (Abadi 2018: 19). Siguiendo a Melanie Klein, Abadi (2018) señala que lo perfecto no puede amarse, solo puede venerarse, idealizarse. “Es decir: envidiarse, odiarse, desearse” (19).

En cuanto a la herida narcisista, la filósofa señala que en el rechazo, Eros utiliza astutamente a Narciso: la herida narcisista desafía al sujeto a restablecer su imagen, y en la búsqueda de aprobación se encuentra a merced del otro. Se genera así la confusión entre desear y querer ser deseado. Si cuidar al otro es también cuidar su narcisismo, la crueldad erótica desprotege. “La salida de Kierkegaard es sin duda trágica: el deseo se sostiene a expensas del amor (que aleja el miedo), a expensas de la felicidad que, como

reza el proverbio, es hija de la paz” (Abadi 2018: 35). “Si Narciso es amado por su belleza, Eros no se deja ver jamás por su amante...aún hermoso, sostiene la sublimidad de la distancia, lo enigmático. Narciso, en cambio, expresa la belleza contemplada, el ideal de perfección que vela la carencia propia del deseo y auxilia al sujeto en su combate contra la locura y la desintegración. Si Narciso alude a la unidad del yo, Eros es la flecha que lo desquicia” (Abadi 2018: 61).

En cuanto al amor, Alain Badiou, en su libro *Elogio del amor*, piensa que el amor se inicia siempre con un “encuentro” y le otorga la categoría metafísica de acontecimiento. Es decir, algo que no entra en la ley inmediata de las cosas. Sostiene que lo sexual no une, separa: “Lo real es que el goce le lleva lejos, muy lejos del otro. Lo real es narcisista, el vínculo es imaginario. De esta forma, concluye Lacan, la relación sexual no existe” (Badiou 2009: 31). Inspirado en Lacan considera que si no hay relación sexual en la sexualidad, el amor viene a suplir esta falta. Es el amor el que viene a llenar este vacío. Para este autor, solo se puede ir más allá del narcisismo en el amor, y de este modo plantea que necesariamente el narcisismo interviene en el acto sexual. En sus palabras: “...esta idea lleva a afirmar a Lacan que, en el amor, el sujeto trata de abordar el ser del otro. Es en el amor donde el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En el sexo se está en relación consigo mismo por medio de otro. El otro le sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, por el contrario, la mediación del otro tiene valor en sí misma. Es el encuentro amoroso: usted parte al asalto del otro con el fin de hacerlo existir con usted tal como es” (Badiou 2009: 31-32). En síntesis, para Badiou, el amor sería la idea de que algo permanece en este vacío, que los amantes se encuentran unidos por algo más que una relación que ya no existe: “Entregar el cuerpo, quitarse la ropa, estar desnudo(a) para el otro, llevar a cabo gestos eternos, renunciar a todo pudor, gritar...toda esa puesta en escena del cuerpo es la prueba del abandono físico que se da en el amor. Es lo que establece una diferencia esencial con la amistad” (Badiou 2009: 49).

Emmanuel Levinas, en su libro *El tiempo y el otro*, señala un rasgo del amor que es acorde con los planteos de esta tesis. Refiere que el amor no es una posibilidad, y que no se debe a nuestra iniciativa. Es sin razón, nos invade y nos hiere (Levinas 1947). Coincide con Byung-Chul Han y con Pascal Quignard en que “la esencia del otro es la alteridad. Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder” (Levinas 1947:

132). La ética del Eros de Levinas no contempla los abismos de un erotismo que se manifiesta como exceso y locura, pero llama la atención con insistencia sobre la negatividad del otro, sobre la alteridad atópica, que está hoy en vías de desaparición en una sociedad que se vuelve cada vez más narcisista. Para este autor, el Eros es una relación asimétrica con el otro. Y de esta forma, interrumpe la relación de cambio (Levinas 1947).

Para Badiou es esencial comprender que la construcción del mundo a partir de una diferencia es algo absolutamente distinto de la experiencia de la diferencia. La visión de Levinas parte de la irreductible experiencia del rostro del otro, epifanía basada en la idea de Dios como el “todo Otro”. La experiencia de la alteridad es central, ya que fundamenta la ética (Levinas 1947).

Pero, para Badiou, no hay nada especialmente “ético” en el amor como tal. La tesis del autor es que: “...existe el encuentro con el otro, pero precisamente un encuentro no es una experiencia, sino un hecho que queda del todo opaco y no tiene realidad más que en sus multiformes consecuencias en el interior de un mundo real. En ningún caso veo el amor como una experiencia “oblativa”, es decir, una experiencia en la cual me olvido de mí en beneficio del otro, considerándolo un modelo de este mundo de lo que en definitiva me relaciona con el “todo Otro” (Badiou 2009: 36).

Badiou opone “construcción” a “experiencia”: “El amor no consiste solo en el encuentro y las relaciones cerradas entre dos individuos; es también una construcción, una vida que se hace, no desde el punto de vista del Uno, sino desde el punto de vista del Dos” (Badiou 2009: 43). Para él, el mito de Tristán e Isolda de Richard Wagner, - donde el amor se ha consumado en el momento inefable y excepcional del encuentro y, después, es ya imposible regresar al mundo externo a la relación- se trata de una concepción romántica radical que debe ser rechazada (Badiou 2009). Asimismo, agrega que se debe “Valorarlo como un mito artístico potente, pero no como una verdadera filosofía del amor. El amor no puede ser reducido al encuentro, dado que se trata de una construcción” (Badiou 2009: 45).

## 1.2 Antecedentes psicoanalíticos

En el campo del psicoanálisis muchos psicoanalistas -consagrados y contemporáneos- referentes de las distintas escuelas de psicoanálisis han elaborado teorías; y construido lecturas, tanto sobre el amor y el narcisismo, como así también sobre la relación entre ambos conceptos.

En, *Amor, odio y reparación*, Melanie Klein y Joan Riviere plantean que la relación amorosa es la situación en la que todos nos sentimos dependientes, cualesquiera que sean las circunstancias. En ella, el deseo nos liga aún más a los demás. Nuestra dependencia de los otros, es una condición manifiesta de la vida en todos sus aspectos: autopreservación, sexualidad o búsqueda de placer (Klein y Riviere 1937). “Ello implica la necesidad, en cierto grado, de compartir, esperar y ceder algo...de allí que estas relaciones de dependencia, tiendan a despertar por sí mismas, resistencias y sentimientos agresivos” (Klein y Riviere 1937: 20). Para Riviere, el amor es interno e indemostrable para nosotros mismos; la voracidad y el odio son internos y dificultan la fe en el amor. La autora señala la diferencia entre el poder del amor propiamente dicho y el amor al poder que, en esencia, es egoísta y no se amalgama con ningún grado de amor; solo puede simularlo: “El amor genuino denota capacidad para el sacrificio, cierta tolerancia al dolor, cierta dependencia, en nombre del amor, que la compensa con creces. La necesidad de poseer o ejercer poder surge directamente de la incapacidad de tolerar ya sea el sacrificio por los demás o la dependencia en relación con ellos” (Klein y Riviere 1937: 51).

Sobre el narcisismo, Melanie Klein sostiene que ciertas personas se desazonan muy pronto cuando notan falta de aprecio, aun en quienes poco signifiquen para ellas. Señala que la razón es que en su inconsciente consideran que no merecen la atención de nadie, y una actitud fría les confirma la sospecha de no ser dignos (Klein y Riviere 1937). Asimismo, dice que muchas personas tienen intensa necesidad de alabanza y aprobación general, precisamente, porque necesitan la prueba de que son dignas de ser amadas. Para Klein, no es posible tener paz y amar a otros si no logramos superar en lo más hondo del inconsciente los rencores contra nuestros padres y perdonarles las frustraciones que debimos sufrir (Klein y Riviere 1937).



Según Luis Hornstein, en su libro *Narcisismo Autoestima, identidad, alteridad*, los psicoanalistas cada vez más tienen que afrontar una clínica de personas con vulnerabilidad a las heridas narcisistas con gran dependencia de los otros o imposibilidad de establecer relaciones significativas; predominio de defensas primitivas como escisión, negación, idealización, identificación proyectiva (Hornstein 2000). “Específicamente la perturbación narcisista se hace notar como riesgo de fragmentación, pérdida de vitalidad, disminución del valor del yo” (Hornstein 2000: 15). Asimismo, sostiene la tesis de que coexisten en las personas imágenes grandiosas del yo con una intensa necesidad de ser amados y admirados. Sus vidas se centran en la búsqueda de halagos. Si bien no pueden afrontar interacciones emocionales muy significativas, esperan gratificaciones narcisistas de los otros (Hornstein 2000). Refiere que en circunstancias favorables, el niño experimenta una progresiva decepción respecto del objeto idealizado y retira su investimento narcisista del objeto y su internalización instituye una instancia intrapsíquica que releva la imagen parental idealizada (Hornstein 2000). “Tal proceso es una “internalización transmutadora”. De no consumarse se produce lo que se denominó acertadamente como compulsión a idealizar” (Hornstein 2000: 49).

Asimismo, el autor considera que en las elecciones narcisistas pareciera que el objeto no fuera contingente, que de él dependiera la razón de su vivir; su pérdida revive la dependencia y el objeto amenaza al yo. Entonces, en dichas elecciones, si se busca la fusión con el otro es porque, solos, temen perder su sentimiento de sí o su sentimiento de estima de sí (Hornstein 2000). “Combaten la angustia de separación-intrusión creando una serie continua de relaciones de objeto narcisistas, protegiéndose también de angustias de fragmentación o de pérdida de límites que les producen la separación. Lo intolerable es la alteridad, un exceso de presencia es intrusión y un exceso de ausencia es pérdida” (Hornstein 2000: 69). Si se evita la fusión, es por miedo a perder sus propios límites y su sentimiento de identidad. Estas personas tienden a la autosuficiencia negando toda dependencia. Entablan vínculos solo transitorios o, si perduran, los desinvisten libidinalmente (Hornstein 2000). Para Hornstein, esta es otra modalidad de vulnerabilidad narcisista: “La defensa surge ante la posibilidad de que una respuesta no empática genere una hemorragia narcisista” (Hornstein 2000: 69). A su vez, distingue el amor del amor narcisista. Este último se caracterizará por no investir al objeto más que en función de la indiscriminación que este tiene con el sujeto, sea que se

manifieste por el exceso de proyección de problemáticas yoicas, sea en la búsqueda de un ideal o de una representación nostálgica (Hornstein 2000). “La proyección atenúa la confrontación con la alteridad. Deponer la omnipotencia narcisista bajo la coacción de la realidad implica un trabajo que no se realiza sin sufrimiento. Para evitarlo, el sujeto aborda el mundo tratando de reencontrar en él (o incluso de imprimir en él) su propia imagen” (Hornstein 2000: 71). Sostiene también que “el narcisista se aleja de los otros o se aferra a los otros. Se aleja cuando siente que amenazan su frágil equilibrio. Se aferra cuando su sed de objeto solo se sacia en presencia de aquel a quien le toca la función de reflejar al sujeto. Su ausencia torna borrosa tanto la representación de sí como la del otro” (Hornstein 2000: 75).

Refiere que la presencia del otro constituye una herida narcisista, esto es, cuando el objeto entra en una relación de conflicto con el yo, su alteridad genera decepciones y solo mediante la identificación el yo neutraliza el sufrimiento ante la pérdida y adquiere cierta independencia (Hornstein 2000). Para el autor, reconocer la alteridad del objeto es renunciar a la fantasía narcisista de la identidad entre objeto histórico y objeto actual. Este es siempre una afrenta para al narcisismo: “Investir en forma narcisista un objeto es investirse a sí mismo a través del objeto. El melancólico siente la pérdida de objeto como un desinvertimiento narcisista de sí mismo...El objeto cumple varias funciones para el sujeto: balance narcisista, vitalidad, sentimiento de seguridad y protección. Su presencia completa funciones y compensa déficits, neutralizando la angustia ante la pérdida de amor del superyó” (Hornstein 2000: 136-137). Los vínculos son “juegos desarrollados” si predomina Eros sobre la pulsión de muerte: “Al reconocer la alteridad del objeto se renuncia a la fantasía narcisista de la identidad entre objeto fantaseado y objeto real. El objeto real es siempre una afrenta al narcisismo” (Hornstein 2000: 179).

Hornstein se apoya en los postulados de Kohut, para este autor, la línea narcisista de desarrollo es un derrotero separado, independiente de las vicisitudes pulsionales. Del mismo modo que Kohut, Hornstein considera que un sujeto que no ha podido desidealizar es un sujeto “hambriento de ideal” que elegirá siempre objetos que suplen la carencia narcisista propia de fallas en la “internalización transmutadora” (Hornstein 2000). “En cuanto a la idealización del objeto, predomina el narcisismo proyectivo: el objeto es soporte de la expansión narcisista. La idealización apunta a crear un estado conflictual donde no hay carencia” (Hornstein 2000: 204). Para el autor,

la exagerada dependencia de fuentes externas de admiración, amor y confirmación revelan un déficit en la constitución del ideal del yo (Hornstein 2000).

Gustavo Dessal, en su artículo “Paradoja contemporánea del amor”, sostiene que la mentalidad contemporánea propone la satisfacción de las aspiraciones del yo como irrenunciables. Así, una auténtica moral del narcisismo se instala no solo como un derecho, sino también como una obligación ineludible. Señala que, en la actualidad, el sujeto es forzado a concebirse como artífice de su propio destino; la paradoja de este tiempo reside en que la irresponsabilidad subjetiva convive con el mensaje de una culpabilidad sin atenuantes. Considera que esta misma lógica también rige en la vida amorosa, donde la idolatría de la satisfacción personal propicia la idea de una contractualización permanente de la vida en común (Dessal 2019).

Dessal se pregunta si estamos ante una crisis del amor y al respecto, dice: “Tal vez haya que concluir exactamente lo contrario: la inmensa expectativa no solo individual sino también histórica surgida de la promoción moderna del amor basado en la libre elección, ha dejado sobre las fatigadas espaldas de Eros toda la carga que en el pasado se repartía entre varios ideales” (Dessal 2019: 3). A su vez, plantea que a falta de referentes externos sólidos y consistentes, el sujeto tiende a buscar en el terreno íntimo de la relación amorosa un asidero para el sentido existencial que se desdibuja. Pero por otra, “la complicidad con el semejante que de ello habría de esperarse se da de bruces con el imperativo de la autorrealización, un ideal que el discurso actual eleva al grado superlativo” (Dessal 2019: 3). Entonces, lejos de optar por la renuncia, los sujetos basan la conquista de un nuevo amor en la misma ley de optimización que rige el mercado y que contribuye al deseo de reemplazar el antiguo, como si se tratara de un bien de consumo más” (Dessal 2019).

Del mismo modo que Dessal, Anne Dufourmantelle, en su libro *En caso de amor. Psicopatología de la vida amorosa*, señala la siguiente paradoja: “queremos estar intoxicados de amor pero no sufrir, queremos la naturaleza pero sin la intemperie, las inundaciones, los desiertos, queremos amar y desear sin cansarnos jamás, queremos la intensidad sin el dolor y la melancolía sin el suicidio” (Dufourmantelle 2018: 145).

También, la autora plantea que entre la alegría y el amor existe el espacio del encuentro, del rapto amoroso, que genera exaltación por haber encontrado al fin a ese otro, que atrae y transforma (Dufourmantelle 2018). Para ella, todo verdadero encuentro

es por esencia inesperado, imposible de pensar, ya que sobrepasa siempre el marco en el interior del cual nos lo representamos: “Tal es su capacidad de provocarnos, convertirnos, devolvernos vida. Nos convoca al encuentro con el otro (y entonces con nosotros mismos) desde nuestros orígenes más lejanos al mismo tiempo que pertenece por entero al porvenir” (Dufourmantelle 2018: 102).

Compara al evento amoroso con una maquinaria sin objeto “que se refuerza cuando se pierde, se pierde cuando se cuida, escapa cuando se la posee, los desposee de todo aquello que poseían, lo que les da poder y lo que los desarma definitivamente (Dufourmantelle 2018: 211). Sobre el estado amoroso refiere que se encuentran combinados dos afectos de la misma potencia, “la exaltación por el amado (-ada) y el terror a ser diluido (abandonado, ignorado, humillado). Entonces, preferiríamos no” (Dufourmantelle 2018: 101).

Graciela Brodsky, en “El revés de la soltería”, sostiene que la soltería como síntoma contemporáneo no corresponde a una elección ética. Refiere que el soltero de hoy en día no es un dandy, ni un snob, ni un cínico, ni un asceta. Tampoco un célibe. Para ella, soltero sería estar suelto. Entonces, se entiende así que el revés de la soltería no es ningún pacto simbólico sino un lazo cuya naturaleza es diversa. Plantea que la soltería contemporánea es la del desencuentro. Afirma que si bien la proliferación de los productos de la ciencia favorece el goce autista, y que cada vez es más fácil satisfacer la pulsión sin tener que pasar por el partenaire sexual, lo cierto es que quien ha encontrado una suplencia tan lograda de la relación sexual inexistente no recurre, habitualmente, al consultorio del analista (Brodsky 2015). Asimismo, dice que: “...más allá del padre está la madre como partenaire, a punto tal que Freud no deja de señalar, en una observación magistral que, finalmente, un marido resulta ser para una mujer un sucedáneo de su madre al que le dirige los mismos reclamos que le dirigía a ella. La madre, por supuesto, es también el partenaire del hombre y la que está en el corazón de su degradación de la vida erótica: demasiado cerca condena a la impotencia, demasiado lejos elimina la corriente tierna de la vida amorosa” (Brodsky 2015: 1). Considera que el falo es el partenaire por excelencia del hombre, el que lo condena a ser siempre un soltero del Otro sexo, a prepararse solo el chocolate, como en el Gran vidrio de Duchamp. Es decir, “Soltero del Otro sexo pero casado con el órgano, el hombre siempre opta, conservadoramente, a su favor. Pero no hay que pensar que el falo es solo partenaire del hombre. Lo es también de la mujer cuando está en juego su goce sexual” (Brodsky

2015: 1). Concluye que lo que el psicoanálisis nos enseña es que si el síntoma es un partenaire necesario, es porque viene al lugar de un partenaire imposible, el que haría de dos, uno: “Solo el amor -contingente, caprichoso, azaroso, hecho de encuentros fortuitos y de desencuentros necesarios- hace olvidar eso que no anda entre los sexos” (Brodsky 2015: 1).

Por su parte, Colette Soler, en *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, habla del amor no loco. Para ella, el amor aspiraría al dos para inscribir la relación de fusión, pero el inconsciente condena al sujeto a separarse del sexo. “El amor se inventa, entre simbólico e imaginario, por medio del discurso que erige los semblantes capaces de cautivarlo” (Soler 2004: 231). La autora se pregunta cómo una época -en la que la ciencia llevó a cabo el derrumbe de todos los semblantes tradicionales, el del padre mayúsculo y también el de La mujer- sería la de un nuevo amor. Entre lo propio de nuestro siglo, sitúa: un nuevo narcisismo de una apatía de desesperanza, y un detrimento de los mitos del amor (Soler 2004). “El desvarío de nuestro goce” ahora es comandado por los imperativos de un mercado devorador de hombres, que dice a cada cual lo que necesita, y lo que aún le falta. Considera que el superyó estandarizado del consumidor próspero deja a cada cual casado con muchos plus-de-goce, que se establecen fuera de transferencia y sin Otro. Soler ubica una paradoja: este fenómeno se acompaña de un discurso del derecho que se pretende compensatorio, pero que en realidad redobla su efecto (Soler 2004). Concluye que “el amor, en este siglo, está enfermo de semblantes. Esto no quiere decir que desaparecieron, al contrario. Están multiplicados en la medida misma de los objetos y de las formas de gozar, no pueden escapar a los imperativos mercantiles” (Soler 2004: 239). “Seducir, sí, mostrar un amante, seguro, pero acercarse al Otro... ¡no mucho!” (Soler 2015: 243).

Asimismo, en “Nueva economía del narcisismo”, la autora distingue tres narcisismos: el narcisismo de la imagen, el narcisismo del deseo y el narcisismo de la *jouissance*. Refiere que el narcisismo de la imagen tomó, en estos tiempos, una dimensión inimaginable en comparación con el pasado más reciente (Soler 2017). Dice que estamos presenciando una verdadera cultura de la imagen y que sería infinito enumerar -con los nuevos poderes de manipulación de la imagen debido a la técnica- el nuevo valor que el sujeto de hoy confiere a su imagen tomada como un índice de identidad. Una identidad que se muestra, que se ofrece para ser vista, al margen de lo que no se puede ver del sujeto (Soler 2017). Para Soler, no solo hay lo que se ve, sino lo

que no se ve. Es decir, cómo el otro nos ve. Señala que en 1960, Lacan utiliza la expresión "narcisismo del deseo" distinta del "narcisismo del ego", que es su prototipo (Soler 2017). El "narcisismo del deseo" es un narcisismo que, como el del ego, tiene una función de identidad, por lo que es el prototipo del mismo; pero con el deseo se introduce el registro del sexo donde justamente falta lo que haría a la identidad masculino / femenino (Soler 2017).

Refiere, además, que Lacan introdujo el narcisismo del deseo a propósito de la relación entre los sexos, como lo que básicamente permite "creerse" hombre o mujer, y eso pasa por el modo de relación al falo que, evidentemente, supone la palabra. El narcisismo del deseo consiste en identificarse con aquello que impulsa a la vida, sin que se sepa generalmente lo que impulsa -eso es deseo, y su formulación más notable es "no ceder en su deseo". En otras palabras, mantenerse firme en su ser de deseo por más opaco o desviado que sea (Soler 2017).

Eric Laurent, en el capítulo VI "La duplicidad de la posición femenina" de su libro *Posiciones femeninas del ser*, plantea que en el escrito "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", Lacan separa las posiciones del deseo y el amor en los hombres y en las mujeres: "Del lado del hombre está el rebajamiento, la degradación de la vida amorosa; del lado de la mujer una adoración más allá del hombre que es. La adoración más allá, es decir: ante un hombre de la realidad que, en el fondo, jamás satisface su función, el llamado más allá es que, allí donde estuvo la amenaza de castración, surge el llamado al padre muerto y aquel que fue efectivamente concernido por la amenaza: un amante castrado es el que realiza la amenaza de castración con la que fue amenazada ella" (Laurent 1993: 90).

Laurent sostiene que desde el punto de vista del amor, hay para el sujeto femenino una zona donde el sujeto avanza siempre más lejos en el "dar todo al hombre amado", o dicho de otra forma: "darlo todo para ser todo" (Laurent 1993). Ahora bien, en la posición femenina no se trata de ser todo o nada, sino de ser Otro, ser Otro para un hombre: "Lacan da por sentado que la posición femenina es ser el Otro sexo, el sexo Otro, el que no se define con lo Uno, tener el objeto, ser portador del falo" (Laurent 1993: 86).

El autor afirma que la dificultad de la realización de la posición femenina reside en "saber operar con nada": poder calcular su lugar, hacerse un lugar. Simbólicamente,

ser el Otro para un hombre, pero sin adherencia al imaginario del Uno (Laurent 1993). Siguiendo a Lacan, señala que el sujeto femenino se encuentra tomado entre una pura ausencia y una pura sensibilidad: “Pura ausencia cuando el sujeto se dirige a la pura ausencia del padre muerto, pura sensibilidad cuando lo hace con el amante anónimo...” (Laurent 1993: 93).

En cuanto al concepto “narcisismo del deseo”, que introduce Lacan en su escrito antes citado, refiere que permite salvar la posición femenina de un reproche fascinado que tiene el hombre para con la mujer narcisista: “Freud notaba el encanto deletéreo y subyugante de la mujer narcisista. Decía: es debido a que reencontramos allí el narcisismo primario al cual cada uno tuvo que renunciar, y que se realiza allí. Este narcisismo femenino, entonces, es aquello con que se designa la mujer que se ama a sí misma, la mujer del espejo, encantada de sí misma; y en ese encanto de sí misma, en este completarse con ella misma, en este “amarse a sí misma” fascina a la posición hombre, siempre agarrado al Otro, a una Otro” (Laurent 1993: 94).

Asimismo, refiere que mientras el mito de Narciso es el de un joven varón, habría que haberlo reemplazado por una joven mujer encantada de sí misma: “...aquí Lacan separa el narcisismo del ego, “amarse a sí mismo”, que le asigna a los dos sexos, de aquello que es el amor del deseo, el narcisismo del deseo. Amor del deseo o deseo del deseo mismo, que es más apropiado para designar la salida femenina que se encuentra a veces en el “o bien, o bien”, dilema en el cual está tomado el sujeto, arrinconado entre pura presencia y pura sensibilidad; como mediación entre ambas, el sujeto no puede, a veces, encontrar nada más que este narcisismo del deseo” (Laurent 1993: 94).

Laurent agrega que la paradoja es que, al amar este movimiento hacia la falta, el sujeto se aferra al narcisismo del ego, y que este término está primero: “Por lo tanto con este término, “narcisismo del deseo”, Lacan introduce una formulación que...podrá desplegarse en “el gozar la privación”” (Laurent 1993: 94). Entonces, para Laurent, el narcisismo del deseo es amar la falta; a veces abarca a la vez, amar la falta y gozar de ella (Laurent 1993).

Por último, el autor señala que la adoración de la mujer por aquello que está detrás del velo puede tomar diversas formas. La forma más suave del “sé Otro para mí” es: “no hablamos lo suficiente”; y está la otra versión menos suave: “muere por mí”,

ubícate en el lugar del hombre muerto” versión del narcisismo mortífero” (Lacan 1993: 95).

Por su parte, Jacques Alain Miller refiere que en el campo escópico no se percibe, no se siente, no se ve, no se experimenta la pérdida del objeto a. Es el campo que permite olvidar la castración, y es también un campo desangustiante y pacificador (Miller 1989-96). Este planteo de Miller va en la línea de la investigación de esta tesis, ya que Eros lejos de hacer olvidar la castración, la hace presente. Asimismo, también, es de interés al desarrollo de esta investigación cuando el autor considera que “el superyó se opone al deseo en tanto exhortación imperativa al goce...al contrario el deseo es el efecto de lo imposible del goce...El Nombre del Padre es una función coordinada al deseo, el superyó es una función coordinada al goce” (Miller 1986: 141-142).

Miller, en relación al narcisismo, refiere que Lacan -que había partido de la crítica de la forma- prosigue una radical puesta en tela de juicio del narcisismo y expone dos fuentes del cuerpo; una primera fuente del cuerpo está ligada al sistema identificador: el estadio del espejo. Este presenta a un sujeto que es invadido por la excitación hipomaníaca ante su imagen, pero no tiene un cuerpo. Para tener un cuerpo tiene que volverse hacia otro (Miller 2001).

Según el autor, con el correr de su enseñanza, Lacan subraya el gesto en el cual el sujeto indica que algo le falta, se vuelve hacia otro y, al mismo tiempo, se encuentra identificado: “Tú eres aquel a quien amo”, le señala el otro que lo sostiene. Las dos fuentes del cuerpo son: por un lado, lo pulsional, por otro lado, la forma identificatoria (Miller 2001). “En la clase del 11 de mayo de 1976, Lacan dice que al ego se lo llama narcisista, porque en cierto nivel hay algo que sostiene al cuerpo como imagen” (Miller, 2001: 69). En *El Seminario 23: El sinthome*, “Lacan habla de ese broche del cuerpo con el goce en la zona pulsional, como lo que sería del orden de un “narcisismo radical”” (Miller 2001: 71).

En cuanto al amor, Miller sostiene que una paradoja vehicula su definición. Señala que amar, como decía Lacan, es dar lo que no se tiene. Para poder darlo, es preciso tenerlo de un modo que es el de no tenerlo. Por eso, el amor y el goce están del mismo lado respecto del deseo: “Tanto en uno como en el otro de lo que se trata es de este absoluto particular, este y no otro, que no puede ser cualquiera” (Miller 2011: 70). Amar quiere decir: reconocer su falta y darla al otro, ubicarla en el otro. No es dar



lo que se posee, bienes, regalos; es dar algo que no se posee, que va más allá de sí mismo. Para eso, hay que asumir la falta, la "castración", como decía Freud (Miller 2011).

Para Miller (1997-98), "...hay algo que desfallece en lo que atañe al amor cuando el amor es confrontado al goce" (155). La relación sexual no se escribe y el estatuto eminente del amor en lo real es suplir la relación sexual que no existe. Refiere que amar verdaderamente a alguien, es creer que amándolo se accederá a una verdad sobre sí mismo: "Amamos a aquel o a aquella que esconde la respuesta, o una respuesta a nuestra pregunta: "¿Quién soy yo?"" (Miller 2011: 1).

El autor sostiene que algunos (los serial lovers) saben provocar el amor en el otro, es decir, saben qué botones apretar para hacerse amar. Pero ellos no aman necesariamente, juegan más bien al gato y al ratón con sus presas (Miller 2011). Este planteo va en la dirección de los conceptos de esta tesis, porque el sujeto consumidor - sujeto propio del discurso capitalista- puede simular que ama o provocar "amor" en el otro, pero no puede amar, dado que en él no opera la castración. Asimismo, Miller considera que para amar hay que confesar la falta, y reconocer que se necesita al otro, que nos falta: "Aquellos que creen estar completos solos, o quieren estarlo, no saben amar. Y a veces, lo constatan dolorosamente. Manipulan, tiran de los hilos, pero no conocen del amor ni el riesgo ni las delicias" (Miller 2011: 1).

Ahora bien, Miller aclara que no basta con amar a alguien para que él lo ame, es decir, esto no asegura en absoluto que al amor de uno responderá el amor del otro: cuando eso se produce siempre es del orden del milagro, no se puede calcular por anticipado (Miller 2011). "El amor, es un laberinto de malentendidos cuya salida no existe" (Miller 2011: 1).

En el libro, *Lo imaginario en Lacan*, varios psicoanalistas de orientación lacaniana hacen sus lecturas sobre el registro imaginario en esta época. Graciela Rodríguez de Milano propone una revisión del estadio del espejo. Plantea que las imágenes que se proyectan en el espejo dan consistencia a una realidad que, desde el origen, se presenta caótica. Las metáforas del ciego y el paralítico resultan elocuentes en este despliegue que Lacan brinda de lo imaginario; paralítico que no puede moverse solo si no es con torpeza e incoordinación, dominado por la imagen ciega que lo conduce (Tudanca y otros 2017). "Un Lacan que, si bien coincide con el narcisismo

freudiano en cuanto da consistencia, unidad, pone énfasis en el cuerpo. Un cuerpo que, al asemejar a la desarticulación del parálitico, usa la imagen como recurso” (Tudanca y otros 2017: 42).

