

Universidad de San Martín

IDAES- Instituto de Altos Estudios Sociales

Instituto Clínico de Buenos Aires

Septiembre de 2019

Carrera 05: Maestría en Clínica Psicoanalítica:

Tesis:

***“El amor y los tres registros en la enseñanza
de Jacques Lacan”***

Amor imaginario, amor simbólico y amor real.

Director de la Tesis: Fabián Darío Schejtman

Daiana Soledad Romero

29. 064. 392

ÍNDICE

Índice	2
Introducción	5
Marco Teórico	10
Hipótesis	17
Objetivos	20
Estado del arte	21
Metodología	36
Capítulo 1: Pasión de amor	39
1.1. El valor de la imagen	40
1.1.1. Lo imaginario en la experiencia psicoanalítica	41
1.1.2. El estadio del espejo	43
1.1.3. La identificación imaginaria como causa psíquica	46
1.2. La otra cara del amor	47
1.2.1. “Yo o el otro”	48
1.2.2. La agresividad	50
1.2.3. Los celos	52
1.3. El amor pasión	54
1.3.1. Elección de amor narcisista, elección de amor anaclítica	55
1.3.2. Articulaciones en torno al amor pasión	57
1.3.3. El amor pasión en la joven homosexual	59
Capítulo 2: Don de amor	62
2.1. Los tres registros en los inicios	63
2.1.1. La estructura de la palabra y el lenguaje	64
2.1.2. Lo imaginario y lo simbólico	66
2.1.3. El registro real	69
2.2. Amor al padre	72
2.2.1. Lo que del padre tiene que ver con el amor	73
2.2.2. El paso por el Edipo	76

2.2.3. ¿Qué es el falo?	79
2.3. El amor entre los sexos	81
2.3.1. Don de amor	82
2.3.2. Dar lo que no se tiene	84
2.3.3. La comedia entre los sexos	86
2.4. Del Edipo al amor	90
2.4.1. Del Edipo al amor en Juanito	91
2.4.2. Del Edipo al amor en la joven homosexual	93
2.4.3. Del Edipo al amor en Dora	97
Capítulo 3: El amor en torno a un vacío	102
3.1. El registro real en los '60	103
3.1.1. "La Cosa"	103
3.1.2. Objeto perdido freudiano	104
3.1.3. ¿Qué ética?	106
3.2. El objeto en el amor	109
3.2.1. La sublimación	110
3.2.2. El amor cortés	112
3.2.3. El objeto en el caso de la joven homosexual	115
3.3. Amor y transferencia	116
3.3.1. La metáfora del amor	117
3.3.2. Discursos sobre el amor	119
3.3.3. <i>Ágalma</i> en el Otro	122
3.3.4. La transferencia en torno al inconsciente, la repetición y la pulsión.	124
3.4. Amor, deseo y goce	127
3.4.1. El objeto <i>a</i>	128
3.4.2. El amor entre goce y deseo	132
3.4.3. El objeto <i>a</i> en los discursos	134
Capítulo 4: Hay el amor	139
4.1. Los tres registros en la última enseñanza	140
4.1.1. Lo real en la última enseñanza	141
4.1.2. La relación entre los tres registros en la última enseñanza	142

4.1.3. Lo real y la práctica psicoanalítica	146
4.2. Los goces y el amor	148
4.2.1. Un amor que no desconoce lo real	150
4.2.2. Dos modalidades de goce	152
4.2.3. Del Uno al otro	156
4.3. El nudo borromeo y el amor	158
4.3.1. El nudo borromeo a partir del tres	159
4.3.2. El amor según el registro que hace de medio	162
4.3.3. Dos medios decires...	165
4.4. Amor síntoma y amor <i>sinthome</i>	167
4.4.1. Amor síntoma	169
4.4.2. Amor <i>sinthome</i>	171
4.4.3. Síntoma y amor <i>sinthome</i> en Joyce	174
Conclusiones	176
Bibliografía	185

INTRODUCCIÓN

La investigación “El amor y los tres registros en la enseñanza de Jacques Lacan” está movilizadora por el interés en ubicar lo que el psicoanálisis puede decir sobre el amor. El amor se presenta, en alguna de sus facetas, en todo sujeto y concierne siempre a una parte fundamental de su vida. El mismo sostiene las relaciones entre los seres hablantes, tanto en el aspecto íntimo sentimental como a nivel social, pues les posibilita a estos últimos salir del autismo de su goce. Las problemáticas del amor forman parte de los síntomas que llevan a un análisis, lugar en donde el analizante avanzará también en torno al amor que se presenta en la transferencia, y cuyo recorrido dependerá de las maniobras que realice el analista, asimismo, con el amor. Algunas de las preguntas que nos guían son: ¿De qué forma participa el amor en la realidad de los seres que padecen del lenguaje y cómo lo hace en el dispositivo psicoanalítico?, ¿Cuáles son los mecanismos inconscientes que se ponen en juego en la elección de los objetos de amor?, ¿De qué depende que algunos busquen en el *partenaire* algo de sí mismos mientras otros soportan el lazo a pesar de la diferencia?, ¿Qué hace posible el ejercicio del amor o, por el contrario, cuál es el motivo del aflojamiento de sus lazos?, ¿Porqué en algunos el amor viene a dar cuenta de lo que no funciona y en otros es, justamente, el amor lo que les provee de cierto equilibrio?

Para empezar, los registros. Lo imaginario, lo simbólico y lo real constituyen para Lacan las herramientas a través de las cuales construye su enseñanza. Lacan ubica el comienzo de la misma en 1953, año en el que pronuncia en Roma su Discurso “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. (Cf. 75, p. 385) Allí posiciona su enseñanza como un retorno a Freud ligado con la introducción de los registros, pues considera que nada puede comprenderse sin esos tres sistemas de referencia. Ahora bien, es en 1932 cuando Lacan escribe su tesis de doctorado sobre el caso Aimée. Desde ese momento y hasta los '50 Lacan se centra en el estudio del registro imaginario en el hombre. Lo explicita él mismo cuando en “De nuestros antecedentes”, escrito breve con el que comienza el apartado de *Los Escritos* que reúne los textos establecidos en este periodo inicial, expone “No es pues ceder a un efecto de perspectiva el ver aquí ese primer delineamiento de lo imaginario, cuyas letras,

asociadas con las de lo simbólico y de lo real, vendrán a adornar mucho más tarde, justo antes del discurso de Roma, los potes, para siempre vacíos por ser todos tan simbólicos, con que haremos nuestra triaca para resolver los azoros de la cogitación psicoanalítica.” (2, p. 76)

Entonces, podemos decir que los tres registros han acompañado a Lacan en todo su recorrido, pero el interés en cada uno de ellos no ha sido siempre el mismo. En los años '50 hay en Lacan una fuerte prevalencia de la estructura de la palabra y el lenguaje. Lacan hace de esta última el eje de la experiencia psicoanalítica, pues lo imaginario no puede explicar por sí solo la diversidad de fenómenos propios de los seres humanos. La marcada primacía otorgada al registro simbólico puede considerarse una corrección de la desviación de los posfreudianos que, al perderse en lo imaginario, se alejaron de las conceptualizaciones de Freud. (Cf. 75. p. 390) No obstante, en la etapa intermedia y en la última enseñanza Lacan se orientó por lo real. Lacan señala, nuevamente, esta progresión a la altura del *Seminario 22, RSI (1974-75)*. Al hacer referencia a la idea que Freud podría haber tenido sobre lo simbólico, lo imaginario y lo real, dice “El hecho de que yo los haya podido extraer de él, con el tiempo, sin duda, y con paciencia, que haya comenzado por lo Imaginario y que después de eso haya debido masticar bastante esta historia de lo Simbólico con todo esa referencia lingüística sobre la cual efectivamente no he encontrado todo lo que me hubiera servido, y luego ese famoso Real que termino por sacarles bajo la forma misma del nudo, hay en Freud una referencia a algo que él considera como lo Real.” (30, p. 45)

Es a la altura del *Seminario 7, La ética del psicoanálisis (1959-60)*, el momento en el que el registro real formaliza su entrada a la teoría psicoanalítica. Lo hace por medio de la conceptualización sobre el objeto que Lacan, primero, denomina “la Cosa”. La misma constituye el resto de la operación a partir de la cual adviene el sujeto como efecto de la marca del significante sobre el viviente y da cuenta de lo que queda del goce que no termina de ser expulsado del campo de lo simbólico. A partir del *Seminario 10, La angustia (1962-63)*, y con varios cambios en su noción, lo real se centra en el objeto *a*. En los años '70 Lacan modifica de modo radical la idea de lo real y, también, el modo de pensar la relación entre los registros. (Cf. 75. p. 389) Ahora los considera equivalentes y sostiene dicha equivalencia en el nudo Borromeo. En el *Seminario 21, Les Non- dupes Errent ó Les Noms Du Père (1973- 1974)*, Lacan enfatiza “yo te bautizo Real, a ti, en tanto que tercera dimensión... yo te bautizo, Real, porque si no existieras

habría que inventarte. Por eso lo inventé.” (29, p. 38) Lo real es, finalmente, concebido como aquello imposible de gobernar por lo simbólico y se deduce de un imposible lógico. En el *Seminario 22* lo real aparece como lo que hace agujero (Cf. 30, p. 4) permitiendo el anudamiento de los tres registros y en el *Seminario 23, El Sinthome* (1975-76), Lacan lo define como “sin ley”. (31, p. 135)

A continuación, el amor. Durante la etapa inicial de su enseñanza, y en continuidad con el trabajo llevado a cabo durante los antecedentes, Lacan articula que la conformación imaginaria permite concebir el vínculo libidinal con el mundo y brinda el marco primordial de todo erotismo. Retoma los tipos de elección de objeto descritos por Freud, los cuales se corresponden con una inversión de identificación. Diferencia la elección de tipo anaclítica de la elección de tipo narcisista. Con respecto a esta última dice “Existe ante todo, en el campo de la fijación amorosa, de la *Verliebtheit*, el tipo narcisístico. Está fijado pues se ama primero, lo que uno mismo es, vale decir, como Freud lo precisa entre paréntesis, uno mismo; segundo, por lo que uno ha sido; tercero, lo que uno quisiera ser; y cuarto, la persona que fue una parte del propio yo. Es el *Narzissmustypus*.” (8, p. 201). Sin embargo, al avanzar en los años '50 Lacan define, fuertemente, el amor como don.

En el *Seminario 4, La relación de objeto* (1956- 57), para tomar un ejemplo, Lacan refiere “Lo que interviene en la relación de amor, lo que se pide como signo de amor, es solo algo que siempre vale como signo y como ninguna otra cosa. O, por ir todavía más lejos, no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene.” (11, p. 142) En el ser hablante los objetos no valen en tanto objetos de la satisfacción de las necesidades sino en tanto “objetos de don” (11, p. 70), signo del amor del Otro que puede no responder. El amor como don sólo es posible en un universo simbólico conformado en torno al falo, efecto de la operatoria de la metáfora paterna en la estructuración subjetiva de un sujeto, que cava la falta a raíz de la cual se moviliza el deseo. Si lo que se da en el amor es algo que sólo vale en tanto signo, lo que se busca en la persona amada también es un signo. La relación entre amor y falo se presenta, asimismo, desde esta perspectiva. Por eso, Lacan señala “En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta... el objeto central de toda economía libidinal, el falo.” (11, p. 112)

Unos años después, en el *Seminario 7, La ética del Psicoanálisis* (1959-60), Lacan estudia el amor cortés, que gira en torno a la construcción, fechable

históricamente, de la figura de la Dama y, en línea con el análisis que realiza del concepto de sublimación, explica que esta forma del amor resulta de la elevación de un objeto “a la dignidad de la Cosa.” (20, p. 138) Debido a que “la Cosa” constituye un vacío central, aquel objeto innombrable que no puede ser simbolizado, al sujeto no le queda más que contornearlo para concebirlo, yendo en este intento más allá de la imagen narcisista. (Cf. 24, p. 212) Al año siguiente, en el *Seminario 8, La transferencia* (1960-61), Lacan examina en *El Banquete* de Platón la búsqueda que el sujeto realiza del objeto, que ahora llama “*ágalma*”, en el Otro que causa el deseo y el amor. (Cf. 21, p. 164) Dicho mecanismo explica, por una parte, una forma de amar que no toma en cuenta la diferencia sexual y, por otra parte, el fenómeno de la transferencia. Dos años después, en el *Seminario 10, La angustia* (1962-63), Lacan propone el siguiente aforismo “Solo el amor permite al goce condescender al deseo.” (22, p. 194) De esta forma el amor aparece como medio entre el goce, que se satisface de forma autoerótica, y el deseo -cuya causa es un objeto, ahora denominado objeto *a-* que, articulado a la falta, conduce al sujeto a un *partenaire*.

En los años '70 Lacan define el amor teniendo en cuenta la incompatibilidad a nivel del goce entre un hombre y una mujer, es decir, plantea el amor a partir sostener que “no hay relación sexual”. (28, p. 17) Si el goce del hombre es “todo” fálico, el de una mujer es “no todo”. Contemplar la sexuación conlleva incluir el sexo en el asunto. En el *Seminario 20, Aún* (1972-73), Lacan dice “lo que suple la relación sexual es precisamente el amor”. (28, p. 59) En el contexto de lo que no puede escribirse, el amor es lo que “sí hay”, una suplencia. Asimismo, destaca que “Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes” (28, p. 174), definición que tendrá continuidad al año siguiente. En el *Seminario 21, Les non-dupes errent o Les noms du père* (1973-74), Lacan parte del nudo borromeo para pensar el amor. Indica “solo porque contamos tres podemos llegar a contar dos.” (29, p. 40) Propone versiones del amor en función del registro que hace de medio en relación con los otros dos registros. En el amor divino el amor está en el lugar del deseo. El mismo es el resultado de sostener, a partir de lo simbólico, lo real de la muerte, por una parte, y lo imaginario del cuerpo vaciado de goce, por la otra. En el amor cortés el amor está en su lugar, “el que tuvo desde siempre.” (29, p. 55) Aquí lo imaginario vincula la palabra de amor y la muerte. El masoquismo, lo máximo del goce que da lo real (Cf. 31, p.76), constituye un saber hacer que se inventa para unir el goce sexual y el cuerpo. Por otra parte, Lacan

define el amor como “dos medio decires [*mi- dices*] que no se recubren” (29, p. 79), se trata de dos decires que son efecto de una encarnación distinta del sexo.

En el *Seminario 22* Lacan señala “Es el amor de las mujeres, en tanto, es decir, que es verdadero que, una por una, ellas ex-sisten, ellas son reales... ellas ex-sisten como síntoma cuya consistencia provoca este inconsciente.” (30, p. 111) Si no hay para el ser que habla un lazo que resulte pleno o ideal, no hay posibilidad de relacionarse con otro más que de modo sintomático, síntoma que se extrae de la letra de goce que toca el cuerpo del *parlêtre*. Cada sexo no está al otro anudado, por eso requieren “como necesario ese tres elemental.” (30, p. 187) La falta de anudamiento inicial de los registros vuelve necesaria la mediación de lo simbólico, lazo que otorga el *partenaire* devenido síntoma del *parlêtre*. (Cf. 30, p. 176) Por el contrario, en el *Seminario 23* Lacan dice “Me he permitido afirmar que el *sinthome* es precisamente el sexo al que no pertenezco, es decir, una mujer.” (31, p. 99) Lacan ahora considera que la reparación del lapsus estructural del nudo requiere de un cuarto elemento, que no es necesariamente simbólico. Lo denomina *sinthome* y lo vuelve equivalente a la nominación. Lacan reduce, a esta altura, el Nombre del Padre a la función de “dar un nombre a las cosas”. (Cf. 30, p. 105). Hay *sinthome* cuando no hay equivalencia sexual. Si hay *sinthome*, hay relación. (Cf. 31, p. 99) Mientras la pareja como síntoma viene a dar cuenta para el ser hablante de lo que no anda, la pareja al funcionar como *sinthome* produce cierta estabilización.

¿Son las diversas definiciones del amor que Lacan propone en su recorrido resultado del modo en el que en cada período concibe los registros?, ¿Podemos, finalmente, teniendo presente la última enseñanza, afirmar que en cada forma del amor están presentes los tres registros, aunque alguno siempre se manifieste de forma prevalente?

MARCO TEÓRICO

El primer momento que consideraremos para esta investigación corresponde a la etapa que Lacan denominó como la que antecede a su enseñanza. Comienza en 1932 con su tesis de doctorado y se prologa hasta inicios de los '50. Comprende la elaboración de una serie de artículos anteriores a considerar la estructura del lenguaje en el inconsciente. Se destaca un fuerte trabajo con el registro imaginario. La teoría del estadio del espejo que Lacan elabora permite precisar el papel del orden imaginario en la conformación del yo, el cuerpo y la realidad. Antes de contar con el dominio de su cuerpo el niño reconoce su imagen en el espejo y anticipa, por medio de la identificación con ella, su cuerpo como unidad. Al adelantarse, de este modo, a la maduración de sus posibilidades, la instancia del yo queda situada en una línea de ficción que establece al conocimiento humano como esencialmente paranoico.

El amor es articulado, durante este momento, con la relación imaginaria. Dicha conformación permite concebir el vínculo libidinal con el mundo y provee el marco fundamental del erotismo. Lacan diferencia el tipo narcisista de elección de objeto de amor del tipo anaclítico. En el primero el objeto es modelado en base a la imagen narcisista del sujeto. En el segundo el sujeto se ubica en una situación primitiva -a consecuencia de la dependencia de la madre fálica- y ama a la mujer que alimenta y al hombre que protege. Ambos casos se corresponden con una inversión de identificación. Por otro lado, el odio también se juega en la relación especular. Su propia constitución conduce al yo a una tensión agresiva con el otro. No obstante, en el ser humano el registro imaginario está articulado al orden simbólico que permite la regulación de las relaciones.

El caso de la joven homosexual de Freud le permite a Lacan precisar el amor como pasión imaginaria. Tras una decepción en relación con su padre se produce en la joven una identificación con él. Desde esta posición, se aferra al pene que no tiene, toma a una dama como objeto de amor y le demuestra al padre como amar. El amor como pasión imaginaria constituye para el sujeto un sacrificio total al otro que se lleva a cabo sistemáticamente y comprende una técnica espiritual con sus formas particulares, donde

se mezcla la sensualidad y la castidad. Empero, el caso será retomado luego para destacar en el amor, asimismo, la participación de los registros simbólico y real.

El segundo momento concierne a lo que Lacan ubicó como el comienzo de su enseñanza propiamente dicha en los años '50. La estructura de la palabra y el lenguaje como eje de la experiencia analítica dan cuenta de la primacía del registro simbólico. El inconsciente es conceptualizado como estructurado como un lenguaje y sus formaciones solo se resuelven en ese orden. Lacan modifica el signo lingüístico: separa el significante del significado, hace prevalecer el primero sobre el segundo y deshace la relación biunívoca entre ellos. Un significante solo no significa nada. Es en el efecto retroactivo de la articulación significativa donde aparece un significado. El sujeto es definido como lo que representa un significante para otro.

Mientras la cadena significativa insiste a nivel del retorno de lo reprimido, lo imaginario resiste. Es decir, la pareja del yo con el semejante se interpone en el camino de una palabra que intenta pasar. Por otro lado, los esquemas ópticos le posibilitan a Lacan mostrar el modo en que lo simbólico sostiene y regula las relaciones imaginarias. El registro real, por su parte, es abordado por Lacan desde diversas perspectivas. Principalmente, lo real es para Lacan aquel registro desde el cual retorna lo forcluido en lo simbólico. Cada sujeto inscribe determinados elementos y rechaza otros. Lo que ha sido inscripto en lo simbólico reaparece en este mismo registro y puede ser, luego, reprimido y expresarse en los síntomas. Lo no simbolizado reaparece en lo real, es decir, por fuera de la cadena simbólica del sujeto.

Lo anterior permite distinguir estructuras. Mientras la inscripción del significante del "Nombre del Padre" en lo simbólico da lugar a la conformación de las neurosis -y las perversiones-, su rechazo conduce a las psicosis. El padre como función simbólica permite, por medio de la instauración de una falta, regular el goce, encausar el deseo y promover el amor. Lacan reduce el Edipo freudiano a los puntos de apoyo simbólicos. Muestra en la metáfora paterna como el significante del "Deseo de la Madre" resulta un S1 aislado que es recortado e interpretado por el significante del "Nombre del Padre". Como consecuencia de la operatoria de la metáfora resulta la significación fálica y la falta es nombrada como castración.

Lacan propone tres formas de la falta de objeto: frustración, privación y castración. En el marco de la dialéctica de la frustración, las alternancias entre la presencia y la ausencia materna dan lugar a una primera oposición significativa. La

demanda es producto del paso de la necesidad por los desfiladeros del significante. La necesidad queda perdida y deviene pulsión. Si la madre frustra al niño se convierte para él en una potencia. A partir de allí, los objetos que ella otorgue ya no serán objetos de la necesidad sino objetos de don, el testimonio de su amor.

Al vislumbrar el niño la falta fundamental en la madre, su deseo de falo, intenta hacerse él mismo el objeto falaz. Dicha relación imaginaria tramposa puede entrar en una dialéctica por medio de la intervención del padre. Este último prohíbe a la madre colmar su falta con el niño y fuerza la aniquilación momentánea del pene del pequeño, lo que le permitirá más tarde adquirir una función viril plena. El modo en el que un sujeto tramita el complejo de castración tiene consecuencias sintomáticas y estructurales. Dicho complejo regula el goce, orienta la posición sexual en relación al deseo y repercute en el amor. Si el niño no acepta la falta en la madre, a consecuencia de la falla en la interdicción paterna, queda fijado al objeto primitivo. Lacan ubica en el caso “Juanito” de Freud cómo el armado de una fobia sustituye la carencia del castrador. La identificación con la hermana, que le posibilita a Juanito comenzar a dominar a la madre, marcará toda su vida amorosa.

Por el contrario, si el pequeño acepta la castración materna puede avanzar hacia la salida del Edipo. Deja de ser el falo con la promesa de tenerlo y se identifica con el padre dador y potente. La niña, por su parte, sabe donde está el falo y se dirige hacia quien lo tiene, aun así no obtiene por este medio una posición propiamente femenina. De todas formas, Lacan considera al falo como el patrón de medida para adquirir una posición sexual. Los semblantes identificatorios -mascarada e impostura- permiten la atracción sexual. El deseo es causado por la intervención de un parecer que protege al hombre de la posibilidad de perder aquello que él tiene y que enmascara en la mujer la falta. Solución que no puede ser más que fallida.

Lacan articula en los '50 el amor con el falo, es decir, lo sitúa en relación con el deseo. Define al amor como un don, “dar lo que no se tiene”. Para dar en el amor el hombre a la mujer lo que no tiene debe haber atravesado la castración. No obstante, el resto de ligazón al objeto incestuoso puede llevarlo a la escisión entre amor y deseo desarrollada por Freud: a amar a una mujer idealizada y a gozar de otro objeto que represente el falo. Su elección de objeto es fetichista. En el caso de la mujer Lacan sitúa, en un principio, una convergencia entre amor y deseo. Luego cuestiona lo anterior y ubica también en ella una división. Si en el amor el *partenaire* le da lo que no tiene, en

el plano de su deseo ella quiere recibir lo que él tiene, el falo. Su elección de objeto es erotomaníaca, ella busca hacerse amar. El hombre le sirve a la mujer de relevo para convertirse en Otra para sí misma como lo es para él.