Por su parte, Mauricio Terrab considera que “lo efímero, lo provisorio y al mismo tiempo, la sobresaturación de las conexiones llevan a la paradoja de que en la actualidad se puede estar totalmente conectado y al mismo tiempo estar en la soledad más absoluta” (Tudanca y otros 2017: 64). Fernando Vitale, en el mismo libro, se pregunta por qué en esta civilización -que despliega triunfalmente muchas posibilidades en el campo de las imágenes- lo que observamos en nuestra clínica es una dificultad creciente en el anudamiento del imaginario corporal, que se pone en evidencia en las situaciones cuerpo a cuerpo, es decir, lo que ocurre frente a la presencia real del cuerpo del Otro. Asimismo, sostiene que, para Lacan, el narcisismo esconde la división (Tudanca y otros 2017).

Paula Gil dice que “mientras que el estadio del espejo proclama el advenimiento de un imaginario corporal sostenido en el narcisismo, el imaginario de la última enseñanza no llega a recubrir narcisísticamente lo que exi-siste a sí mismo” (Tudanca y otros 2017: 127).

Para Juan Carlos Indart, Lacan tuvo la idea de juntar tres cosas: el mito de Narciso -al que había apelado Freud, para nombrar nuestra adoración por la propia imagen- con algo que venía de la inspiración científica: esas observaciones de psicología evolutiva en la que se había objetivado una experiencia transitoria en niños muy pequeños. Pero, a su vez, tuvo la idea de juntar eso con algo que tampoco tenía nada que ver: las ideas de Bolk sobre una “prematuración” de la especie humana (Tudanca y otros 2017). “Es al juntar esas tres cosas que pudo empezar a dar un peso conceptual inédito a la noción de “narcisismo” freudiana. Pronto la iba a llamar “el segundo gran hallazgo de Freud”, ahí, al lado de su “más allá del principio del placer”” (Tudanca y otros 2017: 137).

Por su parte, Marie Helen Brousse sostiene la tesis de que el amor real es el amor sin piedad. En cuanto a si existe el amor verdadero, dice: “Lacan distinguía entre el amor imaginario, el simbólico y el real. El primero es el flechazo, donde el otro es lo que menos importa, porque es algo de nuestra imaginación; el simbólico era, para Freud, el amor al padre; y después está el amor real, que es el amor sin piedad. Es un

amor que no busca reciprocidad y que no se engaña, uno conoce los defectos del otro, pero aun así lo quiere. La autora realiza un planteo que es de especial interés para esta investigación, cuando dice que el deseo implica el manejo de la pérdida, es decir, se desea lo que no se tiene; el goce, en cambio, no localiza la pérdida de una manera que permita utilizarla, y su único límite es la sobredosis (Brousse 2015).

Para Silvia Tendlarz, la vida amorosa es un esfuerzo continuo por alojar un vacío central, irreductible, que existe en la relación entre los sexos; el llamado "mal de amor" se metamorfosea de acuerdo a los vaivenes del tiempo (Tendlarz 2017). Según ella -en esta época, en la que el psicoanálisis devela que el Otro ya no existe y los ideales no organizan el estilo de vida de los sujetos- la "falta de amor" introduce una ambigüedad (Tendlarz 2017). "El amor vuelve necesaria la falta: la demanda de amor también es de castración. Y el amor siempre está en falta. Mientras dura, logra suplir la falta de relación sexual. Pero no es una solución perenne al vacío incurable de cada sujeto, puesto que queda irremediamente sujeto a las peripecias de las contingencias del encuentro" (Tendlarz 2017: 1). Para esta autora, en estos tiempos -donde la velocidad y el cambio se vuelven el signo de la época- a veces, un verdadero encuentro amoroso, más allá de su duración en el tiempo, queda inscrito como único e inolvidable: "Amar es una apuesta, dolorosa, llena de presagios e incertidumbres. No hay que resignarse a un discurso que estigmatice y perpetúe la falta de amor. Antes bien, se trata de buscar una y otra vez, en el azar del encuentro, el amor que se echa en falta" (Tendlarz 2017: 1).

## Capítulo II:

### Eros y Narciso en la época del discurso capitalista

“Eros una vez más afloja mis miembros me lanza a un remolino dulce-amargo, imposible de resistir, criatura sigilosa” (Carson 1998: 14).

“Nietzsche dice que el mundo moderno es un asno que dice sí a todo” (Carson 1998: 98).

## 2.1 Eros en la mitología griega

Eros -en griego antiguo Ἔρως- es el dios primordial responsable de la atracción sexual, el amor y el sexo; venerado también como un dios de la fertilidad. Los antiguos griegos hicieron del amor uno de los elementos esenciales de su mitología. En la Teogonía de Hesíodo, Eros es “el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos (siglo VIII a.C.)” (Barceló Chico y Moreno 2017).

Distintos poetas contribuyeron para humanizar a Eros, dado que una figura trascendente no era apropiada para explicar un sentimiento tan humano como es la pasión amorosa. Para ello, fue esencial darle unos padres. Se conocen distintos linajes de Eros, entre ellos, el propuesto en *El Banquete* de Platón que planteaba que fue concebido por Poros (la abundancia) y Penia (la pobreza) en el cumpleaños de Afrodita. Esto explicaba los diferentes aspectos del amor, pero el más difundido fue el dado por Simónides (h.556-448 a.C.), para quien Eros era hijo de Afrodita y Ares, los dioses del amor y la guerra, respectivamente (Barceló Chico y Moreno 2017).

La posibilidad de que Eros, tan orgulloso de su poder, padeciera de ese mismo dulce mal que tanto disfrutaba provocando en los demás, fue la posibilidad del Amor enamorado que dio lugar a la historia de Eros y Psique. “Eros y Psique” es un relato del escritor latino Apuleyo (siglo II d.C.) que ocupa el final del Libro IV, el V completo y parte del VI, es decir, la parte central de una novela que consta de once libros llamada *Metamorfosis* (o más conocida como *El asno de Oro*) (Barceló Chico y Moreno 2017).

Este relato puede leerse como un cuento popular, como un mito o como un relato alegórico sobre el alma. Una lectura del mito de Eros y Psique, que interesa para esta investigación, es considerar a Eros, el amor deseante, como aquel que con sus dardos hiere tanto a dioses como a humanos.

Lacan señala que este mito no habla de la relación entre un hombre y una mujer, sino de la relación entre Psique (el alma) y Eros (el deseo) (Lacan 1960-61).

Psique brillaba por la perfección de sus facciones y de su figura. Conservaba la inocencia de una niña pese a haber cumplido ya catorce años. Sus dos hermanas eran muy bellas, pero jamás alcanzarían la hermosura de Psique. Por un lado, la reina, su

madre, le transmitió a su marido la preocupación por la falta de un candidato para que se casara con su hija. Por absurdo que parezca, concluyó que la falta de pretendientes se debía, precisamente, a la extraordinaria beldad de su hija. Luego de conversarlo con su esposa, el rey decidió consultar al oráculo de Apolo, y pedirle orientación para dar a su hija el mejor marido (Barceló Chico y Moreno 2017).

Por otro lado, Afrodita, la diosa del amor y la belleza, al enterarse de que muchas personas adoraban a Psique, se enfureció y llamó en su ayuda a su hijo Eros. “Este, que se solazaba disparando sus caprichosos dardos de amor entre el público que atestaba el mercado de Atenas, al recibir el mensaje de su madre abandonó su diversión y se apresuró a ir a su encuentro. Prefería no impacientarla. Aunque rara vez cumplía sus órdenes al pie de la letra, solía complacerla en todos sus encargos...Eros se había convertido en un joven de extraordinaria apostura cuya pícara sonrisa iluminaba más todavía su rostro imberbe y un tanto descarado” (Barceló Chico y Moreno 2017: 15).

La respuesta del oráculo, el vaticinio de Apolo, fue tajante: Psique estaba destinada a ser la esposa de un monstruo, un ser horrible, despiadado y cruel que volaba por todas partes sembrando la confusión y el desorden, trastocándolo todo (Barceló Chico y Moreno 2017).

En el día de su boda, Psique, en lugar de ser atravesada por la flecha oxidada de Eros tal como se lo había ordenado Afrodita, fue rescatada por este, dado que fue Eros quien se enamoró de Psique. La llevó a una mansión inaccesible y oculta que construyó para disfrutar de su amor en secreto. Asimismo, Eros le advirtió que la felicidad de su matrimonio dependería de que acate la exigencia de ignorarlo todo sobre él. Si Psique no consentía en eso o si alguna vez faltaba a su promesa, Eros se marcharía y no regresaría nunca (Barceló Chico y Moreno 2017). “Existía un motivo muy importante para querer rodear su vida de sombras: él era un dios y, siendo ella una mortal, su matrimonio quizá suscitaría rechazo entre los inmortales” (Barceló Chico y Moreno 2017: 36).

Psique le rogó a Eros ir a ver a sus dos hermanas, quienes envidiaban a Psique por ser más hermosa que ellas. Finalmente, Eros accedió al pedido, pero le advirtió que evite darles detalles de él y de su matrimonio (Barceló Chico y Moreno 2017). Apuleyo, a través de los personajes de las hermanas de Psique rebosantes de odio, dice sobre Eros: “¡Este era su monstruo, el dios Eros! Con razón todos le temían, pues sus flechas

herían de amor a mortales e inmortales sin importarle las diferencias de edad, de riqueza, de lenguas o del color de la piel” (Barceló Chico y Moreno 2017: 52).

Al regresar de ver a sus hermanas, Psique tomó una lámpara e iluminó la habitación en la que estaba Eros: “Apoyada sobre una columna se encontraba la antorcha con la que encendía y avivaba las pasiones. Acercó la mano y notó que aún despedía calor, pese a estar apagada. Al lado se encontraba el arco con la cuerda de crin de caballo, lista para asaetear corazones y desgarrarlos. De la aljaba repleta de flechas, junto a los pies de su marido, asomaba el extremo puntiagudo de una de ellas...y con sumo cuidado, acercó el dedo y tentó la punta. La retiró enseguida al notar un aguijonazo: en la yema del dedo apareció un diminuto círculo inflamado y, en su centro, una gota de sangre...Al instante se apoderó de ella un fuego desconocido. Hasta entonces se dejaba amar, aceptaba de buen grado las caricias de su esposo. Sin embargo, ahora experimentaba un deseo irrefrenable de besar a Eros, de acariciarlo y de unirse a él. Como la hiedra que se ciñe al tronco de un árbol, como el musgo aferrado a una rosa, así deseaba apretarse contra su cuerpo, adherirse a su carne” (Barceló Chico y Moreno 2017: 53).

Finalmente, una gota de aceite hirviente se escapó de la lámpara y cayó sobre el hombro de Eros, quien se despertó de su sueño, tomó sus cosas y abandonó la estancia. “¿Cabía un desamor y una traición mayor que querer arrebatarle la vida, como había intentado hacer Psique? La herida del hombro no era nada: la espantosa, la incurable, era la que le partía el corazón” (Barceló Chico y Moreno 2017: 64).

Psique, al reconocer lo que había hecho, se dirigió hacia el río y se arrojó a la corriente decidida a quitarse la vida, pero apenas su cuerpo se hundió en el agua, el viejo río, sobresaltado, asomó su cabeza: “Reconoció a la esposa de Eros y un temblor estremeció sus ondas de una punta a otra, pues respetaba y temía al dios del amor, quien, pese a saber que era muy anciano, aún lo atormentaba incendiándolo de deseo amoroso por las ninfas. A una divinidad tan poderosa convenía tenerla siempre a favor” (Barceló Chico y Moreno 2017: 56).

Afrodita comunicó a una de las ninfas: “En la tierra ya no hay dicha ni alegría...Ha desaparecido el amor entre padres e hijos, los esposos no se hablan entre sí ni se tocan, no se celebran bodas. Los mortales me acusan de desatenderlos y dejarlos abandonados a su suerte olvidando que, en mi ausencia, el amor se marchita” (Barceló

Chico y Moreno 2017: 58). A su vez, un tritón le comunica a Afrodita que su hijo Eros yace en un lecho de su casa con una quemadura horrible: “Le quedan tan pocas fuerzas que no le alcanzan para desplegar sus alas y menos todavía para empuñar su arco. Y, aunque pudiese, no es seguro que quisiera hacerlo, pues se murmura que ha probado las mieles y las amarguras de sus propias flechas y abomina de ellas” (Barceló Chico y Moreno 2017: 59) “Parece que nuestro querido Eros ha probado de su propio veneno y, enamorado hasta la médula, sufre espantosamente” (Barceló Chico y Moreno 2017: 96).

De este mito puede inferirse que Eros trastorna a quien toca, la misma Afrodita así lo asevera: “Te he malcriado permitiéndote hacer siempre tu voluntad y tú has sabido aprovecharte de ello utilizando los poderes que te di sobre el amor para trastornar a todo el mundo, incluso a mí” (Barceló Chico y Moreno 2017: 63).



## 2.2 La herida de Eros

### 2.2.1 Eros dulce y amargo

Lucrecio, en el Libro IV de su poema *La naturaleza*, habla de la herida amorosa: “quien recibe en efecto los golpes y tiros de Venus...de donde recibe la herida, allá apunta e intenta juntarse y arrojar en un cuerpo el líquido que de su cuerpo saca; pues sin palabras el deseo barrunta del deleite” (Lucrecio siglo I a.C.: 248).

Plantea que el amor por un amante es dulce y a la vez doloroso: “Nuestra Venus es esa, de ahí nuestro Amor toma nombre; gota de amor y dulzura de ahí en el pecho comienza a derramarse, viniendo tras ella fría tristeza; y es que si ausente está lo que amas, imágenes hay prontas y al oído su nombre dulce resuena. Más conviene espantar la imagen, desviar de uno mismo ese alimento de amores, volver a otra parte la mente y en un cuerpo cualquiera arrojar el humor agrupado, no retenerlo, con miras a un solo y único amante, y procurarse así inevitable dolor y tristeza; pues la llaga se aviva y perdura con darle alimento, día a día la rabia se hincha y se agrava la pena, si es que no borras la herida primera con golpes recientes y no la curas aún fresca, tú errante entre amores errantes, o si no puedes desviar a otra parte el empuje del alma” (Lucrecio siglo I a.C.: 248-249).

Asimismo, Lucrecio compara estar enamorado con un castigo: “Y no se priva del goce de Venus quien no se enamora, sino que gana ventajas que libres están de castigo; pues el deleite que sigue es sin duda más puro en el cuerdo que en el desesperado: en el mismo momento del logro, en inseguros rodeos fluctúa el ardor de los que se aman, y no se sabe de qué disfrutar con ojos y manos primero...por no ser puro su goce y porque quedan debajo de agujijones que a herir les empujan aquello de donde sea que semillas de furia les broten; un poquitín, sin embargo, suspende el castigo Venus en medio de los amores, y lo suave del goce que mezcla refrena los muerdos...” (Lucrecio siglo I a.C.: 249).

Con Lucrecio puede pensarse que la experiencia amorosa no es sin herida, dado que allí, donde se cree poseer al amado, se vive en verdad una experiencia de desposesión, “porque allí, donde está el origen del fuego, se espera que uno pueda apagar también en tal cuerpo la llama (más la verdad de las cosas nos dice que ocurre lo contrario, y éste es el único caso en que cuanto más poseemos, más todavía se inflama de agria pasión...)” (Lucrecio siglo I a.C.: 250).

Asimismo, plantea al deseo como locura violenta: “Cuando por fin revienta el deseo agolpado en los nervios, por poco tiempo se logra una pausa del fuego violento; vuelve luego la misma locura ya aquel arrebatado primero, mientras que ya se preguntan ellos en qué acaba su deseo, y no consiguen hallar artilugio que venza sus males: hasta tal punto ignorantes se pudren con llaga secreta” (Lucrecio siglo I a.C.: 250).

En consonancia con Lucrecio, Anne Carson, en su libro *Eros el dulce-amargo*, señala que Safo, poeta griega de la época arcaica, fue la primera en llamar a Eros “dulce-amargo”. Es decir, Eros le pareció a Safo al mismo tiempo una experiencia de placer y de dolor; el carácter paradójico de Eros es que la dulzura del deseo erótico, su carácter placentero, no es sin la amargura, sin la herida (Carson 1998). Catulo, poeta romano, lo expresa así: “Odio y amo. ¿Por qué podrás preguntarme? / No lo sé. Pero es lo que sucede, siento, y duele” (Carson 1998: 18).

A partir de poetas posteriores esta paradoja propia de Eros se desarrolla hasta convertirse en ““amarga miel”, “dulce herida”, y “Eros de dulces lágrimas”” (Carson 1998: 18). A su vez, para Carson, el poder oculto es también un rasgo tradicional de Eros: “...en la poesía y en el arte, como ese inocuo *pais* [niño] cuyas flechas resultan ser mortales. Arquíloco construye el trasfondo de amenaza con discreción, colocando su participio en la punta del verso...” (Carson 1998: 73).

El amor y el odio convergen en el deseo erótico. Eros no tiene nada que ver con el bienestar, así lo afirma Lacan cuando plantea que “el dominio de Eros va infinitamente más lejos que ningún campo que pueda ser cubierto por el Bien” (Lacan 1960-61: 18). En la clase del 10 de febrero de 1960 de *El Seminario 7: La ética del Psicoanálisis*, considera la importancia de Eros cuando dice que el pensamiento freudiano volvió a colocar a Eros y el erotismo en el centro de la economía del psiquismo (1959-60: 179).

Si bien en el campo de las bellas artes se encuentran diversas representaciones de Eros, la que interesa a esta investigación es la de Caravaggio, dado que está en consonancia con Lacan cuando este habla de Eros como un malicioso que golpea: “El pequeño Eros cuya malicia, en lo más repentino de su sorpresa golpeó...” (Lacan 1954-55: 17).

Al respecto, Barros (2018b) sostiene que: “Eros es un dios oscuro. En el canto V del Infierno, Francesca refiere a su trágico amado: *questi, che mai da me non fia diviso*...La mejor representación de Eros es la de Caravaggio. Un taxi boy con alas negras y cara de perverso. Y hasta parece que se está rascando el trasero con las flechas. No cabe duda de que hay flechazos de mierda” (76).

Por su parte, Freud hace referencia al término Eros de Platón, pero para cernirlo bajo uno de los conceptos más importantes del psicoanálisis: las pulsiones sexuales. “Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el “Eros” del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa {*Liebeskraft*}, la libido del psicoanálisis...Ahora bien, en el psicoanálisis estas pulsiones de amor son llamadas a *potiori*, y en virtud de su origen, pulsiones sexuales” (Freud 1921: 87).

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, en lugar de hablar de “Eros” y “erotismo” prefiere hablar de sexualidad: “Quien tenga a la sexualidad por algo vergonzoso y denigrante para la naturaleza humana es libre de servirse de las expresiones más encumbradas de “Eros” y “erotismo”...No puedo hallar motivo alguno para avergonzarme de la sexualidad; la palabra griega “eros”, con la que se quiere mitigar el desdoro, en definitiva no es sino la traducción de nuestra palabra alemana “*Liebe*” (amor)...” (Freud 1921: 87).

Sin embargo, en un texto posterior, *El yo y el ello*, cuando distingue las dos variedades de pulsiones vuelve a usar la palabra griega Eros: “...las pulsiones sexuales o Eros...el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla” (Freud 1923: 41). “Casi todo el alboroto de la vida parte del Eros” (Freud 1923: 47). También se refiere al Eros como “el perturbador de la paz” (Freud 1923: 59).

Asimismo, Lacan llama a Eros “temible pequeño dios” (Lacan 1960-61: 18). Eros es uno de los nombres del desgarramiento, porque hace vacilar cualquier pretensión de certeza, y por eso es incómodo, inquieta, espanta, produce extrañeza. En el deseo se trata de un objeto, no de un sujeto, es ahí que “reside lo que se puede llamar el mandato espantoso del dios del amor. Este mandato es precisamente hacer del objeto que él nos designa algo que, en primer lugar, es un objeto, y, en segundo lugar, un objeto ante el cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto” (Lacan 1960-61: 198-199).

### 2.2.2 El enamoramiento: la caída

Para Freud, la sobreestimación sexual -cuando el objeto sexual atrae sobre sí una parte del narcisismo del yo- da lugar a la génesis del enamoramiento, ese peculiar estado que recuerda a la compulsión neurótica y se reconduce a un empobrecimiento libidinal del yo en beneficio del objeto. Sostiene que en el estado de enamoramiento sucede una resignación de la personalidad propia en favor de la investidura de objeto, es decir, toda la investidura libidinal se drena sobre el objeto amado (1914: 74).

A su vez, no duda en comparar el estado de enamoramiento con la caída en la hipnosis. Para él, en el enamoramiento pleno, el altruismo coincide con la investidura libidinosa de objeto. Hay entonces una oposición económica entre narcisismo y enamoramiento (Freud 1921). En el enamoramiento pleno, el objeto ha devorado al yo: "...rasgos de humillación, restricción del narcisismo, perjuicio de sí, están presentes en todos los casos de enamoramiento; en los extremos, no hacen más que intensificarse y, por el relegamiento de las pretensiones sensuales, ejercen una dominación exclusiva" (Freud 1921: 107).

Para Lacan, "así como hay dos narcisismos debe haber dos amores, Eros y *Ágape*" (Lacan 1953-54: 194). Al referirse al enamoramiento, habla de locura, flechazo, destrucción, muerte: "cuando se está enamorado, se está loco...la psicología del flechazo...Existe entre los seres humanos una relación destructora y mortal. Siempre está allí presente, en forma subyacente" (Lacan 1953-54: 262). "El amor te deja averiado, te hace tener un fiasco" (Lacan 1960-61: 18).

En *El Seminario I: Los Escritos Técnicos de Freud*, refiere que la relación imaginaria primordial brinda el marco fundamental de todo erotismo posible: "El objeto de Eros en tanto tal deberá someterse al marco narcisista e inscribirse en él. Ciertamente, lo trasciende, pero lo hace de modo tal que resulta imposible su realización en el plano imaginario" (Lacan 1953-54: 259). Justamente, para Lacan, esto constituye para el sujeto, la necesidad de lo que él llamará amor: "...el deseo solo es reintegrado en forma verbal, mediante una nominación simbólica: esto es lo que Freud llamó el núcleo verbal del ego" (Lacan 1953-54: 259). Es gracias a la no complementariedad entre amado y amante que se abre el espacio por donde puede pasar algo, eso que pasa es un instante donde "de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir aquella significación que se llama el amor" (Lacan 1960-61: 46).

### 2.2.3 La alteridad: ese resto irracional

Ahora bien, el problema es saber si lo que deseamos se confunde o no con lo que es deseable. Para Lacan, ese deseo, a medida que ahondamos en él, se confunde cada vez menos con un impulso puro y simple, y más bien se descompone, se desarticula, se aleja cada vez más de lo que sería una relación armónica (Lacan 1953-54). Dicho de otra forma: “no hay deseo que no se nos presente como un elemento problemático, disperso, polimorfo, contradictorio y, en última instancia, muy alejado de toda coaptación orientada” (Lacan 1953-54: 524-25). El ideal no tiene que ver con el deseo, dado que el deseo está más allá de cualquier dominio del yo: “La cuestión del deseo permanece en el primer plano de las preocupaciones de los poderes -me refiero a que es necesario que exista alguna manera social y colectiva de *to manage* con él-...La cuestión siempre es atemperar cierto malestar -el malestar en la cultura, como Freud lo denominó-. No hay otro malestar en la cultura que el malestar del deseo” (Lacan 1958-59: 458).

Para Lacan no hay relación sexual, pero sí encuentros amorosos contingentes. El amor es herida, entre otras cosas, porque implica la experiencia de la castración: “...el amor es una experiencia de desposesión, de allí el fracaso de los artificios creados para atraparlo, para ubicarlo, para garantizarlo. El amor es la experiencia de castración más real que puede vivir un ser hablante. De allí su fuerza, su incidencia, su gravitación, ya sea porque está, ya sea porque falta, en eso que llamamos vida” (Soria 2011: 352).

Ahora bien, ya en *El Seminario 10 La angustia*, Lacan diferencia el objeto a del objeto-meta. En vez de situar al objeto delante del deseo, lo ubica detrás de este. Por lo tanto, por estructura, el objeto a está escondido y le es desconocido al sujeto (Lacan 1962-63). Eros es oscuro porque es causa de deseo y la causa de la fiebre deseante no está en ese objeto encontrado, la causa es un objeto que él designó como objeto a. Ese oscuro objeto del deseo es una parte del cuerpo que se ha cedido al campo del Otro, al mundo “exterior”. Con esa falta deseamos, responde a lo que Freud llama “libido del objeto”, esa que se transfiere a alguien o algo, dando lugar al amor de la transferencia siendo la cesión del objeto su condición.

Si hay cálculo o intención de predecir lo que el otro es y hará no se trata de un amor atravesado por la castración, porque en el acto de amor “se renuncia al cálculo, a la posibilidad de predecir, o de “sacarle la ficha” al otro” (Barros 2018: 64).

En *El Seminario 8: La Transferencia*, Lacan plantea una relación estrecha entre la dimensión del amor y la del deseo, es decir, ambas se recubren pero no completamente: "...donde el objeto del deseo sea para quien experimenta dicho deseo algo que no está en absoluto a su disposición y que no está presente -en suma, algo que él no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto- es por esta clase de objeto por la que siente tanto deseo como amor" (Lacan 1960-61: 137). Por lo tanto, a la altura de este seminario, para Lacan, el amor siempre es un amor deseante sea que se trate del amante (erastés), sea que se trate del amado (erómenos). Serán deseante y deseado, respectivamente (Lacan 1960-61).

A la altura de *El Seminario 10: La Angustia*, Lacan define al deseo como deseo del Otro y la falta queda en estrecha relación con el deseo, dado que es por ella que se desea: deseo lo que me falta, en la medida en que eso que me falta primero lo encontré en el Otro. En palabras de Lacan: "El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. Es en el plano de lo que le falta sin que él lo sepa donde estoy preocupado del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo" (Lacan 1962-63: 32).

Asimismo, Lacan plantea una relación esencial entre la angustia y el deseo del Otro, es decir, relaciona la angustia con Eros: "¿No es preciso primero saber qué relaciones tiene la angustia con el eros?" (Lacan 1962-63: 183). Considera que lo que prueba la alteridad del Otro es el objeto a, ese resto irracional que no puede ser significantizado ni tampoco sublimado. Eros, en tanto en él está comprometido este resto real que no puede ser significantizado ni sublimado totalmente por la vía del amor, hiere el narcisismo del sujeto (Lacan 1962-63). En esta línea, Jacques-Alain Miller, en su curso *La Angustia Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, señala que la alteridad es el resto real: "...la angustia es lo que no engaña, pero lo que no engaña es lo que no se deja significantizar, lo que no se deja tomar en la *Aufhebung*... Este resto real es el goce en tanto no se deja capturar por el significante, el goce irreductible al principio de placer, y la angustia, en tanto afecto de displacer, connota especialmente lo no significantizable" (Miller 2007: 65).

En suma, lo que Eros hace es trastocar cualquier posibilidad de armonía, porque es átopos, es decir, es insituable, inasible, lo que está siempre fuera de lugar, es decir,

“es lo verdaderamente inclasificable, lo que se atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno” (Lacan 1960-61: 129).

## 2.3 Narciso en la mitología griega

La versión romana del mito de Narciso es considerada la clásica. Fue el poeta latino Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) quien unió a Eco y a Narciso en uno de los múltiples episodios amorosos que conforman su poema *Metamorfosis*. Hasta entonces no solo se trataba de leyendas diferentes, sino que de cada una de ellas había varias versiones que solo coincidían en sus líneas básicas. En la versión de Ovidio, la ninfa Eco se enamora de un vanidoso y hermoso joven llamado Narciso, fruto de una violación, hijo del dios del río Cefiso y de la ninfa Liríope. Ella, que sentía su orgullo herido, imploró a los dioses que le otorgaran al menos la gracia de alumbrar un varón, para que nunca se viera asaltado como ella lo había sido, para que viviera él libre por siempre de la angustia y de la humillación que Cefiso le había infligido con su ultraje sostenido (Marcos y Moreno 2017).

Tales eran su dolor y su despecho que pasaba las noches en vela, llorando, acariciándose el vientre y susurrándole: “Nunca seas tú víctima del capricho amoroso de otro, hijo mío...Crece fuerte y sano pero sé inmune al veleidoso Eros y sus erráticos dardos...A ti mismo débete y a nadie más...” (Marcos y Moreno 2017: 16). Los olímpicos escucharon sus ruegos, y Liríope dio a luz un niño extraordinariamente hermoso: “...su belleza resplandecía, ya desde aquellos pequeños instantes, con una cualidad extraña y como inaprehensible. En aquellos ojillos azulados anidaba ya una suerte de incipiente indiferencia que incluso a su propia madre resultó algo inquietante” (Marcos y Moreno 2017: 17). Inquieta por el futuro de Narciso, su madre quiso ver al adivino Tiresias y preguntarle si su hijo tendría una vida larga y próspera, para saber a qué atenerse y cómo obrar. Frente a su pregunta, Tiresias le dijo que Narciso viviría hasta viejo si no se contemplaba a sí mismo (Marcos y Moreno: 2017).

Entre las jóvenes enamoradas de él estaba la ninfa Eco, quien había disgustado a Hera, y había sido condenada por esta a repetir las últimas palabras que le dijeren. Eco, en consecuencia, no podía hablarle a Narciso de su amor, pero un día, mientras Narciso caminaba por el bosque, tuvieron un diálogo. Cuando él preguntó: “¿hay alguien aquí?”, Eco contenta respondió: “aquí, aquí”. Entonces, Narciso le gritó: “¡Ven!”. Y tras responder: “ven, ven”, Eco salió de entre los árboles con los brazos abiertos. Narciso no aceptó el amor de Eco; y ella afligida se ocultó en una cueva y se consumió hasta que solo quedó su voz. Para castigar a Narciso, Némesis, la diosa de la venganza, hizo que



se enamorara de su propia imagen reflejada en el agua. Narciso, incapaz de apartarse de su imagen, terminó arrojándose a las aguas y murió ahogado. En el sitio donde su cuerpo había caído, creció una hermosa flor, que hizo honor al nombre y a la memoria de Narciso (Marcos y Moreno 2017).

Podríamos decir que el Narciso de Ovidio, al igual que el Narciso capitalista contemporáneo, no se ahoga, sino que es capturado por su imagen. Va perdiendo fuerzas hasta morir a la fuente sin conocer el erotismo. La figura de la estatua está presente: Narciso suspenso en ella con tonta /atención está, que creo /que es ya de la fuente de la estatua (Marcos y Moreno 2017).

Otra versión, aunque menos difundida, es la relatada en *Eco y Narciso* por Calderón de la Barca. Calderón toma la historia narrada por Ovidio en *Metamorfosis III*, pero añade a la fábula mitológica otros detalles: tanto el encierro de Narciso por su madre para evitar su destrucción, así como también la obediencia que este le tiene. Preocupada por el bienestar de su hijo, Liríope decide consultar al vidente Tiresias sobre el futuro de su hijo. Tiresias le dice a la ninfa que Narciso viviría hasta una edad avanzada mientras nunca se conociera a sí mismo. Por lo tanto, Liríope le dice que no saldrá afuera del seno materno. Narciso le responde: “¿Cómo /quieres tú que me detenga, / si esos pájaros que escucho / forman tan extraña y nueva / música para mi oído, que arrebató me llevan/ tras sus acentos? Jamás/ voces escuché tan tiernas, / aunque escuché tantas veces / las aves que al Sol despiertan (Calderón de la Barca 1661: 10).