También, la salida del Edipo puede traer complicaciones que repercuten en el ámbito amoroso. Lacan señala que la orientación normal de la mujer de obtener un hijo del padre, en su paso por el complejo de Edipo, cae abruptamente en el caso de la joven homosexual cuando su madre recibe un hijo real. Decepcionada, se identifica al padre y toma como objeto de amor a una dama. Se verifica el orden simbólico en el que se juega el amor. La joven ama a la dama, por una parte, por su propia falta y, por otra parte, por el falo que en la dama existe como ausencia. El caso Dora, asimismo, muestra como la falta de renuncia al falo paterno como objeto de don imposibilita a la mujer el paso hacia otro hombre. Dora construye el amor a su padre en torno a la carencia paterna. Su interés gira en saber qué tiene la Sra. K que pone en marcha el deseo de su padre y, en consecuencia, convierte a esta última en objeto de su propio deseo. El Sr. K cumple la función de reintegrar en este circuito el elemento masculino. Dora ubica en él su yo para preguntarse a distancia por lo femenino. Equilibrio, que en algún momento, se rompe.

El tercer momento comienza con el ingreso formal de lo real a la teoría psicoanalítica en los años '60 por medio de la conceptualización sobre el objeto que Lacan primero denomina "la Cosa". El efecto de mortificación que el viviente sufre por su inserción en el mundo del lenguaje tiene como resultado la extracción del goce del organismo y la constitución del sujeto. Sin embargo, parte del goce que el lenguaje no termina de matar queda centrado en un objeto relegado a las zonas erógenas del cuerpo. Dicho objeto, aunque rechazado, no deja de estar inmerso en lo simbólico. Es éxtimo. Aparece siempre como objeto perdido y orienta las representaciones que, dentro del principio de placer, van en la búsqueda del mismo como anhelo de reencuentro. El carácter de imposibilidad de acceso al objeto le permite a Lacan hablar del registro real. Lacan articula durante este periodo el amor y el vacío.

El amor cortés constituye para Lacan la invención históricamente fechada del amor como sublimación, elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa, lo que pone en juego el vacío central. El caso de la joven homosexual puede ser retomado desde esta perspectiva. El poeta cortesano redobla la inexistencia de la mujer al ubicar en la Dama, que es presentada como inaccesible, el objeto, velando, así, lo real. El modo neurótico de trasladar el objeto -propia modalidad de goce del sujeto- al Otro y allí demandarlo

permite explicar tanto la atracción sexual como el fenómeno de la transferencia que Lacan aborda en su trabajo sobre *El Banquete* de Platón. La metáfora del amor se produce cuando el amado sustituye al amante. No obstante, lo que le falta a uno no es lo que el otro tiene, no hay objeto que colme el deseo.

Un poco después, Lacan centra lo real en el “objeto *a*”, el cual comprende un goce que puede ser elaborado por el significante. Situado en posición análoga al falo en el campo de lo no representable, dicho objeto causa el deseo. Sin embargo, la presentificación del mismo en la realidad, sostenida por el $(-\Phi)$, provoca angustia. La articulación del sujeto con el objeto en el fantasma, $(\$ \diamond a)$, repite para el primero una modalidad fija de goce. En este contexto, Lacan define al amor como aquello que permite al goce condescender al deseo. Si el goce no es más que goce del uno, solo el amor posibilita un enlace al otro a partir de la puesta en juego de la falta. A esta altura, Lacan ubica lo real como aquello que resiste a la simbolización y causa el trabajo del inconsciente en el intento de tramitarlo. Distingue *automaton* y *tyché*. El primero da cuenta del retorno de lo reprimido en el orden simbólico. El segundo implica lo traumático del encuentro con lo real, donde se ubica la compulsión a la repetición.

El cuarto momento corresponde a la última enseñanza de Lacan en los años '70. En esta etapa, por un lado, la noción de real sufre un cambio importante, por otro lado, se modifica la forma de pensar la relación entre los registros. (Cf. 75. p. 389) El trabajo con los discursos conduce a Lacan a poner en cuestión el carácter de real del objeto *a*. Dicho objeto, que circula en el formalismo lógico significante, es ahora pensado como semblante y situado entre simbólico y real. Lacan vislumbra un real de otro estatuto, imposible de gobernar por lo simbólico, que se deduce de un imposible lógico. Allí situamos lo femenino y la relación sexual en tanto no existe. Como consecuencia, el goce del hombre no hace pareja con el goce de una mujer.

Las fórmulas de la sexuación ordenan posiciones de goce con respecto al falo como función. Del lado hombre la función fálica es universal. Una excepción –la función del padre– da consistencia al conjunto desde afuera. El goce es completamente regulado por el falo. Se sitúa entre simbólico y real y por fuera del cuerpo. Dicho goce es el obstáculo que tiene el hombre para acceder al cuerpo de una mujer. Por eso, el amor macho marcha sin decir. Sin embargo, el hombre puede, vía el fantasma, enlazarse al objeto causa de su deseo recortado en el cuerpo de una mujer, acto de amor que

constituye su perversión polimorfa. También, será capaz de hacer el amor, pero sólo si ha pasado por una castración.

El lado de las mujeres es un conjunto abierto, ellas son una por una. No hay excepción que sostenga la clase. Una mujer está de lleno en el falo, pero ella es “no toda” alcanzada por el mismo. Su goce propiamente femenino es en el cuerpo, entre imaginario y real, y por no estar limitado promueve la infinitud. No obstante, el modo de acceder a dicho goce es por medio de la relación al hombre. Aún así, su amor es “no todo”, le queda una parte de goce corporal. En este contexto, el amor es lo que “sí hay” y puede, por ello, ser pensado como suplencia. El amor anuda dos modos de goce y dos medio decires que no se recubren. Se produce por un encuentro contingente, y conduce, luego, a volver la relación necesaria.

Lacan termina suponiendo homogéneos los registros. El nudo borromeo le permite sostener dicha homogeneidad y asentar su idea “no hay relación sexual”. Lacan propone versiones del amor en función del registro que hace de medio en relación a los otros dos registros. Sitúa el cuerpo en lo imaginario, el goce en lo simbólico y la muerte en lo real. En el amor divino lo simbólico hace de medio, en el amor cortés lo imaginario y en el masoquismo lo real. El registro real como medio le sirve, asimismo, para pensar la transferencia. El amor que no se engaña de lo real es un amor apasionante sometido a reglas. El mismo, por una falla en la función simbólica, está en decadencia en la época actual. Ante la caída de la función del padre falta la traducción del nombre por un no. Entonces, basta la madre sola para indicar a su hijo el camino.

Lacan cuestiona, al principio, la necesidad en Freud de contar con un cuarto elemento para mantener unidos los tres registros. Sin embargo, vuelve luego sobre sus planteos para exponer que del Nombre del Padre no se puede prescindir. Propone que el padre no sea ya excepción sino modelo de la función, para lo cual tiene que añadir a sus síntomas el de la perversión -hacer de una mujer el objeto *a* que causa su deseo. Lacan reduce el Nombre del Padre a la nominación, cuarto elemento que se introduce y hace agujero posibilitando el anudamiento de los tres registros sueltos. La misma no es sólo privilegio de lo simbólico. El Nombre del Padre es el agujero que lleva en sí el Otro. Es allí donde Freud designa lo que de la identificación tiene que ver con el amor.

El amor como lazo con el otro puede constituir síntoma de la relación sexual en cuanto no existe o ser el *sinthome*, elemento cuarto, que permite mantener compensado a un sujeto. Como síntoma el amor viene a dar cuenta de la falta de relación y de la

propia modalidad de goce. Como *sinthome* el amor otorga cierto anudamiento. (Cf. 76, p. 107)

HIPÓTESIS

Hipótesis general:

Es posible considerar que las diversas presentaciones del amor en la enseñanza de Lacan son el resultado de un modo de anudamiento en el que están en juego los tres registros.

Hipótesis específicas:

A partir de conjeturar que las disímiles definiciones acerca del amor que Lacan precisa en los distintos momentos de su enseñanza responden al modo en el que él conceptualiza en cada etapa los registros y sus relaciones, proponemos las siguientes hipótesis específicas:

1. Antes del inicio de su enseñanza propiamente dicha, Lacan estudia el registro imaginario en torno a la teoría del estadio del espejo, establece el vínculo de dicho registro con el orden simbólico y define el amor en este marco. Así, es posible concebir que:
 - a. La agresividad es efecto de la propia constitución del yo.
 - b. La conformación especular brinda el marco primordial de todo erotismo, los tipos de elección de objeto de amor narcisista y anaclítico resultan de una reversión de identificación.
 - c. El caso de la joven homosexual de Freud puede entenderse a partir del amor como pasión.

2. En el comienzo de su enseñanza propiamente dicha en los años '50, Lacan hace prevalecer el registro simbólico, analiza la relación del mismo con lo imaginario, esboza las primeras ideas acerca del registro real y conceptualiza el amor a partir de estos desarrollos. Así, es posible admitir que:
 - a. Amor y función paterna tienen íntima relación: la instauración de la castración da lugar a la puesta en juego del falo que permite abrir la

- a. Ante la incompatibilidad a nivel del significante y del goce entre un hombre y una mujer el amor es lo que suple la relación sexual.
- b. En todas las presentaciones del amor se pueden ubicar los tres registros en juego anudándose de forma singular.
- c. Si el lapsus del nudo es estructural, el amor puede ser tanto un síntoma de la relación sexual que no puede escribirse, y entonces viene a dar cuenta de que hay algo que no funciona, como un *sinthome* que mantiene a un ser hablante compensado.

OBJETIVOS

Objetivo general:

Examinar el modo en el que en la enseñanza de Lacan los tres registros se ponen en juego en las diversas presentaciones del amor.

Objetivos específicos:

1. Estudiar el registro imaginario en los antecedentes de la enseñanza lacaniana y el vínculo de dicho registro con el orden simbólico. Precisar si es posible concebir que las definiciones acerca del amor que Lacan formula en este periodo se derivan de estas consideraciones.
2. Analizar la prevalencia del registro simbólico en el comienzo de la enseñanza propiamente dicha de Lacan en los años '50, la relación del mismo con lo imaginario y las primeras ideas acerca del registro real. Inquirir si se puede admitir que el modo de dar cuenta del amor durante esta etapa responde a ese marco.
3. Investigar el ingreso formal de lo real en la teoría psicoanalítica por medio de la conceptualización sobre el objeto en la etapa intermedia de la enseñanza lacaniana en los años '60 y el vínculo de lo real con lo simbólico y con lo imaginario. Considerar si las ideas sobre el amor que Lacan propone en este momento resultan de dichos desarrollos.
4. Indagar cómo Lacan concibe lo real en su última enseñanza en los años '70 y la equiparación entre los tres registros y sus relaciones en el nudo borromeo. Sondar si frente a la ausencia de relación sexual es posible pensar el amor como un modo suplencia que pone en juego, en sus diversas presentaciones, una forma singular de anudamiento de lo imaginario, lo simbólico y lo real, y examinar, finalmente, si el mismo puede constituir un síntoma o un *sinthome*.

ESTADO DEL ARTE

Jacques Alain Miller en *Lógicas de la vida amorosa* estudia las “Tres contribuciones a la psicología de la vida amorosa” de Freud y propone pensar el texto “La significación del falo” de Lacan como la cuarta de esas contribuciones. Miller ubica que amar no es solo gozar a partir de un objeto. El amor necesita que ese objeto sea encontrado en una persona. Las condiciones de amor para los dos sexos se inscriben en el lugar exacto donde no hay relación sexual. Mientras en la primera contribución hay conjunción entre la significación de la madre y la de la puta, en la segunda hay disyunción. Esto se debe a que el significante de la mujer no existe. Recién en la tercera contribución se introduce la temática de la castración que Lacan retoma en “La significación del falo”.

En la primera contribución se requiere que la mujer sea de otro hombre y que sea una mujer de mala reputación. Freud da una interpretación edípica, para él se trata de salvar a la mujer. Otra interpretación posible es que el sujeto necesita la interdicción del Otro, para que el Otro pueda mostrarle el camino al goce. “Cuando se dice Dirne se trata de la siguiente condición: que la mujer en cuestión no sea toda para el sujeto.” (71, p. 28) La separación entre propiedad y goce es una separación entre el significante (derecho) y aquello que escapa a la captura de lo simbólico. En el nivel del goce la mujer se escapa. La mujer como tal es no- toda para el Uno, en la soledad ella es *partenaire* de su goce. “La mujer del otro” es una manera de intentar acercarse a la mujer como Otra.

En la segunda contribución Freud distingue en la divergencia entre el objeto sobreestimado y objeto rebajado la corriente tierna y la corriente sensual. Mientras Freud realiza un desciframiento edípico de las condiciones de amor, Lacan distingue el desciframiento edípico del desciframiento fálico y termina por considerar que el Edipo es un mito, “una anécdota presentada por Freud para hacer entender, para dar cuenta de la pérdida de goce y del símbolo de la pérdida del goce, el falo.” (71, p. 39) En “La significación del falo” Lacan utiliza la misma lógica atributiva. Para la mujer, la vía predominante es la convergencia de amor y deseo en el mismo objeto. Para un hombre la divergencia de amor y deseo hacia dos objetos. Sin embargo, se trata de que en la

mujer el desdoblamiento del objeto está velado: el mismo objeto masculino debe sostener los dos valores contrarios. La tercera contribución no se juega entre el objeto rebajado y el sobreestimado, sino, directamente, entre el hombre y la mujer. La tesis de Freud es que la unión de los sexos no puede hacerse sin una pérdida, lo que ilustra el famoso gesto de Judith. ¿Por qué hay tabú de la virginidad? Porque la mujer es Otra. La mujer no existe.

En *El amor en las psicosis* Miller recuerda que Lacan llegó a decir que el amor era posible en las psicosis pero se trataba de un amor muerto. Este carácter mortificado está ligado al hecho de que allí, más que en otra parte, el sujeto solo se ama a sí mismo, o ama a un ideal por el que sustituye la realidad del *partenaire*. El amor en las psicosis no es simplemente imaginario, es bien real y es capaz de demostrarnos lo real incluido en el amor. En las psicosis la disyunción de lo imaginario y lo simbólico, como efecto de la forclusión, hace imposible la simbolización de lo sexual en el falo. Lacan ubica las consecuencias en el registro imaginario: el sujeto no puede representarse por la imagen fálica, la negatividad ya no marca el órgano para permitir la mutación en falo, el goce deja de ser localizable y el anudamiento entre vida y muerte es imposible. No hay posibilidad de suplir la falta con el semblante. Si falta el complejo de castración que da acceso al falo como significación, el sujeto no puede identificarse con el tipo ideal de su sexo ni responder a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual. “La extinción del brillo fálico de la imagen pone de manifiesto lo que él vela, el status real del sujeto como objeto, incluso desecho, siempre listo a dejarse absorber en las tinieblas de la muerte, sin defensas frente al goce infinito del Otro.” (70, p. 15)

En las neurosis es posible diferenciar un amor vivo y un amor muerto. El amor puede vivir con la condición de aceptar que una falta se pone de manifiesto. Así son los amores que proceden del deseo y lo real. “Estos implican otro punto de vista sobre la falta, que desestima la dimensión imaginaria del amor (complementariedad, fusión, encuentro ideal, etc.) La falta propia de un amor vivo participa de la palabra y de lo real.” (70, p. 57) Además de la falta que se origina en lo real, está el sexo que la hace resonar al no reabsorberse en la representación. El sexo perturba la relación amorosa, desestabiliza toda imagen del amor que pretenda remediar la falta, se ordena en torno de un goce que, en lo fundamental, separa del Otro. Ahora, ¿cómo hablar del amor en la psicosis? Es necesario que el amor se inscriba en un dispositivo que supla la ausencia de

defensas contra el deseo del Otro y que permita un tratamiento del goce desregulado. El amor en las psicosis es, en ocasiones, un modo de suplencia, apenas un anudamiento porque falta el semblante para actuar como cuarto anillo. Se trata más bien de un mantenerse unido.

En *Los objetos de la pasión* Eric Laurent sitúa cómo el tema de la pasión recorre toda la enseñanza de Lacan. A diferencia de Freud quien opuso el afecto al pensamiento, Lacan precisa al decir pasión que “no hay idea, que no hay representación... sin la presencia de un afecto.” (69, p. 8) Siempre que en el análisis hay una manifestación del inconsciente hay “la producción de una huella, de un residuo, que Lacan denominó objeto pequeño *a*.” (69, p. 8-9) Toda la clínica psicoanalítica depende enteramente de la transferencia y la transferencia despliega toda la gama de la pasión. Lacan opuso pasiones del alma y pasiones del ser. Las pasiones del ser son las pasiones de la relación con el Otro: el amor, el odio y la indiferencia. Decir pasiones del ser se inscribe también en el momento en que Lacan define al sujeto del inconsciente como falta en ser. En la pasión el sujeto va a buscar en el Otro aquello que colme su falta. Las pasiones del ser son experimentadas ante todo desde que el sujeto pone en funcionamiento la falta en ser, es decir, a partir de la entrada en análisis.

En la salida del análisis la puesta en juego central ya no es el sujeto barrado sino el objeto, relación entre el objeto y el Otro. El propio análisis permite al sujeto separarse de sus significantes amos, de sus identificaciones. Es el objeto el que domina todos los ideales. “El sujeto, al final de su análisis, debe encontrar el punto de ausencia de garantía, el punto donde debe autorizarse por sí mismo.” (69, p. 43) Del encuentro con la falta de garantía queda para el sujeto el deber de medir la distancia entre su deseo y su fantasma. A partir de los '70 el sujeto es definido como *parlêtre*, noción que pone en juego la relación del sujeto con el cuerpo. En 1976 en el Seminario sobre Joyce, Lacan precisa que el ego de Joyce es lo contrario del estadio del espejo. El estadio del espejo es un dispositivo que permite entender que el sujeto jamás está solo. Es necesario un punto exterior para fijar la relación imaginaria entre el cuerpo y su imagen. El eje del narcisismo pasa por un descentramiento simbólico. En esta operación el cuerpo permanece escondido y lo que aparece es la imagen. El inconsciente como un saber sobre el goce articula un cuerpo y la pulsión. “O bien el sujeto tiene una relación con su cuerpo como imagen... o bien tiene una relación con su cuerpo por el goce proveniente

de las zonas erógenas, zonas pulsionales que son agujeros.” (69, p. 69) En Joyce la relación narcisista es con lo que falta de la imagen, con lo que hace agujero en el cuerpo. Por eso, “Joyce es el verdadero nombre de la pasión del alma para la experiencia del psicoanálisis: la pasión del *a*.” (69, p. 74)

En *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Fabián Schejtman analiza la introducción, estabilización y vicisitudes de la noción de *sinthome* en Lacan. Toma distancia de la manera en la que la han abordado distintos comentaristas y estudiosos de la obra. Dice “en general, se la ha entendido en franca oposición a la dimensión metafórica del síntoma, constituyendo su vertiente real, o bien se ha destacado que es el producto de un análisis llevado hasta su término.” (76, p. 16) Constata que Lacan hizo del *sinthome* “el elemento cuarto responsable del anudamiento de sus tres registros – real, simbólico e imaginario-. Y que, lejos de considerar al *sinthome* un producto exclusivo del fin de análisis, cuando tuvo que referirse a algún caso... optó... por el de uno que jamás se psicoanalizó: James Joyce.” (76, p. 18) La relación de Joyce con su mujer es abordada a partir de esta noción.

El autor examina las dos versiones fundamentales del síntoma que se hallan en la obra de Lacan para pasar, luego, a distinguir y articular síntoma y *sinthome*. El síntoma letra, a diferencia del síntoma metáfora, no se localiza entre simbólico e imaginario sino entre simbólico y real. En él se subrayan sus efectos de goce. Schejtman destaca que la función de síntoma, tal como Lacan lo establece en el *Seminario 22*, es hacer ex-sistir al inconsciente. Del inconsciente todo Uno es susceptible de escribirse por una letra. El inconsciente- cadena significativa produce efectos de significación que, ordenados por el nombre del padre, adjetivan esa significación como fálica. Este inconsciente está “encadenado por la lógica del todo y la excepción, y de su lado –lado hombre de las fórmulas de la sexuación- el conjunto se cierra.” (76, p. 53) Por su parte, la nueva versión del inconsciente, el “hay del Uno”, “impugna la cadena haciendo enjambre de los S_1 sueltos, y su efecto es menos de significación que de goce.” (76, p. 53) Esta última versión supone una lógica Otra, la de la ausencia de excepción y el no- todo, quedando del lado mujer de las fórmulas de la sexuación, es un conjunto abierto.

Schejtman analiza la modificación sustancial que Lacan realiza en su consideración de la función paterna, “pasándose así del “nombre del padre” –al que Lacan se refirió desde el comienzo de su enseñanza- “al padre del nombre” o, incluso, al

“padre como nombrante”. De este modo llega a afirmar que reduce “el nombre del padre a su función radical que es la de dar un nombre a las cosas...” (76, p. 73) Durante el *Seminario 22* la responsabilidad de anudar a los tres registros independientes recae sobre la función de la nominación la cual, sobre el final de dicho seminario, no es sólo privilegio de lo simbólico. Lacan eleva los componentes del trío freudiano de 1925 –la inhibición, el síntoma y la angustia- a la categoría de cuarto elemento responsable del encadenamiento de los registros.

Lacan introduce el término *sinthome* en la conferencia “Joyce el síntoma”. Es “el cuarto anillo que enlaza a los tres registros de modo borromeo, otro nombre para el padre del nombre.” (76, p. 82) La misma línea se prosigue en el *Seminario 23*, “aunque ya refiriéndose a la nominación paterna como “*père- version*” o “versión [*version*] hacia [*vers*] el padre [*père*].” (76, p. 82) El *sinthome* se vuelve la clave de la clínica nodal. Es la reparación de “lapsus del nudo” cuando la misma se produce en el lugar del error. Schejtman precisa “mientras el síntoma supone... un goce que se basta a sí mismo, es decir, si el síntoma comporta cierto desenganche del Otro, incluso de la relación con los otros, lo que Lacan llama *sinthome*, instituye un orden de re-encadenamiento, de re- anudamiento de ese lazo.” (76, p. 107)

En el artículo “Una introducción a los tres registros” del libro *Psicopatología: clínica y ética* Fabián Schejtman aborda la triada lacaniana de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Considera al famoso trío como “un trípode, ya que sostiene la enseñanza de Jacques Lacan desde su inicio mismo.” (75, p. 384) Si el comienzo de la enseñanza en el campo del psicoanálisis es fechado por Lacan con su Discurso de Roma, sus tres registros son introducidos muy poco antes, en la conferencia del 8 de julio de 1953 a la que llamó, justamente, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”. Posiciona la enseñanza como un retorno a Freud. Dicho retorno, “que Lacan impulsa sobre todo a partir de los años ‘50, es propuesto en el seno mismo de la desviación que se produce a partir de lo que se llama el posfreudismo.” (75, p. 386)

Lacan no plantea del mismo modo las relaciones entre sus tres al inicio de su enseñanza “que como lo hace, por ejemplo, más de veinte años después, en un seminario al que titula justamente “RSI” –real, simbólico e imaginario, se entiende, pero también “herejía” (en francés “RSI” suena igual a *hérésie*, herejía).” (75, p. 389) Los registros y las relaciones sufren notables modificaciones. En los años ‘50 hay una

evidente supremacía de lo simbólico respecto de lo imaginario y lo real. Dicha prevalencia hay que cargarla en la cuenta de la corrección de la desviación posfreudiana. “Veinte años después, en “RSI”, más bien termina suponiendo a los tres registros como homogéneos: ninguno debe considerarse ni como previo, ni prevaleciendo sobre los otros dos. Tal homogeneidad queda refrendada, seguramente, por un hallazgo... el nudo borromeo.” (75, p. 391) En la cadena borromea los eslabones están engarzados de forma tal que si se suelta alguno de ellos se sueltan todos. Ninguno de los redondeles penetra al otro y, sin embargo, se mantienen encadenados. Lacan “se vale del anudamiento borromeo para sustentar aquel que será un pilar de su pensamiento de esta época: su conocido “no hay relación sexual”. (75, p. 392)

Schejtman estudia en los años '50 en Lacan: la insistencia de lo simbólico y la resistencia de lo imaginario; la relectura del estadio del espejo a partir del trabajo con los esquemas ópticos que permite precisar el modo en el que lo simbólico sostiene y regula las relaciones imaginarias; la metáfora paterna; y la noción de real y realidad. Además, indaga en un desarrollo intermedio en Lacan -antes de hacer un salto a los años '70- lo real como aquello que resiste a la simbolización y causa el trabajo del inconsciente; la distinción entre *automaton* y *tyché*; la función del objeto *a*; y los efectos de la estructura del lenguaje sobre el viviente.

En *Los nudos del amor* Nieves Soria Dafuncho aborda la estructura del anudamiento entre los seres hablantes en el campo del amor. Refiere que los seres hablantes quieren anudar su cuerpo sin conseguirlo, “de modo que el amor es el nudo imposible entre el cuerpo de un hombre y el cuerpo de una mujer.” (78, p. 11) El desarrollo que realiza le permite examinar particulares modos de anudamiento en hombres y mujeres, analizar los nudos del amor en casos clínicos y ubicar sus transformaciones a lo largo de la vida del sujeto o a causa del tratamiento analítico.

El amor es un espacio que se abre a partir de una función simbólica que es vehiculizada por el Nombre del Padre. La relación íntima entre amor y Nombre del Padre hace a lo que es el amor en Occidente. Desde sus primeros seminarios Lacan le da a la función paterna una función de nudo. En su última enseñanza, ubica la función paterna como un cuarto que anuda los tres registros. Para Lacan la relación entre amor y función paterna es una relación entre amor y nominación, dimensión del anudamiento que Lacan indaga en el *Seminario 22*. En el mismo seminario Lacan interroga qué hace

que un padre sea digno de amor y pone el acento en la posición del padre como hombre, en tanto su deseo es causado por una mujer como objeto *a*. Se trata de una función de modelo que se diferencia de la función de excepción. Implica una nueva concepción de la perversión. Es una *père versión*, única garantía de su función, la cual es, además, función del síntoma. Si una mujer para un hombre es un síntoma, el hombre para la mujer no lo es.

La relación entre amor y función paterna desliza hacia la relación entre amor y castración. En la “La significación del falo” e “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” Lacan lleva a un máximo de formalización lo que se desprende de la teoría freudiana. Es un intento de dar cuenta de la diferencia entre los sexos con el único operador lógico del significante fálico. Las relaciones entre los sexos giran alrededor de un ser y un tener que, por referirse a un significante, dan realidad al sujeto en ese significante pero irrealizan las relaciones. Lacan plantea en el segundo escrito que el hombre le sirve a la mujer como relevo para que ella se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él, lo que podría indicar la función de un hombre para una mujer.

La relación entre amor y vacío ubica la invención del amor como sublimación históricamente fechada. En el *Seminario 7* Lacan aborda el amor cortés. Define la sublimación como la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa que pone en juego el vacío central. Esa sublimación inventa lo femenino como un imposible, eleva a la Dama a un ideal, en una época en la cual la mujer era un objeto de posesión. “En ese momento se inventa el amor, y también se inventa la inexistencia de lo femenino en tanto tal”. (78, p. 16) El objeto femenino se introduce por la puerta de la privación. El amor cortés es una manera refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos.

En el Seminario *La transferencia* Lacan realiza una lectura de “El Banquete de Platón”. Es un texto absolutamente centrado en el amor homosexual griego, deja de lado la diferencia entre los sexos. Lacan subraya la disparidad subjetiva de los dos términos que operan en la metáfora del amor: el amante y el amado (*érastès* y *érôménos*) Entre ambos se produce una sustitución que no implica complementariedad. Es un encuentro en el desencuentro que Lacan define como dar lo que no se tiene a alguien que no lo es. Las faltas no se recubren. Hay amor mientras está viva la falta. En la *Lógica del fantasma* Lacan empieza a formalizar que el drama del ser hablante es que entra en la

relación sexual, el acto sexual, en equivalencia con el falo. En ese punto no hay diferencia entre los sexos. Donde la función fálica suple la falta se juega la equivalencia en la dimensión del encuentro entre los cuerpos.

En el *Seminario 20* Lacan da una segunda gran vuelta por la cuestión del amor. Centra todas sus consideraciones sobre la diferencia entre los sexos, la sexuación. “De lo que se trata en los nudos del amor es de cómo se anudan dos que son distintos, que son diferentes, por eso decía que el amor lacaniano es el amor entre un hombre y una mujer.” (78, p. 17) Distingue dos lados. Edipo va a estar del lado izquierdo, lado macho. De este lado encontramos el cuantificador de la excepción “existe una x para la cual no se cumple la función fálica” que da lugar al cuantificador del para todos, del universal. Es la lógica por la cual el sujeto entra en el discurso. Abajo a la izquierda Lacan ubica al sujeto y al falo. Una flecha que va del lado izquierdo al derecho muestra la fórmula del fantasma. El a es el modo en que se aborda lo femenino desde el lado edípico. Implica una reducción de lo real del Otro sexo, mal- dice lo femenino, da una consistencia (objeto a) a lo femenino en respuesta a lo que no tiene respuesta. Esto hace obstáculo al acceso al Otro sexo. Cuando la mujer es histérica va a estar ubicada del lado izquierdo. La posibilidad de que el macho goce del cuerpo de una mujer, que haga el amor, es el paso por la castración que le permite aceptar que no todo el goce que se juega en el encuentro pasa por el falo.

Del lado derecho de las fórmulas Lacan va a ubicar la lógica femenina. El punto de partida es la inexistencia de la excepción, no hay un significante de lo femenino. La consecuencia es el “no todo”. “El nudo femenino, a diferencia del nudo viril, no está centrado en el complejo de castración.” (78, p. 51) Una mujer en posición femenina va a quedar desdoblada en su goce. Va a gozar del falo del hombre en el plano del deseo, como respuesta a la palabra de aquel que le hable según su fantasma fundamental, y va a gozar, a su vez, de una ausencia, Otro goce propiamente femenino. No se puede cerrar el conjunto de las mujeres. No se llega a la categoría de lo universal. No es lo mismo estar de cada lado con un cuerpo que con el otro.

En el *Seminario 21* Lacan ensaya distintos tipos de nudos, en los cuales va ubicando el amor en distinta relación con lo registros imaginario, simbólico y real. Entre los *Seminario 22* y *23* Lacan concluye que el lapsus del nudo es estructural. “El anudamiento de los tres registros en el ser hablante nunca configura un perfecto nudo borromeo, siempre hay alguna falta que dará lugar al síntoma, o al *sinthome*.” (78, p.

159) El lapsus en el nudo indica la necesidad de una reparación, es ese otro lazo el que va a dar lugar al *partenaire* en una relación siempre sintomática. En el ser hablante los registros imaginario y real no están anudados de entrada, de allí que se vuelva necesaria la mediación de lo simbólico. En el *Seminario 23* Lacan plantea que si la reparación se produce en el mismo lugar del lapsus constituye un *sinthome*. Cuando el otro sexo está sostenido por un *sinthome*, no hay equivalencia entre los sexos y hay relación. Pero, cuando hay equivalencia con el falo, no hay relación.

Luis Darío Salamone en su libro *El amor es vacío* estudia como las coordenadas del trabajo analítico permiten captar una dimensión inédita del amor desde el principio hasta el final. Al comienzo aparece lo que Freud denominó amor de transferencia, al final emerge aquello que Lacan llamó un amor sin límites. “En el medio, el amor a la pareja, a los hijos, a los otros; pero también el odio, los celos, las envidias, las infidelidades, tanto como las soledades, le permiten al sujeto poner en juego aquello que Lacan denominó la comedia entre los sexos, y que en oportunidades deviene en tragedia.” (74, p. 13) El trabajo analítico permite cavar un vacío, le otorga al sujeto la oportunidad de tramitar algo de su imposibilidad de completar al Otro y le ofrece la posibilidad de una invención. El psicoanálisis preserva el lugar del vacío que busca ser tapado, a veces, con el amor. “Plantear, como lo ha hecho Lacan que el amor es vacío, es una forma de denunciar los espejismos, a la vez que de capturar una dimensión del amor que suele permanecer aplastada.” (74, p. 14)

El amor conlleva una dimensión de engaño. Una de las verdades más ignoradas con respecto al tema es que el amor es vacío. Desconocer esta verdad lleva a una serie de espejismos, en los cuales los sujetos se las arreglan como pueden. “Una de las vías para pensar esta cuestión radica en la inexistencia de un significante que represente a La mujer.” (74, p. 17) Mientras el deseo tiene un sentido, el amor no es más que una significación. El trabajo que realiza Lacan en el seminario sobre la ética comprueba que “el amor es vacío”. Entre los siglos XI y XII surge en Francia, para extenderse luego a otros países, el *fine amour*. No se trata solo de una modalidad de amor, es también una creación literaria. Es un paradigma de sublimación en tanto para Lacan está en referencia a *das Ding*, esa cosa que Freud aisló como el primer exterior en torno al cual se organiza el andar del sujeto con relación al mundo de sus deseos, objeto que por naturaleza está perdido. La sublimación eleva un objeto a la dignidad de la Cosa.

El amor cortés tiene que ver con la sublimación del objeto femenino. Se organiza a partir de una construcción significativa en torno a un vacío. Revela como el amor era un arte en el sentido antiguo, una técnica. “El amor cortesano guarda relación con un decir verdadero que se escapa por los poros al pretender suplir lo imposible de escribir de la relación entre los sexos.” (74, p. 22) La figura de la Dama resulta central. Se trata de contornear esa mujer cuyas condiciones consisten en representar un vacío. Se le puede cantar, pero siempre hay en ella una barrera que la aísla. Hay un punto que no debe ser franqueado. El objeto está separado, como el hombre de la mujer. Por representar el objeto, la Dama puede presentar características inquietantes, crueles. En el seminario *Aun* Lacan presenta el amor cortés como una refinada forma de suplir la ausencia de relación sexual.

En “Introducción del narcisismo” Freud realiza una distinción entre amor narcisista y amor anaclítico. El amor narcisista es un amor a lo mismo. El amor anaclítico tiene que ver con un otro que se ubica en otra dimensión, un Otro del cual se depende. Ese Otro tiene dos caras. En el desamparo se evidencia la cara de un Otro que tiene. El Otro de la dependencia de amor es el Otro que no tiene, que está privado de lo que da. Esto es simbolizado en el mito de Eros; sus padres son Poros y Penia, el que tiene recursos y la que no tiene. “La falta en el Otro, la castración resulta esencial a la hora del amor. De acuerdo a como uno se relacione con la falta en el Otro le va a ir a la hora de amar.” (74, p. 31)

Un amor por fuera del amor edípico y de la repetición es un amor que contempla la falta, que no pretende colmarla, velarla, que se articula al deseo y no lo aplasta. Para Lacan se trata de un “amor nuevo”. Si no queremos hablar del amor como algo solo engañoso, debemos hablar de un amor que no se juega solamente en el terreno del narcisismo. El análisis lleva a los sujeto a saber que lo que los une no pasa por completar al Otro, sino por transmitir la falta que da lugar al deseo de estar juntos, a soportar lo que puede llegar a anudarlo, es decir, aquello con lo cual puede relacionarse intersintomáticamente.

Mientras el amor de transferencia empuja por un camino engañoso, el analizante se encuentra con el analista ubicado en el lugar de a que maniobra, por medio de la transferencia, para mantener una distancia entre el punto I -desde donde el sujeto se ve amable- y el a -desde donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto. El análisis aísla el objeto a y lo sitúa lo más lejos posible del I, es para ello que el analista sirve de

soporte al objeto. Al descubrir el objeto *a*, más allá de su idealización como *agalma*, llega a su fin el engaño que desde la transferencia producía el cierre del inconsciente. Recién cuando el sujeto es confrontado al significante primordial y se percata de la sujeción a él es posible que surja la significación de un amor sin límites, fuera de los límites de la ley, único lugar donde se puede vivir. Así el amor no queda fijado en el objeto en tanto que narcisista, se confronta con lo real de su causa y va más allá de los límites de las identificaciones. “En ese enfrentamiento a lo imposible que define lo real se pone a prueba el amor... una prueba de amor que, como tal, implica el reconocimiento de un real.” (74, p. 172)

En su libro *Sexualidad y significante* Diana Rabinovich examina la conjunción del orden simbólico y la sexualidad humana en los distintos momentos de la obra de Lacan. En los primeros seminarios, el objeto surge como el objeto del deseo del otro. La plena satisfacción se logra cuando el deseo, más allá de los fantasmas imaginarios, se realiza en el reconocimiento. Lo simbólico permite la mediación. A nivel de la genitalidad, la normativización de la posición del sujeto depende del complejo de Edipo. El Nombre del Padre es el soporte de la ley simbólica. La disimetría en el Edipo en los dos sexos, dada por la falta de simbolización del sexo femenino, introduce la prevalencia de la castración para ambos y marca el comienzo de la importancia del falo en la enseñanza de Lacan. De una clínica del reconocimiento Lacan pasa a una clínica del falo “que organiza alrededor de una lógica atributiva del falo: el dilema se plantea entre serlo y tenerlo.” (73, p. 35) Así, en el *Seminario 4*, y luego de trabajar las tres formas de la falta de objeto, Lacan precisa que el sujeto desea ser el falo. Pero, tenerlo implica la renuncia a serlo. El valor de falo como significante es el “punto mítico de la unión entre sexualidad y significante.” (73, p. 40) Con el *Seminario La ética del psicoanálisis* se abre la investigación de lo real, inseparable del concepto de goce. Sobre el complejo del *nebenmensch* freudiano, Lacan delimita la Cosa. La función del juicio primario se desglosa en dos: el *das Ding* -componente inasimilable- y todo lo que en el prójimo es cualidad, el atributo. El *das Ding* delimita un primer exterior que orienta la marcha del sujeto en relación al mundo de sus deseos. Está ahí pero perdido. “Esa Cosa, éxtima, está siempre en el mismo lugar, por eso es real, y en torno a ella se despliega el movimiento de las representaciones inconscientes, pero guardando siempre con ella una distancia regulada.” (73, p. 59) Confluyen a partir de la ética dos dimensiones: el Uno,

que pertenece a la esfera del significante y hace contrapunto con la imposibilidad de hacer de dos Unos Uno en la conjunción sexual, y la Cosa, que conducirá a la dimensión de objeto (*a*) como causa de deseo. En *La lógica del fantasma* y *El acto analítico* Lacan dice que no hay acto sexual, el sujeto no puede incluirse como sexuado en relación al otro sexo sin la mediación de un tercer elemento -el falo o los objetos (*a*). Lo real culmina en una lógica cuantificacional de la sexualidad y la redefinición de la estructura del lenguaje del inconsciente como la lengua. “La sexualidad está en el centro de todo lo que acontece en el inconsciente en la medida en que es una falta.” (73, p. 94)

En *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica* Diana Rabinovich analiza tres grandes dimensiones del objeto en la obra freudiana. El primer objeto en ser deslindado en Freud fue el objeto del deseo, el objeto perdido de la experiencia de satisfacción alucinatoria. En 1905, se suma el objeto de la pulsión parcial, inseparable del autoerotismo y el cuerpo. En 1911, se introduce la serie de la elección de objeto desde el autoerotismo, el narcisismo, hasta la elección de objeto heterosexual. Por su parte, el falo desempeña un lugar excéntrico. Estas dimensiones del objeto son el punto de partida de dos series: la serie pulsional y la serie de la elección de objeto. Ambas confluyen en 1923 en la fase fálica: las pulsiones parciales se reúnen bajo la primacía del falo, permitiendo el acceso a la “sexualidad adulta”. El complejo de castración es el articulador de ambas series y de las mismas con el complejo de Edipo. El punto de convergencia y divergencia de ambas series se sitúa en torno al objeto primero, la madre. Por un lado es ese Otro inolvidable. Por otro, se articula con la pulsión parcial y con el complejo de Edipo en tanto “persona” amada. Hay tres pérdidas diferentes: la pérdida de la satisfacción de la necesidad y el surgimiento de la realización del deseo, la pérdida del objeto real y la estructura del autoerotismo y la pérdida del objeto como objeto de amor. Cada una de estas tres pérdidas apuntan a tres términos que siempre se mezclan: deseo, pulsión y amor. En “Introducción del narcisismo”, Freud ubica que el ser humano tiene primitivamente dos objetos sexuales originarios, el mismo y la mujer que lo crió. El primero funda la elección narcisista, el segundo la elección anaclítica. A partir de estos desarrollos freudianos, Lacan establece que el estatuto del objeto en psicoanálisis es la falta de objeto y estudia las tres formas de la falta en el *Seminario 4*. Ubica en la dialéctica de la frustración que la demanda es básicamente demanda de amor. Cuando la madre no responde al llamado deviene una potencia real y el objeto se

transforma en simbólico: objeto de don. El don implica un circuito de la circulación de dones, el intercambio. “En ese marco de esa legalidad particular dar, sobre todo, es dar lo que no se tiene. La definición del amor en Lacan se articula con esta formulación: amar es dar lo que no se tiene.” (72, p. 130)

En *La maldición sobre el sexo* Colette Soler liga aquello que no funciona entre los hombres y las mujeres a la falta que habita en el inconsciente. Explica, “En el fondo es un problema de nudo –sin equívocos–; pienso más bien en el nudo del amor. El problema es conectar, anudar el goce al otro, un semejante, y además otro sexuado.” (77, p. 9) “La maldición sobre el sexo” es una expresión de Lacan en “Televisión”, pero él atribuye la tesis a Freud, quien advierte que el trastorno de la relación entre los sexos es esencial en el nivel del amor. La traducción en términos lógicos de lo que Freud califica de maldición es lo imposible. “La maldición del inconsciente que condena a la sexualidad a ser sintomática obedece al hecho de que el inconsciente dice mal: dice mal el sexo.” (77, p. 25) El inconsciente no conoce más que al Uno fálico. La culpa en el ser hablante está vinculada a aquello que en el inconsciente no puede escribirse. Debido a eso la existencia cuestiona. Lo simbólico efectúa una operación de corte dando como resultado un goce menguado. La culpa signa la impotencia del amor para reducir las divergencias del goce. “El goce contradice al amor... En principio, porque el amor aspira... al Uno de la fusión. El goce no aspira a nada, realiza el Uno que no es de fusión, es de soledad... El amor es asociativo, el goce es disociativo. Por último, tercera oposición, el amor instituye al Otro... El goce hace la operación inversa.” (77, p. 76-77) Soler encuentra que el amor está en crisis en la época actual porque los semblantes también lo están. “Los nudos del amor clásico son nudos de tres... almohadillas de a tres, lo real, lo imaginario y lo simbólico. El héroe moderno... está más bien fuera de la cadena, solo con su goce.” (77, p. 101) A la multiplicación de semblantes que no tienen poder unario, se suma la ideología contractual del siglo. El discurso capitalista deja de lado el sexo. Frente a ello, Soler propone que la exigencia del amor, que se atribuye especialmente a las mujeres, es el principio que une, que une no las masas, sino uno a uno o uno a una. Se distinguen dos estados del síntoma, según el goce que éste fija pase o no por la mediación del semejante. Mientras el síntoma autista cortocircuita la relación -conecta lo real del goce y lo simbólico de la lengua sin la mediación imaginaria-, el amor sexuado anuda el síntoma autista a un *partenaire* humano,

anudando R, S a I. El vínculo entre los tres registros conduce a la cuestión del padre. El padre, modelo de un síntoma, da el ejemplo de cómo amar a una mujer con todo lo que eso implica en relación con la castración. El amor “está estructurado como un síntoma: el que anuda el síntoma autista a un semejante sexuado.” (77, p. 137)

Mario Fischman y Alicia Hartmann en *Amor, sexo y... fórmulas* estudian la formalización del amor y el sexo en psicoanálisis. Retoman los conceptos de pérdida de objeto y suplencia, el hombre y la mujer como valores sexuales, la relación entre ambos profundamente determinada por la falta del significante de “La mujer”, la función de nudo del complejo de castración en la estructuración de los síntomas y en la instalación en el sujeto de una posición inconsciente a partir de un único significante, el falo. La lógica que gobierna en una primera etapa de la enseñanza de Lacan, en línea con los desarrollos freudianos, es la lógica de la atribución: ser o tener. Valor excluyente que será superado en la lógica de la sexuación con la lógica de la cuantificación, pero que no desecha la anterior. En los primeros años de la década del '70 Lacan avanza en la formalización lógica y topológica de la experiencia psicoanalítica. Esto le exige un gran esfuerzo de rigor que encuentra su término en el viraje que se produce en la teoría de los nudos. Se orienta por dos cuestiones. El axioma “no hay relación sexual” de ahí en más rige toda consideración sobre el inconsciente. La sexualidad está en el centro de todo lo que sucede en el inconsciente en tanto es una falta. Aparecen los impasses de la lógica en el lugar de la escritura de la relación sexual. La referencia a Gödel, quien en su famoso teorema logra demostrar un imposible de demostrar, le permite a Lacan situar lo real de la experiencia psicoanalítica.