Su madre le insiste en que no puede salir al mundo, fuera de los confines de su protección: “¿Ya no sabes que no puedes/ llegar más que hasta esta peña, / que es pardo cancel que cubre/ los umbrales de esa cueva/ donde vivimos los dos?/ Pues ¿cómo romper intentas/ los fueros de mi precepto, /las leyes de mi obediencia? (Calderón de la Barca 1661: 10).

Narciso, por momentos pareciera cuestionar a su madre “... ¿por qué tú, viéndome ya/ con las alas que en mí engendra/ el discurso y con el brío/ que mi juventud ostenta, / no me despides de ti?... ¿por qué, madre, me quitas/ la libertad, y me niegas/ don que a sus hijos conceden/ una ave y una fiera, patrimonio que da el cielo/ [al que ha nacido en la tierra]?” (Calderón de la Barca 1661: 11).

Calderón de la Barca explicita el estrago materno, dado que la madre de Narciso no le facilita la exogamia ni le transmite a su hijo la castración. No hay transgresión en Narciso como así tampoco movimiento deseante, solo obediencia: “¿No he vivido/ siempre atento a tu obediencia?” (Calderón de la Barca 1661: 15).

Asimismo, Narciso no sabe nada de su origen ni de su historia: “...El día que te esperaba/ mi alma y mi vida más contentas, / porque esperaban saber, quién soy, y cómo me niegas/ la libertad” (Calderón de la Barca 1661: 14). Cabe preguntarse por las consecuencias de esta madre en la autosuficiencia de Narciso y su inmovilidad frente a su reflejo en la fuente, es decir, su falta de deseo hasta su desenlace mortífero: se lanza para morir ahogado o bien debilitado, como destaca Ovidio.

## 2.4 Narciso en el discurso capitalista

### 2.4.1 La exacerbación del narcisismo primario

En “Introducción del narcisismo”, Freud plantea al narcisismo como “el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación” (Freud 1914: 71-72). Considera que el narcisismo secundario nace por relegamiento de las investiduras de objeto y “se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias” (Freud 1914: 73). Una nueva acción psíquica debe aparecer para que el narcisismo se constituya. Sostiene que el desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario, y que esto engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde afuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal. Pero, simultáneamente, el yo ha emitido las investiduras libidinosas de objeto. Entonces, el yo se empobrece en favor de estas investiduras así como del ideal del yo, y vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto y por el cumplimiento del ideal. Ahora bien, en el caso de la libido reprimida, la investidura de amor es sentida como grave reducción del yo, la satisfacción de amor es imposible, y el re-enriquecimiento del yo solo se vuelve posible por el retiro de la libido de los objetos (Freud 1914).

Podríamos decir que, para Freud, el único amor dichoso es el que está en relación con el narcisismo primario, donde la libido de objeto no se diferencia del yo. Por lo tanto, es un amor sin alteridad, tal como el que se pretende en la época del discurso capitalista: “El retroceso de la libido de objeto al yo, su mudanza en narcisismo, vuelve...a figurar un amor dichoso, y por otra parte un amor dichoso real responde al estado primordial en que libido de objeto y libido yoica no eran diferenciables” (Freud 1914: 96).

Señala que una vía -además del dolor y de la hipocondría-, para aproximarnos al conocimiento del narcisismo, es la vida amorosa de los sexos. Plantea que todo ser humano tiene abiertos frente a sí dos caminos para la elección de objeto, el narcisista y el del apuntalamiento, pudiendo preferir uno o el otro: “Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió, y presuponemos entonces en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto” (Freud 1914: 85).

En la elección de objeto narcisista, el sujeto, de una manera manifiesta, se busca a sí mismo como objeto de amor. Dice Freud: "...en esta observación ha de verse el motivo más fuerte que nos llevó a adoptar la hipótesis del narcisismo" (Freud 1914: 85). Es decir, en el tipo narcisista, se ama "a lo que uno mismo es (a sí mismo), a lo que uno mismo fue, a lo que uno querría ser, y a la persona que fue una parte del sí mismo propio" (Freud 1914: 87).

Freud dice que en la vida amorosa "el no-ser-amado deprime el sentimiento de sí, mientras que el ser-amado lo realza...el ser-amado constituye la meta y la satisfacción en la elección narcisista de objeto" (Freud 1914: 95). Podríamos decir que en la elección narcisista de objeto, el sujeto no ama lo Otro, es decir, no establece un lazo erótico con otro en tanto Otro. El discurso capitalista degrada a Eros, en tanto que para el sujeto consumidor el amor se convierte en algo consumible, calculable y descartable. O dicho de otra forma: en esta época prevalece la elección de objeto narcisista de la que habla Freud siendo "las flechas" del mercado -y no las de Eros- las que atraviesan al sujeto del siglo XXI. Si bien el narcisismo no es una invención del capitalismo, este efectúa un tratamiento particular del narcisismo, adquiriendo así un nuevo estatuto.<sup>1</sup>

Siguiendo a Freud, podríamos establecer una diferencia entre el tipo de elección de objeto narcisista antes mencionada, y los componentes narcisistas que intervienen en la vida erótica: "...la investidura libidinal de los objetos no eleva el sentimiento de sí. La dependencia respecto del objeto amado tiene el efecto de rebajarlo; el que está enamorado está humillado. El que ama ha sacrificado...un fragmento de su narcisismo y solo puede restituirse a trueque de ser-amado. En todos estos vínculos el sentimiento de sí parece guardar relación con el componente narcisista de la vida amorosa" (Freud 1914: 95).

A su vez, desde una lectura lacaniana, lo que Freud llama "ceder el narcisismo" es ceder el objeto a al campo del Otro; del mismo modo, se ama y se trabaja con la propia falta, con el objeto a que causa nuestro accionar. El yo del sujeto neurótico es un yo agujereado, un yo con una falta que con Lacan llamamos castración y que se funda en la extracción del objeto a. Es lo que lo constituye como sujeto del deseo. "Cuando esa falta no opera, cuando "falta la falta" se producen diversos trastornos en el

---

<sup>1</sup> Desarrollaré más sobre el nuevo estatuto del narcisismo en el Capítulo IV.

imaginario del mundo y del yo que se agrupan bajo la categoría de la angustia” (Barros 2010: 306).

Asimismo, cuando Freud habla de la “necesidad de amar”, nos habla de alguien que está en posición de sujeto del deseo, y que ha cedido su narcisismo en beneficio del partenaire, siendo esta una cesión de goce. Dicha cesión es lo que instituye al sujeto como tal y que lo hará desear a quien haya transferido aquello que cedió. La angustia es señal de ese momento en el que, confrontado con su deseo, el sujeto cede el objeto a al campo del Otro. La equivalencia entre tiempo y castración en el campo del deseo es la que está forcluida en el discurso capitalista.

En suma, lo que Freud llama ceder el narcisismo, es la cesión del objeto a al campo del Otro como operación constitutiva del sujeto y del deseo.

#### **2.4.2 El individualismo de hierro**

El narcisismo del sujeto, en la época del discurso capitalista, rechaza a Eros, no quiere saber nada con él ni con su herida. Es decir: no quiere saber nada de su división subjetiva en tanto sujeto deseante, así como tampoco de su castración ni la del Otro. Lacan, en su escrito “La agresividad en Psicoanálisis”, anticipa esta proliferación del individualismo en detrimento del lazo erótico. El individualismo y el utilitarismo retrotraen al sujeto a su desamparo original, es decir, a su condición de objeto, pero más como desecho que como causa: “...la promoción del yo en nuestra existencia conduce, conforme a la concepción utilitarista del hombre que la segunda, a realizar cada vez más al hombre como individuo, es decir, en un aislamiento del alma cada vez más emparentado con su abandono original” (Lacan 1948: 125). Podríamos decir que, a la vez que perdemos esa dimensión trágica de la existencia, se impone el discurso del capitalismo que forcluye la castración.

Jacques-Alain Miller, en su curso *Un esfuerzo de poesía*, plantea que, en esta nueva modernidad, el imperativo se produce en nombre de una ley de hierro, que es la ley propia del mercado; “entramos en esta modernidad, somos arrastrados hacia ella a regañadientes, mientras nos aprietan con mano de hierro” (Miller 2002-03: 44). Plantea que esta “prosa del mundo”, propuesta por el mercado, quiere lograr una utilidad directa y de esta manera “la prosa del mundo aísla, maltrata, asesina incluso a los poetas y la poesía” (Miller 2002-03: 45). Asimismo, refiere que para esta lógica utilitaria, de la que también hablaba Lacan en su escrito antes mencionado, todo lo que en el psicoanálisis

no es terapéutico como tal, sino articulado al deseo y al goce, se tornará ilegible, será reconocido como nocivo y peligroso (Miller 2002-03).

En consonancia con esta ley de hierro de la que habla Miller, para el filósofo Jean Baudrillard (1978), en la cultura moderna encontramos la fascinación por la norma llevada al máximo y, también, por el control de la probabilidad: “Vértigo del modelo, que se une al de la muerte, pero sin espanto ni pulsión. Pues si la ley, con su aura de transgresión, y el orden, con su aura de violencia, arrastraban aún cierta imaginación perversa, la norma fija, fascina, asombra e involuciona todo aspecto imaginario. Ya no se puede fantasear acerca de la minuciosidad de un programa... Hay que tener en cuenta que el mismo modelo de infalibilidad programática, de seguridad y de disuasión máximas, es el que rige hoy el campo de lo social” (Baudrillard 1978: 69). A su vez, el autor plantea que de esta manera, dentro de este orden, nada será dejado al azar: “...disuasión generalizada de todo azar, de todo accidente, de toda transversalidad, de toda finalidad, de toda contradicción, ruptura o complejidad, en una sociabilidad irradiada por la norma, volcada a la transparencia de señales de los mecanismos de información” (Baudrillard 1978: 69).

Asimismo, cabe destacar que si bien hay sujetos, como lo constatamos en la experiencia clínica, que obedecen a la lógica de este individualismo de hierro, también es cierto que hay sujetos que más bien están fuera de todo orden, es decir, fuera de toda posición de anclaje, de fijación, de algo que cumpla con una función de nominación.<sup>2</sup>

En cuanto al deseo, Miller sostiene que el problema con el deseo es que no es democrático, sino más bien inconformista, excéntrico, transgresor, indomable, radical, incomparable (Miller 2002-03). Siguiendo a Miller, podemos pensar que el discurso capitalista es también un discurso de la homeostasis, que revela su faz totalitaria mediante su impaciencia por eliminar todo lo que pueda obstaculizar el retorno de la tensión a su nivel más bajo, siendo este uno de los ideales de la época (Miller 2002-03).

Para Soria, el surgimiento de la posibilidad de la producción masiva de objetos técnicos, a los que Lacan llama *gadgets* -y que amplifican notablemente las posibilidades de goce autoerótico- tomados en la lógica del mercado, darán lugar a una mutación radical del discurso del amo, que es el discurso del capitalismo (Soria 2017).

---

<sup>2</sup> Desarrollaré más sobre este sujeto fuera de todo orden en los puntos 4.3.2 y 5.1.

Este discurso tiende a cerrar el espacio entre sujeto y objeto, promoviendo la ilusión de la posibilidad de sutura de la falta de goce estructural del sujeto por medio del *gadget*: “El discurso del capitalismo tiende a borrar el espacio del entre” (Soria 2011: 355). La lógica del discurso capitalista es enloquecedora e infinitizadora. Hay un empuje maniaco en este discurso: “consume, consume, consume, y olvidarás tu falta en ser...” (Soria 2017: 123-124).

Es decir, todos los objetos son descartables, porque en el discurso del capitalismo, el sujeto en su vida cotidiana, vive la experiencia de la ausencia de satisfacción completa. Cada vez que adquiere un objeto y verifica que no lo satisface, queda atrapado en una relación con un objeto que no incluye la castración: “No encuentra entonces en el discurso que habita los elementos para entrar en la dimensión del amor, y no le queda otro remedio que relanzarse en la búsqueda ilusoria de un nuevo objeto que lo colme, lo que asegura un fracaso inminente. Es en esa misma cama que no logra habitar con las caricias del amor, que el sujeto consumidor caerá, rendido, en la depresión” (Soria 2017: 359).

Ahora bien, el *gadget* no es exactamente el objeto a, es una mera envoltura que cae todo el tiempo (Soria 2017). Miller refiere que hasta los mismos psicoanalistas “lidian con esa lluvia de objetos que nos caen encima, entre los cuales deben navegar, y que -adquieránlos o no- los arrastrarán a pensar en ellos. Están aquí, y estarán cada vez más” (Miller 2002-03: 43).

Cabe destacar la importancia del “entre”, el intervalo, como espacio para el encuentro amoroso, dado que, a veces, puede suceder que los momentos más importantes de la vida de un sujeto se vinculen al intervalo, siendo el objeto a el que se aloja en los intersticios de la cadena significante. Pero, en cuanto al amor, lo que ocurre en esta época, es que, justamente, por no estar ahí, en ese espacio que se abre al encuentro con el Otro, “el sujeto actual en repliegue autoerótico queda encerrado en su narcisismo” (Soria 2011: 356-357).

#### **2.4.3 Increencia en la castración**

La muerte como la castración, ambas, pertenecen al dominio de la fe, porque sin la idea de ese corte la vida sería insoportable: “La muerte entra dentro del dominio de la fe. Hacen bien en creen que van a morir, por supuesto. Eso les da fuerzas. Si no lo creyeran así, ¿podrían soportar la vida que llevan? Si no estuvieran sólidamente

apoyados en la certeza de que hay un fin, ¿acaso podrían soportar esta historia?” (<https://www.youtube.com/watch?v=g-orUB23hSk>). Y, asimismo, la muerte y la castración están en estrecha relación con Eros, o dicho de otra forma: no hay Eros sin castración.

Podríamos decir que la increencia en la castración y, por lo tanto, en la muerte y en todo lo que represente un corte de la continuidad, es una característica de la época del discurso capitalista; así como también es una orientación propia del discurso capitalista la ambición fundada en el narcisismo, y no en el deseo que surge de la castración.

La amenaza de castración es un acontecimiento de palabra, pero de lo que se trata es del crédito que se le presta, o no, a la advertencia. El Nombre del Padre, en el fondo, es un asunto de fe. Y, justamente, la radicalización de la sociedad contractual se funda en la forclusión de la dimensión de la fe, que es siempre fe en la palabra del Otro y “Donde no hay fe, hay contrato” (Barros 2018b: 49).



## **Capítulo III:**

### **Los narcisismos**

“El deseo cambia al amante. “Qué curioso”: siente que el cambio ocurre pero no encuentra una categoría disponible para clasificarlo. El cambio le da un atisbo de un yo que hasta ahora le era desconocido” (Carson 1998: 60).

“Para los poetas griegos...El cambio del yo es una pérdida del yo. Las metáforas de esa experiencia son metáforas de guerra, enfermedad y disolución corporal...El foco de los poetas está puesto en la extrema tensión sensual entre el yo y su entorno” (Carson 1998: 63).

Tanto en la teoría como en la práctica psicoanalítica de orientación lacaniana se observa que hay narcisismos. Como es sabido, los conceptos en psicoanálisis tienen un carácter paradójico, es decir, pueden tener distintas y opuestas significaciones al mismo tiempo. El concepto de narcisismo en los últimos seminarios de Lacan no es el mismo que el de los primeros. Sin embargo, no son excluyentes entre sí. Entonces, "...deberíamos decir narcisismos, abriendo la cuestión de una diversidad y multiplicidad en este campo. Si hablamos de narcisismo en singular cerraríamos la posibilidad de entender ciertas opacidades de ciertos narcisismos" (Soria 2017: 11).

### **3.1 Narcisismo primario**

Freud considera que "la libido que hallamos adherida a los objetos, y que es expresión del afán de ganar una satisfacción por su intermedio, puede también abandonarlos y, en lugar de ocuparlos {*setzen*} a ellos, ocupar al yo" (Freud 1916-17: 378). El autor llama narcisismo a esta colocación de la libido en el yo: "El nombre para esta colocación de la libido -narcisismo-..." (Freud 1916-17: 378); siendo el autoerotismo la práctica sexual del estadio narcisista: "...el autoerotismo era la práctica sexual del estadio narcisista de colocación de la libido" (Freud 1916-17: 379).

Lacan señala que este autoerotismo primordial es libido, que, cuando se distribuye, inviste a los objetos libidinales que formarán parte del mundo del sujeto: "Se trata de una libido que constituye los objetos de interés y que, por una especie de evasión, de prolongamiento, de pseudópodos, se distribuye. El progreso instintual del sujeto, y su elaboración del mundo en función de su propia estructura instintual, se realizará a partir del momento en que el sujeto emite sus cargas libidinales" (Lacan 1953-54: 176).

Dicho narcisismo no desaparece del todo: "Más bien es probable que este narcisismo sea el estado universal y originario a partir del cual solo más tarde se formó el amor de objeto, sin que por eso debiera desaparecer aquel" (Freud 1916-17: 378).

Más adelante en su obra, en "El yo y el ello" de 1923, Freud plantea que "Al principio, toda libido está acumulada en el ello, en tanto el yo se encuentra todavía en proceso de formación o es endeble. El ello envía una parte de esta libido a las investiduras eróticas de objeto, luego de lo cual el yo fortalecido procura apoderarse de

esta libido de objeto e imponerse al ello como objeto de amor. Por lo tanto, el narcisismo del yo es un narcisismo secundario, sustraído de los objetos” (Freud 1923: 47). Para Freud, el desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario, pero esa misma distancia genera la aspiración a recobrarlo, de ahí que el narcisismo primario no desaparezca del todo, sea que continúe como un anhelo de la fantasía, sea que dicha aspiración se crea posible: “El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento del ideal” (Freud 1914: 96).

### 3.2 Narcisismo secundario

Los fenómenos narcisistas descritos por Freud, como la enfermedad orgánica, el dolor físico, la hipocondría, el enamoramiento, la psicosis, el dormir, son todos narcisismos secundarios, es decir, los únicos pasibles de observación clínica directa y que serán regresiones o reediciones de una fase que se plantea como una premisa lógica de los mismos. Todos los ejemplos citados son estados que eclipsan la posición del individuo como sujeto del deseo.

Freud, en “El malestar en la cultura”, además de vincular al sentimiento oceánico con el sentimiento religioso, también lo relaciona con el narcisismo ilimitado: “...originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es solo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador -que lo abrazaba todo en verdad-, que correspondía a una atadura más íntima del yo con ese mundo circundante...ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica de muchos seres humanos...en el ámbito del alma es frecuente la conservación de lo primitivo junto a lo que ha nacido de él por transformación” (Freud 1930: 68-69).

El sentimiento oceánico aspira a restablecer el narcisismo primario; podríamos decir que “el ser Uno con el todo” es aspirar a una continuidad que no se vea obstaculizada por ningún corte, es decir, por ninguna separación: “...el papel del sentimiento oceánico que -cabe conjeturar- aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto...Este ser-Uno con el todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde” (Freud 1930: 73).

El narcisismo es la ilusión de la totalidad y, para Freud, esto es el amor dichoso (Freud 1930). De ahí que toda fascinación esté estrechamente relacionada con la creencia ilusoria en la unidad del yo, con ese “sentimiento oceánico” del que habla Freud en “El malestar en la cultura”; esa embriaguez que nos inunda en los momentos en que creemos estar en comunión con el entorno, negando así la muerte y la castración.

Cabe destacar, que, en este ser-Uno con el todo, la posición sexuada no aparece: “...el narcisismo como carga libidinal de la *imago* corporal y en oposición dinámica a la libido de objeto, no se nos aparece como afín a ninguna posición sexuada. Nos

inclináramos a pensarlo más en el orden del unisexo, o del no-sexo que de la feminidad o virilidad, en tanto contraría la ley sexual de la castración...” (Barros 2011: 178).

Freud llama glóbulo a la totalidad narcisista, en la “26ª conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo”, se refiere a la forma de glóbulo cuando las amebas recogen sus prolongaciones, es decir, cuando la libido que inviste a objetos es nuevamente recogida en el yo: “...pueden recoger sus prolongaciones y adoptar de nuevo forma de glóbulo...en condiciones normales la libido yoica se transpone sin impedimentos en libido de objeto, y esta puede recogerse de nuevo en el interior del yo” (Freud 1916-17: 379).

Por su parte, Lacan utiliza la figura de la esfera para dar cuenta de la ilusoria creencia en el yo como totalidad cerrada, y de ese modo critica a las pretensiones de las psicologías del ego: “Se nos propone como meta del análisis redondear al yo, darle forma esférica en que habrá integrado definitivamente todos sus estados disgregados, fragmentarios, sus miembros esparcidos, sus etapas pregenitales, sus pulsiones parciales, el pandemónium de sus ego fragmentados e innumerables” (Lacan 1954-55: 362-363).

Más adelante en su enseñanza, en *El Seminario 8: La transferencia*, dice que “...la esfera es lo que le place al nervio óptico...La forma esférica...en Platón y mucho antes que él...es un ser que por todas partes es semejante a sí mismo, sin límites...tiene la forma de una bola y reina en su soledad real, lleno de su propia satisfacción, de su propia suficiencia” (Lacan 1960-61: 107-08).

### 3.3 *Verwerfung* de la castración

En cuanto a la figura esférica propia del narcisismo, Lacan se pregunta “¿a qué se debe la adhesión a estas formas en lo que tiene de afectiva? si no a la *Verwerfung* de la castración” (Lacan 1962-63: 112). En la última clase de *El Seminario 3: Las Psicosis*, Lacan propondrá la traducción de *Verwerfung* por el término francés forclusión: “No retorno a la noción de *Verwerfung* de la que partí...les propongo adoptar definitivamente esta traducción que creo la mejor: la *forclusión*” (Lacan 1955-56: 456). Este término es definido como el mecanismo que hace retornar del exterior lo que está preso en la *Verwerfung*, es decir, lo que ha sido dejado afuera de la simbolización general que estructura al sujeto (Lacan 1955-56). En efecto, “cada vez que Lacan menciona el término freudiano que da lugar a su traducción por forclusión, acentúa su dimensión de rechazo o exclusión radical, dimensión que dará cuenta de la radicalidad del retorno...” (Soria 2020b: 155).

Por otra parte, en “Introducción del narcisismo”, Freud plantea al complejo de castración como diferente al temprano amedrentamiento sexual (*Sexualeinschüterung*): “Las perturbaciones a que está expuesto el narcisismo originario del niño, las reacciones con que se defiende de ellas y las vías por las cuales es esforzado a hacerlo” (Freud 1914: 89) son un importante material a ser trabajado. Asimismo, plantea que “su pieza fundamental puede ponerse de resalto como “complejo de castración”...y abordarse en su trabazón con el influjo del temprano amedrentamiento sexual” (Freud 1914: 89).

Por un lado, el complejo de castración sería algo, que luego de las perturbaciones a las que está expuesto el narcisismo originario del niño, permite al sujeto armar un mito sobre la sacudida (amedrentamiento) de la sexualidad fálica. Por otro lado, la angustia de castración no es el único motivo de la represión: “...ya no tiene sitio alguno en las mujeres, que por cierto poseen un complejo de castración, pero no pueden tener angustia ninguna de castración. En su reemplazo aparece en las de su sexo la angustia a la pérdida de amor que puede dilucidarse como una continuación de la angustia del lactante cuando echa de menos a la madre” (Freud 1932-33: 80-81).

Freud dice que “el amar en sí, como ansia y privación, rebaja la autoestima, mientras que ser-amado, hallar un objeto de amor, poseer al objeto amado, vuelven a elevarla” (Freud 1914: 96). Ahora bien, desde ambas posiciones, amante y amado, se

puede negar la castración: “El retroceso de la libido de objeto al yo, su mudanza en narcisismo, vuelve, por así decir, a figurar un amor dichoso, y por otra parte un amor dichoso real responde al estado primordial en que libido de objeto y libido yoica no eran diferenciables” (Freud 1914: 96).

En un texto posterior, Freud dice que “la sexualidad es...la única función del organismo vivo que rebasa al individuo y procura su enlace con la especie” (Freud 1916-17: 376). Plantea entonces el conflicto entre el narcisismo y la pulsión sexual: “...una posición del yo, en cuanto individuo autónomo, entra en conflicto con la otra, en cuanto miembro de una serie de generaciones” (Freud 1916-17: 376-77).

Para Lacan, en su texto “Introducción del narcisismo”, Freud: “...intenta establecer en ese momento la relación que puede existir entre las pulsiones sexuales, a las que otorgó tanta importancia pues estaban ocultas y su análisis las revelaba, y las pulsiones del yo que no había colocado hasta entonces en primer plano. ¿Puede o no decirse que unas son las sombras de las otras?... ¿O bien existe...una relación de oposición, una relación conflictiva, entre pulsiones del yo y pulsiones libidinales?” (Lacan 1953-54: 185).

Además, señala, que según afirma Freud, en un estadio primitivo -anterior al que la investigación psicoanalítica nos permite acceder-, puede suponerse “la existencia de un estado de narcisismo en el que resulta imposible discernir entre las dos tendencias fundamentales: la *Sexuallibido* y las *IchTriebe*” (Lacan 1953-54: 185).

Podríamos decir que cuando el yo y el objeto no se diferencian, es decir, cuando no hay diferencia entre el ser y el tener, no opera la castración: “En esta etapa, ambas están inextricablemente mezcladas, *beisammen*, confundidas y no son diferentes...” (Lacan 1953-54: 185). Por lo tanto, es inherente al narcisismo no soportar y, por ello, rechazar la castración: “Es en torno a esta asunción subjetiva entre el ser y el tener donde interviene la realidad de la castración...Y el falo...tiene una función de equivalente en la relación con el objeto” (Lacan 1960-61: 266). Asimismo, el narcisismo no tolera y, por eso mismo, rechaza la castración del Otro: “...hay algo más neurotizante que el miedo a perder el falo, no querer que el Otro esté castrado” (Lacan 1960-61: 266).

En *El seminario 10: La angustia*, plantea que la función de la castración está íntimamente ligada a los rasgos del objeto caduco, es decir, la caducidad la caracteriza esencialmente (Lacan 1962-63: 183). Para Lacan, el momento del orgasmo sexual tiene una relación esencial “con la función que definimos como la caída de lo más real del sujeto” (Lacan 1962-63: 183). Es esta caída la que el narcisismo quisiera eludir, dado que “no hay deseo realizable que no implique la castración” (Lacan 1962-63: 196). Es decir, el narcisismo no soporta la caída propia de la castración. Sobre la muerte y la sexualidad, el yo no quiere saber nada. La castración diferencia libido de objeto de libido narcisista, en palabras de Lacan: “solo el amor permite al goce condescender al deseo” (Lacan 1962-63: 194).

### **3.3.1 Alteridad y castración**

La alteridad y la castración están estrechamente relacionadas entre sí, porque el amor -una de las experiencias más real de castración que puede vivir un ser hablante- cuando está atravesado por la castración, se encuentra irremediamente con ese resto irracional del otro en tanto Otro y, también, con la propia alteridad. Lacan (1960-61) plantea que en el fenómeno de amor se encuentra a cada paso el desgarramiento, la discordancia (51), dado que “Entre estos dos términos que constituyen, el amante y el amado,...no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor...basta con estar en el tema, con amar para estar atrapado en esta hiancia, en esta discordancia” (Lacan 1960-61: 51).

A su vez, considera que el objeto de nuestro amor no es el que mismo que el ser del otro: “...la diferencia entre el objeto de nuestro amor, en tanto queda cubierto por nuestros fantasmas, y el ser del otro en la medida en que el amor se pregunta si puede alcanzarlo” (Lacan 1960-61: 58). Si decimos que el amor está estrechamente relacionado con la castración, es porque la falta está en el corazón de la cuestión sobre el amor: “El amor...solo se puede articular en torno a una falta, por el hecho de que, de aquello que desea, solo puede tener su falta” (Lacan 1960-61: 149).

Podríamos decir que el otro en tanto Otro constituye una herida narcisista, cuando su alteridad es vivida por el yo como un “déficit” amenazante que debe ser rechazado. El narcisismo, cuya figura paradigmática es la esfera armoniosa, no tolera la discordancia propia del amor. Lacan señala que “La experiencia nos enseña que la armonía oculta algo en su seno” (Lacan 1960-61: 86).



La alteridad es esa dimensión real del amor que cuando se manifiesta echa por tierra la ilusión de que Eros puede hacer de dos, Uno: "...cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía. Lo bello, hacia lo cual parecería elevarse el cortejo de las almas deseantes, no parece, ciertamente, estructurarlo todo en una forma de convergencia" (Lacan 1960-61: 159).

### **3.3.2 Ideal del yo**

Freud señala una relación entre el delirio de grandeza y el narcisismo en el sujeto adulto: "La observación del adulto...muestra amortiguado el delirio de grandeza que una vez tuvo, y borrados los caracteres psíquicos desde los cuales hemos discernido su narcisismo infantil" (Freud 1914: 90). Podríamos decir con Freud, que el delirio de grandeza del sujeto nunca desaparece del todo. Asimismo, el autor se pregunta cuál es el destino de ese narcisismo, es decir, "¿Qué se ha hecho de su libido yoica? ¿Debemos suponer que su monto íntegro se insumió en investiduras de objeto?" (Freud 1914: 90). Para Freud, el destino de ese narcisismo es el ideal del yo, "la herencia del narcisismo originario en el que yo infantil se contentaba a sí mismo" (Freud 1921: 103).

Entonces, la formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión. Es decir, las mociones pulsionales libidinosas son reprimidas cuando entran en conflicto con el ideal: "La represión...parte del yo; podríamos precisar: del respeto del yo por sí mismo...uno ha erigido en el interior de sí un ideal por el cual mide su yo actual" (Freud 1914: 90). Asimismo, el narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas" (Freud 1914).

### **3.3.3 Represión**

El sujeto reprime su deseo para conservar otro objeto libidinal narcisista que es el yo: "...la formación del ideal aumenta las exigencias del yo y es el más fuerte favorecedor de la represión" (Freud 1914: 92).

Para Freud, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, "el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia" (Freud 1914: 91). Por lo tanto, el ideal está exento de la castración: "Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia en la que él fue su propio ideal" (Freud 1914: 91).

Podríamos decir que no solo hay satisfacción narcisista en creer que uno es el centro del universo, sino que también hay satisfacción en creer que, efectivamente, hay “el” universo, por más que uno crea estar en la periferia. Porque, justamente, la creencia de esa periferia supone que existe un centro, un mundo como totalidad y, por lo tanto, un ideal, siendo ese ideal donde se cifra el narcisismo.