“Las fórmulas de la sexuación son la culminación de un vuelco teórico fundamental.... El concepto que se va desplegando progresivamente es el de goce.” (68, p. 81) Las formas de goce constituyen una teoría de la sexualidad que ya no tiene como eje al falo como significante del deseo y que intenta traspasar el mayor impasse freudiano, la sexualidad femenina. Apoyándose en Frege, Lacan define el vacío de la sexualidad en el inconsciente considerando el concepto de función. “Lacan plantea las fórmulas de la sexuación haciendo un uso original de la lógica de la cuantificación, y el falo como función de una variable: Φx .” (68, p. 66) Cada ser hablante, más allá de su sexo biológico, responde a dicha función como modo de suplir lo que no hay. Ubica las universales en el piso inferior y las particulares en el superior. Encontramos una sola

universal: el “para todo”, que está escrita del lado macho. Pero no es el universo del todo sino un universo acotado. En el lugar de la universal negativa está el no-todo. Lacan niega con la barra el cuantor universal, cosa que como él aclara no se hace en lógica. Introduce, además, la lógica modal aristotélica pero ubicando también de manera diferente lo contingente, necesario, posible e imposible. “Se articula entonces la lógica modal con la lógica de los cuantores y otra forma de la lógica modal que es temporal en términos de “cesar o no” de “escribir o no”, es decir que se piensa el problema desde tres lógicas distintas.” (68, p. 91)

Los últimos seminarios van produciendo en relación con la escritura de la sexuación una reinterpretación de la teoría del amor:

“Haciendo una rápida síntesis del concepto de amor, podríamos decir que: en el Seminario 1 encontramos el amor narcisista, el amor imaginario y un esbozo no claramente definido de lo que Lacan llama el amor simbólico, que es un antecedente del amor ligado al don. En el Seminario 4, aparece como don simbólico “dar lo que no se tiene” y su relación es con el falo como patrón de medida; en el Seminario 7, el acento está puesto en el amor cortés. En La transferencia el amor griego permitirá el estudio del ágalma en relación con el amor de transferencia y en estos últimos seminarios, intentando replantear a la relación entre amor, deseo y goce, trata Lacan de definir los aspectos reales del amor.” (68, p. 97)

METODOLOGÍA

Modos de acceso al objeto de investigación:

Fuentes:

Se designa con este término el conjunto de los textos de Jacques Lacan (escritos, seminarios y registros de diversas intervenciones orales) que atañen al tema de la investigación y constituyen la materia básica que será elaborada en esta investigación.

Se distinguen cuatro grupos:

1. Fuentes I: se trata de los escritos, seminarios y registros de diversas intervenciones orales de Lacan, referidos al tema a investigar, anteriores a 1953 [1 a 6]. Constituyen las fuentes que anteceden al inicio propiamente dicho de la enseñanza en las que abrevaremos para examinar la conformación del registro imaginario, la relación del mismo con el registro simbólico y el amor en ese marco.
2. Fuentes II: se trata de los escritos, seminarios y registros de diversas intervenciones orales de Lacan, concernientes al tema de la investigación, de los años '50 [7 a 19]. Conforman las fuentes que refieren al inicio de la enseñanza propiamente dicha en la que nos detendremos para investigar la prevalencia del registro simbólico, su relación con los otros dos registros y el amor en esa perspectiva.
3. Fuentes III: se trata de los seminarios de Lacan, relativos al tema de la investigación, de los años '60 [20 a 27]. Comprenden las fuentes que representan la etapa intermedia en la que nos interesaremos para estudiar el ingreso formal de lo real en la teoría psicoanalítica a través del objeto, su relación con los otros dos registros y el amor en ese eje.
4. Fuentes IV: se trata de los seminarios de Lacan, relativos al tema de la investigación, de los años '70 [28 a 35]. Son las fuentes en la que nos

inmiscuiremos para indagar la conceptualización de lo real y la relación entre los tres registros en la última enseñanza y el amor en esa línea.

Se proponen dos tiempos:

1. Búsqueda y recopilación de las fuentes, en especial de las inéditas. Se buscarán y recopilarán las fuentes sobre los antecedentes (fuentes I), los textos del inicio propiamente dicho (fuentes II), el material correspondiente a la etapa intermedia (fuentes III) y los seminarios que conciernen a la última enseñanza (fuentes IV). Se revisarán tanto sus trabajos escritos como sus intervenciones orales (seminarios, jornadas, congresos, etc.). En cuanto a los seminarios, se confrontarán las diferentes versiones disponibles.
2. Una vez reunidas las fuentes se procederá a su ordenamiento y clasificación para, finalmente, establecer un índice que de cuenta de los antecedentes (fuentes I), del inicio propiamente dicho (fuentes II), de la etapa intermedia (fuentes III) y de la última enseñanza (fuentes IV).

Referencias:

Se designan con este término los textos de otros autores [36 a 67] que son mencionados en las fuentes, ya sea para adoptar conceptos o hipótesis allí expuestos o para criticarlos y oponerles otra posición, pero que, en cualquiera de esos casos, constituyen un apoyo en la argumentación y contribuyen a esclarecer las tesis que Lacan desarrolla. Nuestra experiencia indica que un buen conocimiento de las referencias resulta absolutamente necesario para el análisis de los textos de Lacan.

Se proponen tres tiempos:

1. Identificación de las diferentes referencias. No se trata del mero registro. Implica cierto trabajo, ya que muchas veces Lacan cita o discute la idea de un autor sin identificar el texto o el lugar en que es expuesta. La referencia fundamental es, sin duda, la obra de Freud. Sin embargo Lacan da relevancia a otros autores a los que se les prestará propia atención.

2. Lectura y ordenamiento de las referencias.
3. Selección y determinación de las más significativas en relación con el objeto de la investigación.

Obras sobre el tema:

Se entiende por obras a los libros y artículos sobre el tema de la investigación escritos por otros autores [68 a 78]. Se procederá en este punto según las normas metodológicas más habituales destinadas a precisar las coincidencias, delimitar las discrepancias y señalar los temas donde se producen confusiones o que permanecen con escasa definición, o aún las lagunas en relación con los textos de las fuentes. Eventualmente podrían surgir nuevos problemas no tenidos en cuenta en el *status quaestionis* inicial. Se ampliará, si resulta conveniente, la bibliografía propuesta inicialmente.

Análisis de textos:

Se entiende por análisis de textos la tarea de lectura, interpretación, comparación y ordenamiento de los textos, que constituye el principal instrumento para el desarrollo o refutación de las hipótesis planteadas. Implicará, entre otros, el uso de los siguientes recursos:

1. Aplicación de lo obtenido en las referencias y obras sobre el tema a la lectura de los textos fuentes.
2. Seriación de los diferentes momentos del estado de la teoría.
3. Aunque se establece una sucesión de estas cuatro modalidades de trabajo, el análisis de textos requiere un continuo movimiento de las fuentes a las referencias y obras y viceversa, de modo que, luego de un momento de análisis de textos, convendrá volver, por ejemplo, a las obras sobre el tema con el fin de encontrar las razones que den cuenta de las diferencias entre los autores.
4. Identificación de los problemas no resueltos.

CAPÍTULO I:
PASIÓN DE AMOR

1.1. El valor de la imagen

Lacan ingresa en el campo psicoanalítico casi dos décadas antes de lo que él ubica como el inicio de su enseñanza. Durante estos años se produce para él el encuentro entre la psiquiatría y el psicoanálisis, y el camino a Freud se presenta como una necesidad. Esta etapa empieza con su tesis de doctorado sobre el caso Aimée, en 1932, y concluye a inicios de los '50, cuando puede precisar la estructura del lenguaje funcionando en el inconsciente y es capaz de releer los escritos técnicos de Freud a partir de la herramienta conceptual que constituyen sus tres registros. Al recopilar sus escritos en 1966, Lacan junta en el apartado “Dos” del libro los artículos establecidos en dicho período. Comienza con un breve texto titulado “De nuestros antecedentes”, creado para la primera edición francesa. En relación a ellos dice “No es pues ceder a un efecto de perspectiva el ver aquí ese primer delineamiento de lo imaginario, cuyas letras, asociadas con las de lo simbólico y de lo real, vendrán a adornar mucho más tarde, justo antes del discurso de Roma, los potes, para siempre vacíos por ser todos tan simbólicos, con que haremos nuestra triaca para resolver los azoros de la cogitación psicoanalítica.” (2, p. 76) En este apartado, ubicaremos los desarrollos que Lacan realiza inicialmente en función de este registro.

En la primera parte, nos serviremos del escrito “Más allá del principio de realidad” para ubicar la puesta en juego del registro imaginario en el dispositivo psicoanalítico. Examinaremos: el otro imaginario con el que el sujeto dialoga, el lugar desde el cual el analizante se expresa, el proceso de la identificación en la conducta del sujeto, la noción de “complejo” y la crítica de Lacan al principio de realidad freudiano. Indicaremos en el *Seminario 1* y en el *Seminario 2* el modo en el que Lacan retoma estos planteos.

En la segunda parte, nos detendremos en la teoría del estadio del espejo, comunicada por Lacan por primera vez en 1936. Para abordar este punto, tomaremos el apartado “Los efectos psíquicos del modo imaginario” del escrito “Acerca de la causalidad psíquica” y el texto “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. Estudiaremos: la introducción del narcisismo a la teoría libidinal, la nueva acción psíquica que constituye la identificación imaginaria, los efectos formativos de la *Gestalt* en los animales y el

valor de anticipación funcional que toma la imagen en el hombre. Indagaremos cómo Lacan vuelve sobre alguna de estas articulaciones en el *Seminario 1* y en el *Seminario 3*.

En la tercera parte, nos interesaremos en el escrito “Acerca de la causalidad psíquica”. Analizaremos: la concepción general del aparato psíquico que propone Lacan, donde lo patológico se explica según modo en el que se juega lo imaginario; la crítica que Lacan realiza a la teoría del organodinamismo de Henry Ey; la causalidad de la locura a partir de la atribución de sentido; el desconocimiento de la manifestación del propio ser en el desorden del mundo que conlleva la locura; y la causación de la locura como resultado de una identificación sin mediación.

1.1.1. Lo imaginario en la experiencia psicoanalítica

Cuando la estructura del lenguaje y la palabra constituyan el eje de la experiencia y el análisis tome una dirección hacia el Otro con mayúscula, el orden imaginario será considerado el registro que obstaculiza el despliegue de lo simbólico, desde el que se espera la llegada de una palabra reveladora. (Cf. 8, p. 84) Sin embargo, muy tempranamente Lacan se percató de la presencia de lo imaginario en el dispositivo psicoanalítico y de la importancia en saber maniobrar con él, pues piensa que la cura depende del destino que se les dé a esos fenómenos. En el texto “Más allá del principio de realidad” Lacan explica que en el análisis el sujeto se dirige al oyente en condición de interlocutor. Convoca al analista a mantener la situación en los términos de una conversación, pero este último se rehúsa. Ahora bien, en los casos en los que el paciente continúa el relato, es posible percibir que el sujeto, lejos de dirigirse a quien está presente, se dirige “a algún otro, imaginario, pero más real: al fantasma del recuerdo, al testigo de la soledad, a la estatua del deber, al mensajero del destino.” (6, p. 90) Es decir, en la medida en que el sujeto despliega sus temas, va ubicando a ese otro imaginario con el que dialoga.

El sujeto, habitualmente, habla con su yo y, a medida que lo hace, no solo manifiesta ese otro con quien habla, al mismo tiempo revela el lugar desde el cual se expresa. Es decir, mientras el analizante habla deja ver la imagen o las imágenes que lo sustituyen a él mismo, pues no es unívoco. Lacan explica “Con su imploración, con sus imprecaciones, con sus insinuaciones, con sus provocaciones, y sus ardidés, con las fluctuaciones de la intención que le dirige y que el analista registra, inmóvil, pero no

impasible, comunica a éste el dibujo de esta imagen.” (6, p. 90) Lacan recuerda que fue Freud quien, primero, supo hacer un uso genial de la noción de imagen. Este último mostró esa función al descubrir en la experiencia el proceso de la identificación. En función de ella, un hombre puede desarrollar, por ejemplo, una identificación parental y, así, transmitir en su conducta no solo los rasgos que dan cuenta de la forma particular de sus relaciones humanas sino también la situación actual en la que se hallaba en ese momento el progenitor con quien se ha identificado que, entre otras, puede ser de conflicto o de inferioridad. (Cf. 6, p. 95) Debido al hecho de que el sujeto desconoce la imagen que presenta con su conducta, la tarea del analista consiste en actuar de modo tal que el sujeto se anoticie de ella. (Cf. 6, p. 91)

Lacan concluye de lo anterior que, la personalidad de un hombre refleja las identificaciones que ha realizado en su vida. El comportamiento individual lleva, entonces, la marca de relaciones psíquicas típicas en las que se expresa una estructura social. (Cf. 6, p. 95) Dichas relaciones psíquicas fundamentales han sido definidas “complejos” y por esta vía “se instauran en el psiquismo las imágenes que informan a las unidades más vastas del comportamiento, imágenes con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar, actor único, el drama de sus conflictos.” (6, p. 95) Con el título que da nombre al escrito, “Más allá del principio de realidad”, Lacan alude a la metapsicología freudiana, la cual critica. El “principio de realidad” freudiano no da cuenta del modo de estructuración del mundo. Pues la realidad en la que concuerda universalmente el conocimiento del hombre se conforma del mismo modo que el yo, es decir, a partir de la serie de identificaciones imaginarias constituidas. Por lo tanto, la creación de la realidad es correlativa del establecimiento del primer objeto. (Cf. 6, p. 97- 98)

En el *Seminario 1* Lacan vuelve, aunque desde otra perspectiva, sobre algunos de estos planteos. Establece que la relación hablada, flotante, con el analista tiende a producir en la imagen de sí del analizante variaciones suficientemente repetidas, suficientemente amplias, aún cuando sean infinitesimales y limitadas, como para que el sujeto perciba las imágenes cautivantes que se encuentran en la base de la constitución de su yo. (Cf. 8, p. 269) Ubica que la primera fase del análisis consiste en el paso de lo que del yo le es desconocido al sujeto. (Cf. 8, p. 275) Se trata de realizar en el análisis “el número de vueltas necesarias para que aparezcan los objetos del sujeto, y para que su historia imaginaria sea completada.” (8, p. 293) Además, en el *Seminario 2* Lacan

dice “Hay una inercia de lo imaginario que vemos intervenir en el discurso del sujeto, inercia que enturbia este discurso y hace que no me de cuenta de que, cuando le deseo el bien a alguien, le deseo el mal, cuando lo amo, es a mí mismo a quien amo, o cuando creo amarme, en ese preciso momento amo a otro.” (9, p. 452- 453) Ahora bien, a lo planteado en los inicios, Lacan agrega, una vez establecida su enseñanza propiamente dicha, que “una vez nombrados y reintegrados los deseos sucesivos, tensionarios, suspendidos, angustiantes del sujeto, sin embargo, no todo está terminado.” (8, p. 293, 294) E indica que lo imaginario “debe trasladarse al sistema completado de los símbolos. Así lo exige la salida del análisis.” (8, p. 294)

1.1.2. El estadio del espejo

Lacan elabora su teoría del “estadio del espejo” a partir de una relectura del concepto freudiano de “narcisismo”, cuya elaboración comienza en el texto “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de Demencia paranoides escrito autobiográficamente” y culmina en “Introducción del narcisismo”, cuando el narcisismo queda incluido en la teoría libidinal. Freud pudo demostrar que el ser hablante no nace con un yo. El mismo se constituye, al igual que el cuerpo y la realidad. Retomando estos planteos, Lacan expone “Una unidad comparable al yo no existe en el origen, *nicht von Anfang*, no está presente desde el comienzo en el individuo, y el *Ich* debe desarrollarse, *entwickeln werden*. En cambio, las pulsiones autoeróticas están allí desde el comienzo.” (8, p. 178) Se trata de tiempos lógicos, no cronológicos. Durante el autoerotismo las pulsiones parciales se satisfacen de forma autárquica en las zonas erógenas del cuerpo. En una etapa posterior, y antes de pasar a la elección de objeto en una persona ajena, el sujeto se toma a sí mismo como objeto de amor. El yo es el primer objeto. Se constituye en la fase del narcisismo, momento en el cual las pulsiones se unifican como anhelo de unidad. El narcisismo comprende “una nueva acción psíquica” (45, p. 74) que Lacan sitúa en términos de identificación imaginaria.

Con el objetivo de ubicar los efectos formativos de la *Gestalt*, Lacan toma como base experimentaciones biológicas. Precisa el papel fundamental que la imagen cumple en el desencadenamiento de los ciclos de alimentación y apareamiento en animales. En el caso de la paloma, por ejemplo, Lacan explica que la ovulación está determinada por la visión de la forma del congénere, excluida toda otra forma sensorial de la percepción, y no es necesario que se trate de la visión del macho. Ubicadas en el mismo espacio con

individuos de ambos sexos, pero en jaulas en las que no se pueden ver, aún pudiendo percibir sus gritos y su olor, las hembras no ovulan. Sin embargo, es suficiente que dos sujetos puedan verse, aunque más no sea a través de una placa de vidrio, para que el fenómeno de la ovulación se desencadene. Lacan sitúa un punto aún más notable. La sola visión de su propia imagen en el espejo basta para desencadenar la ovulación. El segundo ejemplo es sobre los saltamontes peregrinos, llamados vulgarmente langostas. Hay dos variedades, el tipo solitario y el tipo gregario. El paso de la primera variedad a la segunda variedad depende de la visión, durante los primeros periodos larvarios, de otros individuos de la especie.

Ahora bien, ¿cuál es la particularidad de la función especular en el hombre? Lacan compara el comportamiento de un infante ante la imagen en el espejo con el de un chimpancé. A partir de los seis meses de edad, momento en que el animal aún supera en inteligencia instrumental al ser humano, a diferencia del primero el niño al mirarse en el espejo rebota “en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual con la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.” (3, p. 99) El júbilo que acarrea dicho reconocimiento da cuenta de la ilusión de unidad que conlleva la constitución del yo. El fenómeno se explica a partir de la prematuración del nacimiento en el hombre. Durante los primeros meses de vida el neuroeje se encuentra incompleto y atrasado en el desarrollo. Esto da lugar a la incoordinación motriz y del equilibrio. Sin embargo, y aquí va el punto esencial, a partir de dicho retraso la maduración precoz de la percepción visual adquiere en el ser humano un valor de anticipación funcional. El niño es capaz de reconocer, precozmente, la forma humana y la identificación con esa forma constituye en el hombre lo que Lacan destaca como el “nudo imaginario, absolutamente esencial” (1, p. 183), que se corresponde con aquello que psicoanálisis designa con el nombre de narcisismo.

Las identificaciones realizadas revelan para Lacan la función de la *imago*, “esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, dicho de otro modo, una metamorfosis de las relaciones del individuo a su semejante”. (1, p. 185) Por su modo de estructuración, el yo no puede concebirse como sintético o exento de contradicción - como algunas concepciones lo entienden- y tiende a manifestar un transativismo normal

que se emparenta con el conocimiento paranoico. El transitivismo es un fenómeno que se produce a partir de la captación por la imagen. Se trata de una ambivalencia primordial que se presenta en espejo, “el sujeto se identifica en su sentimiento de Sí con la imagen del otro, y la imagen del otro viene a cautivar en él este sentimiento.” (1, p. 178) El transitivismo es la matriz de la *Urbild* del Yo y domina de manera significativa la fase primordial en la que el niño toma conocimiento de su individuo, al que su lenguaje traduce en tercera persona antes de hacerlo en primera. Esto lleva al niño, por ejemplo, a atribuirle a su compañero recibir de él el golpe que él le dirige. Para que se produzca, es condición que la diferencia de edad entre los compañeros no supere cierto límite. Un parecido genérico es requerido para el reconocimiento. Lacan concluye que el primer efecto de la *imago* es, entonces, “un efecto de alienación del sujeto.” (1, p. 179)

En el *Seminario I* Lacan revisa la función del registro imaginario en el hombre. Establece que el proceso de maduración fisiológica permite, en un momento, integrar las funciones motoras y acceder a un dominio real del cuerpo. No obstante, antes de que se alcance, el sujeto toma conciencia de su cuerpo como totalidad debido a que “la sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real. Esta formación se desvincula así del proceso mismo de la maduración, y no se confunde con él.” (8, p. 128) Y agrega “El sujeto anticipa la culminación del dominio psicológico, y esta anticipación dará su estilo al ejercicio ulterior del dominio motor efectivo.” (8, p. 128) El hecho de que, por primera vez, el hombre se experimente, se vea y se conciba como otro de lo que él es va a estructurar el conjunto de su vida fantasmática. En el *Seminario 3* Lacan destaca que toda cautivación erótica del otro como tensión agresiva se establece por medio de la imagen. Precisa “Esta imagen es funcionalmente esencial en el hombre, en tanto le brinda el complemento ortopédico de la insuficiencia nativa, del desconcierto, del desacuerdo constitutivo, vinculados a la prematuración del nacimiento.” (10, p. 138) Y continúa “Su unificación nunca será completa porque se hace por una vía alienante, bajo la forma de una imagen ajena, que constituye una función psíquica original.” (10, p. 138)

1.1.3. La identificación imaginaria como causa psíquica

En el texto “Acerca de la causalidad psíquica” Lacan propone una concepción del aparato psíquico donde la locura es consecuencia del modo de las identificaciones que ha realizado el sujeto. El mismo comienza con una dura crítica a la teoría organicista de la locura que plantea Henry Ey, su órgano- dinamismo. Por muy dinámica que sea su doctrina de la perturbación mental es para Lacan incompleta y falsa, ya que se reduce al juego de los aparatos constituidos en el cuerpo. El punto crucial es que ese juego “descansa siempre, en último análisis, en una interacción molecular dentro del modo de la extensión partes extra partes en que se constituye la física clásica... una relación entre función y variable, que es lo que constituye su determinismo.” (1, p. 152) Lacan considera que la cuestión de la verdad condiciona al fenómeno de la locura y eludirlo es no tomar en cuenta la significación que refiere, específicamente, al ser mismo del hombre. Por su parte, el órgano- dinamismo de Henry Ey “no tiene los caracteres de la verdadera idea” (1, p. 153), según la noción de lo verdadero que ha dado Spinoza. Una idea verdadera debe estar de acuerdo con lo que es ideado por ella. Dicha doctrina presenta una creciente contradicción. Mientras rechaza toda idea de psicogénesis, va recargando sus desarrollos con una descripción estructural referida a la actividad psíquica y pretende explicar los fenómenos del orden del sentido en función de hechos orgánicos.

La concepción de la locura que tiene Henry Ey lo lleva a exponer que “las enfermedades mentales son insultos y trabas a la libertad, no son causadas por la actividad libre, es decir, puramente psicogenética”. (1, p. 157) Para Ey la locura testimonia de la desaparición de la libertad de la razón. Sin embargo, no puede ubicar un orden de causalidad que no sea el propio del organismo. En cambio, Lacan sitúa un nivel de causalidad en el campo de la subjetividad, el campo de la libertad. El mismo corresponde a la atribución del sentido, que escapa al determinismo y concierne a una decisión del sujeto. Lacan concluye que “el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación para el ser, en general, es decir, del lenguaje para el hombre.” (1, p. 164) Retoma el “caso Aimée” y recuerda que al golpear con asesina intención a la última de las personas en las que ella había identificado a sus perseguidoras cae su creencia delirante. Tomando a Hegel, Lacan expone que el loco desconoce en el desorden del mundo la manifestación de su ser, él quiere imponer allí la ley de su corazón. El rival se le aparece como su propia imagen en el espejo y “al

asestar su golpe contra lo que se le presenta como el desorden, se golpea a sí mismo por vía de rebote social.” (1, p. 170) En la furia contra el otro lo que el sujeto intenta es alcanzar el *kakón* de su propio ser.