Lacan plantea que concebir al yo como una totalidad, tal vez, sea un ideal: “¿Es que han encontrado ustedes seres totales?...Yo nunca vi ninguno. Por mi parte, yo no soy total. Ustedes tampoco” (Lacan 1954-55: 365). La experiencia especular del otro constituyendo una totalidad, es una condición previa al ideal del yo: “Con respecto a esta imagen es como el sujeto ve que puede faltarle algo a él. El sujeto aporta así más allá del objeto de amor esa falta que puede verse llevado a suplir, poniéndose él mismo como el objeto que la colma...En los que les he explicado...del narcisismo, he tenido que destacar la formación del yo...como una formación ideal, en la medida en que el yo (moi) se aísla a partir del ideal del yo” (Lacan 1956-57: 179-80).

En relación a la intervención del ideal de yo en la estructura del sujeto, Freud indica en “Introducción del narcisismo”, que se trata del artificio mediante el cual el sujeto mantiene su ideal de omnipotencia. Asimismo, el ideal del yo tiene su origen en las primeras lesiones del narcisismo, del mismo modo que el yo ideal e ideal del yo están estrechamente relacionados con la preservación del narcisismo: “Freud explica que el ideal del yo es lo que, al tener él mismo su origen en las primeras lesiones del narcisismo, vuelve a quedar domesticado cuando se lo introyecta” (Lacan 1960-61: 377).

Para Lacan (1960-61), el yo ideal tiene como función poner a prueba el falo imaginario y el “ideal del yo tiene la más estrecha relación con el juego y la función del yo ideal” (379). La introyección, que luego deviene ideal del yo, organiza subjetivamente: “En suma, si por este significante introyectado el sujeto cae bajo un juicio que lo reprueba, adquiere la dimensión del réprobo, lo cual...narcisísticamente no supone ninguna desventaja” (Lacan 1960-61: 380).

### **3.3.4 Idealización**

La idealización no es algo que sucede con la pulsión, como es el caso de la sublimación, es algo que sucede con el objeto: “La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realizado

psíquicamente. La idealización es posible tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido del objeto” (Freud 1914: 91). Para Freud, un ejemplo de ello, es la sobrestimación sexual del objeto, dado que la misma es una idealización de este.

El narcisismo busca, pero no encuentra: “Que alguien haya trocado su narcisismo por la veneración de un elevado ideal del yo no implica que haya alcanzado la sublimación de sus pulsiones libidinosas. El ideal del yo reclama por cierto esa sublimación, pero no puede forzarla...” (Freud, 1914: 91).

Asimismo, es el superyó quien le da consistencia al ideal: “...una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal” (Freud 1914: 92). El ideal del yo consiste en una polifonía de voces: “La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió de la influencia crítica de los padres, ahora agenciada por las voces, y a la que en el curso del tiempo se sumaron los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública)” (Freud 1914: 92).

En cuanto a la libido, plantea a la libido homosexual como narcisista: “Grandes montos de una libido en esencia homosexual fueron así convocados para la formación del ideal narcisista del yo, y en su conservación encuentran drenaje y satisfacción” (Freud 1914: 93). Para Freud, hay una relación muy estrecha entre homosexualidad y narcisismo. Por lo tanto, para el autor, la libido narcisista es homosexual porque toma como objeto al yo, que es del mismo sexo. Es decir, en la conceptualización de Freud, la elección de objeto homosexual es esencialmente narcisista, mientras que la elección heterosexual puede serlo o no serlo.<sup>3</sup>

En la reflexión freudiana puede detectarse un momento en que se produce un salto: el pasaje de la metapsicología expuesta en la primera edición de 1905 de “Tres ensayos de teoría sexual” y esa nota al pie agregada en 1910, en la que surge el término de narcisismo. En esa nota hay una frase en la que Freud habla de los homosexuales (invertidos) y que merece atención: “...las personas después invertidas atravesaron en los primeros años de su infancia una fase muy intensa, pero también muy breve, de

---

<sup>3</sup> Acuerdo parcialmente con esta conceptualización de Freud. En las conclusiones de esta tesis retomaré esta cuestión.

fijación a la mujer (casi siempre a la madre), tras su superación se identificaron con la mujer se tomaron a sí mismos como objeto sexual, vale decir, a partir del narcisismo buscaron a hombres jóvenes, y parecidos a su propia persona, que debían amarlos como como la madre los había amado...” (Freud 1905: 132).

Lo interesante es que en esa nota de 1910, Freud pone el acento en el amor de la madre como algo que se prodiga a la representación unificada del sujeto. De ahí que la imagen del cuerpo opere como falo de la madre; y cuando alguien está fijado al falo de la madre, sea hombre o sea mujer, sigue el modo fetichista de la elección del objeto -con Lacan podríamos decir, que, cuando el sujeto está en posición de falo materno, rechaza lo Otro, más allá si la relación es homosexual o heterosexual-. Sea que el sujeto esté en la posición de falo de la madre o el sujeto ponga al otro como el falo suyo, lo narcisista es la fijación al falo de la madre, y es ahí donde se da el rechazo de la castración y la consistencia narcisista del sujeto.

Asimismo, en un texto inmediatamente posterior, donde aborda el caso Schreber, plantea al narcisismo como “una fase mediadora entre autoerotismo y elección de objeto” (Freud 1911: 57); es decir, plantea el pasaje del estadio del narcisismo, donde la satisfacción es autoerótica, al estadio de la elección de objeto: “...un estadio en la historia evolutiva de la libido, estadio por el que atraviesa en el camino que va del autoerotismo al amor de objeto. Se lo ha designado “*Narzissismus*”; prefiero la designación “*Narzissmus*”...Consiste en que el individuo empeñado en el desarrollo y que sintetiza...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: 57). En este tomarse primero a sí mismo como objeto de amor, y quedar fijado en la posición de ser el falo de la madre, reside la libido homosexual de la que habla Freud.

Por su parte, Lacan, cuando aborda el caso Juanito, en la clase del 8 de mayo de 1957, plantea a la elección narcisista de objeto como una operación libidinal donde dicha elección está en relación con el falo como “amboceptor”, y, a su vez, articulada con el fetichismo: “El propio Juan articula que el caballo es en primer lugar y ante todo un elemento hecho para ser enganchado, amovible, acoplable. Este carácter amboceptor que encontramos en todo momento en el funcionamiento del caballo, está presente en la experiencia misma de donde lo ha extraído Juan. El caballo, antes de ser un caballo, es

un elemento que une y coordina, y precisamente en esta función de mediación lo encontramos a lo largo de todo el desarrollo del mito” (Lacan 1956-57: 316-317).

Ahora bien, también se trata de una operación libidinal en la furia destructiva dirigida a un otro; el siguiente párrafo de “El malestar en la cultura” ilustra la relación entre narcisismo y pulsión de muerte. Muestra cómo en la furia destructiva hay algo libidinal, una satisfacción narcisista, porque ahí donde aniquilamos al otro nos sentimos omnipotentes: “El nombre de libido puede aplicarse nuevamente a las exteriorizaciones de fuerza del Eros, a fin de separarlas de la energía de la pulsión de muerte. Corresponde admitir que cuando esta última no se trasluce a través de la liga con el Eros, resulta muy difícil de aprehender; se la colige solo como un salto tras el Eros, por así decir, y se nos escapa. En el sadismo, donde ella tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia” (Freud 1930: 117).

En cuanto al sentimiento de sí, en “Introducción del narcisismo”, el *Selbstgefühl* y el narcisismo son lo mismo, “el sentimiento de sí depende de manera particularmente estrecha de la libido narcisista” (Freud 1914: 95). En cuanto a las relaciones de sentimiento de sí con el erotismo (con las investiduras libidinosas de objeto), siguiendo a Freud, hay que distinguir dos casos, según que las investiduras amorosas sean acordes con el yo o, al contrario, hayan experimentado una represión: “En el caso de la libido reprimida, la investidura de amor es sentida como grave reducción del yo, la satisfacción de amor es imposible, y el re-enriquecimiento del yo solo se vuelve posible por el retiro de la libido de los objetos” (Freud 1914: 96).

En suma, Freud señala tres partes del sentimiento de sí, siendo una de ellas, el resto del narcisismo primario: “Una parte del sentimiento de sí es primaria, el residuo del narcisismo infantil; otra parte brota de la omnipotencia corroborada por la experiencia (el cumplimiento del ideal del yo), y una tercera, de la satisfacción de la libido de objeto” (Freud 1914: 97). El neurótico, dice Freud (1914), busca desde su derroche de libido en los objetos, el camino de regreso al narcisismo escogiendo de

acuerdo con el tipo narcisista un ideal sexual que posee los méritos inalcanzables para él (97).

### **3.3.5 Demanda de perfección**

El ideal, que bien puede ser un imperativo moral, es siempre una demanda del Otro, “puesto que es desde el Otro desde donde su mandato nos requiere” (Lacan 1962: 749). El neurótico, por ejemplo, desplaza el narcisismo primario al ideal; cuanto más consistente es este ideal, más niega la castración. Ahora bien, la idealización del otro, en menor o mayor medida, es un fenómeno común en los seres hablantes. Sabemos, con Freud, de las coincidencias entre el enamoramiento y la hipnosis, pero estas fascinaciones neuróticas implican la creencia en lo que dice quien ocupa el lugar del ideal del yo. Por lo tanto, hay una prevalencia del sentido, de la convicción, de una significación que cierra la visión de las cosas y le da seguridad al sujeto. Es el espejo narcisista de la palabra del Ideal de yo; y cuanto más Ideal, más consistente se vuelve el Otro. Asimismo, el ideal y el deseo se oponen, dado que lo que satisface al ideal no satisface al deseo: “El “estar fuera de sí como sujeto” no tiene que ver con la creencia neurótica y la captura imaginaria que se presenta como garante de nuestro narcisismo. Esta es una distinción fundamental” (Barros 2010: 231).

Podríamos decir que existe una estrecha relación entre la demanda de perfección, que recae sobre el sujeto del discurso capitalista, y el individualismo de hierro mencionado en el capítulo II de esta investigación, puesto que ante la demanda y supuesta posibilidad de alcanzar la perfección, los sujetos se ven llevados a considerar el individualismo como la única forma en la cual se puede sostener tal engaño de perfecta totalidad y, por ende, de felicidad.

Por un lado, para Kant (1788), en la *Crítica de la razón práctica*, el concepto “deber” es el rasgo más destacado de la conciencia moral, partiendo de la noción de la buena voluntad. Entonces, asegura que para definir el valor moral de una acción, solamente se debe tener en cuenta la dirección de la voluntad del agente (persona) y no sus talentos o habilidades, así como tampoco los resultados de la acción. De ahí, que realizar la buena voluntad es actuar de acuerdo con el deber, es decir, conformarse a una máxima moral (Rovira Armengol 2003).

Kant enuncia el imperativo categórico de diversas formas, las cuales llevan siempre al mismo fin o vienen del mismo, es decir, de la ley. El imperativo categórico

dice como fórmula de la Ley Universal: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Rovira Armengol 2003: 28).

Kant reconoce que el ser humano es capaz de obrar sobre la base de máximas o principios subjetivos volitivos, incompatibles con los principios objetivos de la moralidad y, por lo tanto, estos últimos se presentan como mandamientos. En relación a esto, Lacan plantea que la búsqueda del bien sería un callejón sin salida, si no renaciase “el bien que es el objeto de la ley moral” (Lacan 1962: 45).

De tal modo que la ley moral toma la expresión de un imperativo y todos los imperativos se expresan con la noción de “deber-ser” de forma incondicionada y universal; ubicando a todo sujeto como indiferenciado, serial, y como consecuencia de ello sus actos tendrán una medida común respecto a la ley: “Nos es indicado por la experiencia que tenemos de oír dentro de nuestros mandatos, cuyo imperativo se presenta como categórico, dicho de otra manera incondicional” (Lacan 1962: 745). De igual manera, para Kant, lo importante es el imperativo moral el cual tiene que ser categórico -proposición o razonamiento no limitado por condiciones-, es decir, que ordene acciones por buenas en sí mismas.

Asimismo, el superyó freudiano, la conciencia moral eficaz dentro de él, se constituye como una transformación en el yo que conlleva una desmezcla pulsional, esto es, puede volverse duro, cruel y despiadado en sus exigencias hacia el yo a quien tutela: “es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo” (Freud 1923: 173). De este modo, Freud equipara al superyó con el imperativo categórico kantiano: “el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo” (Freud 1923: 173).

Por otro lado, Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814), o más conocido como Marqués de Sade, manifiesta en la novela *La Filosofía en el tocador* (1795) atribuida a su autoría, su ética acerca del placer del libertino. Una ética del goce que se ve representada por el discurso que a mitad de la obra se exhibe en la voz del personaje Dolmancé: “Franceses, un esfuerzo más...las leyes no están hechas para lo particular sino para lo general, lo que las pone en una perpetua contradicción con el interés, en donde lo que se expone es que si en una sociedad democrática ningún hombre puede hacer de otro hombre su propiedad, esta igualdad en el derecho al goce

implica también que cualquier hombre puede reducir a otro al rango de instrumento temporal de ese goce” (1795: 34).

Lo que plantea Lacan en su escrito “Kant con Sade” es que tanto Kant como Sade consideran a la moral y aunque parecieran ir por caminos totalmente diferentes, - uno por la moral en relación a un soberano bien y el otro por la moral en relación al libertinaje, respectivamente- ambos confluyen en que: el interés personal siempre está en relación con el interés general y en el hecho de exponer al hombre a la crueldad en nombre de la Ley. La idea del bien y el imperativo adquieren el valor de una voz exaltada de la conciencia. Esto es, un proceso de enlace entre el imperativo categórico y la conciencia moral identificada al superyó. Es decir, la ley del superyó es la ley de Kant con Sade. Para Lacan, *La filosofía del Tocado* de Sade, si bien llega ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*, la completa demostrando así como tanto Kant como Sade se encuentran tan emparentados: “...Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual...Kant es el punto de viraje, y nunca detectado, que sepamos, como tal. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica*” (Lacan 1962: 744).

En relación con el para-todos, la máxima universal sadiana que Sade formula “kantianamente” y que reza lo siguiente: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él” (Lacan 1962: 747-48), Lacan propone el reverso entre Kant y Sade: “Ni en Kant ni en Sade la conducta puede estar regida por el *pathos*, por el interés patológico por un objeto, sino que hay que obedecer a una máxima vacía. A partir de ese punto en común, se puede proponer a uno como reverso del otro” (Soria 2020: 288).

Es decir, se trata de una ética de carácter sacrificial, porque sacrifica los objetos del bienestar, aquellos que generan satisfacción, llamados objetos patológicos. Ahora bien, este sacrificio implica la soledad frente a la forma de una ley y no frente a su contenido; es decir, una acción puede ser considerada como ética según la forma que prescribe la ley y no según su contenido. Se trata del deber que ha de cumplirse por sí mismo, y no para lograr alguna finalidad, lo que implicaría un imperativo condicionado.

Por lo tanto, la filosofía sadiana, al igual que la kantiana, promueve una universalidad que en este caso tiene que ver con el goce, el cual se aplicaría a todos los



hombres por igual, sin distinción, del mismo modo que la ley moral que plantea Kant; siendo que “Para que esa máxima haga la ley, es preciso y suficiente que ante la prueba de la tal razón pueda retenerse como universal por derecho lógico” (Lacan 1962: 746).

Asimismo, Lacan articula a Kant con el discurso capitalista cuando en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista en la escuela” señala que: “lo que vimos, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación con lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, especialmente, de la universalización que esta introduce en ellas” (Lacan 1967: 276). Podríamos decir que uno de los imperativos categóricos o incondicionales del discurso capitalista contemporáneo es el imperativo de consumo - que en esencia no es más que el imperativo de Ser con base al Tener- comandado por el ideal de obtener una supuesta completud, siendo una imposibilidad para el sujeto renunciar a gozar. O dicho de otra forma: una imposibilidad de renunciar a un goce en pos del deseo.

La lógica del consumo, propia del discurso capitalista, conlleva a una orientación en la que las cuestiones del “Deber-Ser” y el “Tener” se manifiestan fuertemente en la vida cotidiana de los sujetos. Esta lógica se sostiene en la promesa de cumplimiento de una fantasía que tiene que ver con encontrar en el mundo material las cosas que puedan resarcir y negar la falta constitutiva e inherente a los seres hablantes, conminándolos a creer en esa promesa de completud que deniega su castración. Ahora bien, en la vida afectiva, esta lógica lleva a considerar al otro como un objeto de consumo más que debiera ser perfecto, esto es, sin falla. En el fondo, de lo que se trata es de la degradación del sujeto y de los otros a la condición de mercancías de consumo o, en términos sadianos, de objetos temporales de goce a los que se les exige, como imperativo superyoico, ser perfectos.

### 3.4 Narcisismo del ego

Lacan (1960), en “Ideas directivas para un congreso de sexualidad femenina”, diferencia dos narcisismos, el narcisismo del deseo y el narcisismo del ego: “no debe asombrarnos que el narcisismo del deseo se aferre inmediatamente al narcisismo del ego que es su prototipo” (712).

El narcisismo del ego es común a mujeres y a hombres, y se jugará de determinada manera según la estructura de la que se trate. Es el narcisismo que sigue el patrón de la forma fálica y el primer tiempo del Edipo. Asimismo, la superación por la vía del deseo y la aceptación de la castración también es común a varones y mujeres.

Por un lado, la idea del objeto a como algo que se tiene, se encuentra frecuentemente articulada a la dinámica anal y retentiva: “El narcisismo que se configura a partir de esa retención es un narcisismo del ego” (Barros 2010: 202). Podríamos decir que el narcisismo del ego se opone al deseo y a la transferencia, que supone una dirección al otro. El sujeto que se aferra al narcisismo del ego, que se sostiene en la ilusión de completud asume, como en el caso de la neurosis obsesiva, una actitud retentiva y de control de su imagen especular y, por lo tanto, no cede el signo de su deseo y suscita la demanda: “La idea de una posición libidinal inatacable nos remite mucho más a alguien que opera con su ser y no tanto con lo que tiene. Estas distinciones también ponen en juego la diferencia entre un narcisismo del deseo y un narcisismo del ego...” (Barros 2010: 202).

Por otro lado, la ambición histérica del amor sacrificial, hacer de los dos uno, en la que la castración va a manifestarse en lo imaginario, o, trágicamente, en lo real (Soria 2011) también es propia del narcisismo del ego.

En “Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina”, Lacan señala que una mujer -que debe fetichizarse, hacer de su cuerpo falo para entrar en la lógica fallo-castración- puede quedar identificada con el falo imaginario: “Lacan indica que en este caso la mujer no atraviesa el velo del semejante materno, lo que le impide desear el falo en el cuerpo del hombre, ya que esa identificación imaginaria con el falo es un rechazo de la función de la castración que la deja en espejo con la madre en una apertura a un sin límite. A ese tipo de narcisismo femenino Lacan lo llama “narcisismo del ego”, y lo distingue del “narcisismo del deseo”, que implica el pasaje de una mujer por la lógica de

la castración, dejándose tomar por la dialéctica entre ser y tener que le posibilita encontrarse con un hombre, despegándose del espejo con la madre” (Soria 2011: 384).

Ahora bien, a diferencia de la virilidad, del lado de la feminidad -más allá de sus avatares histéricos- hay algo más, algo Otro: “...la configuración del yo femenino, más allá de sus avatares histéricos, no presenta como en el caso de la virilidad ese carácter de forma cerrada que es propio de lo que hemos llamado el narcisismo del ego. Este último, en su esfuerzo de emulación de la estatua, se quiere inmutable, y si el registro imaginario le rehúsa su pretensión, alcanza cierta ilusión de propiedad en la adherencia al significante de su identificación” (Barros 2010: 306).

En suma, en el narcisismo del ego se asume una posición de imperturbabilidad, de rigidez, de pretendida invulnerabilidad, de rechazo de la propia división subjetiva, por lo tanto es lo contrario a la posición del sujeto deseante, que es sujeto de la falta.

### 3.5 Narcisismo del deseo

Según Eric Laurent, en su libro *Posiciones femeninas del ser*, el narcisismo del ego es el amarse a sí mismo, la pasión del amor propio que puede atribuirse a ambos sexos en mayor o menor medida; pero es el narcisismo del deseo el que está más vinculado a la posición femenina, y que Laurent entiende como “amor del deseo o deseo del deseo mismo” (Laurent 1993).

Para esta difícil posición en la que se encuentra el sujeto femenino (entre sensibilidad y ausencia, entre centro y ausencia), Lacan ubica, como una alternativa, al narcisismo del deseo: “Que el narcisismo del deseo se aferre inmediatamente al narcisismo del ego que es su prototipo: allí ubico a la locura amorosa como una reducción del deseo efecto de la identificación al falo imaginario...” (Soria 2011: 280).

A diferencia de la posición histórica, que en el amor quiere -y, a veces, sacrifica toda su vida para ese fin- hacer de dos uno; la posición femenina, en el amor, la da el pasaje por la función fálica, es decir, la castración simbólica, ligada al deseo: “El deseo mismo es el que pasa a funcionar como límite al aún propio del amor femenino” (Soria 2011: 280).

Si decimos que el narcisismo del deseo está en relación con la posición femenina, es porque a pesar de que el varón y la mujer compartan en tanto neuróticos la posición narcisista de ser el falo de la madre en el primer tiempo del complejo de Edipo, la idea de un goce más allá del falo en la feminidad nos llevaría a la noción de un narcisismo diferente. “Ese goce que la hace no-toda, o no-una, es un goce que no está necesariamente ligado a la clausura de la forma fálica unificante que hace del yo un todo cerrado...” (Barros 2010: 178) propio del narcisismo del ego.

Podríamos decir que el narcisismo del deseo plantea una configuración del yo que, sin carecer de la significación fálica, tiene una mayor vinculación al objeto a como causa del deseo. Por lo tanto, asumir una posición deseante, es siempre ceder algo, y ya se cede algo por el solo hecho de hablar. Asimismo, este narcisismo no estaría subsumido en el patrón fálico del Uno como totalidad cerrada, y, por lo tanto, por eso estaría en relación a la posición femenina.

### 3.6 Narcisismo neurótico

La función simbólica de la castración es la que, en el narcisismo neurótico, posibilita regular la relación entre el imaginario -la imagen especular y la relación con el semejante- y lo real del objeto a. O dicho de otra forma: la dialéctica entre amor y odio es posibilitada por la función simbólica de la castración: “El partenaire en el amor no solamente encarna esa imagen más o menos ideal, más o menos especular, más o menos narcisista -que refleja como los ojos de Narciso al río en el cuento de Oscar Wilde- sino que también encarna ese objeto a del cual no queremos saber nada; cuando se hace presente, odiamos al partenaire. Gracias a la castración simbólica hay una dialéctica, algo se mueve entre el amor y el odio y eso permite que se despliegue la tragicomedia del amor en la neurosis” (Soria 2017: 90-91).

Por la tanto, en la lógica del narcisismo neurótico, se trata siempre de un enamoramiento que incluye el odio, siendo el amor el que está en relación con la imagen, con el velo que envuelve el objeto; mientras que el odio encontrará su lugar en la relación con el objeto como real, con el objeto a: “Por eso es que van juntos, porque ese brillo imaginario, esa imagen que convoca nuestro amor, envuelve lo real del objeto, que es imposible de amar justamente por ser real. Lacan va decir que el amor, llegado a un punto, se vuelca en odio. Diría que se vuelca en odio para luego volver a volcarse en amor” (Soria 2017: 90-91).

Podríamos decir que la lógica fálica del narcisismo neurótico reside en que el falo es el que funciona como velo del odio, que siempre está en juego en el amor. Si ese odio no se presenta con crudeza es porque, justamente, está velado; sin ese velo la relación amorosa sería invivible: “El odio queda entre estos paréntesis, y lo que está en primer plano es ese imaginario que sostiene la vida amorosa” (Soria 2017: 91).

### 3.7 Narcisismo melancólico

En el narcisismo melancólico, la dialéctica entre el amor y el odio es diferente a la planteada anteriormente en el narcisismo neurótico. Aquí, en la melancolía, si bien se establece la operación de unificación narcisista, que Lacan sitúa en el estadio del espejo, no por ello se llega a establecer el yo ideal, esa imagen especular amable que signa la entrada del neurótico en el campo del amor.

Contrariamente a lo que sucede en el campo de la neurosis, en la melancolía prevalece el odio. Esto se debe a que la imagen en el espejo se presenta en su dimensión real, sin ningún velo, es decir, “la imagen en el espejo se presenta en su dimensión real, prevaleciendo el odio, dejando al sujeto radicalmente fijado a esa imagen que no puede espejar en el lazo amoroso con otro, ya que le falta ese brillo, ese velo” (Soria 2017: 94).

Podríamos decir que en el narcisismo melancólico -así como también en el maníaco, que es su contracara- la presencia del objeto a como real no podrá ser abordada por la dialéctica “amorodio” -posibilitada en la neurosis por la función de la castración simbólica-; prevalece entonces la ambivalencia: “...cabe distinguir el amorodio -que prevalece en la neurosis-, de la ambivalencia -que prevalece en la melancolía-. Narcisismo positivo y narcisismo negativo se van a jugar de otra manera cuando no está la función simbólica de la castración para dialectizarlos, polarizándose en un extremo y otro en la melancolía y la manía” (Soria 2017: 95).

### 3.8 Narcisismo esquizofrénico - parafrénico

Freud, en “Introducción del narcisismo”, aborda la cuestión del narcisismo, entre otras cosas, tomando el ejemplo de la parafrenia<sup>4</sup>, la esquizofrenia, la *dementia praecox*, subrayando lo que él llama el revestimiento libidinoso de los objetos, y la esencia de la retracción de la libido al yo: “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)...Los enfermos...“parafrénicos” muestran dos rasgos fundamentales de carácter: el delirio de grandeza y el extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior...parecen haber retirado realmente su libido de las personas y cosas del mundo exterior, pero sin sustituirlas por otras en la fantasía” (Freud 1914: 72). “La principal vía de acceso a él seguirá siendo el análisis de las parafrénias” (Freud 1914: 79).

Asimismo, en un texto que Freud decidió no publicar, pero no por ello es menos interesante, titulado “Sinopsis de las neurosis de transferencia”, retoma el mito de la horda, la hipótesis filogenética. Allí, Freud dice que el esquizofrénico es el hijo castrado por el padre de la horda primitiva, plantea entonces a la esquizofrenia como un estado de amputación del deseo. El esquizofrénico vendría a representar, en el teatro filogenético, a los hijos castrados por el padre de la horda primitiva y que al quedar castrados, quedan reducidos a ser peones manipulables, como robots, muñecas del padre de la horda primitiva. A su vez, esa castración, justamente, la plantea en un sentido inverso a como lo entenderíamos nosotros: donde nosotros entendemos que la castración es condición para el deseo, aquí, la castración es como una amputación de la condición deseante; el sujeto queda reducido a un lugar de puro objeto y queda eliminado como sujeto dividido (Freud 1915). De algún modo, podríamos decir que el discurso capitalista aspira un poco a esa posición para los sujetos de la aldea global.

Por otra parte, desde una lectura lacaniana de la psiquiatría se distingue a la esquizofrenia de la parafrenia. En esta última, encontramos un narcisismo sin real, porque lo que tiende a soltarse es el registro real, por lo que en el decir del sujeto “falta lo serio de la serie -lo que vuelve al mismo lugar-, manifestándose la interpenetración entre imaginario y real como un ser de puro semblante” (Soria 2020b: 351).

---

<sup>4</sup> Freud, en “Introducción del narcisismo”, usa de modo indistinto el término parafrenia y esquizofrenia, pero siempre para referirse al cuadro de esquizofrenia.

## Capítulo IV:

### El narcisismo del sujeto del discurso capitalista

“No hay diferencia: no hay movimiento. No hay Eros” (Carson 1998: 98).

“El no amante elude el deseo por medio de una mezquindad mortal” (Carson 1998: 60).



## 4.1 La discordia primordial y el estadio del espejo

### 4.1.1 La prematuración humana

Por un lado, Lacan toma la idea de la prematuración del nacimiento en la especie humana de Lodewijk 'Louis' Bolk<sup>5</sup>, un biólogo holandés, quien en 1926 propone su teoría de la fetalización. Bolk sostiene que la cría humana nace como un feto de primate, bajo condiciones y estados que en los primates son transitorios y que en la especie humana son permanentes. Asimismo, Lacan hace especial énfasis en el señalamiento de Bolk cuando este afirma que las distintas funciones orgánicas se desarrollan a un ritmo desigual y de manera incoordinada: "...mi concepción del sentido existencial del fenómeno, comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado prematuración del nacimiento en el hombre, o sea...la incompletud y el "atraso" del desarrollo del neuroeje durante los primeros seis meses, fenómenos bien conocidos por los anatomistas...desde que el hombre es hombre, en la incoordinación motriz y equilibratoria del lactante, y que probablemente no carece de vinculación con el proceso de fetalización, en el que Bolk ve el resorte del desarrollo superior de las vesículas encefálicas en el hombre" (Lacan 1949: 183).

En su escrito "La agresividad en psicoanálisis", Lacan ubica a la "prematuration natal fisiológica" (Lacan 1948: 117) en el ser humano como lo primario que precede al cuerpo unificado y como el resorte de la identificación del estadio del espejo; sus signos -que determinan en el niño un desvalimiento que lo pone bajo la dependencia absoluta del Otro de los primeros cuidados- son: el malestar, la incoordinación motriz, el retraso de la marcha y del desarrollo de la mayor parte de las funciones y aparatos del organismo. En función de ese atraso del desarrollo, el niño puede captar primero la forma humana perceptivamente antes de captar la totalidad de su cuerpo por la coordinación motriz: "En función de ese atraso de desarrollo adquiere la maduración precoz de la percepción visual su valor de anticipación funcional, de lo cual resulta...la marcada prevalencia de la estructura visual en el reconocimiento, tan precoz...de la

---

<sup>5</sup> En su escrito, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" de 1949, Lacan no menciona explícitamente a Bolk, como si lo hace en su escrito "Acerca de la causalidad psíquica" de 1946. Asimismo, en "La tercera" de 1974, vuelve a hacer una referencia explícita, y tal vez más clara, a Bolk: "La relación del hombre con su cuerpo, si algo subraya muy bien que es imaginaria es el alcance que tiene en ella la imagen. Desde el principio subrayé muy bien que a fin de cuentas esto debía tener una razón en lo real, y que la prematuración de Bolk -esto no es mío, es de Bolk, yo nunca busqué ser original, busqué ser lógico- es lo único que explica la preferencia por la imagen, que surge de que él anticipa su maduración corporal, con todo lo que esto entraña..." (Lacan, 1988, p.91).

forma humana, mientras que...las probabilidades de identificación con esta forma reciben...un apoyo decisivo, que va a constituir en el hombre ese nudo imaginario, absolutamente esencial, al que...ha...designado el psicoanálisis con el nombre de narcisismo” (Lacan 1949: 183).