El riesgo de la locura se mide, en esta perspectiva, por el modo de las identificaciones que se han realizado. Lacan explica que “las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones “inocentes”, no determinan otra cosa, en efecto – dejando aparte las patéticas “fijaciones” de la “neurosis”-, que esta locura, gracias a la cual el hombre se cree un hombre.” (1, p. 184) En este contexto se entiende que “el momento de virar lo da aquí la mediación o la inmediatez de la identificación, y para decirlo de una vez, la infatuación del sujeto.” (1, p. 169) La locura testimonia del ser del sujeto coagulado en una identificación ideal. Lacan aclara que lejos de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades del organismo, “es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia.” (1, p. 174) La hiancia propia de la estructura del yo es en el loco recubierta por la coincidencia ilusoria del yo con la imagen, es decir, por la captura en lo imaginario del yo ideal. De esta forma, el loco realiza una identificación inmediata, es decir, sin mediación simbólica. Esa grieta, esa falla, que Lacan señala en el ser del hombre, en vez de determinarlo, lo coloca ante la posibilidad de la elección. Por eso, la identificación sin mediación o infatuada demuestra la relación del ser con su libertad. No se vuelve loco quien quiere. Lacan desplaza la causalidad de la locura hacia esa “insondable decisión del ser”. (1, p. 175) El loco no tiene la posibilidad de regular el vínculo especular mediante el dominio de la ley.

1.2. La otra cara del amor

De la teoría del estadio del espejo formulada por Lacan se desprende que la tensión entre el yo y el otro, la agresividad y los celos forman parte de todo vínculo de carácter narcisista. Pues los mismos resultan de la identificación al semejante a partir de la cual el hombre, aún inmaduro durante los primeros meses de vida, se concibe por primera vez como unidad. Durante este apartado examinaremos dichos fenómenos.

En la primera parte, nos serviremos de los escritos “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” y “La agresividad en psicoanálisis” y de algunos párrafos del *Seminario*

1, del *Seminario 2* y del *Seminario 3* para analizar: el valor fundamental que la imagen visual adquiere en el hombre permitiendo la constitución del yo, el cuerpo como unidad y la realidad; las consecuencias en el hombre de conformar, por primera vez, una unidad afuera, es decir, en el semejante; la estructura general del conocimiento humano; la tensión “yo o el otro” propia de todo vínculo de carácter especular; y el orden de la palabra estableciendo una mediación.

En la segunda parte, tomaremos el artículo “La agresividad en psicoanálisis” y algunos párrafos del escrito “De nuestros antecedentes” y del *Seminario 1* para indagar: la agresividad puesta en juego en el dispositivo analítico, la agresividad que se observa en el comportamiento del niño a causa del transactivismo, la agresividad propia de todo lazo imaginario, la competencia agresiva y el deseo de eliminación que conlleva el deseo del sujeto determinado por el objeto del deseo del otro, y la regulación que provee el orden simbólico.

En la tercera parte, nos interesaremos por la temática de los celos. En el escrito “Los complejos familiares en la formación del individuo” estudiaremos: los celos en el marco del complejo de la intrusión; la identificación mental en la base de los celos; la fusión, que a menudo se da, entre amor e identificación; y la pasión de los celos amorosos en el adulto.

1.2.1. “Yo o el otro”

A partir de su teoría del estadio del espejo Lacan ubica el valor fundamental que la imagen visual adquiere en el hombre, teniendo en cuenta el retraso en el desarrollo del organismo al momento del nacimiento y durante los primeros meses de vida. Lacan pone énfasis en el espectáculo que constituye el encuentro del lactante con su imagen. Explica “no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura de pie, pero... supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen.” (3, p. 99- 100) La identificación imaginaria que el niño establece le permite el paso desde la insuficiencia -de la constitución real de su organismo- a la anticipación de una totalidad. Es este el modo en el que se crea el yo. Ahora bien, Lacan señala que “El ser humano solo ve su forma realizada, total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí mismo.” (8, p. 213) Y esto no es sin consecuencias.

Al mismo tiempo que el sujeto conforma su yo constituye también su cuerpo. En el *Seminario 1* Lacan hace referencia al imaginario corporal e indica “El hombre se aprende como cuerpo, como forma vacía del cuerpo, en un movimiento de báscula, de intercambio con el otro.” (8, p. 253) Recuerda que cuando Freud habla del ego, no se refiere, en absoluto, a algo incisivo, determinante. Freud señala que el ego tiene una relación muy estrecha con la superficie del cuerpo. Lacan explica “No se trata de la superficie sensible, sensorial, impresionada, sino de esa superficie en tanto está reflejada en una forma.” (8, p. 253) Dicha forma “no le es dada sino como una *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida.” (3, p. 100) Si bien esa *Gestalt* simboliza la permanencia mental, al mismo tiempo prefigura la alienación.

Ahora bien, de la conformación del yo y del cuerpo depende la creación de la realidad, pues “el objeto siempre está más o menos estructurado como la imagen del cuerpo del sujeto.” (9, p. 253) Si el principio de toda unidad percibida por el sujeto es la imagen de su cuerpo, la conformación y la consistencia del mismo va a incidir en el establecimiento de una realidad singular, que del mismo modo que se construye puede desarmarse. Al respecto Lacan refiere en el *Seminario 2* “A causa de esta relación doble que tiene consigo mismo, será siempre en torno a la sombra errante de su propio yo como se estructurarán los objetos de su mundo. Todos ellos poseerán un carácter fundamentalmente antropomórfico, digamos incluso egomórfico.” (9, p. 252) Y continúa, “El hombre evoca una y otra vez en esta percepción su unidad ideal, jamás alcanzada y que se le escapa sin cesar.” (9, p. 252)

Por lo anterior, la estructura general del conocimiento humano es fundamentalmente paranoica. Esto conduce a una tendencia agresiva, que se revela esencial en las psicosis paranoicas y paranoides, pero también en todo tipo de vínculo narcisista más allá de las estructuras clínicas. (Cf. 4, p. 115) Lacan compara su teoría de estadio del espejo tanto con concepciones filosóficas como con las nociones propuestas por Freud y concluye “A estos enunciados se opone toda nuestra experiencia en la medida en que nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el sistema percepción-conciencia, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientificista más opuesto a la dialéctica del conocimiento.” (3, p. 105) En lugar de comenzar desde el conocimiento, se trata para Lacan de partir de la función de desconocimiento.

En el escrito “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” Lacan analiza la tensión constante del yo con el otro, que es él mismo, propia de todo vínculo especular y dice “El sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental.” (3, p. 102- 103) Por establecerse por una vía alienada, la instancia del yo queda situada en una línea de ficción. Lo anterior constituye una discordancia primordial, una hiancia en el ser que no se podrá colmar. Su consistencia no será nunca completa y la imagen del otro tendrá para él siempre un valor cautivador.

En el *Seminario 2*, Lacan señala que toda la relación imaginaria se produce en una especie de tú o yo entre el sujeto y el objeto. En la medida en la que el hombre reconoce su unidad en un objeto se siente en relación a él en malestar. (Cf. 9, p. 256) “Si el objeto percibido afuera posee su propia unidad, ésta coloca al hombre que la ve en estado de tensión, porque se percibe a sí mismo como deseo, y como deseo insatisfecho. Inversamente, cuando aprende su unidad, es por el contrario el mundo el que para él se descompone.” (9, p. 252- 253) Debido a las características de los lazos narcisistas, se requiere de una ley que regule las relaciones y otorgue a los objetos estabilidad, de la que carecen en el instante fugaz de la captación especular. Ahora bien, debido a que el sujeto está en el mundo del símbolo, él puede nombrar a los objetos, logrando que los mismos subsistan en una cierta consistencia. (Cf. 9, p. 257) El orden de la palabra posibilita una mediación en relación al callejón sin salida al que conduce la relación imaginaria. En el *Seminario 3* Lacan señala “El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y a la ruina... hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir, del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión y el estallido de la situación...” (10, p. 139)

1.2.2. La agresividad

Lacan comienza el escrito “La agresividad en psicoanálisis” precisando el modo en el que la agresividad se manifiesta en el contexto de la experiencia psicoanalítica.

Para analizar dicho fenómeno, propone pasar de la subjetividad de la intención -que nos deja en el plano de la fenomenología de la experiencia- y centrarnos en la noción de una tendencia a la agresión. La agresividad del sujeto hacia la persona del analista constituye la transferencia negativa. Lo que se transfiere sobre el otro es una de las imágenes más o menos arcaicas que se formaron a partir de una identificación. Así, “el más azaroso pretexto basta para provocar la intención agresiva, que reactualiza la imago en el plano de sobredeterminación simbólica que llamamos el inconsciente del sujeto.” (4, p. 113) El título del último punto del escrito expresa “La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de identidades característico de su mundo.” (4, p. 114)

El hecho de que el desarrollo precoz de la función visual le permita al hombre a partir de una identificación especular constituirse como unidad de forma anticipada a sus posibilidades reales conlleva, como consecuencia, una cierta indiferenciación entre él mismo y el semejante. Por eso, el comportamiento del niño durante aproximadamente los primeros dos años de vida da lugar a manifestaciones emocionales que testimonian de un transitivismo normal. Al confrontar dos niños de edades similares los gestos de uno siguen y se confunden con los del otro, “es en una identificación con el otro como vive toda la gama de reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor.” (4, p. 117) Allí se juega cierta agresividad, pues “las retaliaciones de palmadas y de golpes no puede considerarse únicamente como una manifestación lúdica de ejercicio de las fuerzas y de su puesta en juego para detectar su cuerpo.” (4, p. 116)

En el *Seminario I* Lacan señala “existe una dimensión imaginaria del odio pues la destrucción del otro es un polo de la estructura misma de la relación intrasubjetiva. Se trata de lo que Hegel reconoce como el callejón sin salida de la coexistencia de dos conciencias.” (8, p. 403) Hegel deduce de la misma su mito de la lucha por puro prestigio y deriva del conflicto del amo y del esclavo todo el progreso de nuestra historia al hacer surgir de esas crisis las síntesis que dan cuenta de las formas más elevadas de la persona. Lacan indica “Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a lo contrario: a su envilecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión. En este sentido el odio, como el amor, es una carrera sin

fin.” (8, p. 403) Ahora bien, no es solo la unidad del yo lo que el sujeto reconoce en el semejante, pues este último aprende a reconocer invertido en el otro también su deseo. Al principio el deseo únicamente se juega en el plano de la relación imaginaria del estadio especular. Reconocemos la relatividad del deseo humano respecto del deseo del otro en toda relación donde hay rivalidad. (Cf. 8, p. 222)

En el escrito “De nuestros antecedentes” Lacan refiere “sea lo que sea lo que la imagen cubre, esta no centra sino un poder engañoso de derivar la alienación que ya sitúa el deseo en el campo del Otro, hacia la rivalidad que prevalece, totalitaria, por el hecho de que el semejante se le impone con una fascinación dual.” (2, p. 78) En la relación narcisista, el deseo del sujeto solo puede confirmarse en una competencia absoluta con el otro por el objeto hacia el cual el deseo tiende. Solo el orden simbólico permite hacer pasar el deseo por la mediación del reconocimiento, establece la regulación de las relaciones e imposibilita tanto la completa captación por la imagen como la tentativa feroz de destrucción del semejante, en el que se agotarían los lazos humanos. Por eso, cada vez que nos aproximamos en un sujeto a esa alienación primordial, y falla la regulación que provee el registro de la palabra, se genera la agresividad más radical: el deseo de la desaparición del otro, en tanto el otro soporta el deseo del sujeto. La destrucción del otro es uno de los polos de la estructura misma de la relación intrasubjetiva.

1.2.3. Los celos

En el texto “Los complejos familiares en la formación del individuo” Lacan se dedica a la cuestión de los celos en el marco del complejo de la intrusión, el cual “representa la experiencia que realiza el sujeto primitivo, lo más a menudo cuando ve a uno o varios de sus semejante, participar con él de la relación doméstica, dicho de otra manera cuando se entera de que tiene hermanos.” (5, p. 47) El punto crítico que revelan las investigaciones psicoanalíticas para Lacan es que “los celos en su fondo representan no una rivalidad vital sino una identificación mental.” (5, p. 47) Para introducir el tema de los celos, Lacan recuerda la experiencia que nombra San Agustín sobre los celos infantiles “He visto con mis propios ojos, dice San Agustín, y observado atentamente a un niño muy pequeño presa de los celos: todavía no hablaba, y no podía, sin palidecer, fijar su mirada en el amargo espectáculo de su hermano de leche.” (5, p. 47)

Si se confrontan niños pequeños por parejas cuando entre ellos no hay una notable diferencia de edad, cada uno confunde la patria del otro con la suya propia y se identifica con él. Al mismo tiempo, aparece el reconocimiento de un rival, o sea, de un “otro” como objeto. Para comprender esta estructura, Lacan propone detenerse un instante en el niño que se ofrece como espectáculo y en aquel que lo sigue con la mirada y se pregunta “¿cuál de los dos es el más espectador? O si no obsérvese al niño que prodiga hacia otro sus tentativas de seducción: ¿dónde está el seductor? Finalmente acerca del niño que goza de las pruebas de dominación que ejerce y acerca de aquel que se complace en someterse a él: preguntémonos cuál es el más avasallado.” (5, p. 48)

La estructura de los celos surge de la mezcolanza imaginaria y es, a menudo, el hermano el objeto electivo de las exigencias de la libido en el estadio del que nos estamos ocupando. Con lo cual, se funden allí dos relaciones afectivas: el amor y la identificación. Dicha ambigüedad se vuelve a encontrar en el adulto y donde mejor se la puede captar es en la pasión de los celos amorosos. El interés que el sujeto otorga a la imagen del rival, aunque se afirme como odio, debe interpretarse como el interés esencial y positivo de la pasión. Allí se confunde la identificación y el amor, “y el hecho de no aparecer sino en el registro del pensamiento del adulto no confiere menos a la pasión que él sostiene esta irrefutabilidad que lo emparenta con la obsesión.” (5, p. 49) La agresividad máxima que se encuentra en las formas psicóticas de la pasión, para Lacan, se explica mejor a partir de la negación de dicho interés que por la rivalidad que parece justificarla.

Antes de que afirme su identidad, el yo se confunde con la imagen que lo forma. A partir de lo cual “conservará de este origen la estructura ambigua del espectáculo... esta intrusión primordial permite comprender toda proyección del yo construido, ya sea que se manifieste como mitomaníaca en el niño, cuya identificación personal todavía es vacilante, o como transivista en el paranoico, cuyo yo regresa a un estadio arcaico, o como comprensiva cuando está integrada a un yo normal.” (5, p. 53) Ahora bien, en el drama de los celos se trata de la introducción de un objeto tercero, que sustituye a la confusión afectiva y a la ambigüedad espectacular por la competencia de una situación triangular. (Cf. 5, p. 54) Los celos, en consecuencia, implican la introducción de un tercero por el que se compite a partir de una indiferenciación entre el yo y un semejante.

1.3. El amor pasión

Hemos recorrido algunos de los principales textos iniciales de Lacan con el objetivo de dilucidar el papel que el registro imaginario cumple en el hombre, incidiendo en la constitución del yo, el cuerpo como unidad y la realidad. A partir del análisis del material, nos detuvimos en “la otra cara del amor”, es decir, el odio que se desprende del vínculo especular y que se manifiesta en la tensión con el semejante, la agresividad y los celos, para nombrar algunas de sus facetas. Con el propósito de situar, en esta instancia, el modo en el que se juega el amor en el marco de la relación narcisista, nos serviremos de algunos de sus primeros seminarios. Si bien es imposible analizar el amor, solamente, a partir de vínculos imaginarios, pues el hombre vive en un mundo de otros que hablan, indagaremos qué sucede cuando los lazos narcisistas dominan el tipo de relaciones que se establecen.

En la primera parte de este apartado, leeremos el texto de Freud “Introducción del narcisismo” para ubicar los tipos de elección de objeto en el hombre. A continuación indagaremos en el *Seminario 1* y en el *Seminario 4*: el amor narcisista en torno a la imagen de uno mismo, el amor anaclítico en relación al Otro del cual uno depende, las críticas que Lacan realiza a las ideas de Freud y la elección del tipo del apuntalamiento a partir del concepto de falo imaginario.

En la segunda parte, nos interesaremos en el amor pasión. Nos serviremos de algunos capítulos del *Seminario 1* y *Seminario 3* para precisar: la diferencia entre la pasión imaginaria y el don activo del amor; la distinción entre la pasión amorosa y las manifestaciones del amor que pueden presentarse en las psicosis; y la locura que constituye la captura en el puro espejismo de la imagen.

En la tercera parte, ubicaremos el amor pasión en el caso de la joven homosexual de Freud, tal como Lacan lo despliega en el *Seminario 4*. Son varios los ejemplos que la literatura analítica nos provee sobre vínculos sostenidos en la captura especular o en el amor ideal: el hombre de las ratas y su dama o el padre de Juanito y su mujer. Ahora bien, el caso elegido nos posibilitará situar, a medida que avancemos, los tres registros en juego: el amor como pasión imaginaria, el don de amor que se juega en el registro simbólico y el amor en torno a un vacío real que no se puede simbolizar.

1.3.1. Elección de amor narcisista, elección de amor anaclítica

En el punto 3 del artículo “Introducción del narcisismo” Freud propone como tercera vía de acceso al estudio del narcisismo la vida amorosa del ser humano. Indica que el niño y el adolescente elijen sus objetos sexuales a partir de sus vivencias de satisfacción, que parten en principio de aquellas funciones vitales que sirven a la autoconservación. Freud nombra a este tipo de elección de objeto como el tipo del apuntalamiento o el tipo anaclítico. Dicho apuntalamiento se demuestra en el hecho de que las personas encargadas de la crianza, sobre todo la madre o su sustituto, devienen los primeros objetos sexuales. (Cf. 45, p. 84) Según el tipo del apuntalamiento, el sujeto ama a la mujer nutricia o al hombre protector. (Cf. 45, p. 87)

La investigación analítica descubre otro tipo de elección de objeto que se distingue del anterior y Freud precisa que se encuentra en personas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación. En este último caso, los sujetos no eligen su objeto de amor según el modelo de la madre, sino según el de su propia persona. Freud denomina a este tipo de elección de objeto narcisista. (Cf. 45, p. 85) Según esta condición, el sujeto ama a lo que él mismo es, a lo que él mismo fue, a lo que él querría ser o a la persona que fue una parte de su sí mismo propio. (Cf. 45, p. 87) Cada ser humano tiene la posibilidad de optar por uno u otro de los caminos, es decir, tiene dos objetos sexuales originarios, él mismo y la persona que lo crió. Esto le permite a Freud suponer un narcisismo primario en todo ser humano que puede, ocasionalmente, manifestarse en su elección de objeto.

A continuación, Freud explica que el tipo de elección de objeto presenta características específicas en hombres y mujeres, aunque no necesariamente se opta por la tendencia más frecuente. Mientras la elección de objeto del tipo del apuntalamiento es propia del hombre, la elección de objeto del tipo narcisista se presenta principalmente en las mujeres. En el primer caso, la sobreestimación sexual del objeto, con el consecuente empobrecimiento yoico, proviene del narcisismo originario del niño. (Cf. 45, p. 85) En el segundo caso, el acrecentamiento del narcisismo originario se explica a partir del desarrollo puberal. La complacencia consigo misma obstaculiza, en el caso de la mujer, la constitución de un objeto de amor externo. Dichas mujeres se aman a sí mismas de modo similar a cómo lo hace el hombre que las ama. Calman su necesidad siendo amadas más que amando. Este tipo de personas suelen desplegar gran atracción sobre otras en quienes el narcisismo propio no es tan preponderante. (Cf. 45, p. 85- 86)

En el *Seminario I* Lacan retoma los desarrollos freudianos y los amplía. Precisa, ante todo, que la conformación imaginaria primordial permite situar la relación libidinal con el mundo y brinda el marco fundamental de todo erotismo. (Cf. 8, p. 259) La cautivación del otro por la imagen tiene un gran papel en la elección del objeto de amor. Si bien Lacan ubica que ambos tipos de elección de objeto propuestos por Freud se corresponden con una inversión de identificación, pues el vínculo de amor se establece tras una identificación de carácter especular, Lacan marca una diferencia entre ambos a partir de los registros que se ponen en juego en cada caso.

Lacan expone “Existe ante todo, en el campo de la fijación amorosa, de la *Verliebtheit*, el tipo narcisístico. Está fijado pues se ama primero, lo que uno mismo es, vale decir, como Freud lo precisa entre paréntesis, uno mismo; segundo, por lo que uno ha sido; tercero, lo que uno quisiera ser; y cuarto, la persona que fue una parte del propio yo. Es el *Narzissmustypus*.” (8, p. 201) También se da la modalidad de amor de tipo anaclítico, en este caso “el sujeto se ubica entonces en una situación primitiva. Ama a la mujer que alimenta y al hombre que protege.” (8, p. 201) El amor anaclítico tiene que ver con otro, un otro que se ubica en otra dimensión. Se trata de un Otro del cual se depende, por eso Lacan lo escribe con mayúscula. Ese Otro tiene dos caras: la cara del desamparo y la de la dependencia de amor. Mientras el primero evidencia la faceta de un Otro que tiene, el segundo da cuenta de un Otro que no tiene, que está privado de lo que da, pues el amor solo puede darse a partir de la falta.

En el *Seminario 4* Lacan retoma los tipos de relación libidinal en el adolescente. Refiere “Freud distingue dos tipos de objeto de amor, el objeto de amor anaclítico, que lleva la marca de una dependencia primitiva respecto de la madre, y el objeto de amor narcisista, modelado en base a la imagen narcisista del sujeto...” (11, p. 85) Sin embargo, esta vez, lo hace desde una mirada crítica acerca de los planteos freudianos. Establece que no le parece adecuado el término “anaclítico” que propone Freud, lo considera mal elegido. En Freud la relación anaclítica constituye una necesidad de apoyo que desemboca en una relación de dependencia. En griego dicho término no tiene este sentido que Freud le da, sino que significa “relación de apoyo contra” (Cf. 11, p. 85), lo cual lleva para Lacan a malos entendidos.

Además, Lacan halla contradicciones en la forma en la que Freud formula los dos modos de relación. Mientras Freud plantea que en la relación narcisista hay una necesidad de ser amado más que de amar, aunque no deja de atribuirle el deseo de amar,

por el contrario, Lacan encuentra un elemento de actividad inherente al comportamiento del narcisista, este último siempre ignora al otro. Por otra parte, la relación anaclítica en su persistencia en el adulto es considerada una prolongación de una posición infantil, que en su artículo sobre los tipos libidinales Freud llama erótica. (Cf. 11, p. 85) Tomando en consideración ambos tipos, Lacan señala que la relación anaclítica es la posición más abierta, es decir, la misma da mayor posibilidad para intervenir sobre ella.