Por otro lado, en cuanto a la formación del yo, Lacan alude a “la noción heraclíteana de la Discordia, considerada por el efesio como anterior a la armonía” (Lacan 1949: 120). Heráclito (535 a. C. - 470 a. C.) considera que la naturaleza de las cosas se constituye según discordia, es decir, “que todo sucede según discordia” (Eggers y Juliá 1981: 347).

Desde el comienzo de la vida, la relación del ser hablante con la naturaleza está alterada por una discordia primordial, dada por la antes mencionada prematuración de la especie humana -la ciencia todavía no ha logrado que esto sea de otro modo-: “esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial” (Lacan 1949: 102). Asimismo, el primer dominio que tiene de su cuerpo el ser hablante, es imaginario: “la sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real” (Lacan 1953-54: 128).

Entonces, el elemento fundamental que la prematuración neurofisiológica introduce es una “doble ruptura vital: ruptura en relación con la inmediata adaptación al medio...; ruptura de la unidad de funcionamiento de lo viviente” (Lacan 1938: 54); una “discordancia intraorgánica y relacional de la cría de hombre” (Lacan 1949: 117).

Ahora bien, respecto de esta discordia primordial, la unificación corporal lo que brinda es siempre un complemento ortopédico: “el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación...desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad” (Lacan 1949: 103). Desde el momento en que el sujeto se aliena a la imagen, es decir, desde que asume una identidad alienante, el proceso de maduración biológica de su organismo y la relación con su medio están trastocados por dicha alienación (Lacan 1949). Esta imagen que constituye al cuerpo unificado bajo los atributos de identidad, sustancialidad y permanencia, es también, con relación a la discordancia motriz, una “unidad ideal” (Lacan 1949: 117) y, por eso, Lacan la denomina yo ideal.

#### 4.1.2. El estadio del espejo

En su escrito de 1949, “El estadio del espejo como formador de la función de yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, Lacan plantea su concepción del estadio del espejo donde el niño, desde los seis meses, reconoce su imagen como totalidad en el espejo, aún antes de que se produzca la identificación con el otro y el desarrollo coordinado de su motricidad: “El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el...*infans*...manifiesta...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: 100). A su vez, en *El Seminario I: Los Escritos Técnicos de Freud*, señala que el estadio del espejo no es simplemente un momento del desarrollo, dado que 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: 121). Este estadio es definido como una identificación imaginaria a partir de la cual el sujeto alcanza el reconocimiento de su imagen en el espejo. Se trata de la imagen unificada del propio cuerpo, “y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamaré su yo” (Lacan 1953-54: 118).

La formación del yo ideal como totalidad se desvincula así del proceso mismo de la maduración, y no se confunde con él: “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: dimensión esencial de lo humano que estructura el conjunto de su vida fantasmática...Aquí es donde la imagen del cuerpo ofrece al sujeto la primera forma que le permite ubicar lo que es y lo que no es del yo...la imagen del cuerpo...” (Lacan 1953-54: 128).

En *El Seminario 10: La angustia*, Lacan retoma el estadio del espejo y agrega la importancia de la presencia de Otro que ratifique el valor de la imagen reflejada en el espejo. Entonces, es en la pequeña imagen ejemplar, de donde parte la demostración del estadio del espejo, que el niño hace un movimiento: “...se vuelve hacia quien lo sostiene, que se encuentra ahí detrás...con ese movimiento de mutación de la cabeza que se vuelve hacia el adulto como para apelar a su asentimiento y luego de nuevo hacia la imagen, parece pedir a quien lo sostiene -y que representa aquí al Otro con mayúscula- que ratifique el valor de esta imagen” (Lacan 1962-63: 42). Es decir, “Este

i(a) está dado en la experiencia especular pero...esta es autenticada por el Otro” (Lacan 1962-63: 51).

Para Lacan, la relación especular se anuda con la relación con el Otro con mayúscula: “El aparato...está destinado a...que la función del investimento especular está situada en el interior de la dialéctica del narcisismo tal como Freud la introdujo” (Lacan 1962-63: 49). Asimismo, para Soria, cuando el bebe se encuentra con su imagen en el espejo, no deja de tratarse de la imagen de su propio cuerpo, con su presencia real: “Ahí se verifica que el estadio del espejo no es solamente imaginario...a veces las flores, a veces el florero, representan en el esquema óptico lo real pulsional” (Soria 2020: 206).

Entonces, podríamos decir que la identificación del estadio del espejo no solo es fuente de identidad, alienación, desconocimiento y agresividad -puesto que de entrada implica asumir algo que no se es- autenticada por el Otro, sino que también está en juego un real pulsional que no queda del todo investido por la imagen especular. Así, la unificación corporal y la unidad del yo nunca son completas, por lo tanto el yo no es una síntesis, sino más bien es ilusión de unidad ser, al mismo tiempo que función de desconocimiento (Lacan 1949).

## 4.2 Los dos narcisismos del sujeto

### 4.2.1 Primer narcisismo

En la constitución del sujeto, Lacan señala dos narcisismos: “de la relación entre la constitución de la realidad y la forma del cuerpo” (Lacan 1953-54: 191).

En primer lugar, existe un narcisismo en relación a la imagen corporal: “Esta imagen es idéntica para el conjunto de los mecanismos del sujeto y confiere su forma a su *Umwelt*, en tanto es hombre y no caballo. Ella hace la unidad del sujeto...que es aquello a través de lo cual el simbolismo se enlaza con el sentimiento, con el *Selbstgefuhl* que el ser humano, el *mensch*, tiene de su propio cuerpo. Este primer narcisismo se sitúa...a nivel de la imagen real” (Lacan 1953-54: 192-193). En el nivel del espejo cóncavo, de este primer narcisismo, se trata del valor y brillo fálico, de poder erigirse como falo para la mirada del Otro materno. Aquí, la imagen especular todavía no está articulada con la castración (Soria 2020).

Soria (2020) plantea que por una parte, tenemos el cuerpo como objeto real “produciendo una imagen que el sujeto solo reconoce en el espejo en tanto que refleja algo real. Por otra parte, está la cuestión de la mirada del Otro que le va a dar valor a esa imagen” (207). En este primer narcisismo, el sujeto está ubicado en el mismo lugar que el Ideal: “En el espejo cóncavo el sujeto está ubicado en el lugar del Otro, el lugar desde donde lo mira la madre” (Soria 2020: 219).

### 4.2.2 Segundo narcisismo

Para Lacan, en el ser hablante, la reflexión en el espejo manifiesta una posibilidad noética original, e introduce un segundo narcisismo: “Su *pattern* fundamental es de inmediato la relación con el otro. El otro tiene para el hombre un valor cautivador, dada la anticipación que representa la imagen unitaria tal como ella es percibida en el espejo, o bien en la realidad toda del semejante” (Lacan 1953-54: 193).

Lacan plantea, en *El Seminario I: Los Escritos Técnicos de Freud*, que la inclinación del espejo plano está dirigida por la voz del otro (Lacan 1953-54). Ahora bien, esto no existe a nivel del estadio del espejo, sino que se ha realizado posteriormente en nuestra relación con el otro en su conjunto: “la relación simbólica...la regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de modo trascendente...siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos” (Lacan 1953-54: 213).

Por lo tanto, la identificación narcisista, la del segundo narcisismo, es la identificación al otro con minúscula: "...que, en el caso normal, permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general. Esto es lo que le permite ver en su lugar, y estructurar su ser en función de ese lugar y su mundo...Yo diría exactamente a su ser libidinal. El sujeto ve su ser en una reflexión en relación al otro, es decir en relación al *Ich-Ideal*" (Lacan 1953-54: 193).

El espejo plano, que le sirve al sujeto para alcanzar su lugar en lo simbólico, representa la A mayúscula: "No es más que un espejo simbólico; no se trata del espejo ante el cual se agita el niño. De hecho, se trata de cierta reflexión realizada con ayuda de palabras en el curso del primer aprendizaje del lenguaje, y gracias a la cual el sujeto aprende a acomodar a distancia adecuada las insignias con las que se identifica. Esas insignias simbólicas corresponden a lo que, del otro lado, son las primeras identificaciones imaginarias del yo" (Lacan 1958-59: 147).

Para Soria, en la experiencia del espejo, la posibilidad de que se constituya el cuerpo imaginario está dada por la mirada, pero la cuestión importante es si allí se articula o no la función de la castración. A diferencia de lo que sucede del lado del espejo cóncavo, del lado del espejo plano, "ya se encuentra el falo como caída, como corte: se trata de la experiencia de la castración, algo tan real" (Soria 2020: 212).

Entonces, en el segundo narcisismo -el del espejo plano- ya está operando la función de la castración, dado que hay una mediación con la imagen en el espejo, que permite cierta distancia con el cuerpo real que tocó en suerte. Lo que en Freud es el estadio posterior al narcisismo será posibilitado por el espejo plano: "se trata de que el Edipo como aparato de sexuación...es posibilitado por el espejo plano" (Soria 2020: 221).

## 4.3 La significación fálica

### 4.3.1 La función de la inscripción fálica

Tanto en su escrito “La significación del falo” como en *El seminario 6: El deseo y su interpretación*, Lacan plantea que la relación del sujeto con el objeto no es una relación de necesidad, sino una relación compleja; “en la medida en que la relación de articulación del sujeto con el objeto se sitúa en el campo del deseo, el objeto no podría ser el correlato ni el correspondiente de una necesidad del sujeto” (Lacan 1958-59: 100). Es decir, el deseo humano no responde a una lógica instintiva necesaria, dado que el ser hablante no sabe de entrada cuál es el objeto que le conviene y, a diferencia de la relación de adecuación que la necesidad mantiene con su objeto, el deseo humano está siempre excentrado en relación al suyo: “La fenomenología que se desprende de la experiencia analítica es...de una naturaleza tal como para demostrar en el deseo el carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad” (Lacan 1960b: 670).

A su vez, define al deseo humano como un residuo de la operación de transformación del campo de las necesidades del viviente en el campo de la demanda, a través del lenguaje y sus leyes. Sostiene que el falo es el signo de ese residuo, de lo que queda del viviente después de haber pasado por la operación de mortificación significativa. Por lo tanto, el falo es signo de la represión primaria; y “como significativo da la razón del deseo” (Lacan 1960b: 672) para ambos sexos.

Por lo tanto, el significativo fálico posibilita que haya relaciones entre los sexos, pero la contrapartida es que esas relaciones están mediadas necesariamente por él, lo que las sitúa del lado del artificio. Se trata entonces de la comedia de los sexos: para que haya encuentros amorosos, más o menos exitosos, cada uno de los participantes en la relación sexual ha de representar el significativo del deseo del otro, ha de ponerse en el lugar de causa de su deseo, lugar que a esta altura de su enseñanza ocupa el falo: “...la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo, ni siquiera responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas” (Lacan 1960b: 665).

A esta altura de su enseñanza, Lacan considera que el falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario; tampoco es un objeto, menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza (Lacan 1960b). Entonces, plantea al falo como “el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado” (Lacan 1960b: 670). También, en el *Seminario 5: Las Formaciones del Inconsciente*, define al falo como significante: “El falo no es una forma, no es una forma objetal, como forma sigue siendo una forma cautivante...no es ni un fantasma, ni un objeto, ni siquiera parcial o interno, es un significante” (Lacan 1957-58: 381). Además, no es cualquier significante sino el significante del deseo; por lo tanto, el significante fálico es la inscripción de la falta en el aparato psíquico mediante un significante.

#### **4.3.2 Efectos de la falta de significación fálica**

Si decimos que la marca fálica constituye el deseo, dado que el falo “es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo” (Lacan 1960b: 672), cabe preguntarse cuáles son los efectos de la ausencia de significación fálica en el sujeto.

En “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” Lacan plantea que el falo, en tanto significante, está íntimamente ligado con la pulsión de vida, con Eros, y la falta de este significante provoca un desorden “en la juntura más íntima del sentimiento de la vida en el sujeto” (Lacan 1958: 540). Es decir, se constata en el sujeto una pérdida radical del sentido de la vida, tan presente en toda melancolía: “El sinsentido del melancólico está directamente ligado con la falta del sentimiento de vida, porque tanto en el campo del sentido como en el de la pulsión de vida, juega su papel el falo, posibilitador de la juntura íntima del sentimiento de vida en el sujeto...” (Soria 2017: 22). La función de la significación fálica es anudar los registros imaginario y real de la vida, siendo el Complejo de Edipo el que permite dicho anudamiento: “el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo” (Lacan 1960b: 665).

A continuación se señalarán algunos efectos de la ausencia de significación fálica en el sujeto.

#### **Tendencia a la melancolización - maniización**

Por una parte, podríamos decir que la tendencia a la melancolización o a la maniización en el sujeto, con la consecuente increencia en el amor y deflación del



deseo; así como también la desintrincación pulsional en los vínculos amorosos, son algunos de los efectos de la falta de significación fálica.

Por un lado, si decimos que la tendencia a la melancolización o maniización es efecto de la falta de significación fálica, es porque, en ambas, de lo que se trata es de la ausencia de la función falo-castración; siendo una dificultad fundamental la relación con el deseo, que, justamente, es lo que articula la función fálica. Del mismo modo que la ausencia de significación fálica se relaciona con la increencia en el amor del sujeto melancólico, ya que dicha ausencia le impide creer en el don de la falta: “En la melancolía es insoportable ese goce vivo que da la función fálica y que se pone en juego en el amor deseante” (Soria 2017: 275).

Ahora bien, cuando el falo aparece en el sujeto melancólico, lo hace como falo muerto: “Se trata allí de esa imposibilidad de ser falo para la madre, por lo que el sujeto incluso llega a quedar identificado efectivamente con algún muerto anterior a su llegada al mundo o bien como fetiche negro: se trata allí de la obtención, a través de una práctica perversa, de cierto goce corporal, vivo, de ese falo muerto” (Soria 2017: 151).

Por otro lado, cuando falta la operación metafórica paterna y, en consecuencia, no se produce la emergencia de la significación fálica, tal como sucede en la melancolía y en la manía, en lugar del amorodio -que posibilita que el amor sea descompletado y no sea absoluto- lo que se constata es ambivalencia en los vínculos. Para Freud, la investidura de amor del sujeto melancólico experimenta un destino doble, de narcisismo y de odio. Es decir, por una parte está el amor, que siempre es por identificación narcisista; y por otra parte, el odio descarnado, no velado: “Si el amor por el objeto...se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica” (Freud 1917: 248-249).

Por lo tanto, “Si no hay metáfora paterna, que es lo que estamos planteando para la melancolía y la manía en relación con la época, al no haber represión, hay una tendencia a la desintrincación pulsional” (Soria 2017: 124).

En “Duelo y Melancolía”, que puede considerarse una extensión del trabajo “Introducción del narcisismo” de 1914, Freud plantea que las ocasiones de la melancolía abarcan todas las situaciones de afrenta, de menosprecio y de desengaño en

virtud de las cuales puede instalarse en la vida afectiva, en un vínculo, una oposición entre amor y odio o reforzarse una ambivalencia preexistente (Freud 1917). A su vez, “La pérdida del objeto de amor es una ocasión privilegiada para que campee y salga a la luz la ambivalencia de los vínculos de amor” (Freud 1917: 248). En el maníaco, el yo y el yo ideal se confunden, el sujeto presenta un talante triunfal, que ninguna autocrítica perturba, y puede regocijarse por la ausencia de inhibiciones, de miramientos y autorreproches. De esta forma, el yo parece haber vencido a la pérdida del objeto, al duelo por la pérdida o al objeto mismo, y así queda disponible todo el monto de contrainvestidura: “Cuando parte, voraz a la búsqueda de nuevas investiduras de objeto, el maníaco nos demuestra también inequívocamente su emancipación del objeto que le hacía penar” (Freud 1917: 252).

En “El problema económico del masoquismo”, Freud plantea la posibilidad de la mezcla entre los dos tipos de pulsiones, pulsión de vida y de muerte: “...se produce una mezcla y una combinación muy vastas, y de proporciones muy variables, entre las dos clases de pulsión; así no debemos contar con una pulsión de muerte y una de vida puras, sino que solo con contaminaciones de ellas, de valencias diferentes en cada caso” (Freud 1924: 170). A su vez, plantea la posibilidad de una desmezcla pulsional ante ciertos factores: “Por efecto de ciertos factores, a una mezcla de pulsiones puede corresponderle una desmezcla” (Freud 1924: 170). Por lo tanto, la tendencia a la desmezcla pulsional en los vínculos amorosos, esto es, la emergencia del odio (pulsión de muerte) no velado por el amor (posibilitado por la inscripción fálica) es uno de los efectos de la falta de significación fálica.

### **Tendencia al polimorfismo sintomático: síntomas no tradicionales**

La temprana declinación paterna, con la consecuente ausencia de significación fálica, nos invita, cada vez, a re-pensar la clínica. Como efectos de la prevalencia del discurso capitalista y su globalización, nos encontramos con sujetos que presentan polimorfismo sintomático: “...el relajamiento de la inhibición -patente entre los más jóvenes pero bien difundido sin límite de edad debido al empuje a gozar contemporáneo-, la dificultad para la conformación tradicional del síntoma -eclipsado detrás de los modos actuales del sufrimiento: adicciones, depresiones, anorexias y bulimias, ataques de pánico, etc., que en verdad tienen poco de los síntomas clásicos- y el desvanecimiento de los límites de la angustia -que la vuelve tantas veces inaprensible tras aquellos “síntomas” contemporáneos-, van dejando espacio actualmente a

respuestas más diversas respecto del ausentido...de la relación sexual” (Schejtman 2013: 309).

### **Tendencia a la parafrenización**

También encontramos la presentación de sujetos en la que, a diferencia del narcisismo “de hierro” -que es el narcisismo abordado en esta tesis- se constata la presencia de un narcisismo sin real. En este sentido, Schejtman evoca el film *Zelig* de Woody Allen que, bajo la forma de un falso documental ambientado en los años ‘20, presenta la vida de un personaje llamado Leonard Zelig, quien posee la capacidad camaleónica de transformar su apariencia en función de las personas y el medio que lo rodean. Por ejemplo, al lado de un chino adopta rasgos orientales, engorda cerca de un par de kilos, se le oscurece la piel al lado de un hombre de color, etc. Asimismo, afirma que: “Podrían incluirse dentro de este grupo, junto a Zelig, muchos de los llamados fabuladores seriales, tanto como algunos casos de las denominadas personalidades múltiples e, incluso, algunas posiciones maníacas y cuadros de despersonalización, confusionales u otros, siempre y cuando pueda probarse para ellos la desarticulación de lo real de la cadena subjetiva que deja a lo simbólico y lo imaginario interpenetrados, con la consecuente deriva del semblante sin un ancla que lo fije. Luego, podría decirse que lo que da la clave de la estructura íntima del fenómeno elemental en estos casos de “parafrenia nodal lacaniana” es que, en ellos, lo forcluido de lo simbólico... retorna en lo imaginario” (Schejtman 2020: 89-90).

### **Tendencia al narcisismo de “hierro”**

Como efecto de la ausencia de significación fálica, también encontramos sujetos que toman como referencia a otros significantes, provenientes del mercado, que le sirven de orden simbólico y que obedecen a la lógica del orden de hierro -tal como ha sido desarrollado en el punto 2.4.2-. Dicho orden produce nominaciones rígidas como el “nombrar para”, cuyo resultado son “sujetos rigidizados” (Soria 2020b: 310), siendo su narcisismo no agujereado, esférico; de ahí el sueño de totalidad y la aspiración al narcisismo primario, tal como ha sido explicado en el punto 2.4.1 de esta investigación.

A su vez, podríamos decir que las “simulaciones” de las que habla Baudrillard, están en relación a este orden de hierro en el que se constituye el sujeto consumidor, dado que la lógica de la simulación “se caracteriza por la precesión del modelo, de todos los modelos, sobre el más mínimo de los hechos” (Baudrillard 1978: 40). Es decir, la presencia del modelo es anterior (Baudrillard 1978). Por lo tanto, en el mundo de la

simulación se trata de una rigidez dada por un: "...microcosmos programado donde nada puede ser dejado al azar. Trayectoria, energía, cálculo, fisiología, psicología, entorno -nada puede ser abandonado a la contingencia, se trata del universo total de la norma- ahí la ley ya no existe, es la inmanencia operativa de todos los detalles la que legisla. Universo expurgado de toda amenaza de sentido, en estado de asepsia y de ingravidez..." (Baudrillard 1978: 68). De ahí que en este orden de hierro el Eros no pueda ser más que rechazado, cuando no abolido.

Ahora bien, no podemos desconocer el reverso de esta lógica -también producto del discurso capitalista- aquella que es "la espumosa lógica de la multiplicidad de S1 simultáneos o sucesivos, resultado de la modernidad líquida -que dará lugar a sujetos desorientados, erráticos-" (Soria 2020b: 310).

#### **4.3.3 El falo: mediatizador del deseo**

Jacques Alain Miller, en su curso *Extimidad*, en consonancia con el rechazo de Eros, hipótesis propuesta en esta investigación, plantea que "Hay una dificultad para situar, para estructurar e incluso para aceptar la extimidad. Se preferiría extirparla" (Miller 1986: 17). Siguiendo a Miller, éxtimo al sujeto es el Otro del significante, dado que la intimidad del sujeto es expresada a través de la lengua proveniente del Otro, pero también hay otro éxtimo que es el objeto (Miller 1986). Es decir, el objeto a es tan éxtimo al sujeto como al Otro.

Ahora bien, ese otro que el sujeto lleva en sí mismo, y que Jaques Alain Miller, siguiendo a Lacan, llama lo éxtimo, lo más interior sin dejar de ser exterior, no es más que la identificación del falo con el objeto a. En *El seminario 6: El deseo y su interpretación*, Lacan refiere que "Deseo del falo quiere decir deseo mediatizado por el falo" (Lacan 1958-59: 144). El falo, como mediatizador del deseo, representa un factor esencial. La cuestión es saber cómo situar el lugar del significante falo en la experiencia imaginaria que está profundamente estructurada por las formas narcisistas que reglan las relaciones del sujeto con su semejante, es decir, "las del sujeto hablante...con a minúscula, ese otro que el sujeto lleva en sí mismo" (Lacan 1958-59: 144). Para Lacan, el otro imaginario es lo que el sujeto tiene en sí mismo como pulsión entre comillas -ya que es la pulsión no elaborada aún, la pulsión antes de ser capturada en la dialéctica significante, la pulsión en su carácter primitivo- en el cual representa cierta manifestación de la necesidad en el sujeto (Lacan 1958-59).

Podríamos decir que el falo, como mediatizador del deseo, es un cuerpo extraño, éxtimo al sujeto, tal como lo señala Miller “lo más íntimo está en el exterior, que es como un cuerpo extraño” (Miller 1986: 14). A su vez, el falo es lo que falta en la imagen, lo que indefectiblemente está cortado de la imagen especular; es lo que fragmenta y trastorna a la imagen totalizada, la vuelve, otra vez, discordante: “A pesar de que el falo es...una reserva operatoria, no solo no está representado en el plano de lo imaginario, sino que está circunscrito y...cortado de la imagen especular” (Lacan 1962-63: 50).

En *El seminario 8: La transferencia*, Lacan plantea que el falo, como significante, está siempre escondido, velado y que reúne en sí mismo el medio de acción y la presencia misma del deseo en cuanto tal: “De todos los signos posibles, ¿no es acaso el que reúne en sí mismo el signo y el medio de acción, y la presencia misma del deseo en cuanto tal?” (Lacan 1960-61: 278-279).

Ahora bien, lo que tiene de insoportable el símbolo  $\Phi$  en su forma no velada, “es que no es tan solo signo y significante, sino presencia del deseo. Es la presencia real” (Lacan 1960-61: 281) y, por lo tanto, no es controlable. Lacan señala que en el mito de Eros y Psique, esta era bien feliz en una relación con algo que no era en absoluto un significante, sino la realidad de su amor por Eros. Pero ella quiere saber y se plantea la pregunta, porque el lenguaje existe, y también las otras mujeres. Para Lacan, cuando Psique conversa con sus hermanas, lo que quiere es poseer su felicidad, podríamos decir que lo que quiere es poder controlar el deseo. Asimismo, poseer su felicidad -el deseo- es poder mostrarla, y así se obtiene satisfacción narcisista: “Cuando uno ha entrado en el orden del lenguaje, poseer su felicidad es poder mostrarla, dar cuenta de ella, arreglarle sus flores, es igualarse a sus hermanas mostrando que lo suyo es mejor que lo de ellas, no solo que tenga otra cosa” (Lacan 1960-61: 279).

En cuando a la presencia real -que más adelante en la enseñanza de Lacan será el goce-, en *El Seminario 10: La Angustia*, Lacan hace alusión a la película de Jenny Aubry y lee en ese gesto que hace la niña, de retirar el falo de la imagen, la elisión de lo real del falo: “Si hay algo que concrete la referencia a la no especularizable...es ciertamente el gesto de aquella niña, su mano que posaba rápidamente por la gamma de la unión del vientre con sus dos muslos, como en un momento de vértigo ante lo que

ve” (Lacan 1962-63: 221). El falo es lo que le da cuerpo a la imagen (Soria 2020) y, al mismo tiempo, lo que la fragmenta.

Si con Lacan decimos que el complejo de castración es tan importante en el deseo humano, es porque lo significativo del falo no es su presencia, sino ser un objeto caído: “El hecho de que el falo sea más significativo en la vivencia humana por su posibilidad de ser objeto caído que por su presencia es...lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en la historia del deseo” (Lacan 1962-63: 182).

Entonces, cada vez que nos topamos con algo Otro, tanto en el otro como en el sujeto mismo, la castración se hace presente, porque la ilusión especular del espejo se conmueve: “La castración se pone en juego en el hecho de que debamos convivir...con “algo Otro”, con algo en lo que no nos reflejemos” (Barros 2014: 30).

En suma, el falo mediatiza nuestra no-relación con lo real de la sexualidad y de la muerte. Ahora bien, esto no es sin un lazo sintomático al falo, y dicho lazo es posible cuando funciona el Nombre del Padre, es decir, cuando opera la función del Nombre del Padre, que es, justamente, sostener y mediatizar el lazo con una extimidad ineliminable: “Si el lazo sintomático al falo es lo que la forclusión del Nombre del Padre viene a deshacer, entonces la función del Nombre del Padre es la de sostener y mediatizar el vínculo con una extimidad que solo sintomáticamente puede ser abordada” (Barros 2014: 30).

## 4.4 Declinaciones en la modernidad capitalista

### 4.4.1 La declinación de la función del Nombre del Padre

La declinación de la función del Nombre del Padre no es propia de esta época, ya en un texto de 1938, *La Familia*, Lacan señala que muchos efectos psicológicos están referidos a una declinación social de la imago paterna: “Declinación condicionada por el retorno al individuo de efectos extremos del progreso social, declinación que se observa principalmente en la actualidad en las colectividades más alteradas por estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas... Cualquiera que sea el futuro, esta declinación constituye una crisis psicológica. Quizás la aparición misma del psicoanálisis debe relacionarse con esta crisis” (Lacan 1938: 93).

La determinación principal de la declinación de la imago paterna será ubicada por Lacan en “la personalidad del padre, carente siempre de algún modo, ausente, humillada, dividida o postiza” (Lacan 1938: 94). Asimismo, en cuanto a su incidencia clínica señala que las neurosis, desde la época de las primeras adivinaciones freudianas, parecen haber evolucionado hacia “un complejo caracterial en el que, tanto por la especificidad de su forma como por su generalización (constituye el núcleo de la mayor parte de las neurosis), podemos reconocer la gran neurosis contemporánea (Lacan 1938: 94).

Con respecto a la relatividad de la función paterna, en *El Seminario: 5*, se aleja de la dimensión sociológica acentuada en 1938: “El padre, por otra parte, para nosotros, es, es real. Pero no olvidemos que, para nosotros, él no es real más que en tanto que las instituciones le confieren, no diría incluso su rol y su función de padre, esto no es una cuestión sociológica, sino que le confieren su nombre de padre” (Lacan 1957-58: 186).

Asimismo, en su escrito “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, plantea que el Edipo “no podría conservar indefinidamente el estrellato en unas formas de sociedad donde se pierde cada vez más el sentido de la tragedia” (Lacan 1960b: 792). Ahora bien, el orden de hierro de la sociedad de control - como nueva lógica de poder bajo la declinación del Nombre del Padre- es un orden trágico en un sentido diferente al de la tragedia mítica: “La alusión de Lacan a un futuro “orden de hierro” habla de una dimensión de lo trágico que emerge con la sociedad de control. Lo que declina junto con el Nombre del Padre es el valor poético del “gran

relato”, y es verdad que los mitos fundacionales son tan neurotizantes como las novelas familiares y los mitos individuales. Pero también dan lugar a la equivocación fecunda, a errores de lectura sin los que no habría, propiamente, un sujeto” (Barros 2014: 66).

La posición trágica del sujeto, en la sociedad capitalista de control, es hacerse uno con la letra proveniente del Otro; se pretende calcular, rechazar y anular la posibilidad del equívoco: “El orden de hierro se asienta en una nominación del lado del narcisismo, forclusiva del sujeto y de la castración...y en tanto tal eso constituye un no-relato, lo trágico sin salida, la pulsión de muerte “no ilustrada”, sin lugar para desviaciones que permitan la subjetivación de la estructura” (Barros 2014: 65-66).

En cuanto al Nombre del Padre, Lacan, en *El Seminario 5: Las Formaciones del Inconsciente*, sostiene que hay que tenerlo, pero también hay que saber servirse de él. En el juego de servirse del Nombre del Padre interviene Eros, dado que se trata de un tener que está por fuera de las extensiones del yo -no se trata de una posesión narcisista-puesto que está mediatizado por la castración. El sujeto del discurso capitalista al rechazar la castración y buscar garantías en el cálculo, que la sociedad de control ofrece, no puede encontrar el modo singular de servirse del Nombre del Padre: “Un nombre nunca es un significante como los otros. Sin duda, es importante tenerlo, pero ello no significa que se acceda a él...el Nombre del Padre hay que tenerlo, pero también hay que saber servirse de él” (Lacan 1957-58: 160).

La declinación de la función paterna implica que el significante está degradado, desvalorizado, que ya no sea tan deseable incorporarlo al orden significante propio para el sujeto “o simplemente que ya no esté como Nombre del Padre. Sin duda, el significante padre sigue estando, pero el Nombre del Padre es esa función religiosa del padre, que anuda ley, amor y deseo” (Soria 2017: 121).

#### **4.4.2 La declinación de la función del erotismo**

El declive del Nombre del Padre incide directamente en la degradación y destitución del acto sexual como acto, tal como lo afirma Jacques Alain Miller, “la idea del declive viril, incluso su desaparición en el mundo contemporáneo, no es pensable sin el declive del padre” (Miller 1995: 36). Por lo tanto, la declinación de la función del erotismo en esta época del discurso capitalista, está estrechamente relacionada con el declive del Nombre del Padre, del que algunas de sus consecuencias son: la destitución



del acto sexual como acto, el declive del secreto, y la protocolización del acto sexual o la psicoeducación de Eros.