Durante el *Seminario 4* Lacan se interesa por el papel que el falo cumple en la relación preedípica del niño con la madre y la función del padre como mediador. Explica que en los modos de elección de objeto de tipo anaclítica se verifica la dificultad que tuvo el sujeto en abandonar la posición de falo imaginario en el deseo de la madre, lo que lo deja enlazado a su objeto originario. En la medida en la que el hombre es investido con el falo en la relación simbólica como algo que le pertenece y ejercita, se convierte para la mujer, objeto sucesor del objeto materno, en portador del falo, objeto del deseo. (Cf. 11, p. 85, 86)

Esta relación se convierte en anaclítica si la mujer se muestra dependiente del falo que el hombre ahora detenta. A partir de la identificación con el *partenaire*, el hombre sabe que le resulta indispensable a ella, que es el único que la satisface por ser el depositario del objeto que es el objeto del deseo de la madre. Lacan establece que “una parte de la vida erótica de los sujetos que participan de esta vertiente libidinal está totalmente condicionada por la necesidad por parte del Otro, la mujer maternal, de hallar en él su objeto, el objeto fálico, necesidad que ellos experimentaron en alguna ocasión y asumieron.” (11, p. 86)

1.3.2. Articulaciones en torno al amor pasión

En el *Seminario I* Lacan establece que si bien la relación objetal debe someterse al marco narcisista e inscribirse en él lo trasciende, de modo tal que resulta imposible su realización en el plano imaginario, se requiere “una referencia al más allá del lenguaje, a un pacto, a un compromiso que la constituya, hablando estrictamente, como otra, incluida en el sistema general, o más exactamente universal, de los símbolos interhumanos. No hay amor que funcionalmente pueda realizarse en la comunidad humana si no es a través de un pacto.” (8, p. 259) Unas clases después, en el mismo

seminario, Lacan distingue el amor del deseo. Considera, a esta altura, al deseo como la relación límite que se establece entre todo organismo y el objeto que lo satisface. El mismo se diferencia del amor cuyo objetivo no es la satisfacción, sino el ser. Por eso, solo podemos hablar de amor allí donde existe la relación simbólica. (Cf. 8, p. 401)

El amor de quien desea ser amado es esencialmente una tentativa de capturar al otro en sí mismo, de capturarlo como objeto. La particularidad del amante no es tenida en cuenta. Tampoco lo es la del sujeto, pues a este último no le interesa ser amado por su bien, sino que exige serlo por todo. Si hay en el deseo de ser amado un predominio de las características especulares, el don activo del amor conlleva la puesta en juego del orden simbólico. Amar implica hacerlo más allá de lo que parece ser. Como don activo el amor “apunta al otro, no es su especificidad, sino en su ser.” (8, p. 402) El mismo se dirige, más allá de la captura imaginaria, a la particularidad del sujeto amado. Implica tener en cuenta sus debilidades y rodeos y admitir hasta sus errores. Para poder hacer del amor un don activo se requiere de la palabra.

En el *Seminario 3* Lacan se sirve del amor cortés para ubicar la forma que toma el amor en las psicosis, pues lo que sucede en el psicótico presenta analogías con “el carácter de degradación alienante, de locura, que connotan los desechos de esta práctica.” (10, p. 364- 365) En la Edad Media se marcaba una diferencia entre la teoría física y la teoría extática del amor. En el segundo caso, lo que se plantea es la cuestión de la relación del sujeto con el Otro absoluto. Lacan se pregunta “¿Qué diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? La diferencia se debe a que es posible para el psicótico una relación amorosa que lo suprima como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto.” (10, p. 363) El amor extático es un amor vivo que consiste en amar a Otro radicalmente Otro. Entonces, la condición mortífera del amor en las psicosis, el sacrificio subjetivo, se cumple sólo en determinado momento, “donde la palabra está ausente, allí se sitúa el Eros del psicótico, allí encuentra su supremo amor.” (10, p. 365)

Si la abolición subjetiva en las psicosis se corresponde con la ausencia de la palabra, la misma implica el agujero en el lugar de la significación fálica que surge en dicha estructura clínica a consecuencia de la forclusión del significante del Nombre del Padre. Eso hace que en la psicosis el amor no pueda jugarse a partir de la mediación del orden simbólico ni inscribirse bajo la definición que Lacan propondrá para el amor en los '50, es decir, como “dar lo que no se tiene.” (12, p. 359) Por otro lado, Lacan se

encuentra elaborando el doble estatuto del otro: el Otro con mayúscula y el otro imaginario. Lo que sucede en las psicosis es que la relación con el Otro radical se manifiesta a partir de una situación en espejo. Lo que se relaciona con el Otro con mayúscula se le presenta al psicótico a nivel del orden de lo imaginario. (Cf. 10, p. 363)

El amor cortés es una respuesta que se ha dado en un lugar y un momento preciso de la historia frente al problema de cómo dar forma al amor. Dicho “amor ideal” se caracterizaba por un sacrificio total de un ser al otro llevado a cabo sistemáticamente. Comportaba una técnica especial con sus modos y sus registros y con una mezcla de sensualidad y castidad, en el cual el contacto físico era infrecuente o nulo. (Cf. 10, p. 364) Lacan hace referencia a la cuestión de los *patterns* y propone una línea que conduce hasta el amor romántico. Precisa “en el curso de la evolución histórica el amor-pasión, en la medida en que es practicado en ese estilo que se llama platónico o idealista apasionado, se vuelve cada vez más ridículo, o lo que comúnmente se llama, y con justeza, una locura.” (10, p. 364) Este tipo de amor que ligaba al sujeto con una “bella” o una “dama” se realiza en la actualidad con una imagen en la pantalla. (Cf. 10, p. 364) Lacan ubica, en cualquier caso, como “locura” la dimensión del puro espejismo que este modo del amor conlleva. (Cf. 10, p. 364)

1.3.3. El amor pasión en la joven homosexual

En el *Seminario 4* Lacan estudia el caso de Freud de la joven homosexual que, en este momento, abordaremos desde la perspectiva de la fascinación imaginaria. Aunque el mismo admite, también, ser trabajado a partir del orden simbólico, si consideramos la falta puesta en juego en el amor en su doble vertiente -el amor como don y el falo como lo que se desea en la persona amada-, y desde el registro real, si tomamos en cuenta el objeto *a* oculto bajo la imagen, vacío real que no se puede simbolizar. Durante este seminario, Lacan se interesa por la práctica del amor cortés, a la que ya aludió en el *Seminario 3* y la cual trabajará, fuertemente, en el *Seminario 7*.

El amor cortés es una modalidad del amor que reinó en la Edad Media, la misma “implica una elaboración técnica muy rigurosa del contacto amoroso, con largas permanencias conteniéndose ante el objeto amado, para alcanzar la realización de ese más allá buscado en el amor, más allá propiamente erótico.” (11, p. 90) Es decir, algo se alcanza por fuera del contacto físico, del cuerpo a cuerpo, y para alcanzarlo “se hace un

uso deliberado de la relación imaginaria propiamente dicha.” (11, p. 90) Estas técnicas, que puede parecerles perversas a un ingenuo, no son más que cualquier otro reglamento del acercamiento amoroso en una esfera definida de las costumbres. (Cf. 11, p. 90) El caso de la joven homosexual se encuentra dentro de esta vertiente amorosa. Se trata de una muchacha vienesa de buena familia. Su caso es explicado por Freud a partir de la orientación normal de la mujer, en su paso por el Edipo, de obtener un hijo del padre.

Algo se decide en el caso cuando, en algún momento de su juventud, la joven sufre una decepción en relación con el objeto de su deseo. Fantaseaba con la posesión de un hijo imaginario del padre y, causada por dicha necesidad, se satisfacía en el plano simbólico cuidando un niño, hijo de unos amigos de sus padres. En este contexto, el padre da a la madre un hijo real. Freud explica que tras el desengaño la joven se idéntica con el padre y desempeña su papel, lo que implica una regresión al narcisismo. Desde esta posición, convertida ella misma en el padre imaginario se aferra al pene, objeto que no tiene, y se vincula con una dama a quien ama. Le demuestra, de esta forma, al padre cómo se puede amar -según la noción de amor que Lacan establece en los '50, es decir, cómo dar lo que no se tiene.

En función de la forma en la que la joven manifiesta su amor por la dama, Lacan refiere “Esta relación de la chica revela ser, a medida que transcurren los acontecimientos, verdaderamente pasional.” (11, p. 105) Según Freud se trata del amor platónico en su mayor exaltación. Lacan refiere “Es un amor que no pide más satisfacción que servir a la dama. Es verdaderamente el amor sagrado, por así decirlo, o el amor cortés es su aspecto más devoto.” (11, p. 111) Dicha relación se sitúa “en el grado más elevado de la relación amorosa simbolizada, planteada como servicio, como institución, como referencia.” (11, p. 111) Y continúa, “No se trata simplemente de una atracción o de una necesidad, sino de un amor que en sí mismo no solo prescinde de satisfacción, sino que apunta muy precisamente a la no satisfacción. En este orden puede precisamente desarrollarse un amor ideal.” (11, p. 111)

El amor de la joven por su amada se despliega en la devoción. Su apego a ella y su anonadamiento están elevados a un grado supremo. Se trata de una pasión devoradora. Constituye un tipo de amor que Freud reserva al registro de la experiencia masculina y se desarrolla, en general, en una relación cultural muy elaborada e institucionalizada. (Cf. 11, p. 112) Lacan señala que la joven trata a la dama “en un estilo altamente elaborado de las relaciones caballerescas y propiamente masculinas, es

una pasión que se entrega sin exigencia, ni deseo, ni esperanza siquiera de reciprocidad, como un don, proyectándose el amante más allá de cualquier manifestación de la amada.” (11, p. 124) El enlace entre la pasión imaginaria y el don del amor será nuestro puente hacia el próximo capítulo.

CAPÍTULO II:
DON DE AMOR

2.1. Los tres registros en los inicios

Lacan fecha el inicio de su enseñanza en 1953, año del discurso de Roma titulado “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, del seminario sobre los escritos técnicos de Freud y de la conferencia del 8 de julio llamada “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”. Establece que la estructura de la palabra y el lenguaje debe ser el eje de la experiencia psicoanalítica. Los posfreudianos se apartaron de las ideas de Freud al guiarse por lo imaginario. (Cf. 75, p. 385- 386) Lacan vuelve a ellas pues dicho registro no puede explicar por sí solo la diversidad de fenómenos propios de los seres humanos. A continuación, señalaremos las características con las que Lacan define a los tres registros durante los años '50, para desplegar, luego, el modo en el que concibe, a esta altura, al amor.

En la primera parte de este apartado, nos serviremos de la conferencia “Lo imaginario, lo simbólico y lo real” para señalar: el lenguaje en tanto desprovisto de significación y la experiencia analítica centrada en la vía del significante. En el texto “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” estudiaremos: la palabra como medio del progreso de la cura, la anticipación freudiana de los desarrollos de la lingüística moderna y la resolución de las formaciones del inconsciente por la vía significante. En “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” exploraremos: las variaciones realizadas por Lacan sobre signo lingüístico de Saussure, y la metáfora y la metonimia como funciones del lenguaje que participan de la producción de sentido.

En la segunda parte, tomaremos el *Seminario 1* para examinar: la relación entre los registros simbólico e imaginario en el marco del despliegue de un análisis; la transferencia -en el eje simbólico- y la resistencia -en el eje imaginario-; el ejemplo célebre que Freud trabajó en “Psicopatología de la vida cotidiana” a propósito del olvido de nombres; el uso que Lacan hace de los esquemas ópticos para mostrar lo simbólico sosteniendo y regulando el eje imaginario; y la función que cumplen las instancias del yo ideal y del ideal del yo. Nos serviremos del *Seminario 2* para delimitar el entrecruzamiento de los registros en el esquema L y del *Seminario 3* para mostrar el despliegue de la neurosis bajo la forma de una pregunta realizada con el yo.

En la tercera parte investigaremos la conceptualización de lo real en los años '50. Nos centraremos, principalmente, en la lectura que Lacan lleva a cabo, en el *Seminario 1* y en el *Seminario 3*, del comentario que Jean Hyppolite realiza sobre el texto “La negación” de Freud. Destacaremos la diferencia de niveles entre la *bejahung*, la afirmación, y la *verneinung*, la negación, que conduce a Lacan a contraponer a la primera el término *verwerfung*, forclusión. Ejemplificaremos con el sueño de la inyección de Irma, trabajado por Lacan en el *Seminario 2*, el retorno de lo rechazado en las neurosis y con la alucinación del dedo cortado del hombre de los lobos, abordado por Lacan en el *Seminario 3*, el retorno en las psicosis.

2.1.1. La estructura de palabra y el lenguaje

En la conferencia “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” Lacan presenta la triada que lo acompañará a lo largo de todo su recorrido. Es una conferencia inicial que precede inmediatamente la redacción del informe de Roma. En ella Lacan medita sobre la función del lenguaje y destaca, a partir de dos ejemplos, que “el lenguaje está particularmente desprovisto de significación.” (19, p. 31) El primer ejemplo es la contraseña, una de las formas más primitivas del lenguaje, en las que interesa que uno pueda hacerse reconocer por medio de ellas. El segundo ejemplo es lo que Lacan denomina “el lenguaje estúpido del amor”, que consiste en calificar al *partenaire* sexual con el nombre de una hortaliza o de un animal.

En la misma conferencia, Lacan indica la necesidad de centrar la experiencia en la vía del significante. Encuentra en los síntomas neuróticos la presencia de una palabra amordazada. El sujeto, por no poder realizar el orden del símbolo de una manera viva, “realiza imágenes desordenadas que lo sustituyen.” (19, p. 33) Cuando hay algo que el analizado no puede decir, invita al analista a entrar en su juego imaginario, es decir, intenta realizar, en el aquí y ahora con él, la imagen o las imágenes de la experiencia precoz. A esta altura, Lacan ya ubica la resistencia, en torno al registro imaginario, y la transferencia, motor del análisis, a partir de la relación del sujeto con el sistema entero del lenguaje.

Siguiendo la misma orientación, en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” Lacan destaca que “el psicoanálisis no tiene sino un *medium*: la palabra del paciente.” (13, p. 240) Hace hincapié en que la técnica psicoanalítica no

puede ser comprendida si se desconocen los conceptos que la fundan, y dichos conceptos toman para él su pleno sentido orientándose en el orden simbólico. Define al inconsciente como un “capítulo censurado” (13, p. 251), y concibe la posibilidad de la asunción por el sujeto de su historia, y con ella de su propio deseo, a partir de volver a encontrar la verdad allí escrita. El síntoma aprisiona un sentido que se libera al alcanzar una palabra plena. (Cf. 13, p. 271) Por eso, el analista deberá evitar todo vínculo dual y servirse de la interpretación simbólica.

En los textos “La interpretación de los sueños”, la “Psicopatología de la vida cotidiana” y “El chiste y su relación con lo inconsciente” Lacan ubica la anticipación realizada por Freud respecto de los desarrollos de la lingüística moderna. El aporte freudiano en relación al sueño, por ejemplo, no es que el sueño porta un sentido, sino que el mismo se descifra como se descifra un jeroglífico. Las formaciones del inconsciente –sueños, lapsus, síntomas, etc.- son hechos del lenguaje y se resuelven en relación con este registro. (Cf. 75, p. 390) Pues “el inconsciente está estructurado como un lenguaje.”(23, p. 28) Fue Freud quien primero descubrió la incidencia en el hombre de las relaciones con el orden simbólico, universo de reglas que rigen los intercambios. Los símbolos envuelven la vida del sujeto de forma total. Un sujeto es hablado por el Otro desde antes de su nacimiento y las palabras con las que se lo nombraron marcarán su destino. En consecuencia, un análisis llevado hasta su término da lugar a la realización subjetiva del ser- para- la- muerte que permite escapar del mismo. (Cf. 13, p. 269)

En el escrito “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” Lacan describe las características de la estructura del lenguaje que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente. Define la letra como el “soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje.” (17, p. 463) Realiza variaciones sobre el signo lingüístico elaborado por Ferdinand de Saussure. Propone que el significante es independiente y prevalece sobre el significado. La barra que coloca entre ambos implica la separación tajante de éstos dos órdenes. Los fonemas, elementos diferenciales últimos, están sometidos a leyes de un orden cerrado, conforman “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos.” (17, p. 469) Ninguno de los elementos de la cadena da por sí solo lugar a una significación. La misma insiste en la cadena y emerge de forma retroactiva a partir de un punto de capitón. El significando es un efecto que se localiza en lo imaginario. La cadena del discurso no es lineal ni se emite por una

sola voz, sino que todo discurso implica varias líneas como pentagramas de una partitura. Por lo cual, esta estructura puede utilizarse para significar otra cosa que lo que ella dice. (Cf. 17, p. 472)

Lacan ubica en las formaciones del inconsciente el juego significativo de la metonimia y de la metáfora. La metonimia es la conexión palabra a palabra y “permite la elisión por la cual el significante instala la carencia en ser en la relación de objeto, utilizando el valor de remisión de la significación para investirlo con el deseo que apunta hacia esa carencia a la que sostiene.” (17, p. 482) La metáfora es la sustitución de un significante por otro y “produce un efecto de significación que es de poesía o de creación, dicho de otra manera, el advenimiento de la significación en cuestión.” (17, p. 482) En este momento, el síntoma es delimitado como aquel que viene a sustituir en una cadena significativa actual al significante enigmático del trauma sexual. (Cf. 17, p. 485) Es decir, se concibe como propiamente metafórico, pues lo reprimido es un significante, no un sentido. Se trata en un análisis de ubicar en la estructura del discurso el lugar del sujeto. Para alcanzar la verdad no queda sino seguir los caminos de la letra.

2.1.2. Lo imaginario y lo simbólico

Desde el *Seminario 1* Lacan distingue lo que él denomina la palabra plena y la palabra vacía. La transferencia favorece la aparición de la palabra plena, la misma se asienta en el eje del registro simbólico y es el motor del análisis. “La palabra plena... realiza la verdad del sujeto.” (8, p. 84) En contraposición, la palabra vacía es la del discurso corriente. Mantiene al ser hablante en el ámbito del desconocimiento en el que se despliega toda relación del yo con el semejante y es la que resiste al paso de la palabra reveladora. (Cf. 8, p. 84 – 85) En el *Seminario 3* Lacan explica que la palabra plena está fundada en la estructura de la palabra, es decir, “el sujeto recibe su mensaje del otro en forma invertida”. (10, p. 57) Como ejemplo da dos formas: la palabra fundante y la palabra mentirosa. La primera es la palabra que se da. Al decirle a alguien “Tú eres mi mujer” o “Tú eres mi amo”, el sujeto establece su propia posición. La segunda es el fingimiento. Estamos en presencia de un sujeto cuando podemos suponer que lo que dice y hace puede ser para engañarnos, aún así sea diciendo la verdad para que creamos lo contrario. (Cf. 10, 57- 58)

Lacan ilustra lo anterior mediante el ejemplo que Freud publicó en “Psicopatología de la vida cotidiana” a propósito del olvido de nombres. Freud buscaba el nombre del autor del célebre fresco de la catedral de Orvieto, pero no lo podía encontrar. Por la conexión con las ideas en torno a las historias sexuales de los musulmanes y el tema de la muerte, lo había reprimido. Lacan precisa que por no haberlo dicho, Freud en su conexión con su interlocutor solo podía acceder a desechos de esa palabra. (Cf. 8, p. 81) La palabra vacía se relaciona con lo que sucede en ese momento con el analista. Se trata de la vertiente de la resistencia que ofrece la transferencia. Lacan explica “En efecto, la resistencia se encarna en el sistema del yo y del otro. Allí es donde surge en tal o cual momento del análisis. Pero parte de otro lado, a saber, de la impotencia del sujeto para llegar hasta el final en el ámbito de la realización de su verdad.” (8, p. 85)

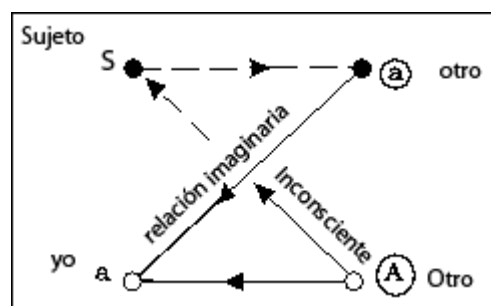
En los capítulos agrupados bajo el título “La tónica de lo imaginario” del *Seminario I* Lacan se sirve de los esquemas ópticos para mostrar el modo en que lo simbólico sostiene y regula la identificación imaginaria constitutiva del yo y propia del vínculo del yo con los objetos. Para comenzar, mediante el uso de un espejo esférico demuestra que es posible dar lugar a la constitución de una imagen real. Realiza, entonces, la experiencia del “ramillete invertido”. Coloca en el centro de la semiesfera una caja hueca en el lateral que mira hacia el espejo. Sobre la caja pone un florero y por debajo un ramillete de flores. Debido al hecho de que a cada punto de un rayo luminoso que viene de un punto cualquiera del objeto, por convergencia de los rayos reflejados sobre la esfera, le corresponde en el mismo plano otro punto luminoso, se podrá ver el ramillete en el cuello del florero. (Cf. 8, p. 125) A continuación, Lacan propone modificar las condiciones. Realiza la experiencia del “florero invertido”. Pone el florero abajo y las flores arriba de la caja. Ahora, es posible ver la imagen real del florero que rodea el ramillete y le da unidad. La intención de dicha experiencia es representar con el ramillete los instintos y deseos ó pulsiones parciales y con el florero la constitución del cuerpo por medio de una imagen. (Cf. 8, p. 129) La imagen se ve donde está mientras el ojo se encuentre en un lugar apropiado, en el campo de los rayos que ya se han cruzado. Si el ojo está fuera del cono verá las cosas como son, la caja y las flores. (Cf. 8, p. 129)

Dando un paso más, Lacan se pregunta qué sucede si los rayos impresionan el ojo en sentido contrario. Se sirve, en este caso, de la utilización de un segundo espejo. Esta vez, se requiere un espejo plano. Un espejo plano produce una imagen virtual. De

esta forma, Lacan muestra que la imagen real -que se formó según la experiencia realizada previamente- puede verse en un espejo en estado de imagen virtual. La imagen virtual es una imagen que se ve en el espejo, ahí donde no está pero en óptimas condiciones como si estuviera allí. (Cf. 8, p. 192) Mientras la constitución de imagen real con sus características da cuenta de la función de lo imaginario para todo animal, lo que sucede a partir de la utilización del espejo plano concierne al entrecruzamiento en el hombre del registro imaginario con el orden del lenguaje. La conformación de la imagen real –o del yo- depende de la inclinación del espejo plano y la inclinación de dicho espejo está dirigida por la voz del otro. (Cf. 8, p. 213) Es decir, se trata de una función, propiamente, simbólica. Esto último no existe a nivel del estadio del espejo, sino que se ha realizado en nuestra relación con el orden significante.