Podemos pensar la degradación de la vida erótica en relación con la exacerbación narcisista del sujeto moderno, siendo el propósito radical del capitalismo deserotizar lo más posible la experiencia. La represión en la declinación del paternalismo asume la forma de la degradación: "...el cambio que se registra con respecto a épocas pretéritas no reside tanto en la aceptación de la sexualidad -femenina o masculina- como en la sustitución de la prohibición por la degradación...no en un sentido imaginario sino en el sentido simbólico de destitución" (Barros 2010: 48).

En relación al acto sexual, para Freud, su satisfacción es el arquetipo de la aspiración a la dicha: "el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha" (Freud 1912: 82). Por un lado, el acto sexual en el discurso capitalista, como parte de la serie metonímica del consumo, es degradado en su dimensión de acto, que siempre es corte, separación. Podríamos decir que la exacerbación narcisista del sujeto moderno reside en su aspiración al todo y su rechazo del destete, siendo este un arquetipo de la separación. Para Lacan, el destete está directamente relacionado a la nostalgia del todo, puesto que esta operación psíquica implica un corte. Esta nostalgia de la humanidad, cuya aspiración, según Lacan, es mortífera, podría pensarse como uno de los rasgos del sujeto del discurso capitalista: "ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria, formas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento y de la más oscura aspiración a la muerte" (Lacan 1938: 43). La aspiración al todo, a "la succión" continúa e ininterrumpida, rechaza a Eros en tanto que este es "Ingrediente prohibido por peligroso, arbitrario, selectivo, impuro, políticamente incorrecto" (Soria 2020: 459). La aspiración a un sentimiento oceánico, donde las diferencias desaparecen para converger en un todo unificado, es lo que vendría al lugar de Eros: "Podrá sustituirse por un inofensivo sentimiento oceánico de comunión" (Soria 2020: 459).

Por otro lado, el empuje del sujeto narcisista del discurso capitalista a mostrarlo todo, a darse a ver permanentemente, favorece el declive del secreto. En su texto "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa", Freud plantea la importancia del secreto y del obstáculo en el erotismo, y las consecuencias del declive de ambos

componentes: “En épocas en que la satisfacción amorosa no tropezaba con ninguna dificultad, por ejemplo durante la decadencia de la cultura antigua, el amor perdió todo valor, la vida se volvió vacía e hicieron falta intensas formaciones reactivas para restablecer los valores afectivos indispensables” (Freud 1912: 181). También, agrega que la libertad sexual irrestricta no lleva al mejor resultado: “...Es fácil comprobar que el valor psíquico de la necesidad de amor se hunde tan pronto como se le vuelve holgado satisfacerse. Hace falta un obstáculo para pulsionar a la libido hacia lo alto, y donde las resistencias naturales a la satisfacción no bastaron, los hombres de todos los tiempos interpusieron unas resistencias convencionales al goce del amor. Esto es válido tanto para los individuos como para los pueblos” (Freud 1912: 181).

Para Freud, la “cultura” designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: “la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres” (Freud 1930: 88). Siguiendo a Freud, podríamos decir que la nueva forma de nuestra cultura para establecer vínculos es la protocolización del acto sexual, que como intento de controlar a Eros, es también un rasgo del narcisismo de hierro del sujeto del discurso capitalista.

Un ejemplo de protocolización -o de contractualización- de Eros es el caso de la Universidad estadounidense Antioch College. En 1990, un grupo feminista solicitó que la administración de dicha Universidad implementara una normativa vinculante -normas de consentimiento, simetría y reciprocidad, que debían regular los vínculos interpersonales- para todos los alumnos y las alumnas en materia de consentimiento sexual, es decir, una normativa sexual “políticamente correcta”: “Lo que se pretende... es el hecho de que las reglas apunten a garantizar la igualdad procedimental entre las partes y, de ese modo, acaben dando instrucciones explícitas sobre los pasos del encuentro sexual mediante un acto de voluntad política. Desde una perspectiva erótica, las reglas parecen eliminar la ambivalencia y la espontaneidad tácitas que normalmente se hallan presentes en los intercambios sexuales” (Illouz 2011: 229). Como plantea el filósofo Robert Pippin “el eros tiene algo que no puede adaptarse fácilmente al humanismo cristiano ni al liberalismo igualitario” (Illouz 2011: 254). Asimismo, no es posible psicoeducar a Eros, porque “No hay pedagogía del amor y...sin él la relación entre los sexos es propiamente invivible. Solo queda la guerra” (Soria 2020: 459).

Ya Freud, en “El porvenir de una ilusión”, advierte que “Es probable que nos aguarden desarrollos culturales en que satisfacciones de deseo hoy totalmente posibles parezcan tan inaceptables como ahora lo es el canibalismo” (Freud 1927: 11). Pareciera que la orientación en el discurso capitalista es, justamente, considerar las intromisiones de Eros como no aceptables.

A su vez, en su texto “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”, Freud también plantea que “al limitarse el quehacer sexual en un pueblo sobreviene, en términos generales, un aumento de la medrosidad ante la vida y de la angustia ante la muerte, que perturba la capacidad de goce de los individuos y cancela su disposición a aceptar la muerte en aras de ciertas metas” (Freud 1908: 181).

Podríamos decir que el narcisismo de hierro del sujeto del discurso capitalista rechaza a Eros, en un intento de evitar las oscilaciones y desengaños del amor genital apartándose de su meta sexual, mudando la pulsión en una moción como meta inhibida: “El estado que de esta manera crean -el de un sentir tierno, parejo, imperturbable- ya no presenta mucha semejanza externa con la vida amorosa genital, variable y tormentosa, de la que deriva” (Freud 1930: 99-100).

## 4.5 El sujeto del discurso capitalista

### 4.5.1 El consumidor

En “Sobre el discurso psicoanalítico”, Conferencia de Milán pronunciada el 12 de mayo de 1972<sup>6</sup>, Lacan establece una nueva versión del discurso capitalista, situando en el mismo al sujeto consumidor como agente. A su vez, señala que el discurso capitalista, locamente astuto, está destinado a consumir al sujeto (Lacan 1972).

El sujeto consumidor es entonces quien comanda este discurso, “buscando la sutura de su falta-en-ser por medio de los *gadgets* o letosas, objetos producidos por la tecno-ciencia en la lógica del mercado, que prolongan los objetos a extraídos de lo real del cuerpo” (Soria 2020: 424-425). Se trata ahora de un sujeto astudado, es decir, estudiado -sujeto de la estadística- y asustado -sujeto panicoso-, separado de los significantes que lo determinan. Por lo tanto, desabonado de su inconsciente y comandado por el plus de gozar (Soria 2020).

### 4.5.2 Narcisismo capitalista

Lacan (1948), en “La agresividad en Psicoanálisis”, anticipa la proliferación del individualismo en la modernidad y, en consecuencia, el detrimento del lazo erótico. El individualismo y el utilitarismo retrotraen al sujeto a su desamparo original, es decir, a su condición de objeto, pero más como desecho que como causa: “...la promoción del yo en nuestra existencia conduce, conforme a la concepción utilitarista del hombre que la secunda, a realizar cada vez más al hombre como individuo, es decir, en un aislamiento del alma cada vez más emparentado con su abandono original” (125).

El narcisismo capitalista se presenta incompatible con la posición del sujeto dividido y por lo tanto, no se trata de una posición deseante, es decir, no es afín al narcisismo del deseo. En el campo del amor, se trata del amor narcisista freudiano, porque tanto en el amor narcisista del que habla Freud -cuya búsqueda es ser amado en lugar de amar- como en el amor narcisista del consumidor: el Eros es rechazado en aras de no perder la posición esférica de totalidad. Ahora bien, cabe destacar que las características del capitalismo en el siglo XXI no son las mismas que en 1914, cuando

---

<sup>6</sup> Para la presente investigación se ha abordado el período de la enseñanza de Lacan comprendido entre 1938 y 1963. No obstante, se ha considerado pertinente la alusión al año 1972, cuando Lacan desarrolla más claramente el estatuto del sujeto consumidor como producto del discurso capitalista.

Freud desarrolla sus conceptos sobre el narcisismo. Así como decimos que en la vida afectiva del sujeto consumidor prevalece el amor narcisista del que habla Freud, pero con características afines al discurso capitalista del siglo XXI -que no es el mismo que el del siglo XX-; también, podría decirse que es por ese tratamiento específico -afín a la lógica del consumo- que el discurso capitalista hace del narcisismo que podemos hablar de un nuevo estatuto del mismo. Si bien en esta tesis se aborda con más profundidad el narcisismo capitalista que obedece a un orden de hierro, no se desconoce que dentro del “narcisismo capitalista” hay otros narcisismos que también responden a una lógica inversa: “líquida” y “arborescente”, como se ha mencionado en el punto 4.3.2 de este capítulo.

En suma, el narcisismo capitalista es una manera de cerrarle la puerta al otro y a lo Otro y cuando el consumo y el “pasarla bien”, propio del mundo capitalista<sup>7</sup>, son el centro de la existencia, lo que se pone en juego es la oposición esencial entre el narcisismo y el amor de transferencia.

#### **4.5.3 Lógica de sexuación “consumista”**

Como se ha explicado en el punto 4.2 de este capítulo, el sujeto en el primer narcisismo se encuentra atrapado en la relación narcisista con su propio cuerpo sin pasar por el campo del Otro. Así, “Encontramos en él una primera versión del falo imaginario...imposible de negativizar” (Soria 2020b: 326). Es decir, si bien en este primer narcisismo se constituye cierto orden de realidad, no se establece un lugar simbólico que structure su ser libidinal. Esto último sería posibilitado por la constitución del segundo narcisismo que introduce la operación simbólica de la castración. Por lo que, entre ese cuerpo y esa realidad precarios “se producirán fenómenos de goce que darán cuenta de cierta dificultad en el plano de la relación del sujeto con el objeto” (Soria 2020b: 326).

Asimismo, con respecto a esta dificultad, como se ha planteado en el punto 2.4.1 de esta investigación, en el discurso capitalista está exacerbada la aspiración al narcisismo primario freudiano, donde la libido de objeto no se diferencia del yo. Por lo

---

<sup>7</sup> Si bien *Hablo a las paredes* es un texto de Lacan de 1972, año que excede al período de la enseñanza elegido para esta investigación, considero pertinente mencionar la contundente perspectiva, introducida por él en dicho texto, en cuanto a la forclusión de la castración resultado del capitalismo: “Lo que distingue al discurso capitalista es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor” (Lacan 1972: 106).

tanto, ubicamos al sujeto consumidor del lado derecho de las fórmulas de la sexuación; este sujeto eventualmente “podrá encontrar en un momento lógico segundo algún lazo con la existencia de la excepción del lado izquierdo, anudándose débilmente con algún S1, correlativo de alguna versión del falo imaginario imposible de negativizar” (Soria 2020b: 324).

En cuanto a la orientación que imprime la “versión del padre” -que soporta el fantasma- al mundo erótico y amoroso del ser hablante, Schejtman sostiene que puede entenderse que “en tiempos de declive o desbaratamiento de la función de padre, encontremos bastante extendida la flaqueza, cuando no la inoperancia del fantasma, lo que da por resultado este sorprendente polimorfismo desbrujulado” (Schejtman 2013: 311). Esa armadura del amor al padre, que se considera sostén del anudamiento tanto en la histeria como en la neurosis obsesiva, -aunque de maneras diferentes- es, justamente, lo que está en declive -junto con la caída del deseo ligada con la habilitación ilimitada del campo del goce- por la operación del discurso capitalista, siendo su reemplazo la “polireparación” (Schejtman 2013: 311).

#### **4.5.4 El amor al poder**

La declinación de la excepción paterna y la declinación de la función del erotismo, como se ha dicho anteriormente, determinan la degradación de la vida erótica, pero esa degradación afecta al deseo y no al goce. Tal como sostiene Graciela Brodsky en “El revés de la soltería”, cada vez es más fácil satisfacer la pulsión sin tener que pasar por el partenaire sexual (Brodsky 2015).

Si decimos que esa degradación no afecta al goce, es porque en el amor al poder la ambición se funda más en el narcisismo que en un deseo que surge de la castración. En cambio, el poder del amor reside en la presencia de la falta. Para Lacan, a la altura del seminario sobre la angustia, la relación al objeto a es la más arraigante para el sujeto pero, también, profundamente ignorada, alienada, en la relación narcisista. El narcisismo del sujeto capitalista ignora ese resto que es el objeto a, aquel que lo divide, hiere y angustia: “No hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado. No hay amor sino de un nombre...El momento en que el nombre de aquel o aquella a quien se dirige nuestro amor es pronunciado...es un umbral que tiene la mayor importancia” (Lacan 1962-63: 365).

La pareja del capitalismo es una pareja estéril tengan hijos o no, porque lo que ocurre con el amor en la época es que “por no estar ahí, en ese espacio que se abre al encuentro con el Otro, el sujeto actual en repliegue autoerótico queda encerrado en su narcisismo” (Soria 2011: 356-357).

Podríamos decir que en el discurso capitalista, que conlleva, como uno de sus ideales imperantes, la aspiración al narcisismo primario, así como también exagera el narcisismo secundario -adquiriendo así particularidades afines al consumo-, lo que prevalece es el amor al poder. El narcisismo del sujeto consumidor, tan afín al narcisismo melancólico maníaco -aunque no solamente a este narcisismo<sup>8</sup>-, no se amalgama con ningún grado de amor, solo puede simularlo. Tal como lo señala Jacques Alain- Miller, el sujeto consumidor (serial lover) puede simular que ama o provocar “amor”, pero no puede amar (Miller 2011).

Sobre la “simulación”, ya en 1978 en su libro *Cultura y Simulacro*, el filósofo Jean Baudrillard hablaba de ella relacionándola con la hiperrealidad: “No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplementación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real...” (Baudrillard 1978: 11). Su planteo principal es que la simulación como tal no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que “es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal” (Baudrillard 1978: 9). Asimismo, el autor señala que la era de la simulación se abre con la liquidación de todos los referentes, o lo que es peor: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda álgebra combinatoria (Baudrillard 1978).

Por un lado, el autor plantea una distinción -que es de suma importancia para esta investigación, dado que resuena con la ausencia de significación fálica en el sujeto y sus efectos desarrollada anteriormente en el punto 4.3.2- entre “disimular” y “simular”. Dado que disimular es fingir no tener lo que se tiene, mientras que simular es fingir tener lo que no se tiene; “Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia” (Baudrillard 1978: 12). Ahora bien, para el autor, tampoco simular es fingir en su

---

<sup>8</sup> Retomaré este punto en el Capítulo V, donde abordaré aspectos clínicos.

sentido tradicional, dado que fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, solo que enmascarada, mientras que en la simulación se cuestiona la diferencia de lo “verdadero” y de lo “falso”, de lo “real” y de lo “imaginario” (Baudrillard 1978).

Por otro lado, también diferencia la simulación de la representación; “Mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro” (Baudrillard 1978: 17-18).

Ahora bien, desde el psicoanálisis de orientación lacaniana insistimos que es necesario y deseable que el sujeto ame “lo Otro”, algo Otro. Ya lo decía también Lacan (1962-63) “Lo que hace un psicoanálisis una aventura única es la búsqueda de ágalma en el campo del Otro” (365).

#### **4.5.5 El rechazo de lo Otro**

Por un lado, siguiendo a Freud, en “Psicología de las masas y análisis del yo”, podríamos pensar que, en menor o mayor medida, los seres hablantes tienden a rechazar lo Otro en el otro cuando ese otro es particularmente extraño y contradice, con sus acciones, dichos o identificaciones, el juicio de existencia del yo. Dicha tendencia estaría exacerbada en el sujeto del discurso capitalista: “En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas. No sabemos por qué habría de tenerse tan gran sensibilidad frente a estas particularidades de la diferenciación; pero es innegable que en estas conductas de los seres humanos se da a conocer una predisposición al odio, una agresividad cuyo origen es desconocido...” (Freud, 1921: 97).

Por otro lado, Lacan, en su *Seminario 2: Los Escritos Técnicos de Freud*, señala cierta ingenuidad y, no menos locura, del sujeto cuando este cree demasiado en su ser: “...locura harto común y que no es una locura completa porque forma parte del orden de las creencias. Es evidente que todos tendemos a creer que nosotros somos nosotros. Pero observen con atención y verán que no estamos tan seguros como parece” (Lacan 1954-55: 24). También se trata de locura, cuando supone que puede calcular ciertamente el ser del otro, siendo esta suposición una de las creencias más arraigantes del sujeto



consumidor: “El sujeto...es alguien a quien le podemos imputar...ser como nosotros, este ser que...se expresa en lenguaje articulado, que posee la combinatoria y que puede responder a nuestra combinatoria con sus propias combinaciones, que podemos hacer entrar, pues, en nuestro cálculo como alguien que combina como nosotros” (Lacan 1960-61: 172).

Podríamos decir que una modalidad del rechazo de lo Otro en el discurso capitalista está dada por la prevalencia de cálculos y de enunciados políticamente correctos, puesto que donde prevalecen los enunciados establecidos, los clisés, el “más de lo mismo”, la familiaridad, no hay mucho lugar para algo que nos asombre y conmueva los límites de nuestro narcisismo.

Al rechazar lo Otro, en el fondo, se rechaza al inconsciente, esa lengua extraña de la que está hecho; el sujeto producido por el discurso capitalista, justamente, es un sujeto desabonado de su inconsciente: “A menudo olvidamos que nuestra lengua materna fue, en nuestra prehistoria personal, una lengua extraña, y que el inconsciente está hecho de esa lengua extraña, está hecho, como dice Freud, de cosas oídas y solamente mucho después entendidas. La ilusión narcisista es la de habernos apoderado de ese discurso insensato originario, de haberlo asimilado, entendido” (Barros 2010: 248).

Tanto en uno mismo como en el otro, está lo Otro que nos parece radicalmente extraño, ajeno y puede significar diversas cosas, según la ficción fantasmática de cada quien, por lo tanto, lo que la hipótesis del inconsciente señala, es que hay una parte del Otro que permanece extraña, y que nos sigue hablando. Así es que la alteridad es el más allá del narcisismo: “Tanto los hombres como las mujeres tenemos que vérnoslas con algo que no cierra en el narcisismo. Ya lo planteaba Lacan en el estadio del espejo, esa operación de unificación narcisista que siempre es fallida...porque hay algo más, no solamente están la imagen y el objeto, sino que además está lo real, que es siempre Otro, inasimilable, una alteridad radical -no es el Otro del significante solamente, también es el Otro cuerpo, el Otro sexo-.” (Soria 2017: 97).

Podríamos decir que el narcisismo del sujeto del discurso capitalista cierra el acceso al asombro y rechaza lo Otro, tanto en el otro como en sí mismo: “...por lo general el saber quiénes somos, qué lugar ocupamos en el orden de las cosas, la conciencia de nuestra posición, y sobre todo el fantasma que le da consistencia a un

Ideal que siempre nos está mirando, todo eso hace que nos cerremos al asombro de lo que puede ser diferente, Otro...La inconsistencia del Otro no es un orden quebrado. No es un caos, sobre todo ese caos que surge como antítesis de nuestra concepción de un orden armónico y totalizado” (Barros 2011: 252-253).

En suma, en la medida en que el narcisismo del sujeto consumidor, sujeto producido por el discurso capitalista, rechaza lo Otro, se refuerza la ilusión de posesión y conocimiento del otro y del sí mismo, es decir, se refuerza el yo como función de dominio, pero la síntesis es ilusión, y solamente se sostiene por la fuerza del desconocimiento en el que se basa todo poder del yo.

#### **4.5.6 Hacerse amar por el Superyó**

Demandar perfección en el Otro del amor narcisista, es una demanda propia del sujeto consumidor y, por lo tanto, es un querer superyoico mortífero. En *El Seminario 8: La transferencia*, Lacan plantea que el artículo “Transferencia y amor” (1933) de Jekels y Bergler, presenta una intuición clínica de relevancia: “Esta intuición es que hay una relación, una relación estrecha, entre el amor y la culpa” (Lacan 1960-61: 375).

Lo que Lacan subraya de ese artículo, es que un sujeto puede amar para eludir la culpa, es decir, puede buscar hacerse amar por el superyó, hacer pareja con alguien (o con algo) que encarna el ideal del yo, para poder sentirse culpable. Lo que la tesis del artículo en cuestión sostiene es que “el amor es, en el fondo, necesidad de ser amado por aquel que podría hacerte culpable. Y precisamente, si uno es amado por aquel o por aquella, la cosa va mucho mejor” (Lacan 1960-61: 376).

La fascinación y la idealización -operaciones exacerbadas en el sujeto consumidor-, son operaciones que están estrechamente relacionadas entre sí, puesto que la fascinación que ejerce, para el propio sujeto o para otro, la personificación del ideal del yo -un objeto que posee un determinado rasgo y, que, por él, cumple así con esa encarnación del ideal- determina la idealización sobre el objeto, y la imposibilidad de asumir a ese objeto venerado como castrado. Así como la aspiración insaciable del sujeto consumidor, de ser un yo ideal único, produce un sujeto que no encuentra paz al no poder mantener en su vida la admiración incondicional del otro o del superyó; también, en la orientación de hacer pareja con quien encarna el ideal o el superyó, el sujeto consumidor cae rendido, y se siente culpable por no ser lo suficientemente bueno para ser amado.

Para Lacan, la culpa no está siempre e inmediatamente implicada en el desencadenamiento de un amor, en el relámpago del enamoramiento, en el flechazo, pero no es menos cierto que, incluso en uniones inauguradas bajo auspicios tan poéticos, de vez en cuando sucede que acaban centrándose en el objeto amado todos los efectos de una censura activa (Lacan 1960-61).

Podríamos pensar que, además de la degradación del deseo, uno de los rasgos distintivos de las relaciones amorosas en el discurso capitalista es la incidencia opaca y desorientadora del superyó: “No es simplemente que a su alrededor se reagrupe todo el sistema de las prohibiciones, sino que se dirige uno a él para pedir permiso, función tan constitutiva de la conducta humana. Es conveniente no olvidar en absoluto, en formas muy auténticas, de la mejor calidad, de la relación amorosa, la incidencia, no ya del ideal del yo sino claramente del superyó como tal, y ello en su forma más opaca y más desorientadora” (Lacan 1960-61: 376).

## Capítulo V:

### Clínica de los hijos del narcisismo

“Ser capaz de aislar el momento en que empieza el amor, para así bloquear su entrada o evitarlo por completo, nos permitiría controlar el eros. El no amante de Lisias afirma haber logrado ese control...habla desde el final de la relación amorosa como alguien a quien el deseo nunca ha poseído. Los no amantes son personas que permanecen “dueños de sí mismos”. Sócrates niega que ese control sea posible o incluso deseable para los seres humanos. Lo presenta como una economía de la muerte:...la intimidad del no amante está mezclada con un autocontrol mortal...que se consume en cálculos mortalmente miserables...y que engendra en el alma amada ese espíritu receloso comúnmente elogiado como virtud” (Carson 1998: 206-07).

“El sujeto en el discurso capitalista no está dividido entre dos significantes, como ocurre con el sujeto del discurso del amo clásico, que es el sujeto del inconsciente. Este nuevo sujeto, mutado, está dividido directamente por la falta-en-gozar...Es el consumidor, que lejos de dejarse afectar por sus S1, los manipula con fines de goce, en la búsqueda insaciable de un *gadget* siempre nuevo que colme su división, demanda con la que eventualmente puede encontrarse el psicoanalista en nuestra época” (Soria 2011: 327).

## 5.1 La clínica en la época del discurso capitalista

La clínica en la época del discurso capitalista interpela al analista en su práctica, dado que las presentaciones de los sujetos contemporáneos son muy diferentes a las que encontramos en los historiales de Freud, incluso en algunas presentaciones clínicas de Lacan. Si bien todavía nos topamos con casos que responden a las estructuras clásicas (neurosis, perversión, psicosis), se constata la prevalencia de variados fenómenos clínicos que responden a lógicas distintas a la edípica.

Por una parte, cabe señalar la prevalencia de la melancolización y la maniización en la clínica contemporánea. Lacan, en su última clase de *El Seminario 10: La Angustia*, señala la importancia de distinguir el objeto a del i(a), para poder comprender la diferencia radical entre la melancolía y el duelo: “El problema del duelo es el del mantenimiento, en el nivel escópico, de los vínculos por los que el deseo está suspendido, no del objeto a, sino de i(a), por el que todo amor está narcisísticamente estructurado, en la medida en que este término implica la dimensión idealizada...” (Lacan 1962-63: 362). En cambio, en la melancolía, el problema es que el proceso de duelo no culmina, porque el objeto supera a la dirección del proceso y así es el objeto el que triunfa. Asimismo, en la manía no se trata simplemente del desconocimiento del objeto a, sino que es la no función de a lo que está en juego. Aquí, el sujeto no carga con el lastre de ningún a, lo entrega -sin posibilidad de hacer otra cosa- a la pura metonimia, infinita y lúdica de la cadena significante (Lacan 1962-63). Es esta pura metonimia y el despojo del lastre del a lo que vuelve a la manía tan afín a la lógica del consumo del discurso capitalista.

Podríamos pensar a la manía y a la melancolía, por su relación con el objeto, como estados de goce que se oponen al deseo y a la castración; y por esta razón, justamente, serían estados paradigmáticos del sujeto consumidor: “Aquello que distingue lo que corresponde al ciclo manía-melancolía de todo lo que corresponde al ciclo ideal de la referencia al duelo y al deseo, solo podemos captarlo acentuando la diferencia de función entre...la relación de a con i(a) en el duelo, y...en el otro ciclo, la referencia radical al a, más arraigante para el sujeto que cualquier otra relación, pero, también, profundamente ignorada, alienada, en la relación narcisista” (Lacan 1962-63: 363).

Podríamos decir que en la época del discurso capitalista no hay lugar para la elaboración de pérdidas, ni para el proceso subjetivo que implica alojar la alteridad del otro y la del propio sujeto. La prevalencia de la melancolía y la manía que se observa en nuestra clínica actual es consecuencia de la pérdida de la dimensión trágica de la vida y la aceleración temporal de la vida cotidiana que el capitalismo instaure, donde no hay mucho lugar para el despliegue del *pathos*: “La pérdida de una referencia que localice, en consonancia con la pérdida de los ideales. Se trata de una desorientación radical que tiene consecuencias en la estructura subjetiva, en los modos de anudamiento” (Soria 2017: 109). Por lo tanto, “La melancolización es un efecto o bien del sujeto que no puede seguir el ritmo de ese circuito infernal, o es un resultado del rechazo del sujeto a esa lógica” (Soria 2017: 123-24).

En suma, en tanto el sujeto melancólico y maníaco no cuenta con la función de la castración, porque no opera el Nombre del Padre, es que podemos decir que la melancolía y la manía son estados de goce en los que siempre se hace síntoma con la cuestión del amor y el rechazo a Eros está muy presente, ya que al no contar con la función de la falta, el sujeto queda muy devastado o se vuelve muy devastador en sus relaciones amorosas o ambas cosas.

Por otra parte, también se constata en la experiencia clínica la prevalencia de la lógica del orden de hierro, producto de nominaciones rígidas como el “nombrar para”, cuyo resultado son sujetos rigidizados. Por ejemplo, en la psicosis no desencadenada suele encontrarse una fuerte prevalencia de un narcisismo rígido, no atravesado por la falta, que funciona como una suerte de armadura, de blindaje de hierro. El sujeto, bajo esta lógica propia del discurso capitalista, rechaza a Eros, dado que se aleja de todo aquello que pueda perturbar su eficiente armonía.

Pero, a la vez, como se ha planteado en el punto 4.3.2 de esta tesis, en la clínica encontramos otro tipo de lógica -también propia del discurso capitalista-, que ya no responde a la de hierro, sino más bien a una rizomática, arborescente: “...ciertos fenómenos que toman prevalencia en la clínica actual e interrogan al psicoanalista acerca de su posición e intervenciones. Sujetos desorientados, desarraigados, con múltiples identificaciones lábiles, que deslizan en anudamientos inestables, con fenómenos de goce deslocalizados, que presentan polimorfismo sintomático, deprimidos, desvitalizados, “panicosos”, etc., en los que el fenómeno clínico

fundamental reviste un carácter de ausencia o vacío generalizado” (Soria 2020b: 13). Asimismo, se constata la prevalencia de identificaciones imaginarias, entre las cuales encontramos aquellas que funcionan según la modalidad del como si: “Encontramos manifiestamente allí el mecanismo de como si, que Helene Deutsch destacó como una dimensión significativa de la sintomatología de las esquizofrenias. Es un mecanismo de compensación imaginario -verificarán la utilidad de la distinción de los tres registros-, compensación imaginaria del Edipo ausente...” (Lacan 1955-56: 275).

En el campo sexual se observan sujetos que se mantienen distantes de cualquier asunción de titularidad, del mismo modo que presentan dificultades a la hora de asumir una posición sexuada, es decir, nos encontramos con distintas modalidades del rechazo de Eros. Por otra parte, también encontramos “diversas manifestaciones de aquello que de algún modo colma o vela el agujero estructural, tales como un estatuto absoluto de la función del ideal, que da a lugar a posiciones fundamentalistas o totalitarias sin brecha...” (Soria 2020b: 181). Tal como se ha abordado en capítulos anteriores de esta investigación, “la nostalgia del todo” de la que ya hablaba Lacan en 1938, comandada por el mercado, orienta al sujeto a aspirar a una tutela totalitaria en donde no irrumpa el desorden de Eros.

## 5.2 Casos clínicos

### 5.2.1 Caso Karina<sup>9</sup>

Karina llega a la analista buscando, según sus palabras, un espacio en el que continuar trabajando luego de haber decidido adoptar durante unos meses un dispositivo de acompañamiento terapéutico en su domicilio (en el que vive sola) para recuperar peso y evitar una internación por una descompensación clínica grave. La misma era resultado de un cuadro de anorexia al que con la analista se refiere como “un problema alimentario”, mencionándolo contadas veces, casi como a su pesar, aunque sin dejar de reconocer -las más de las veces implícita, alusivamente- su existencia como nudo y agujero tanto de su presencia en el análisis como de su decir, como si tratase allí de una suerte de falla un tanto vergonzante.

De un modo sumamente sutil le hace saber que ella busca un analista para poder hablar sobre el fondo de la presencia de ese silencio, sin coerción, buscando rearmarse luego de aquella experiencia en la que se hiciera dueña de su destino. Joven ejecutiva y exitosa, consiguió preservar su puesto y desempeño laborales en este tiempo, trabajando mayormente desde su casa, luego de tomar fuerte distancia de sus padres, cuya preocupación viviera en ese momento como una intrusión indeseada, convocando a la analista a otro lugar desde el cual afirmarse en su “vuelta a la normalidad”, sin juicios respecto de su aspecto -todo esto leído por la analista en los paréntesis de su decir, acentuado en los avances en su decir, acentuado en los avances en su bienestar, su retorno al circuito de lazos sociales y familiares, en una crónica semanal que da cuenta de su creciente alivio respecto del peso patológico que la había dejado expuesta a la mirada de los otros en el límite crítico, al borde la internación, al que había llegado-.