El ojo es para Lacan el símbolo del sujeto. Lacan refiere “lo que el sujeto [...] ve en el espejo es una imagen, nítida o bien fragmentada, inconsistente, incompleta. Esto depende de su posición en relación a la imagen real. Demasiado cerca de los bordes se ve mal”. (8, p. 213) Y concluye “la regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de modo trascendente –como diría Hyppolite- siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos.” (8, p. 213) Lacan ubica que es el ideal del yo, I(A), la instancia simbólica que regula y sostiene la identificación imaginaria, tanto en la constitución del yo como en las relaciones del yo con sus objetos. El ideal del yo “dirige el juego de las relaciones de las que depende toda relación con el otro, y de esta relación con el otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria.” (8, p. 214) Por su parte, el yo ideal, $i(a)$, es la imagen amable que, perteneciendo al registro imaginario, se ofrece al yo desde el lugar simbólico del ideal del yo para que el yo se constituya.

En el *Seminario 2* Lacan expone el entrecruzamiento entre los registros en el esquema L:



El plano imaginario está constituido por el yo y el otro. El yo es una construcción imaginaria y ve a su semejante bajo la forma del otro especular superponible a él, por eso se los designa como *a* y *a'*. En general el sujeto habla con sus semejantes por medio de su yo. De él debe distinguirse otro plano, el plano simbólico que conforma la relación del sujeto, S, con el verdadero Otro, A –a ésta altura sin tachar. Durante este tiempo, Lacan concibe que lo reprimido insiste por hacerse oír. En el momento en que la palabra no dicha surja, al quebrar el muro del lenguaje, es decir, la cháchara de la palabra vacía, el sujeto podrá percibir que más que hablar él es hablado por el Otro. (Cf. 9, p. 369- 370)

En el *Seminario 3* Lacan precisa que la estructura de la neurosis es esencialmente una pregunta, que el neurótico se formula por no contar en el inconsciente con los elementos simbólicos que den cuenta de la sexualidad femenina y la muerte. El punto a tener en cuenta es que el sujeto la plantea por medio de su yo, lo cual, teniendo en cuenta lo expuesto previamente, equivale a no hacerla. (Cf. 10, p. 249) Realizar la pregunta con el yo conlleva la acentuación del fantasma que impide el desarrollo de la pregunta, que de desplegarse conduciría hasta el lugar donde la misma no tiene respuesta. Dicha pregunta coagulada es la que hay que desplegar en un análisis. Por eso, Lacan señala “el análisis debe apuntar al paso de una palabra verdadera, que reúna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje.” (9, p. 369)

2.1.3. El registro real

La conceptualización de lo real va tomando distintas perspectivas a lo largo de la enseñanza de Lacan. Una de las formas de abordarlo, al inicio, es definirlo como aquello previo a la instauración del lenguaje –suponiendo que esto pueda ser considerado. Por ejemplo, Lacan dice en el *Seminario 1* que el lenguaje “sólo puede ser concebido como una trama, una red que se extiende sobre el conjunto de las cosas, sobre la totalidad de lo real. Inscribe en el plano de lo real ese otro plano que aquí llamamos simbólico.” (8, p. 381) Desde otra perspectiva, Lacan dice en el *Seminario 2* que el sentido que el hombre dio siempre a lo real es “algo que volvemos a encontrar en el mismo lugar, hayamos estado ahí o no.” (9, p. 439) En este sentido, lo real es lo que no engaña. Para Aristóteles las esferas celestes aseguraban en la naturaleza la no mentira del Otro y la referencia a un Dios no engañoso en el seno de la tradición

judeocristiana permitió, por su parte, la constitución del mundo de la ciencia. (Cf. 10, p. 96)

Sin embargo, para analizar cómo concibe Lacan lo real en los inicios nos detendremos en la lectura que él hace del comentario que Jean Hyppolite realiza sobre el texto “La negación” de Freud. En el *Seminario 1* y en el *Seminario 3* Lacan plantea una diferencia de niveles entre la *bejahung*, la afirmación, y la *verneinung*, la negación. Para que algo pueda ser negado primero debe haber sido inscripto. Se trata de momentos lógicos que no se corresponden. De este modo, Lacan ubica cómo el proceso de *verwerfung* ó forclusión -que él irá elaborando- está implícito en el artículo freudiano. Según Freud “en el origen suponemos todos los ellos, objetos, deseos, instintos, tendencias, etc. Se trata pues de la realidad pura y simple, que en nada se delimita, que no puede ser aún objeto de definición alguna; que no es ni buena ni mala, sino a la vez caótica y absoluta, originaria.” (8, p. 128) El juicio de existencia es la primera aprehensión de la realidad por parte del sujeto: o bien es o bien no es. (Cf. 8, p. 128) No obstante, eso es solamente posible por la anterioridad que implica el juicio de atribución, primera división de lo bueno y lo malo. (Cf. 10, 218) Si algo es bueno quedará incluido en el aparato, si es malo será rechazado. Si está en el aparato existe para el sujeto. Si ha sido expulsado fuera no existe.

Cada sujeto inscribe en su aparato psíquico -en palabras de Freud- ó simboliza -en términos de Lacan- determinados elementos, mientras rechaza otros. El Otro está, ahora, barrado, S(A), es decir, no contiene todos los elementos. Lacan reserva el término *ausstossung*, al que hace referencia Freud, para dar cuenta de la expulsión del objeto, y utiliza el término *verwerfung* para hacer alusión al rechazo de un significante. Los significantes no inscriptos en el campo de las neurosis son los relativos a la sexualidad femenina y la muerte. El significante rechazado en el campo de las psicosis es el significante del “Nombre del Padre”. Ahora bien, lo que ha sido inscripto en lo simbólico reaparece en este mismo registro, puede ser reprimido y expresarse luego en los síntomas y demás fenómenos articulados en la cadena simbólica del sujeto. En cambio, lo no simbolizado se manifestará en lo real, es decir, por fuera de la cadena. (Cf. 10, p. 119)

En el campo de las neurosis, por ejemplo, la aparición del objeto da lugar a experiencias de extrañamiento y despersonalización. En el *Seminario 2* Lacan analiza el sueño de Freud de la inyección de Irma. Detrás de Irma de lo que se trata para Freud en

el sueño es de su relación con lo femenino y la muerte. Habiendo conseguido que Irma abra la boca, Freud ve al fondo unos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca. Es un descubrimiento horrible, la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, carne sufriente que por sí misma provoca angustia. Se trata de algo innombrable, la “aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último...” (9, p. 249) Dicho real “es aprendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica.” (9, p. 265) El sueño, que culmina una primera vez en este punto y con una descomposición imaginaria, culmina, en un segundo momento, con una fórmula escrita, una palabra que logró pasar.

En el *Seminario 3* Lacan se sirve del término *verwerfung* para destacar que en las psicosis se trata “del rechazo, de la expulsión, de un significante primordial a las tinieblas exteriores, significante que a partir de entonces faltará a ese nivel” (10, p. 217) Algunos antecedentes freudianos le posibilitan a Lacan su elaboración. En el texto acerca del presidente Schreber, y luego de abandonar la proyección como mecanismo patognomónico de la paranoia, Freud dice que “lo rechazado [...] retorna del exterior”. (10, p. 72) También, Freud utiliza el término *verwerfung* para hacer mención a la alucinación del dedo cortado del hombre de los lobos. Volviendo sobre dicho caso, Lacan sitúa en la estructura de este hombre un rechazo. Siempre fue como si el plano genital literalmente no existiese para él. No sabe nada de la castración, ni siquiera en el sentido de lo reprimido, pues la represión es un modo de saber. (Cf. 10, p. 24) Entonces, hay que considerar que en lo inconsciente no todo está reprimido “sino que hay que admitir, detrás del proceso de verbalización, una *Bejahung* primordial, una admisión en el sentido de lo simbólico que puede a su vez faltar.” (10, p. 23) Lo que no ha existido para este sujeto reaparece bajo la forma del meñique cortado. Una gran catástrofe lo invade, no puede hablar. En relación al fenómeno Lacan ubica “ya no hay otro, existe algo así como un mundo exterior inmediato, manifestaciones percibidas en lo que llamaré un real primitivo, un real no simbolizado.” (8, p. 97)

2.2. Amor al padre

En este apartado nos interrogaremos por la noción de padre en psicoanálisis, concretamente por el modo en el que Lacan lo define en el inicio de su enseñanza. Examinaremos los efectos de la intervención del padre en la estructuración subjetiva de un sujeto. Desplegaremos el amor al padre en las neurosis como marca que traumatiza al mismo tiempo que humaniza. Analizaremos la significación fálica como efecto de la operatoria de la metáfora paterna y, con ella, la regulación del goce por los caminos de la ley, la puesta en juego del deseo y el ejercicio del amor a partir de la falta. Distinguiremos la significación fálica del falo como significante.

En la primera parte, nos centraremos en el *Seminario 5* y en el escrito “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis” para estudiar: la metáfora paterna, la significación fálica, la diferencia entre el “Nombre del Padre” y el padre de la realidad de cada uno, y las psicosis como resultado de la imposibilidad de realizar el significante padre a nivel de lo simbólico. Tomaremos el capítulo IV del artículo “Tótem y Tabú” de Freud y el capítulo sobre la carretera principal del *Seminario 3* para situar los antecedentes que le posibilitan a Lacan establecer alguna de las anteriores elaboraciones. Analizaremos el concepto de identificación primaria tal como Freud lo establece en el capítulo VII de “Psicología de las masas y análisis del yo”, y nos interesaremos en el modo en el que Lacan lo retoma en “La dirección de la cura y los principios de su poder” y en el *Seminario 8*.

En la segunda parte, indagaremos en el *Seminario 4*: el papel del falo en la relación preedípica del niño con la madre, la intervención paterna a través del complejo de castración y las consecuencias de la persistencia del sujeto en la identificación al falo imaginario. Nos serviremos del *Seminario 5* para retomar lo anterior en los términos de los “tiempos del Edipo”. Consideraremos las posiciones sexuales “hombre” o “mujer” como resultado de una determinada identificación al falo simbólico. Delimitaremos la forma en la que Lacan retoma algunos de los anteriores planteos en el *Seminario 17*.

En la tercera parte, nos preguntaremos qué es el falo. Interrogaremos la construcción de dicho concepto en Lacan. A partir del *Seminario 3* señalaremos la prevalencia de la *Gestalt* fálica en la realización del Edipo y los desarrollos relativos a la sexualidad femenina que se desprenden de allí. Tomaremos el *Seminario 5* y los

escritos “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”, “La dirección de la cura y los principios de su poder” y “La significación del falo” para precisar la elevación del falo al estatuto de significante. Relacionaremos el falo y el deseo, por un lado, y los conceptos de necesidad, demanda y deseo, la demanda como demanda de amor, el deseo como condición absoluta y el deseo como deseo del Otro, por otro lado.

2.2.1. Lo que del padre tiene que ver con el amor

En los inicios de su enseñanza, Lacan responde a la interrogación acerca del estatuto del padre en psicoanálisis ubicando su función en la operatoria de la metáfora paterna. La misma constituye la formalización del complejo de Edipo freudiano, realizada por Lacan entre el *Seminario 5* y el escrito contemporáneo “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”. En dicha metáfora el significante “Nombre del Padre” sustituye al significante “Deseo de la Madre”, primer significante introducido en la simbolización, dando como resultado la significación fálica. El significante “Nombre de Padre” se corresponde con la noción de padre simbólico, soporte de la ley, y nada tiene que ver con el padre de la realidad de cada uno. Es decir, con la metáfora paterna Lacan se contrapone a las posiciones ambientalistas. En esta línea, las carencias del padre no deben buscarse en las fallas del padre en la familia sino en su función en la metáfora, que de hecho puede operar aún si el padre no está presente. (Cf. 12, p. 173)

El niño ingresa al mundo como súbdito, sometido al capricho de la persona de la que depende. La ley de la madre es una ley incontrolada y su deseo es opaco, oscuro, cerrado para el sujeto. Esta última va y viene, constituyendo para él el primer esbozo de simbolización. (Cf. 12, p. 187) El niño se pregunta por el significado de las alternancias de la madre, por lo que ella quiere, que para él es un enigma, esto es, un S1 (significante 1) aislado. Ahora bien, en este contexto el significante del padre fija en el falo la razón del deseo materno, es decir, le indica al pequeño qué es lo que ella quiere. En otras palabras, el Nombre del Padre en lo simbólico funda la posición del falo en el plano imaginario. (Cf. 12, p. 189) Dicha operatoria consiste en el redoblamiento de la falta, ya presente en la estructura debido al hecho de hablar, y su designación como castración, y conlleva la ordenación del goce en los carriles de la ley, la motorización del deseo y la puesta en juego del amor en función del orden simbólico. No obstante, hay situaciones

en las que el sujeto se encuentra ante la imposibilidad de realizar el significante padre a nivel de lo simbólico, “es en un accidente de este registro y de lo que en él se cumple, a saber, la preclusión del Nombre- del- Padre en el lugar del Otro, y en el fracaso de la metáfora paterna, donde designamos el defecto que da a la psicosis su condición esencial...” (7, p. 550) La carencia del efecto metafórico provoca un agujero correspondiente en el lugar de la significación fálica. (Cf. 7, p. 552)

Algunos antecedentes freudianos y previas elaboraciones propias le permiten a Lacan construir la metáfora paterna. En 1913 Freud escribe “Tótem y Tabú”. A partir del estudio acerca del totemismo, las zoofobias de la infancia y la horda primitiva expuesta por Darwin, Freud se interroga acerca del paso de la naturaleza hacia las primeras formas de institución social y hace una construcción. El punto de viraje desde una organización mítica dominada por un macho fuerte y celoso -que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los más jóvenes- a una sociedad donde rigen la prohibición del incesto y del parricidio está dada por el asesinato y la incorporación del padre. A partir del acto cometido los hijos, por arrepentimiento y sentimiento de culpa, se identifican con el padre convertido en símbolo. Este último se vuelve más fuerte muerto de lo que fue en vida. Por obediencia de efecto retardado, lo que él les prohibía con su presencia ahora se lo prohíben ellos mismos. (Cf. 57, p. 145) Freud concluye que el padre muerto es el que instituye la ley y Lacan expresa “el padre como quien promulga la ley es el padre muerto, es decir, el símbolo del padre.” (12, p. 150) En el *Seminario 3* Lacan examina las consecuencias en un sujeto de contar con el significante que, en ese momento, designa como significante “ser padre”. Establece que dicho significante hace de “carretera principal” para un sujeto en varios sentidos: da lugar a la polarización de las significaciones y la retroacción significante; permite la orientación en la realidad; y, al participar de la realización del Edipo, determina la posibilidad de un sujeto de relacionarse con un *partenaire*. Es decir, el mismo incide a nivel de los tres registros. (Cf. 10, p. 416 y 418)

El sujeto nace en un universo simbólico y es hablado por el Otro desde antes de su nacimiento. La marca del deseo del Otro sobre el viviente incide en su destino, aunque el sujeto aún en proceso de constitución es ya responsable de consentir o no a la identificación con los significantes del Otro, constituyendo lo que en el escrito “Acerca de la causalidad psíquica” Lacan precisa como la “insondable decisión del ser.” (1, p. 175) En esta operatoria primera se pone en juego el amor. En el capítulo VII de

“Psicología de las masas y análisis del yo” Freud establece una primera identificación con el padre, previa a toda elección sexual de objeto, en la que se toma al padre como ideal. Dice “El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona. Desempeña un papel en la prehistoria del complejo de Edipo. El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre... toma al padre como su ideal.” (50, p. 99) Esta identificación con el padre es la precursora de la génesis del ideal del yo, que se consolida en un segundo momento a partir del abandono de las investiduras de objeto del complejo de Edipo.

En sus inicios, Lacan considera la identificación primaria como una identificación simbólica, identificación con los significantes de la omnipotencia del Otro con los que el viviente se encuentra al verse llevado a hacer pasar sus necesidades por los carriles de la demanda. En el texto “La dirección de la cura y los principios de su poder” Lacan se refiere a ella en los siguientes términos, dice “conviene recordar que es en la más antigua demanda donde se produce la identificación primaria, la que opera por la omnipotencia materna, a saber, aquella que no solo suspende del aparato significante la satisfacción de las necesidades, sino que las fragmenta, las filtra, las modela en los desfiladeros de la estructura del significante.” (16, p. 589) La marca del lenguaje sobre el organismo es mortificante, pues extrae el goce e introduce en lo real un agujero, aún así dicha marca humaniza. Ahora bien, aunque la identificación primaria es para Lacan, por momentos, más una identificación con la madre, cuando se refiere a los conceptos de Freud destaca el rasgo que la describe como viril y su papel en el origen del ideal del yo, como así también tiene en cuenta las elaboraciones freudianas de “Tótem y Tabú” que asimilan esta identificación a un proceso de incorporación.

En el *Seminario 8*, Lacan reafirma los desarrollos freudianos y expone que la identificación primaria “implica, incluso antes de que se esboce la situación del Edipo, una primera identificación con el padre en cuanto tal.” (21, p. 394) Se pregunta, ¿Le daba ya vueltas por la cabeza el padre? y dice “Freud le permite al sujeto una primera etapa de identificación con el padre, y desarrolla en este punto todo un refinamiento terminológico, llamándola *exquisit männlich*, exquisitamente viril. Esto ocurre en el desarrollo, no me cabe duda.” (21, p. 394) Y continúa, “No es una etapa lógica, sino una etapa del desarrollo que se sitúa antes de que se entable el conflicto del Edipo, hasta tal punto que Freud llega a escribir que a partir de esta identificación primordial surgiría el deseo por la madre y, como un efecto de retorno, el padre sería considerado un rival.”

(21, p. 394) –en la última enseñanza Lacan reducirá el “Nombre del Padre” a la nominación (Cf. 30, p. 105), es decir, al agujero sin el cual no hay anudamiento posible y propondrá que la misma puede ser imaginaria, simbólica o real. (Cf. 30, p. 193)

2.2.2. El paso por el Edipo

En el *Seminario 4* Lacan propone la hipótesis de que el niño nunca está solo con la madre. Hay que tener en cuenta la situación fundamental en lo referente al falo en la relación preedípica. (Cf. 11, p. 225) El pequeño interviene como sustituto, como compensación, en una referencia a lo que le falta esencialmente a la mujer. La mujer sale del Edipo marcada por una falta fundamental que tratará de llenar. Con respecto a dicha falta, el hijo le aporta una satisfacción sustitutiva. (Cf. 11, p. 243) Al vislumbrar el deseo de falo en la madre, el niño se identifica con el objeto imaginario de ese deseo y así le asegura que puede colmarla. Lacan ubica que se trata de una “relación imaginaria tramposa” (Cf. 11, p. 226), pues ni el niño es el falo ni la falta será saturada. En algún momento de la evolución del Edipo, este último deberá aceptar dicha falta y descubrir en ella el deseo de algo más allá de él mismo, lo que le permitirá tomar cierta distancia. La madre puede favorecer la salida u obstaculizarla. No da igual si el niño es metáfora del amor de ella hacia el padre o metonimia de su deseo de falo, que no tiene y no tendrá nunca. (Cf. 11, p. 244) Esta situación es estructurante, pues en torno a la necesidad del pene en el Otro, Lacan articula, por ejemplo, la relación del fetichista con su objeto, el travestismo y la homosexualidad.

La única salida de la situación en relación a la madre gira en torno al complejo de castración. El falo es imaginario para el niño, pero su valor dentro del sistema significante de la madre es simbólico. El niño ha de advertir el valor simbólico del falo, su función de mediación y, para eso, tiene que intervenir el padre. Lacan expone “Por una parte, es preciso que el verdadero pene, el pene real, el pene válido, el pene del padre, funcione. Por otra parte, el pene del niño, que se sitúa en comparación con el primero, en una *Vergleichung*, ha de adquirir su misma función, su realidad, su dignidad. Y para conseguirlo, es preciso pasar por esa anulación llamada complejo de castración.” (11, p. 366) El padre debe prohibir al niño hacer uso de su pene en el momento en el que el mismo comienza a manifestarse, lo que le permitirá acceder, luego, a una función viril plena. Por eso, Lacan destaca, en este punto, la importancia de

la presencia real del padre, aunque siempre aparezca para el niño como padre imaginario en su función de padre castrador. (Cf. 11, p. 366, 367)

En el *Seminario 5* Lacan caracteriza “los tres tiempos del Edipo”, tiempos lógicos en los cuales se despliega la metáfora paterna. Cada uno de ellos conlleva un modo determinado de relación entre el niño, la madre y el falo, y un plano particular de intervención del padre. En el primero el niño busca satisfacer el deseo de su madre, es un deseo de deseo. Lacan refiere “El sujeto se identifica en espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre. Es la etapa fálica primitiva.” (12, p. 198) La metáfora paterna actúa en sí por estar la primacía del falo instaurada en el mundo por el orden del lenguaje. La instancia paterna se introduce bajo una forma velada. Lo efectivo en cuanto al padre no es su intervención real sino la del significante del Nombre del Padre, la inscripción de dicho significante en lo simbólico. (Cf. 12, p. 187) El niño solo capta el resultado, es decir, que para gustarle a la madre tiene que ser el falo. Señalamos que un sujeto no siempre logra instalarse cómodamente como objeto del deseo del Otro. Esto depende de la legalidad que tengan las idas y venidas de la madre y de la forma en la que ese Otro primordial aloje al sujeto.

En el segundo tiempo el padre interviene desde el plano imaginario como privador de la madre. Mientras en el *Seminario 4* Lacan acentúa que la castración recae sobre el niño, ahora ubica que la misma recae sobre la madre. El padre priva a la madre de algo que ella no tiene y que solo lo tiene porque lo hace existir en cuanto símbolo. Al respecto Lacan dice “Éste es el fundamento, el principio del complejo de Edipo, es ahí donde el padre está vinculado con la ley primordial de la interdicción del incesto.” (12, p. 173) Con la intervención del padre el niño encuentra en el Otro a su propio Otro, es decir, su propia ley. Por su parte, el sujeto deberá registrar dicha privación. La aceptación de la castración materna conlleva el alejamiento respecto de la posición de falo imaginario. Con lo cual, la cuestión que se plantea para él es “ser o no ser, *to be or not to be* el falo.” (12, p. 191) Para cumplir su función es fundamental que el padre tenga y que sea él quien dicta la ley. Lacan destaca que es esencial que la madre fundamente al padre como mediador, que haga caso de su palabra. Pues, si lo que vale para el niño es la ley incontrolada de la madre la crisis no se produce y el niño queda en posición de súbdito, sometido al capricho materno. La no aceptación de la privación del falo en la madre da lugar a la posición perversa a nivel clínico. Ambos sexos deberán abandonar dicha identificación para poder tomar, más tarde, una posición sexual.