A medida que avanzan las sesiones ella parece ir convocando a la analista a un acompañamiento casi silencioso de la recomposición de sus lazos, luego de aquel momento de riesgo vital. Así, testimonia de su vuelta a los encuentros con amigos, a su lugar de trabajo, a la relación con su padre y su madre, cuya separación pareciera haber incidido en el agravamiento de su relación con el objeto alimentario. Reafirma entonces su amor por un padre benevolente, que nunca le dijo que no y actualmente no le hace

---

<sup>9</sup> Este caso clínico ha sido extraído del libro *La inexistencia del Nombre del Padre* de Nieves Soria. (2020b: 372-73).



preguntas, siempre a su disposición, sin plantearle conflicto alguno, hasta adivinar su relación con una nueva mujer, a quien inmediatamente busca conocer y con quien se relaciona con sumo interés, comparándola incesantemente con su madre.

Más difícil le resulta reanudar el lazo con esta última, cuyo “trastorno alimentario” cree haber copiado, sin haberlo manejado como ella, lo que la llevó a un límite del que la madre siempre supo mantenerse alejada, saliendo “bien parada”, para envidia de Karina. Quisiera reprocharle a su madre su extremo egoísmo -con el que no solo se reconoce identificada, sino que parece haberle armado un ser, tan preparada para salir al mundo y enfrentarse a la vida- pero sabe que haciéndolo la lastimaría y no quiere repetir con ella una relación en la que siempre se mostró dura, a la defensiva, haciéndole saber de su supuesta indiferencia para con su madre que nunca la registró en sus deseos y su singularidad. Luego de una intervención de la analista que agujerea la supuesta omnipotencia del Otro materno, comienza a acercarse a ella, invirtiendo ahora el egoísmo materno en un manejo casi despiadado, palmo a palmo, de cada intercambio con ella, haciéndole saber que es ella quien ahora pone las condiciones en ese lazo.

Karina asevera no interesarse por la pareja ni por la maternidad, afirmándose en su autosuficiencia y la libertad que esta le provee. Casi pareciera que ha logrado la suma del poder, volviéndose un amo en su pequeño mundo, llegando ahora a domesticar su anorexia en un límite en el que no alarma al médico. Y sin embargo, vuelve puntualmente a cada sesión, como pasando revista del orden de su mundo, en la que se deja oír la ciega obediencia a la voz áfona del superyó, retirándose las más de las veces con el alivio del encuentro con lo más vivo de sí en las fallas que se cuelan en un orden de hierro que lentamente va aflojándose.

### **El declive del Nombre del Padre**

La función del Nombre del Padre, como ordenador que posibilita que lo simbólico se anude, no se observa en este caso. Es decir, se constata el declive de la función del Nombre del Padre, porque si bien Karina señala la benevolencia de su padre -quien nunca le dijo que no y actualmente no le hace preguntas, siempre a su disposición, sin plantearle conflicto alguno-, se trata de un padre que no queda situado en la función paterna como referente o guía.

Por otra parte, la armadura de Karina no es su amor por su padre. Si bien descansa en su servicial afecto, no dudó un instante en dejar de verlo cuando le manifestó preocupación por la gravedad de su estado. Asimismo, al adivinar que su padre tiene una relación con una nueva mujer, busca conocerla inmediatamente, pero para compararla incesantemente con su madre. Tampoco se encuentra en una posición de demanda al otro ni de insatisfacción. Por el contrario, se muestra autosuficiente y autosatisfecha.

### **La degradación del deseo y del erotismo**

En el Otro, el sujeto puede encontrar un lugar, tal como dice Lacan: “El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estemos hechos” (Lacan 1962-63: 58). Pero a Karina no le interesa encontrar un lugar en el Otro, asevera no interesarse por la pareja ni por la maternidad, afirmándose en su autosuficiencia y la libertad que esta le provee. Cuando habla de la vuelta a su circuito social, no se escucha allí que esos lazos estén afectivizados. Casi pareciera que ha logrado la suma del poder, volviéndose un amo en su pequeño mundo, llegando ahora a domesticar su anorexia en un límite en el que no alarma al médico.

Antes del comienzo de su anorexia ha tenido un par de relaciones de pareja, que han pasado sin pena ni gloria para ella, es decir, sin la angustia de la aproximación al agujero forclusivo, pero tampoco pudiendo encontrar en ellas nada parecido a un goce vivo, pasional o erótico. Podríamos decir que se constata cierto rechazo de toda manifestación de erotismo sexual, tanto en un otro como en su cuerpo; manteniéndose a distancia de algún posible encuentro con el plano del amor o el deseo: “En la perspectiva del niño generalizado lacaniano, Karina se encuentra en una posición infantil, en pleno auge de la ligazón-madre, marcada por el odio y el resentimiento, operando con su anorexia una suerte de metamorfosis a la inversa sobre su cuerpo femenino (Soria 2020b: 374).

### **Narcisismo de hierro**

A Karina -joven ejecutiva exitosa, que consiguió preservar su puesto y desempeño laborales pese a su anorexia, trabajando mayormente desde su casa- todo le parece posible, todo depende de la voluntad, así evita cuidadosamente caer en algún lugar en el que pierda esa supuesta libertad que le da el control. De ahí que relacionarse

afectivamente con un partenaire no es de su interés. Asimismo, se presenta como un yo fuerte, con una clara función de dominio, que se ordena alrededor del agujero silencioso de su anorexia, la que sin embargo no le plantea ninguna pregunta; no abriéndose respecto de la misma una dimensión de síntoma como portador de un sentido.

Podría decirse que en los campos laboral y social, Karina no encuentra inconvenientes en asumir y sostener posiciones y lazos en dichos campos; nada de ello parece interpellarla, intimidarla o perturbarla, “y a la vez se refiere a todo ello como una suerte de juego virtual, como movidas de tablero, testimoniando en su decir de hasta qué punto su realidad no se encuentra atravesada por una torsión moebiana” (Soria 2020b: 374-75).

### **Nominación rígida**

Karina, a la vez que quisiera reprocharle a su madre su egoísmo, reconoce que se siente identificada a ese extremo egoísmo materno; así como también a falta de la función del Nombre del Padre, esta identificación parece haberle armado un ser para salir al mundo y enfrentarse a la vida. Por lo tanto, este caso pone de relieve una identificación rígida, atrincherada en nominaciones imaginarias que tienen como correlato alguna perturbación del lazo con el objeto alimentario, en donde se encuentra “la marca de cierta fijación en la dimensión de la demanda en relación con el Otro materno” (Soria 2020b: 311). Es decir, la anorexia cumple en ella la función de una nominación rígida, proveniente del Deseo de la Madre y no del Nombre del Padre.

### **Separación sin castración**

“La vida...la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones” (Lacan 1962-63: 159), pero si en estas no media la castración, la alternancia de la presencia-ausencia puede ser vivida como una absoluta intrusión y como una absoluta pérdida, respectivamente. En Karina, la no mediación de la castración se observa en la fuerte distancia que toma de sus padres, cuya preocupación por su estado de salud viviera en ese momento como una intrusión indeseada.

En suma, es la función simbólica de la castración la que posibilita articular las pérdidas que conlleva la vida con la función de la falta, que opera como causa del deseo; cuando hay ausencia de dicha función, se constata cierta melancolización, que

lleva a distintos actings, tales como trastornos alimentarios como le ocurre a Karina ante la separación de sus padres.

### **Ausencia de significación fálica**

La función de la significación fálica es, precisamente, anudar los registros imaginario y real de la vida. Entonces, la falta de ese anudamiento, que es posibilitado por el Complejo de Edipo, puede conllevar, como en este caso, al vacío anoréxico que viene al lugar de la falta simbólica. Es decir, en Karina se observa la ausencia de función simbólica de castración en el lazo con el otro, ya que el falo en juego aquí es “un falo imaginario imposible de negativizar” (Soria 2020b: 373), prenda de una disputa con la madre en la que el padre queda fuera de juego.

### **Posición sexuada**

En Karina no se observa una pregunta acerca de la feminidad, dado que su interés en la actual mujer del padre no radica en una cuestión sexual en la que se podría situar dicha pregunta acerca de la feminidad, sino que entra como instrumento en su ambición de doblegar la voluntad materna, en una rivalidad narcisista con el Otro materno que no tiene como objeto al padre. Asimismo, parece querer borrar cualquier signo en su cuerpo que dé cuenta de su sexualidad.

### **El imperativo Superyoico**

Su anorexia es presentada por Karina como “un problema alimentario”, mencionándolo contadas veces, casi como a su pesar, aunque sin dejar de reconocer su existencia como nudo y agujero tanto de su presencia en el análisis como de su decir, como si tratase allí de una suerte de falla vergonzante.

A falta de la función del Nombre del Padre, ella obedece rigurosamente, sin saberlo, a un significante amo tanto más eficaz cuanto que más silencioso. Si bien cuenta con defensas obsesivas, no se consolida sin embargo como una neurosis obsesiva, cuya estructura supone una trama en la que se entrecruzan el mito individual con el fantasma fundamental (Soria 2020b).

En cada sesión se constata la ciega obediencia a la voz áfona del superyó, porque Karina le relata a la analista el orden eficiente de su mundo, así como su creciente alivio respecto a poder volver a la “normalidad”, retornando al circuito de lazos sociales y

familiares sin el peso patológico que la había dejado expuesta a la mirada de los otros en el límite crítico de la internación, y todo esto sin ningún juicio o pregunta respecto de su aspecto. Cabe destacar, que a pesar de haber estado al borde de la internación nunca dejó de trabajar y de cumplir con su desempeño eficiente en su puesto laboral, constatando así su implacable obediencia al imperativo superyoico de producción.

### 5.2.2 Caso María<sup>10</sup>

María, una mujer de treinta y ocho años, se presenta en la primera entrevista diciendo que su vida es “negro sobre negro”. Consulta porque no consigue arrancar, “me siento quedada: mi vida no es como me la imaginaba”. Relata con verbosidad que a lo largo de estos años probó distintas dietas sin éxito. Actualmente, se encuentra con sobrepeso. “Me entusiasmo con una dieta, la arranco y la dejo”. Dice que a los veinticinco años tenía atracones donde comía mucho, pero sin vomitar. Refiere que en el presente no tiene atracones. “De repente me bloqueo, es un ciclo que se repite. Me caigo y me recupero. No encuentro el límite”. Relata una frase de un cantante de rock que la impactó: “Te limpiás para drogarte más”. “La filosofía del drogadicto es no llegar nunca a la sobredosis para poder drogarte toda la vida”.

Expresa tener “sensación de vacío, de aburrimiento”. Algunos de sus dichos en relación a ese vacío: “No sé qué es lo que me pasa”; “llené por mí misma los baches intelectuales”. Dice que en el trabajo no piensa en su sobrepeso porque está atenta a que la valoricen por lo que hace y la asciendan. Tiene la ambición de querer crecer para que alguien lo vea: “Me frustró cuando nadie lo ve”. Agrega que es una búsqueda de toda la vida que se fijen en ella.

En cuanto a cómo vive sus pensamientos, dice: “Los pensamientos me atormentan la cabeza. Siento como un peso grande en la cabeza”.

Sufre también porque con los hombres no pasa nada, hace años que no tiene sexo y se define como insegura. En cuanto a su familia de origen, relata que sus padres se separaron cuando ella tenía diecisiete años, luego de veinticuatro años de matrimonio, por una infidelidad del padre con su secretaria -veinte años menor, con la que formó una nueva familia-. A partir de la separación sus padres no se hablaron más, todo terminó “en un quiebre”, quedando ella del lado de la madre. Dice que su madre cuando la ve se acuerda de su padre y la maltrata, también agrega: “cuando era chica a veces me insultaba sin ningún motivo”. Sobre su padre dice que nunca pudo hablar con él o que él le hable, actualmente solo se comunican por mail, pero nunca de manera afectiva, siempre bajo un formato que ella denomina “automático”.

Al relatar cómo es un día en su vida señala que siente un vacío existencial, tristeza, asfixia, claustrofobia, bronca, mal humor. Algunos de sus dichos: “Me encierro.

---

<sup>10</sup> Esta viñeta pertenece a un caso de mi práctica clínica.

Soy otra persona. Otra persona se apodera de mí”. Refiere que tiene todo para ser feliz: “Tengo familia viva, departamento propio, pero no tengo voluntad. No puedo salir de mi casa”. “Tengo todo al alcance de la mano, pero no puedo vivir”. En cuanto a cómo habita el espacio, dice que este es un problema más, dado que no hay ningún espacio vacío en su casa. Tiene pilas de cosas amontonadas, una cocina nueva que nunca armó desde que la compró, y un colchón nuevo que no usa porque no cambia el viejo: “no puedo hacer, no puedo vivir”.

Relata que los sábados suele estar conectada a varias redes sociales al mismo tiempo, a la vez que mira Netflix, escucha programas de chimentos en la televisión y chatea por WhatsApp sin poder parar de hacerlo. Narra que un sábado se cayó internet y que se desesperó de tal manera que sintió una angustia desbordante, un ataque de pánico. También dice que es un desastre con la comida, que no puede parar de comer (todos los días come hamburguesas y papas fritas). Dice: “Cada vez necesito más cosas para despejarme. Estar conectada a todas las redes sociales, mientras como y además hablar por WhatsApp, todo al mismo tiempo”.

### **El sujeto consumidor**

María es un sujeto consumidor, tal como define Lacan al sujeto que es producto del discurso capitalista. Se encuentra atiborrada de toda clase de objetos y dispositivos: de comida, dietas, pensamientos, redes sociales, programas de chimentos, series de Netflix, de *gadgets*, de objetos desordenados. Podríamos decir que es un sujeto atrapado en los excesos, propios del discurso capitalista, en donde no hay una pregunta sino más bien una demanda de éxito, ahí donde ella fracasa.

### **Narcisismo capitalista**

Permanentemente en el decir de María está en primer plano el yo y la dimensión del éxito, aunque lo plantee por la negativa, por todo aquello que no puede lograr: no logra bajar de peso, no logra sentirse segura con los hombres, tener sexo, no logra ascender laboralmente, ordenar su casa. Como se ha planteado en esta tesis, su posición no es menos narcisista por considerarse fracasada, ya que está orientada por el ideal de perfección y totalidad exitosa propia del discurso capitalista.

### **Desconocimiento de la castración**

María desconoce la dimensión de la castración, en tanto que como sujeto consumidor se encuentra en relación con un vacío y no con una falta que opere como

causa de deseo. En su relato, por ejemplo, cuando dice que llenó por sí misma “los baches intelectuales”, se constata la prevalencia en su goce de una de las lógicas propuestas por el discurso capitalista que es la de un vacío a llenar, sin considerar la castración.

### **Ausencia de la significación fálica**

En María, el correlato de la ausencia de localización de la castración es el exceso de angustia al que ella hace referencia cuando se cae internet. Ese mismo exceso de angustia, que no logra regular, es la angustia masiva que no funciona como señal de la castración, que se manifiesta en el sin-límite de la voracidad encarnando una versión pulsional oral del sujeto consumidor. Lacan plantea que: “Lo más angustiante que hay para el niño se produce, precisamente, cuando la relación sobre la cual él se instituye, la de la falta que produce el deseo, es perturbada, y esta es perturbada al máximo cuando no hay posibilidad de falta, cuando tiene a la madre siempre encima...” (Lacan 1962-63: 64). María tiene a la madre siempre encima para insultarla y maltratarla “sin motivo”.

A su vez, en este caso, el objeto alimentario funciona como obturador de la falta, es decir, viene a llenar ese vacío en el que no se transmite la falta, dado que el Otro materno no pudo dar su falta. A partir de la frase sobre la droga que rescata del cantante, podríamos decir que tanto la droga como la comida cumplen una función de regulación para María.

### **La degradación del deseo**

En la presentación clínica de esta mujer, entre otras cosas, se observa la oscilación entre el detenimiento de la acción y el exceso maníaco que propone el consumo capitalista. En cuanto a la acción, la única que aparece con fuerza es la impulsión. Pero esta acción es vacía, desligada de la ética del deseo y del acto a la vez que alimenta su inhibición, cerrando un círculo retroactivo.

### **El declive del gran Otro**

En un punto situado en el Otro, el sujeto puede encontrar un lugar (un hogar), más allá de la imagen de la que está hecho (Lacan 1962-63). María relata que a partir de la separación su padre y su madre dejaron de hablarse, pero no parece que antes de eso la dimensión de la palabra estuviera muy presente. Por un lado, la madre solo parece hablarle para insultarla, y por otro lado, la ausencia de la palabra del padre es notoria, dado que solo se comunica por mail, es decir, por escrito sin la palabra, y de manera



“automática” sin ningún signo de amor. María no queda situada en un lugar amoroso en el Otro; asimismo, no se puede verificar en este caso la admisión simbólica del Nombre del Padre.

## 5.3 Documentales

### 5.3.1 El imperio de los Sin Sexo

*El imperio de los Sin Sexo (L'empire des sans, 2011)* -nombre que hace referencia a la película *El imperio de los sentidos* de Nagisa Oshima- es un filme documental realizado por Pierre Caule y dirigido por Kenichi Watanabe, que narra distintas historias de japoneses que han depuesto su interés en el sexo con la pareja y rechazan al otro en tanto Otro. La herida de Eros es rechazada, tanto por jóvenes como por adultos, mediante un repliegue narcisista sobre sí mismos, haciendo de distintos *gadgets* sus partenaires.

Asimismo, en el documental se plantea que vivir solo es la receta ideal para la felicidad de los jóvenes japoneses entre 20 y 30 años. Los mismos piensan que la pareja es un concepto obsoleto. En la cultura japonesa, se llama “herbívoros” a los jóvenes que no están interesados en las relaciones amorosas y sí en el aspecto, en la imagen. Se encuentran fascinados por un ideal de armonía y de tranquilidad, y lo único que les interesa es ellos mismos. En esta generación de jóvenes, y también de muchos adultos, la actividad sexual es muy reducida y cada vez son menos los que acuden a establecimientos especializados en pornografía y prostitución. En el documental, al ser preguntado por su deseo sexual, un joven dice: “...cuando tengo ganas me las arreglo solo” (<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>) El deseo por el otro sexo ya no tiene lugar en la vida sexual de gran parte de los jóvenes japoneses.

Para la mayoría de ellos encontrar pareja es una pérdida de tiempo, de energía y de dinero. La soledad y la libertad son indisolubles: “Cuando eres soltero eres libre aunque estés solo; mientras que con la pareja ocurre lo contrario, nunca estás solo pero no tienes libertad. Cuando estaba enamorado, en realidad lo estaba de mí mismo. Tener una novia guapa es como tener un coche bonito, un bello objeto de marca, me gustó...El camino para estar alegre y feliz es la soledad. Mi soledad actual me gusta mucho más que mi anterior experiencia de pareja. Lo que más me gusta es ir solo al karaoke a cantar durante horas. Cuando voy a cantar no hay nadie que me critique y puedo cantar las canciones que me gustan las veces que se me dé la gana, puedo ensayar a gusto” (<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>).

La degradación del deseo es evidente, la comodidad material parece haber apagado el deseo de los japoneses; pornografía y prostitución son sinónimos de placer inmediato y sin esfuerzo: “En el Japón de hoy la pareja desaparece en beneficio del individuo. Cada cual flota en su burbuja prefiriendo la masturbación a la sexualidad compartida, prefiriéndose a sí mismo antes que al otro. El sexo ya no es un elemento para construir la pareja y el individuo, sino una simple salida de socorro” (<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>).

Asimismo, el documental plantea que nos encontramos ante una nueva sexualidad narcisista, con el consecuente rechazo de toda alteridad que pueda perturbar el ideal de armonía y tranquilidad: “La evasión de la realidad, la búsqueda desesperada de consuelo y el repliegue sobre sí mismos: forman parte de esta nueva sexualidad egocéntrica” (<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>).

El documental concluye con un interrogante inquietante -y de especial interés para esta investigación-, fundado en el malestar de la cultura japonesa. En cuanto a esta nueva sexualidad narcisista, que prescinde del Otro sexo y que rechaza cualquier signo de lo Otro en el otro, en comparación a otros países occidentales: “¿Japón es muy diferente o sencillamente va por delante?” (<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>).

### 5.3.2 La teoría sueca del amor

*La teoría sueca del amor* (*The Swedish Theory of Love*, 2015) es una película documental dirigida por el realizador italiano Erik Gandini; narra la ingeniería social del individualismo de estado y el estado de bienestar producto de aquel. Asimismo, muestra muy bien el declive del lazo erótico por la exacerbación, propia del discurso capitalista, del utilitarismo y del individualismo, del que ya hablaba Lacan en su escrito “La agresividad” de 1948.

El manifiesto del estado de bienestar sueco establecía el principio de un proceso de liberación de la dependencia de parientes cercanos, pero también de cualquier otro con el que se pudiera tener un lazo afectivo: “El principio es obvio: toda persona debe ser considerada como un individuo independiente, no como un apéndice de otra. Se trata de crear condiciones económicas y sociales que hagan que uno sea independiente como individuo... Vivir solo no es inusual en Suecia, cuarenta años después de ese Manifiesto, casi la mitad de nosotros vivimos por nosotros mismos” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>).

Este estado de bienestar se caracteriza por ser un sistema muy organizado, eficiente, garantizando así la autonomía personal. Dicho sistema, desde fuera de Suecia, es visto como una tierra prometida. Un lugar perfecto para vivir: “Los suecos son individualistas. El individuo está en el centro: no más... Mientras el individuo sea la autoridad, solo tú eres quien cuenta, nadie más. Eres tú quien debe prosperar, eres tú quien debe vivir su vida” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>).

Para esta teoría, el ideal de individuo es ser totalmente independiente, y su único fin debe ser trabajar para sí mismo. La teoría sueca del amor dice que “...todas las relaciones humanas auténticas tienen que basarse en la independencia fundamental entre las personas” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>).

La sexualidad, el erotismo y el encuentro con el Otro sexo son las grandes ausencias del documental, porque ya casi no existe eso en Suecia. Para las mujeres interesadas en satisfacer sus necesidades de amor y establecer una relación con su donante de esperma, se plantea como alternativa una serie de dispositivos virtuales. Al respecto, dice un especialista en fertilidad asistida: “Creo que sería un contacto virtual

entre el donante y el receptor. Tal vez puedan ir y tener luz de velas, cenar juntos de una manera virtual. Tal vez puedan caminar por la playa, también pueden tener relaciones sexuales...Es mucho más importante para la mujer lo que ve con sus ojos que lo que huele o lo que toca. Exactamente igual que la vida normal, simplemente sin tener contacto físico” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>).

El discurso capitalista produce un sujeto consumidor, con un fuerte ideal de individualidad, que nada quiere saber con la herida de Eros, ni tampoco con ninguna alteridad que pueda trastornarlo: “La idea de que debemos ser capaces de gestionar nuestras vidas con nuestra propia autonomía no es una invención sueca. Es parte de una creencia en la individualidad que ha estado definiendo la vida en el mundo occidental” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>).

Para sostener el ideal de progreso, los sujetos consumidores deben ser autosuficientes, independientes como individuos, sin deseos y, por lo tanto, sin división subjetiva: “Suecia es el futuro, la cima del progreso, la cabeza de la curva en el desarrollo de todo el mundo occidental” (<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGRbR0Wg&t=1396s>)

## **Capítulo VI:**

### **Eros rechazado**

“Eros aparece de la nada, con sus alas, para invadir al amante, para despojar su cuerpo de órganos vitales y sustancia material, para debilitar su mente y distorsionar su pensamiento, para reemplazar las condiciones normales de salud y cordura por la enfermedad y la locura. Los poetas representan al eros como una invasión, una enfermedad, una demencia, un animal salvaje, un desastre natural. Su acción consiste en derretir, romper, morder, quemar, devorar, deteriorar, hundir en un remolino, pinchar, perforar, herir, envenenar, sofocar, arrastrar o moler al amante hasta hacerlo polvo. En su ataque Eros emplea redes, flechas, fuego, mazas, huracanes, fiebres, guantes de boxeo, o frenos y bozales. Nadie puede combatir a Eros. Muy pocos lo ven venir. Cae sobre nosotros desde afuera y en cuanto lo hace se apropia de nosotros, nos cambia radicalmente. No podemos resistir al cambio o controlarlo o negociar con él” (Carson 1998: 205).

## **6.1 El narcisismo del sujeto del discurso capitalista como una suplencia de la inexistencia de la relación sexual**

### **6.1.1 La inexistencia de la relación sexual**

El ser hablante llega al mundo como objeto; al nacer cae como resto, como desecho del Otro, para luego encontrar, con suerte, un lugar como falo para la madre. Por lo tanto, la salida del lugar de objeto es vía el falo, tanto para el hombre como para la mujer. Si bien el significante fálico posibilita que haya relaciones entre los sexos, - aunque la contrapartida es que esas relaciones están mediadas necesariamente por él, lo que las sitúa del lado del artificio- el falo es insuficiente para establecer una escritura de la relación sexual entre los sexos. En consecuencia, para los seres hablantes, que seres sexuados son, “no hay relación sexual”, fórmula que extrae Lacan del descubrimiento freudiano y sus conclusiones sobre el inconsciente y la sexualidad. Entonces, no hay relación sexual entre los seres hablantes, pero sí hay encuentros amorosos contingentes. Eros, el amor deseante, que se presenta de manera azarosa y cuya alteridad implica una herida al narcisismo del sujeto, puede operar como suplencia de la no relación sexual. Ahora bien, esta suplencia, el fenómeno de este amor, no es sin el desgarró, la discordancia, dado que entre el amante y el amado no hay ninguna coincidencia, tampoco armonía ni complementariedad: lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. De modo tal que cuando el sujeto ama, está atrapado en esta hiancia, en una discordancia irremediable.

### **6.1.2 Eros, el dios del desgarró**

Para los griegos, el dios Eros es el principal responsable de la atracción sexual, el amor y el deseo. Safo, la primera poetisa griega de la que se tiene registro en la historia europea, considerada además la “Décima Musa” por Platón, plantea al amor deseante, Eros, como una serpiente invencible, dulce y amarga a la vez, que desata los cuerpos y nos mete en un torbellino.

En el mito de Eros y Psique, es Afrodita quien testimonia cómo el dios alado trastorna a quien toca, incluso a ella misma. Por su parte, Diótima, quien mediante sus artificios pudo conseguir mantener la peste a raya durante diez años en Atenas, invitada por Sócrates para hablar sobre el amor en *El Banquete*, cuestiona la idea de que, en el amor, no todo lo que no es bello es feo. La lectura de Lacan sobre esta entrada de Diótima en escena, nos orienta a reconocer la afinidad de Eros con los poderes de la

peste: tanto el amor como la pestilencia irrumpen de manera azarosa y enferman a quien tocan. Dicho de otra forma: Eros no tiene nada que ver con el bienestar, es un dios oscuro que nos hiere. Es oscuro porque es causa de deseo, y la causa de la fiebre deseante no está en un objeto; la causa es un objeto que Lacan designó como objeto a.

Donde hay deseo, hay pérdida de goce y, por lo tanto, castración. Siguiendo a Lacan, a medida que ahondamos en Eros, notamos que este deseo se confunde cada vez menos con un impulso puro y simple. Más bien podemos decir que se descompone, se desarticula, se aleja cada vez más de lo que sería una relación armónica. Por lo tanto, no hay deseo que no se nos presente como algo problemático, disperso, polimorfo, contradictorio, desorbitante, extraño, políticamente incorrecto y, en última instancia, muy alejado de todo ideal normativo y de liberalismo igualitario.

Tal como lo plantea Anne Carson, Eros es siempre una historia en la que interactúan el amante, el amado y la diferencia entre ellos. El comienzo de esa historia es un golpe repentino, un momento que no se puede controlar, porque todo lo que ese momento produce, tanto amargo como dulce, acontece de manera arbitraria e impredecible: un regalo de los dioses, como dicen los poetas. Siempre tan inoportuno como incómodo para el sujeto.

El amor es herida, entre otras cosas, porque implica la experiencia de la castración; una experiencia de desposesión que no garantiza ningún intercambio justo. El amor es un lugar, en tanto que es en el Otro donde podemos ser nombrados. Si decimos que el amor conlleva la castración, es porque en el acto de amor se renuncia al cálculo, a la posibilidad de predecir y perseguir la ilusión de controlar al otro. A la vez, el amor empieza donde la idealización -y el borramiento de toda diferencia que esta operación implica- termina, ya que no se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se lo puede consumir. El deseo está estrechamente relacionado con el manejo de la pérdida, dado que se desea lo que no se tiene; en cambio, el goce no localiza la pérdida de una manera que permita utilizarla. Por lo tanto, en la elección narcisista de objeto, no se trata de un amor deseante sino de goce y, a la manera de Narciso, el fin de ese amor es la muerte.

Abrirnos a Eros, a lo Otro, solo es posible si franqueamos la barrera de esa esférica y supuesta totalidad; siendo el objeto a, ese resto irracional, imposible de



significanzar y sublimar por la vía del amor, la prueba de la alteridad del Otro y aquello que hiere nuestro narcisismo.

A diferencia de Psique, que se deja afectar por el deseo del Otro, esto es, se deja atravesar por Eros, la joven de la pintura de William Adolphe Bouguereau aspira a rechazar sus flechas. Dicha obra se titula: *Joven defendiéndose de Eros*. Podríamos decir que la posición del sujeto del discurso capitalista frente a Eros es de rechazo y, por lo tanto, está más cerca de la joven de Bouguereau que de Psique.

### **6.1.3 El Narciso moderno**

El Narciso de Ovidio, al igual que el narciso del discurso capitalista contemporáneo, no conoce el erotismo. Su “deseo” de conocerse, un poco propagado por el estoicismo romano, se repliega en una fábula dolorosa: el sujeto, Narciso, solo puede amar su propia imagen, pero ella es inconsistente, desaparece en el agua. Durante la luz del día puede fijarse rígidamente a esa imagen y autocomplacerse, pero de noche, cuando ya no puede verse, y sin identidad estable, presa de sucesivos señuelos, incapaz de saber quién es, de “hacerse” un nombre, cae rendido hasta su muerte. Si pensamos en estos rasgos presentes en el Narciso de la fábula: la prevalencia de la mirada asociada a la imagen, la incapacidad de amar algo Otro en el otro -incluso la incapacidad de amarse a sí mismo-, la ausencia de erotismo, el encontrar descanso solo en la muerte, el pasaje de una nominación rígida a otra laxa, el desfallecimiento en soledad...quizá no nos equivoquemos al pensar que el Narciso moderno, con las particularidades propias de este momento histórico del discurso capitalista, lleva en sí las marcas de este mito.

Con Lacan decimos que para todo sujeto hay algo que no cierra en la imagen del espejo y es, justamente, eso fallido lo que nos da la posibilidad de ligarnos a otro cuerpo. De ahí que el amor esté estrechamente relacionado con la castración, dado que eso fallido, que nos permite transferir algo al otro, ceder un objeto al campo del Otro, es lo que se va a tramitar vía la castración. Pero cuando el sujeto no puede leer esa falla, propia de la conformación del narcisismo, en términos de castración, es decir, como falta fálica, lo que sucede es que el sujeto queda ligado con una pura pérdida o intenta realizar una sutura radical de esa falta en ser, tal como ocurre, por ejemplo, en la melancolía y en la manía, respectivamente.

Ahora bien, el campo escópico, el de la imagen, es el campo que permite olvidar la castración, al mismo tiempo que permite desangustiar al sujeto y brindarle un campo

pacificador, dado que no se percibe, tampoco se siente -porque no se ve-, la experiencia de la pérdida del objeto a. Lo Otro en el otro es siempre inquietante, una afrenta al narcisismo y es, justamente eso, lo que se vela en la imagen totalizada.

Siguiendo a Freud, podríamos decir que el único amor absoluto y dichoso es el que está en relación con el narcisismo primario, donde la libido de objeto no se diferencia del yo. Por lo tanto, es un amor sin alteridad -que es lo mismo que decir: sin la dimensión real propia del objeto a-, tal como el que se pretende en la época del discurso capitalista. Un ideal de este discurso, en donde la degradación del *pathos* del amor en la cultura va de la mano con la exacerbación del utilitarismo del yo, es regresar a ese sentimiento oceánico que aspira a restablecer el narcisismo primario: ser Uno con el todo, aspirar a una continuidad ininterrumpida que no se vea obstaculizada por ningún corte, es decir, por ninguna separación. La primacía del yo como una totalidad libre de castración, como una función de síntesis y de dominio.

En cuanto a la elección narcisista de objeto, tan propia del sujeto consumidor, decimos que el sujeto no ama lo Otro, no establece un lazo erótico con otro en tanto Otro. El discurso capitalista degrada a Eros, en tanto que para este sujeto, el amor se convierte en algo consumible, calculable y descartable. O dicho de otra forma: en esta época del discurso capitalista prevalece la elección de objeto narcisista de la que habla Freud, siendo “las flechas” del mercado, y no las de Eros, las que prevalecen. Pero el narcisismo secundario, el único pasible de ser observado, no es una invención propia del discurso capitalista contemporáneo, porque cuando Freud elabora su conceptualización sobre el narcisismo en 1914, el discurso capitalista ya estaba instalado en la civilización occidental; sin embargo, sí podemos decir que la lógica del consumo y la estrecha relación entre la ciencia tecnológica, las neurociencias, el mercado y la ciencia en general, propio del discurso capitalista actual, realiza un tratamiento específico del narcisismo, lo que nos lleva a pensar en un nuevo estatuto del mismo. A la vez, dentro de este nuevo estatuto de narcisismo nos encontraremos con distintos tipos, por lo tanto, es más conveniente hablar de “narcisismos”, y no de un único y solo tipo de narcisismo.

#### **6.1.4 El narcisismo de hierro**

El orden de hierro de la sociedad de control -como nueva lógica de poder bajo la declinación del Nombre del Padre- es un orden trágico en un sentido diferente al de la tragedia mítica. A la vez que perdemos la dimensión trágica de la existencia, se impone

el discurso del capitalismo que forcluye la castración. Este discurso no solo genera consecuencias en el sujeto, sino que produce un determinado tipo de sujeto: el sujeto consumidor.

El individualismo de hierro, como orden predominante en el discurso capitalista, es aquel que no tolera lo Otro en el otro y, por lo tanto, lo rechaza cada vez que se pone de relieve su emergencia, al mismo tiempo que el narcisismo del sujeto consumidor no consiente a la pérdida. La armonía de este narcisismo se sostiene alejando al otro y a lo Otro que pueda perturbarlo. Su esfuerzo consiste en eclipsar la división subjetiva con la ayuda de los dispositivos de goce que le ofrece el mercado. Como consecuencia de esta lógica, nos encontramos con un sujeto rigidizado, es decir, fijado de manera rígida a alguna nominación -por lo general dicha nominación está estrechamente relacionada con la productividad y la eficiencia perfecta requerida por el mercado- a la que obedece tajantemente, dejando de lado “las cosas del amor”, como decía Lacan en *Hablo a las paredes*. Esta tesis se centró en este tipo de narcisismo y en su rechazo de Eros, pero no desconoce que hay otros narcisismos, también producto del discurso capitalista, que obedecen a una lógica inversa, aquella que es líquida y arborescente, en donde lejos de estar fijado a alguna posición, el sujeto errante queda a la deriva sin ninguna nominación que le haga de ancla. Por supuesto, en este tipo de narcisismo también se rechaza a Eros, pero bajo otra modalidad.

Por una parte, el discurso capitalista tiende a abolir el intervalo, propio del erotismo, donde puede pasar algo, es decir, tiende a cerrar ese espacio entre sujeto y objeto, promoviendo así la ilusión de la posibilidad de sutura de la falta de goce estructural del sujeto por medio del *gadget*. Cada vez es más fácil satisfacer la pulsión sin tener que pasar por el partenaire sexual. El superyó del consumidor deja a cada cual atado con muchos plus-de-goce, que se establecen fuera de transferencia y sin Otro; se opone al deseo en tanto exhortación imperativa al goce. Por el contrario, el deseo es el efecto de lo imposible del goce.

Por otra parte, la declinación de la excepción paterna determina la degradación de la vida erótica, pero esa degradación afecta al deseo, y no al goce. Sabemos que el Nombre del Padre es una función coordinada al deseo, mientras que el superyó es una función coordinada al goce, por eso el imperativo a gozar, propio del discurso capitalista, y que debe ser obedecido hasta la muerte, es superyoico y no deseante.

Por lo tanto, un rasgo del sujeto del discurso capitalista es que cuanto más está atravesado por la lógica del consumo, más narcisista es el sujeto, y cuánto menos funciona el Nombre del Padre más rechaza a Eros. De este modo, el narcisismo de hierro del sujeto consumidor es una suplencia de la inexistencia de la relación sexual.

Podríamos decir que la exacerbación narcisista del sujeto del discurso capitalista reside en su aspiración al todo y su rechazo del destete, siendo este un arquetipo de la separación. El narcisismo del sujeto del discurso capitalista aspira a volver a ese estado del narcisismo primario que en la infancia gozó el yo. El narcisismo aparece entonces desplazado a este nuevo yo ideal del mercado, más afín a una totalidad oceánica imperturbable que a las tormentosas aguas de Eros. Asimismo, el narcisismo del sujeto consumidor no quiere saber nada de ese resto irracional, propio de la alteridad, que el investimento de la imagen especular no puede recubrir.

Esta nostalgia de la humanidad, cuya aspiración, según Lacan, es mortífera, podría pensarse como otro de los rasgos del sujeto del discurso capitalista: ilusión metafísica de la armonía universal, abismo místico de la fusión afectiva, utopía social de una tutela totalitaria, formas de la búsqueda del paraíso perdido anterior al nacimiento, amor sin heridas, sexualidad sin sacudimiento, Eros pacificador, acto sexual políticamente correcto. La aspiración al todo, a la succión continua e ininterrumpida, rechaza a Eros en tanto que este es peligroso, arbitrario, selectivo, perturbador de la paz, impuro, intempestivo, injusto, inoportuno, trastornado, asimétrico, desgarrador, indomesticable y políticamente incorrecto.

Dicho de otra forma: lo que el sujeto del discurso capitalista proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal. Hoy, dicho ideal, es comandado por el discurso capitalista y emplazado con técnicas y dispositivos de goce. Cabe destacar que el sujeto del discurso capitalista no tiene nada que ver con una posición ideológica; es un sujeto que puede ser crítico respecto del sistema capitalista, pero igualmente está atravesado por él.

Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia, las heridas del amor, no han de tener vigencia para el narcisismo del sujeto consumidor. Se cree el centro y núcleo de la creación, sin fe en la muerte, como así tampoco en el amor.

Asimismo, este narcisismo puede designar también de un modo más general el goce de la imagen del cuerpo. Dicho goce esférico se presenta incompatible con la posición del sujeto dividido, del sujeto analizante. Si de un lado tenemos el narcisismo, del otro tenemos la transferencia y el análisis. El narcisismo del sujeto consumidor ignora, pero fundamentalmente rechaza, ese resto que es el objeto a, aquel que lo divide, hiere y angustia.

En cuanto al amor, por un lado, la exacerbación del narcisismo secundario es propia del discurso capitalista, y así el mismo adquiere características afines al consumo, siendo el amor al poder -que no se amalgama con ningún grado de amor, solo puede simularlo- y no el poder de amor lo que prevalece en el campo de las relaciones amorosas. El sujeto consumidor puede simular “amor”, pero no puede entrar en el amor por la vía de la castración. Por otro lado, en el discurso capitalista encontramos una paradoja, ya que si bien una de las suplencias posibles de la inexistencia de la relación sexual es de tipo narcisista, en tanto que el narcisismo del sujeto consumidor rechaza a Eros, al mismo tiempo, la “felicidad” amorosa o erótica es un invento capitalista, es decir, en la modernidad capitalista se transfiere a la pareja la demanda de felicidad absoluta.

Con Freud y Lacan sabemos que la muerte y la castración están en estrecha relación con Eros, o dicho de otra forma: no hay Eros sin castración. Pero una de las características del sujeto consumidor es la increencia en la castración, su falta de fe en el Nombre del Padre, por lo tanto no puede hacer pie en el terreno del amor deseante.

Tanto los hombres como las mujeres tenemos que confrontarnos con “eso” que no cierra en el narcisismo, porque no solamente se trata de la imagen y el objeto, sino que también está lo real, esa alteridad radical, que siempre es Otro -también es el Otro cuerpo, el Otro sexo-, extranjero, inasimilable. De manera irremediable, la alteridad es el más allá del narcisismo en cualquiera de sus formas y estructuras.

Volverse hacia afuera es propio de la pulsión de vida, ceder un objeto al campo del Otro es esencial para la constitución del sujeto como deseante. El narcisismo de

hierro del sujeto del discurso capitalista rechaza lo Otro, que es lo mismo que decir: rechaza a Eros. O dicho de otra forma: rechaza el amor deseante como suplencia de la inexistencia de la relación sexual y se sirve de una suplencia (entre otras posibles), de tipo narcisista. El narcisismo de hierro del sujeto del discurso capitalista rechaza a Eros, porque no quiere saber nada con él ni con su herida. Es decir: no quiere saber nada de su división subjetiva, así como tampoco de su castración ni la del Otro.

## 6.2 De las experiencias en mi práctica

Elegí para esta tesis el sesgo “narcisismo de hierro”, uno de los tipos de narcisismo del sujeto del discurso capitalista, pero eso no significa que desconozca otros planteos con respecto al narcisismo de la época.

El tema de esta investigación en gran parte surgió de aquello con lo que me encuentro a diario en mi práctica clínica. Desde que inicié mi trabajo clínico como psicoanalista, hace ya nueve años, cada vez más me encuentro con sujetos “funcionales, de alto rendimiento”, es decir, sujetos con su ser-para-el-trabajo bien arraigado, con una obediencia superyoica implacable -y muy consentida- al imperativo de producción del mercado. Pero cuando en sus vidas afectivas surge la emergencia de Eros, encarnado en algún otro, no pueden alojar esa alteridad, y responden con un repliegue narcisista, que en esta tesis decidí llamar “de hierro”: en el mejor de los casos rechazando e ignorando dicho posible lazo, y en los peores, sirviéndose de excesos de todo tipo para anular esa emergencia erótica.

Con algunos de estos sujetos hemos tenido entrevistas preliminares, y en cuanto esa angustia inicial por la que consultan logra nuevamente ser taponada con alguna nominación rígida o con algún consumo estable, abandonan el espacio analítico. Otros, a partir de maniobras e intervenciones, continúan y, después de muchas sesiones, llegan a preguntarse, al menos un aspecto de ese orden de hierro al que obedecen.

Si en esta investigación hice tanto hincapié en la tendencia a la melancolización y a la maniización en el sujeto consumidor, es porque también en mi práctica me encuentro con sujetos con rasgos melancólicos maníacos, que al no contar con la significación fálica, inscripción que es posible a partir de la operación de la metáfora paterna, no pueden entrar en el amor por la vía de la castración. Cada vez que emerge Eros en sus vidas afectivas, se constatan estados de goce que se oponen al deseo y a la castración; y por esta razón, justamente, como se ha abordado en esta tesis, serían estados paradigmáticos del sujeto consumidor. El narcisismo del sujeto melancólico y maníaco son afines al narcisismo del sujeto consumidor. La manía es narcisista en tanto implica una elación del yo y un triunfante desprecio hacia el objeto a que ya no lastra al sujeto; en la melancolía, hay una identificación mortífera con ese objeto, pero el melancólico no oculta su odio hacia ese objeto, solo que intenta descargar su furia

(narcisista), su odio, sobre él horadando el propio yo. Tanto en la melancolía como en la manía se verifica la pérdida de la condición deseante, que es lo mismo que decir: la ausencia del sujeto de la falta. Y hay algo depresivo en el sujeto del discurso capitalista que no tiene más horizonte en su vida que el consumo.

Por otra parte, mientras me encontraba escribiendo esta tesis viví una experiencia que considero pertinente narrar, ya que esculpe muy bien cómo el discurso capitalista, encarnado en esta ocasión por los empleados de una empresa, rechaza a Eros, y por ende al psicoanálisis.

Durante el verano de este año 2021, me llegó una invitación de una consultora de recursos humanos para dar una charla sobre el amor durante el día de San Valentín. Dicha conversación estaría destinada a los contadores y abogados de una empresa multinacional. Desde la consultora me pidieron que arme un archivo con el contenido de la conversación, aclarándome que para otros temas como “Higiene del sueño”, “Manejo de ansiedad”, “Cómo ser eficiente en el trabajo”, etc., tenían modelos armados de charlas -que luego les pedían a psicólogos/as que las realizarán-, pero sobre la requerida sobre “El amor”, no tenían nada armado.

Preparé la charla con cierto entusiasmo; en el contenido de la misma elegí comentar -de manera más divulgativa que académica- desde una perspectiva psicoanalítica, los avatares del amor erótico, el amor deseante, diferenciándolo de la *Philia* y el *Ágape*, así como también cierto comentario sobre cómo la alteridad hiere el narcisismo y otros puntos que han sido expuestos en esta investigación. Cuando la encargada de la consultora me llamó para terminar de organizar el evento, me preguntó si en el contenido de lo que había hecho explicaba las siguientes cosas: “las sustancias que circulan en el cerebro cuando se produce el enamoramiento”, “la correlatividad entre la duración de la circulación de esas sustancias en el cerebro y la duración del amor por el otro”, “cómo encontrar la pareja adecuada según la ‘química’”, “cómo reconocer a alguien tóxico según la ciencia”. En síntesis: querían una charla sobre el amor dada por un especialista en Neurociencias, o en su defecto, en Ciencias Psicológicas Cognitivo- Conductuales. Le respondí que yo era psicoanalista, y que tenía para decir algunas cosas sobre Eros, aunque cosas bien distintas al enfoque neurocientífico; pero, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta ¿qué es el amor?, su irrupción intempestiva, así como su duración sin garantías, se me escapaba todo el



tiempo. Ella, la Licenciada en Recursos Humanos con quien estaba hablando, me dijo que le interesaba escuchar un poco el temario de la charla. Le conté raudamente pero con cierto entusiasmo. Finalmente, luego de escucharme, me dijo que a ella le había entusiasmado saber más sobre “este amor más psicoanalítico”, pero creía que a los empleados de la empresa no les iba a gustar, porque estaban queriendo escuchar los avances de las neurociencias en “materia del amor”. “Y quieren saber solo eso, viste”, me dijo. Nos despedimos, y ella prometió que me mandaría un mensaje para decirme si aceptaban o rechazaban mi propuesta sobre “El amor erótico”.

Días más tarde me manda un WhatsApp diciéndome: “Se cancela la charla, porque la empresa requiere un profesional con formación en neurociencias”.

Por supuesto, su respuesta no me sorprendió. Confirmé que no me equivoqué con el título de esta investigación, tampoco con mantener mi posición de psicoanalista. Lo inquietante es que en la modernidad capitalista en la que nos encontramos, no va de suyo que el psicoanálisis persista y conserve un lugar. Dar esa pelea, escuchando el padecimiento de los sujetos, que, aun alienados por el orden de hierro del discurso capitalista, a veces se acercan al consultorio en busca de una analista. Quizás esta batalla cultural sea la causa de que siga estando-ahí, tratando de que ese hierro ceda y permita que emerja otra vez la pregunta.

### 6.3 Soñar una investigación

Siempre inquieta y curiosa, en mi recorrido por mi formación de grado en la Facultad de Psicología en la Universidad de Buenos Aires, allá por el año 2002 -cuando todavía no sabía que el psicoanálisis era ese lugar en donde quería estar- fui transitando por diferentes discursos. Primero, por la Psicología Existencialista, luego por la Psicología Cognitivo-Conductual; rápidamente advertí que estas dos corrientes, en apariencia distintas, coincidían en su fuerte creencia en el poder de la voluntad, es decir, en la eficiencia del yo. Si pude corroborar que en estas prácticas se trataba de una ilusión narcisista -aunque no por ello inocente, dado que están al servicio del mercado- no fue por mi agudeza, fue porque apenas comencé a tener experiencias en mi práctica clínica con estos marcos teóricos, ellos, ¡los pacientes!, hicieron trizas los protocolos cognitivistas que yo quería aplicarles, y en cada ocasión me hablaban de sus sueños. Gracias a estas contingencias, a estos encuentros con mis pacientes de entonces y a mis inquietudes, comencé mi propio análisis con un psicoanalista, recorrido que continúa hasta hoy.

Fue recién en mi posición como analizante que comencé a adentrarme en el psicoanálisis, volviendo a leer a Freud y a Lacan, pero de manera diferente a como los había leído en la facultad. Claro está que los textos eran los mismos, pero mi posición hacia ellos había cambiado.

Desde entonces, el discurso psicoanalítico, es parte de mi vida y de mi trabajo. Los tres años de aprendizaje en ICdeBA y los dos años de cursada en la Maestría Clínica Psicoanalítica (UNSAM), me dejaron marcas imborrables, colegas que hoy son amigos y amigas con quienes nos acompañamos en lo difícil de nuestra práctica en estos tiempos; transferencias de trabajo de las que me sirvo para poder ir más allá y de las que estoy muy agradecida.

Para finalizar, hago mía una frase de Roland Barthes que leí hace unos años y nunca olvidé: “soñar en voz alta una investigación”. Investigar como una forma de despertar frente a los desafíos con los que me encuentro cada día como practicante del psicoanálisis en la época del discurso capitalista. Y soñarla en voz alta, para dirigirla al campo del Otro, para ceder algo, para salirme de mi mismidad y franquear mi

narcisismo, para conformar ese espacio de pensamiento: ese espacio erótico del que está hecho toda transferencia.

## **Momento de concluir**

“En cualquier acto de pensamiento la mente debe extenderse para cruzar ese espacio entre lo conocido y lo desconocido, relacionando uno con el otro pero manteniendo a su vez visible lo que los diferencia. Es un espacio erótico” (Carson 1998: 235).

En el marco teórico del psicoanálisis de orientación lacaniana, se plantea el concepto de narcisismo.

El narcisismo en el que se ha profundizado a lo largo de esta investigación es el narcisismo de hierro, uno de los narcisismos propios del sujeto del discurso capitalista. La mutación capitalista del discurso amo no es sin la consecuencia de una mutación del sujeto. Se produce entonces un nuevo tipo de sujeto: el sujeto consumidor, “sujeto con el que cada vez más tendrá que vérselas el psicoanalista”(Soria 2020: 50).

Por otro lado, se ha afirmado que la alteridad que encarna Eros nos hiera. Eros es un dios oscuro que conmueve el narcisismo del yo ideal. Eros, el amor deseante, es una experiencia de desposesión: es la experiencia de castración más real que puede vivir un ser hablante.

Asimismo, Eros -que hace posible una experiencia del otro en su alteridad- en tanto suplencia de la no relación sexual, se presenta como un acontecimiento contingente que implica una herida al narcisismo del sujeto.

Frente al problema de los efectos del discurso capitalista en el sujeto ante ese acontecimiento contingente que es la emergencia de Eros, el amor deseante, se concluye que una suplencia de la inexistencia de la relación sexual es una suplencia de tipo narcisista. El narcisismo del sujeto consumidor rechaza a Eros, puede simular que ama, pero no se puede amar al otro despojado de su alteridad, solo se lo puede consumir. Es decir, el sujeto del discurso capitalista sabe consumir, pero no sabe estar: no puede estar con el otro que siempre es tan Otro, diferente.

El narcisismo de hierro del sujeto del discurso capitalista rechaza toda manifestación imprevista que pueda perturbarlo. El consumo comanda la metonimia del sujeto sobre un fondo de vacío, denegando la falta y el deseo; y también lo imprevisible del acontecimiento. Tal como dice Lacan (1959), en la clase del 23 de diciembre de *El Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis*, la actualización del imperativo kantiano en esta época es: “Actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada” (98).

A partir de este estado de trabajo se plantean los siguientes problemas para futuras investigaciones.

Por un lado, desde una lectura lacaniana: si pensamos a la pasión como algo del orden del sujeto, del discurso, en la que están en juego la pulsión, la relación al otro y el narcisismo, ¿qué relación puede pensarse entre la pasión y el discurso capitalista? Así como el discurso capitalista produce un determinado tipo de sujeto, ¿produce también una nueva pasión?

Por otro lado, cabe preguntarse si la afirmación freudiana de que la elección de objeto homosexual es esencialmente narcisista, es una conceptualización invariante o es permeable a cambios según la época. Es decir: ¿podría pensarse que no en todos los casos de elección de objeto homosexual se trata de una elección narcisista, aunque sí puedan intervenir componentes narcisistas como sucede en todo amor? Sería importante distinguir con más detalle en investigaciones futuras entre “componentes narcisistas” y “elección de objeto narcisista”.

Por último, si decimos que algunos rasgos de la subjetividad contemporánea son la increencia en la castración, el declive de la función del Nombre del Padre, la prevalencia de una clínica que no responde a la lógica edípica; y si el analista no pretende salvar al padre: ¿qué estatuto debe tener el deseo del analista para abordar este nuevo sujeto? ¿Cuál tiene que ser el papel de la cicatriz de la castración en el eros del analista? ¿Es posible que del discurso analítico pueda surgir otro estilo de significante amo? ¿Es necesario que eso suceda para que el psicoanálisis no se extinga?

**Lic. Giselle Canteros**

## Bibliografía General

En la presente tesis se han utilizado las normas APA edición número 6. Con respecto a las fechas, se decidió utilizar las de publicación original para los textos y, en el caso de seminarios y conferencias, las fechas en las que los mismo se llevaron a cabo.

### *Fuentes*

- Abadi, F. (2018). *El sacrificio de Narciso*. Buenos Aires: hecho atómico, 2018.
- Badiou, A., (2009). *El elogio del amor*. Madrid: Esfera libros, 2011.
- Barceló Chico, I. y Moreno, J. (2017). *Las flechas de Eros*. España: Gredos, 2017.
- Barros, M., (2010). *La condición femenina*, Buenos Aires: Grama, 2011.
- Barros, M. (2014). *Intervención sobre el nombre del padre*. Buenos Aires: Grama, 2014.
- Barros, M. (2018). *La madre. Apuntes lacanianos*. Buenos Aires: Grama, 2018.
- Barros, M. (2018b). *El horror a la paternidad*. Buenos Aires: Modesto Rimba, 2018.
- Brodsky, G. (2015): <http://jornadas2015.eol.org.ar/Ediciones/024/default.asp?Boletines/025.html>
- Brousse, M.H. (2015): <https://tallerdecartasdeamor.wordpress.com/2015/03/15/el-amor-real-es-el-amor-sin-piedad-marie-helene-brousse/>
- Baudrillard, J. (1978). “La precesión de los simulacros”. En *Cultura y simulacro* (6<sup>a</sup> ed.). Barcelona: Kairos, 2002.
- Calderón de la Barca, P. (1661). *Eco y narciso*. Barcelona: Ebook [www.linkgua-digital.com](http://www.linkgua-digital.com), 2011.
- Carson, A. (1998). *Eros el dulce-amargo*. Buenos Aires: Fiordo, 2015.
- Dessal, G., (2019): <https://dispersosdescabalados.com.ar/paradoja-contemporanea-del-amor/>

- Dofourmantelle, A. (2018). *En caso de amor. Psicopatología de la vida amorosa*. Buenos Aires: Nocturna editora, 2018.
- Eggers L.C. y Juliá, V.E. (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- Freud, S., (1905). “Tres ensayos de teoría sexual”. En *Obras completas* (vol. 7) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 1978.
- Freud, S. (1908). “La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna”. En *Obras completas* (vol. 9) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1911). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”. En *Obras completas* (vol. 12) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- Freud, S. (1912). “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)”. En *Obras completas* (vol. 11) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Freud, S. (1914). “Introducción del narcisismo”. En *Obras completas* (vol. 14) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Freud, S. (1915). *Sinopsis de las neurosis de transferencia*. Barcelona: Ariel, 1989.
- Freud, S. (1916-17). “26a Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo” En *Obras completas* (vol. 16) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Freud, S. (1917). “Duelo y melancolía”. En *Obras completas* (vol. 14) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Freud, S. (1921). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas* (vol. 18) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1923). “El yo y el ello”. En *Obras completas* (vol.19) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Freud, S. (1924). “El problema económico del masoquismo”. En *Obras completas* (vol.19) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.



- Freud, S. (1927). “El porvenir de una ilusión”. En *Obras completas* (vol.21) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Freud, S. (1930) “El malestar en la cultura”. En *Obras completas* (vol.21) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Freud, S. (1931). “Tipos libidinales”. En *Obras completas* (vol.21) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Freud, S. (1932-33). “32ª conferencia. Angustia y vida pulsional. En *Obras completas* (vol.22) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Freud, S. (1939) “Moisés y la religión monoteísta”. En *Obras completas* (vol.23) (2ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Han, B-C. (2012). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- Hornstein, L. (2000). *Narcisismo: Autoestima, Identidad, Alteridad*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Illouz, E. (2011). *¿Por qué duele el amor?* (2ª ed.). Madrid: Katz, 2016.
- Jullien, F. (2013). *Lo íntimo lejos del ruidoso amor*. Buenos Aires: El cuenco del plata, 2016.
- Klein, M, y Riviere, J. (1937). *Amor, odio y reparación*. (3ª ed.). Buenos Aires: Paidós, 1981.
- Lacan, J. (1938). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta, 1997.
- Lacan, J. (1938b). “Los complejos familiares en la formación del individuo”. En *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2014.
- Lacan, J. (1946). “Acerca de la causalidad psíquica”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Lacan, J. (1948). “La agresividad en Psicoanálisis” En *Escritos I*, op. cit.
- 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 I*, op. cit.
- Lacan, J. (1953-54). *El seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Lacan, J. (1954-55). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Lacan, J. (1955-56). *El seminario Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, J. (1956-57). *El seminario. Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 2016.

Lacan, J. (1957-58). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

Lacan, J. (1958). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1987.

Lacan, J. (1958b). “La significación del falo”. En *Escritos 2*, op. cit.

Lacan, J. (1958-59). *El seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Lacan, J. (1959-60). *El seminario. Libro 7: La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

Lacan, J. (1960) “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1987.

Lacan, J. (1960b) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos 2*, op. cit.

Lacan, J. (1960-61). *El seminario. Libro 8: La transferencia*, Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, J. (1962). “Kant con Sade”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1987.

Lacan, J. (1962-63). *El seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, J. (1967). “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela”, En *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2014.

Lacan, J. (1972). “Sobre el discurso psicoanalítico. Inédito.

Laurent, E. (1993). *Posiciones femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches, 1999.

- Levinas, E. (1947). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lucrecio (siglo I a.C.). *La Naturaleza*. Madrid: Gredos, 2016.
- Marcos, A., y Moreno, J. (2017b). *La vanidad de Narciso*. España: Gredos, 2017.
- Miller, J.-A. (1995). “Buenos días sabiduría”. En *Colofón 14*, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano. Madrid: 1996.
- Miller, J-A. (1986). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Miller, J-A. (1986). *Recorrido de Lacan ocho conferencias*. Buenos Aires: Manantial, 1991.
- Miller, J-A. (1989-96). *Conferencias porteñas Tomo 2 Desde Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Miller, J-A. (1997-98). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- Miller, J-A. (2000). *La erótica del tiempo y otros textos*. Buenos Aires: Tres Haches, 2014.
- Miller, J-A. (2001). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Miller, J-A. (2003-04). *La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nuevo Extremo, 2007.
- Miller, J-A. (2002-03). *Un esfuerzo de poesía*. Buenos Aires: Paidós, 2016.
- Miller, J-A. (2011): <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/006/template.php?file=arts/alcances/Amamos-a-aquel-que-responde-a-nuestra-pregunta-Quien-soy-yo.html>
- Ovidio (8 d.C.). *Metamorfosis*. Buenos Aires: Gredos, 2010.
- Quignard, P. (1997). *Vida secreta*. Uruguay: Sacramento, 2013.
- Rovira Armengol, J. (1788). *Crítica de la razón práctica Immanuel Kant*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- De Sade, M. (1795). *La filosofía en el tocador*. México: Valdemar, 1998.

- Schejtman, F. (2013). *Sinthome: ensayos de clínica nodal*. Buenos Aires: Grama, 2013.
- Schejtman, F. (2020). *Philip Dick con Jacques Lacan: clínica psicoanalítica como ciencia-ficción*. Buenos Aires: Grama, 2020.
- Soler, C. (2004). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Soler, C. (2017). “Nueva economía del narcisismo”: <https://forofarp.org/beta/wp-content/uploads/2017/10/Nueva-economi%CC%81a-del-narcisismo.-Colette-Soler.pdf>
- Soria, N. (2011). *Los nudos del amor*. Buenos Aires: Del Bucle, 2011.
- Soria, N. (2017). *Duelo, melancolía y manía en la práctica analítica*. Buenos Aires: Del Bucle, 2017.
- Soria, N. (2020). *La sexuación en cuestión*. Buenos Aires: Del Bucle, 2020.
- Soria, N. (2020). *La inexistencia del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Del Bucle, 2020b.
- Tendlarz, S. (2017): <http://www.silviaelenatendlarz.com/index.php?file=Articulos/Las-mujeres-y-el-amor/12-05-17-La-falta-de-amor-por-Silvia-Elena-Tendlarz.html>
- Tudanca, L., y otros. (2017). *Lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Grama, 2017.

**Links:**

Documental La teoría sueca del amor:  
<https://www.youtube.com/watch?v=iFZFGbR0Wg&t=1396s>

Documental El imperio de los Sin sexo:  
<https://www.youtube.com/watch?v=jsvq5KeHdiA>