Del tercer tiempo depende la salida del complejo de Edipo y el material con el que cada sujeto contará, luego, para adquirir una identificación sexual. En este momento es fundamental la intervención del padre como real y potente. Lacan indica “Si la etapa del segundo tiempo ha sido atravesada, ahora es preciso, en el tercer tiempo, que lo que el padre ha prometido lo mantenga.” (12, p. 199) El padre se presenta como aquel que tiene el falo y lo puede dar. Reinstaura al falo como el objeto deseado por la madre y no solo como aquel objeto del que ella es privada. Lacan ubica que es el componente del amor al padre el que proporciona el final. El varón “se identifica con el padre en la medida en que lo ama, y encuentra la solución terminal del Edipo en un compromiso entre la represión amnésica y la adquisición de aquel término ideal gracias al cual se convierte en el padre.” (12, p. 175) No será de ahí en más un pequeño varón, pero tiene “todos los títulos para usarlos en el futuro.” (12, p. 201)

Por su parte, la niña no tiene inconvenientes en preferir al padre en tanto portador del falo, ya que “sabe dónde está eso y sabe donde ha de ir a buscarlo.” (12, p. 201) Convierte al padre en su Ideal del yo y, así, reconoce que ella no tiene falo. Ambos sexos reconocen no tener en el momento de la salida: el niño lo que tiene, la niña lo que no tiene. La solución más prometedora implica para ambos sexos la posibilidad de la pérdida. Esto les posibilitará, luego, al niño, convertirse en un hombre a partir de decidir tener, y, a la niña, volverse una mujer a partir del parecer ser. El paso por el Edipo soluciona la falta en ser del sujeto mediante una identificación sexual en torno al falo, único elemento simbólico para marcar dos posiciones. No obstante, el falo como medida no alcanza a dar cuenta de lo femenino. Por dicha razón, en su conferencia “La feminidad” Freud indica que el Edipo no cierra para la mujer y Lacan dice “Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío.” (12, p. 201)

En el *Seminario 17* Lacan vuelve sobre el papel del deseo de la madre sobre el niño y el goce que allí se juega y dice “La mujer le permite al goce osar llevar la máscara de la repetición. Se presenta aquí como lo que es, como institución de la mascarada. Le enseña a su pequeño a pavonearse. Conduce hacia el plus de goce porque ella, la mujer, como la flor, sumerge sus raíces en el mismo goce.” (25, p. 83) El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual. Lacan dice que siempre produce estragos, “es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca.” (25, p. 118) Sin embargo, hay algo tranquilizador que viene desde la función del padre. “Hay un palo, de piedra

por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que te protege si, de repente, eso se cierra.” (25, p. 118) Para poder responsabilizarse por una modalidad propia de goce y adquirir una posición sexuada como hombre o mujer, que nada tiene que ver con una diferencia orgánica, se requiere que el sujeto “haya renunciado al goce cerrado y extraño, a la madre.” (25, p. 83)

2.2.3. ¿Qué es el falo?

El falo es un concepto central para el psicoanálisis. El mismo cumple un papel fundamental en la constitución subjetiva, en el complejo de Edipo, en el devenir de la sexualidad y en la relación de un sujeto con un *partenaire*. Si bien, desde los inicios Lacan consideró el estatuto significativo del falo, en algunos momentos acentuó su valor imaginario. En el *Seminario 3* Lacan ubica, siguiendo a Freud, que la razón de la disimetría fundamental en la realización del Edipo para ambos sexos no debe buscarse en la anatomía sino a nivel simbólico. Aún así destaca que lo anterior se debe a la prevalencia de la *gestalt* fálica, expone “Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal... Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo prevalente.” (10, p. 251) Lo anterior fuerza a la mujer a tomar el rodeo de la identificación al padre y a seguir, durante un tiempo, los mismos caminos que el varón. No es de sorprender que, en esta línea, Lacan presente la falta de representación de lo femenino en el inconsciente como un inconveniente para la mujer, es decir, como obstáculo, defecto, para lograr una identificación sexual. Lacan dice “El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable que el sexo masculino en lo que este tiene de provocador.” (10, p. 252) Esto será cuestionado luego. Por una parte, porque tampoco el hombre logra una identificación adecuada, ya que la neurosis, en general, es referida a una falta de identificación. Por otra parte, en su última enseñanza, al darle otro estatuto al registro real, Lacan planteará la posibilidad de hacer un uso positivo de la ausencia.

Más tarde, Lacan retoma la falta de identificación en términos de identificación fálica, lo que lo conduce a establecer, luego, el estatuto significativo del falo. En el escrito “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”, y en correspondencia con lo planteado en el *Seminario 5*, Lacan refiere “el niño, en su

relación con la madre, constituida en el análisis, no por su dependencia vital, sino por su dependencia de amor, es decir, por el deseo de su deseo, se identifica con el objeto imaginario de ese deseo en cuanto que la madre misma lo simboliza en el falo.” (7, p. 531) Sin embargo, aún cuando la vertiente imaginaria del falo está concernida, si la madre lo hace existir en el niño es porque el mismo constituye un significante. En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, tomando otra perspectiva, Lacan ubica que el momento en que lo vivo se convierte en signo “está asediado por la forma de un jirón sangriento: la libra de carne que paga la vida para hacer de él el significante de los significantes, como tal imposible de ser restituido al cuerpo imaginario; es el falo perdido del Osiris embalsamado.” (16, p. 599)

Ahora bien, en dirección a elevar el falo a nivel significante, Lacan descarta las facetas imaginarias del mismo. En el escrito “La significación del falo” explica “El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo)... Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no sin razón tomó Freud su referencia del simulacro que era para los antiguos.” (18, p. 657) Y en el *Seminario 5* refiere “el falo no es ni un fantasma, ni un objeto, ni siquiera parcial o interno, es un significante.” (12, p. 381) Y continúa, “Que sea un significante es lo único que nos permite concebir y articular las diversas funciones que adquiere en los distintos niveles del encuentro intersexual... Un significante, no basta con decir que es un significante. ¿Cuál? Es el significante del deseo.” (12, p. 381, 382) Por efecto de la presencia del significante en el hombre la necesidad queda perdida y forzada a entrar en los carriles de la demanda. Sin embargo, la misma no recubre la necesidad por completo y arroja un resto. Este resto es lo que constituye el deseo, el deseo “no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda.” (18, p. 658) Lacan lo caracteriza como “paradójico, desviado, errático, excéntrico, incluso escandaloso” (18, p. 658) y precisa que se afirma como condición absoluta.

El deseo está en el intervalo que cava la demanda más acá y más allá de ella misma. Más acá de las necesidades que el Otro puede colmar, la demanda no es más que demanda de amor. El sujeto por su carencia en ser se ve llevado a demandar al Otro su complemento, pero al Otro también le falta su ser y lo que puede dar es amor, el “don de lo que no tiene.” (18, p. 658) Es demanda incondicional de la presencia y la ausencia. Pero el deseo también se produce en el más allá de la demanda, lo cual remite a la

metonimia del deseo. Por eso, el mismo no va a ser satisfecho en la respuesta que se le pueda dar, siempre se desea otra cosa que lo que se articula con significantes. Además, hay que considerar que si el deseo se constituye en el agujero abierto por los significantes de aquellos que representan para un sujeto al Otro y hay que fundar la noción del Otro como lugar del despliegue de la palabra, “hay que concluir que... el deseo del hombre es el deseo del Otro.” (16, p. 598)

2.3. El amor entre los sexos

Durante los años '50 Lacan propone su clásica definición del amor que se entrama, fuertemente, con el orden simbólico, al que le otorga en este tiempo una marcada primacía. Conceptualizar el amor como “*dar lo que no se tiene*” (12, p. 359) implica enlazar el amor a la falta y al deseo que comporta la existencia del falo en la estructura. Poder hacer uso del falo en tanto elemento simbólico frente al cual, por un lado, adquirir una identificación sexual como hombre o mujer, y, por otro lado, hacer girar la relación entre los sexos en el campo del deseo es el resultado de la aceptación de la castración materna en algún momento de la evolución del Edipo. Ahora bien, si la dialéctica del deseo a la que ingresan los *partenaires* a partir de su posición sexual no gira más que en torno al falo la relación entre los sexos no comporta sino una comedia en la que, también, jugará su parte el amor.

En la primera de este apartado, nos serviremos del *Seminario 4* para examinar: el estatuto del objeto en psicoanálisis; las diferentes formas de la falta de objeto: la castración como deuda simbólica, la frustración como daño imaginario y la privación como ausencia real; la conformación del objeto como objeto de don en torno a la dialéctica de la frustración; el don como signo del amor del Otro; y la transición desde la frustración hacia la castración o la privación.

En la segunda parte tomaremos, una vez más, el *Seminario 4* con el objetivo de estudiar la simbólica del don en la sexualidad humana. Ubicaremos las dificultades de ambos sexos frente al falo y, en cada uno de ellos, el ingreso y la salida del Edipo a partir de la percepción de la falta de falo en la madre y la dirección hacia el padre. En línea con los planteos realizados por Levi Strauss, consideraremos el intercambio de

done, en los que circula el falo, a partir de determinadas reglas. Para terminar, analizaremos el amor como “don de lo que no se tiene”. (11, p. 142)

En la tercera parte nos centraremos en el *Seminario 5* y en los escritos “La significación del falo” e “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” para situar: el complejo de castración como “nudo” y su papel fundamental en el destino sexual, la impostura y la mascarada como identificaciones sexuales adquiridas a la salida del Edipo, la comedia entre los sexos en la dialéctica del deseo, el entramado del amor y del deseo en los hombres y en las mujeres, el papel del falo en la sexualidad masculina y los antecedentes del “Otro goce” en la sexualidad femenina.

2.3.1. Don de amor

En el *Seminario 4*, cuando todavía no ha establecido la metáfora paterna, Lacan ya analiza la relación entre la madre, el niño y el falo, y sitúa la importancia del cuarto elemento, es decir, el padre como mediador y ordenador de la situación. En contraposición con los analistas que hacen prevalecer la teoría de la relación de objeto, Lacan destaca que el conjunto de fenómenos que aparecen en la experiencia analítica no pueden ser reducidos a una relación dual. Hay que ubicar la posición del sujeto en relación con el Otro. (Cf. 11, p. 12) En este contexto, Lacan establece el estatuto del objeto en psicoanálisis: el objeto es un objeto perdido. El mismo no puede ser considerado desde la perspectiva del objeto satisfactorio, objeto armónico, que responde a la maduración del sujeto en una realidad adecuada. Cuando Freud teoriza la evolución de la pulsión indica que lo que se busca es un objeto perdido al cual se adhirieron las primeras satisfacciones, motivo por el cual el sujeto responderá con nostalgia ante la evidencia de que lo que encuentra ya no es lo mismo. (Cf. 11, p. 15)

Lacan analiza las diferentes formas de la falta de objeto: castración, frustración y privación. Al respecto, refiere “Deuda simbólica, daño imaginario y agujero o ausencia real.” (11, p. 39) Se interesa, particularmente, por la noción de castración, por pensar que es a partir ella que hay que abordar el análisis de las neurosis. La misma estuvo en Freud, de entrada, relacionada con la posición central atribuida al complejo de Edipo, elemento esencial de articulación de la evolución de la sexualidad. Constituye un entramado simbólico que implica, a partir de la función del padre, la trasmisión de la ley y la puesta en juego del falo. (Cf. 11, p. 63) Aún así, para articular algo sobre la

castración, hay que aislar, primero, la noción de privación. Esta última toma como base la aprehensión en lo real de la ausencia de pene en la mujer. La privación implica la simbolización de dicho objeto. Los analistas posfreudianos han detenido su interés en dicho concepto -lo que constituye una desviación. La frustración es remitida a la primera edad de la vida, está vinculada con experiencias provenientes de la etapa preedípica. Sin embargo, no es exterior al Edipo sino que constituye su terreno preparatorio, su base y su fundamento. (Cf. 11, p. 63)

La frustración comprende un conjunto de impresiones reales, vividas por el sujeto en un periodo del desarrollo en el que su relación con el objeto real se centra habitualmente en la *imago* del seno materno. En relación con ella se forman en él las primeras fijaciones, aquellas que permiten describir los tipos de los diferentes estadios libidinales. (Cf. 11, p. 64) Desde el origen hay en la frustración dos vertientes entrelazadas. Por una parte está el objeto real, el mismo empieza a ejercer sus influencias en el sujeto antes de ser percibido como objeto. En esta relación entre el objeto y la falta de objeto, Lacan introduce la noción de agente. En este caso, el agente es la madre. La madre es algo distinto que el objeto primitivo. No aparece desde el inicio, sino a partir de esos primeros juegos de ocultación que describió Freud. A partir de los seis meses un niño es capaz de tirar un objeto, indiferente en sí mismo y sin ninguna clase de valor biológico, fuera de su cuna para recuperarlo luego. Este par, presencia- ausencia, entraña un primer esbozo del orden simbólico y del establecimiento del agente de la frustración. (Cf. 11, p. 69) Dicha escansión está articulada en el registro de la llamada, que se produce cuando la madre se halla ausente -y cuando está presente es rechazada. La llamada es el primer tiempo de la palabra. Si bien aún no está constituida la estructura de la palabra, que implica que el sujeto reciba desde el lugar del Otro su propio mensaje en forma invertida, la llamada no puede sostenerse aisladamente y exige enfrentarse con su opuesto.

Si el agente simbólico, el término esencial de la relación del niño con el objeto real, no responde cae. Es decir, se convierte en real, en una potencia. (Cf. 11, p. 70) Esto, dice Lacan, es el esbozo de la estructuración de toda la realidad. La realidad se crea en la medida en que al dirigirse hacia el objeto que se desea el sujeto se encuentra con algo distinto. Correlativamente se produce un cambio en la posición del objeto. Dichos objetos, “que hasta entonces eran pura y simplemente objetos de satisfacción, se convierten por intervención de esa potencia en objetos de don.” (11, p. 70) El don

cuando surge hace desvanecer al objeto como objeto. A partir del momento en que los objetos entran en la connotación presencia- ausencia pasan al orden simbólico. Entonces, los objetos que el niño quiere guardar junto a él ya no son más los objetos de la satisfacción de las necesidades sino los objetos como dones, el testimonio de amor del Otro que puede no responder. (Cf. 11, p. 70) En función de lo anterior, Lacan distingue frustración de goce y frustración de amor. Es esta última la que participa de todas las relaciones intersubjetivas.

La frustración es un momento evanescente. Sin embargo, no da igual que la demanda haya sido satisfecha o no. Durante esa etapa Lacan ubica un equilibrio y una compensación entre los dones como signos de amor y los objetos de la necesidad que la madre da al niño bajo la forma de su pecho y explica que si el niño se aferra al pecho es porque la madre le falta. (Cf. 11, p. 177) Si la demanda no fue atendida, el sujeto reivindicará, posteriormente, el objeto, lo exigirá por derecho, poniendo en juego el área narcisista de sus pertenencias. La frustración tiene importancia porque a partir de ella el niño desemboca en la castración o la privación, es decir, lo anterior se proyecta sobre otra cosa, “o bien en la articulación de la cadena simbólica de los dones, o bien en el registro cerrado y absolutamente inagotable del narcisismo.” (11, p. 103) Solo la castración, operada a partir de la función paterna, trasciende la frustración y la instaura en una ley que le da otro valor. Esto le permite al niño percibir lo que hay detrás del otro, esto es, la cadena simbólica humana en la que circulan los objetos como dones y aceptar como existentes determinadas privaciones. (Cf. 11, p. 103)

2.3.2. Dar lo que no se tiene

Dentro de un entramado simbólico el amor constituye un don, es decir, algo que vale en tanto signo. El sujeto se introduce en la simbólica del don por medio del falo, que aunque significativo aparece como elemento imaginario. (Cf. 11, p. 125) Desde temprano, ambos sexos se encuentran con dificultades en relación a él. Las mujeres porque no cuentan con un correlato real del mismo y eso deriva en nostalgia. Los hombres porque, a pesar de poder consolarse con tener de él alguna realidad, deberán asumir cabalmente su uso, lo que es algo muy distinto. (Cf. 11, p. 72) Antes del periodo de latencia, el sujeto, tanto masculino como femenino, llega a la fase fálica de la organización genital infantil desarrollada por Freud. El predominio del falo conduce a establecer para el sujeto dos tipos de seres en el mundo: los que lo tienen y los que no lo

tienen. A los segundo se los considera castrados. (Cf. 11, p. 124) Decir que la niña no tiene falo conlleva situar un elemento imaginario en una dialéctica simbólica. En esta última lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás, sólo que marcado con un signo menos. (Cf. 11, p. 125)

La niña ingresa al complejo de Edipo para encontrar el falo que no posee. El padre es el objeto de su amor. A través de su falta, ella se ve conducida hasta él. Dicho objeto de amor es el que se convierte, luego, en dador del objeto de satisfacción, el niño. A continuación, solo se requiere la sustitución del mismo por alguien que desempeñe igual papel, es decir, que sea un padre que de un hijo. (Cf. 11, p. 205) La mujer encuentra satisfacción en el niño, justamente porque halla en él algo que calma su necesidad de falo. (Cf. 11, p. 72) El niño como real ocupa para la madre una función simbólica de su necesidad imaginaria. Sin embargo, no satura por completo su deseo de falo, algo permanece irreductible. Será decisivo para el sujeto captar el término imaginario que es como falo para la madre, ubicar que a ella le falta algo, que es deseante. (Cf. 11, p. 73)

El niño sale del complejo de Edipo cuando ubica que el falo puede faltar. A la salida se espera la identificación del sujeto con su propio sexo y la obtención simbólica del falo. Para lo anterior, él deberá experimentar y asumir, primero, la amenaza de castración proveniente de la instancia paterna. Lacan dice “La identificación viril que se encuentra en la base de una relación edípica normativa, se funda aquí en el plano simbólico, es decir, en el plano de una especie de pacto, de derecho al falo.” (11, p. 84) A partir de allí podrá tener en reserva lo que se requiere para ser un hombre y estar en condiciones de hacer don de lo que tiene. El falo es un objeto simbólico, un elemento que circula. El intercambio de dones se establece de acuerdo a determinadas reglas. En sus planteos, Lacan retoma los desarrollos realizados por Levi Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*. Es posible ubicar en ellas la circulación del falo entre lo que da y lo que recibe cada uno de los *partenaires* en una relación: la mujer se da en tanto falo, recibe simbólicamente del hombre el falo y a cambio da un hijo, también, equivalente del falo. (Cf. 11, p. 155- 156)

A partir del trabajo con las nociones de “objeto de don” y “don de amor”, por una parte, y del falo en juego en la simbólica del don en la relación entre los sexos, por otra parte, Lacan arriba a su clásica definición del amor. Dicha definición es la que recorre toda la primera época de su enseñanza y surge a partir de la articulación del

concepto de amor con el entramado simbólico que lo hace posible. Lacan refiere “Lo que interviene en la relación de amor, lo que se pide como signo de amor, es solo algo que siempre vale como signo y como ninguna otra cosa. O, por ir todavía más lejos, no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene.” (11, p. 142) La dimensión del don solo existe con la introducción de la ley. En la relación de amor el don se da por nada, de forma gratuita. Tras lo que un sujeto da está todo lo que le falta. Asimismo, lo que un sujeto ama en otro está más allá de ese otro y concierne, también, a lo que al otro le falta, es decir, el falo.

2.3.3. La comedia entre los sexos

La relación entre los sexos en el hombre se establece en el campo del deseo y es allí donde se va a jugar el amor. Sin embargo, el sujeto ingresa en dicha dialéctica a partir de ubicarse como hombre o mujer, posición sexual que se toma en torno al falo como único elemento simbólico. Ahora bien, la posibilidad de hacer uso del falo en tanto significativo depende del tránsito del sujeto por el complejo de castración. En el escrito “La significación del falo” Lacan explica que dicho complejo cumple una función de nudo. Por un lado, participa en la estructuración de los síntomas y en la constitución de las estructuras psicopatológicas y, por otro lado, tiene un papel fundamental en el destino sexual. (Cf. 18, p. 653) De él depende “la instalación del sujeto en 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 *partener* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas.” (18, p. 653) Por ser un significativo, el sujeto accede al falo desde el lugar del Otro. Aunque no se encuentra allí sino velado, como razón del deseo del Otro. (Cf. 18, p. 660)

En algún momento del Edipo el sujeto se encuentra con la falta de falo en la madre. Si puede aceptar la castración y ubicar que la madre es deseante puede, también, reconocer que él no es el falo, el objeto imaginario del deseo de ella, al que precozmente se identificó. El sujeto responde a dicho encuentro con la amenaza o la nostalgia de la carencia de tener, modalidades por medio de las cuales se asumen los atributos de la sexualidad. (Cf. 18, p. 661) Por el lado de la impostura de tener o del parecer ser el hombre y la mujer se construyen un ser para convocar el deseo del otro y acceder al encuentro con un *partenaire*. La relación entre los sexos se juega en el ser hablante en el

campo del deseo -que el falo posibilita a partir del vacío que cava- y es allí donde se entran las cuestiones del amor. Por eso, en el escrito “La significación del falo” Lacan refiere “el sujeto, lo mismo que el Otro, no pueden bastarse por ser sujetos de la necesidad, ni objetos de amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo.” (18, p. 659) No obstante, por ser el falo el único elemento simbólico para dar cuenta de dos posiciones, más allá de la ilusión de relación, no hay más que malentendido y desencuentro. La intervención del semblante, al tiempo que posibilita las relaciones, tiene el efecto de “proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación.” (18, p. 661)

En lo que respecta a la mujer, Lacan indica en el *Seminario 5* que ella “se encuentra sujeta a la necesidad que implica la función del falo, en determinado grado variable, de serlo, dicho falo, en tanto que es el propio signo de lo deseado.” (12, p. 358) A esta altura, Lacan destaca que “todo lo que muestra de su feminidad está relacionado precisamente con esa identificación profunda con el significante fálico.” (12, p. 358) La mujer se hace máscara e indica detrás del velo algo que se presenta al deseo, sin que se pueda acceder allí porque no se lo va a encontrar. Justamente, el significante del deseo no es más que una ausencia. En relación a este punto Freud articuló en el “Tabú de la virginidad” el “horror básico a la mujer”. (41, p. 194) Ahora bien, en lo que respecta a su propio deseo la mujer alcanza su satisfacción por las vías sustitutivas del falo a donde van, en primer lugar, el pene del hombre y, luego, el niño. No accede a algo “tan natural” como la maternidad sino de forma sustitutiva. (Cf. 12, p. 358) Por ser el pene el sustituto de aquello de lo que ella se ha visto, primero, frustrada, el mismo se encuentra en el origen de toda clase de conflicto de celos y la infidelidad de la pareja es percibida como una privación real. (Cf. 12, p. 357)

En “La significación del falo” Lacan ubica, primero, en la mujer una convergencia entre amor y deseo. Dice “convergen sobre el mismo objeto una experiencia de amor que como tal la priva idealmente de lo que da, y un deseo que encuentra en él su significante.” (18, p. 661). Dicha concordancia explica para Lacan la tolerancia en la mujer de la falta de satisfacción sexual –tema que será retomado en elaboraciones posteriores en los términos de un goce Otro, distinto y suplementario al goce fálico. A continuación, Lacan reconsidera sus planteos y ubica en la mujer un desdoblamiento. Explica “el Otro del Amor como tal, es decir, en cuanto que está

privado de lo que da, se percibe mal en el retroceso en que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos ama.” (18, p. 662) Si en el plano del amor la mujer quiere que su *partenaire* le de lo que no tiene, en el ámbito de su deseo ella quiere recibir de él lo que sí tiene.

En lo que respecta al hombre, Lacan plantea en el *Seminario 4* que “si el ideal de la conjunción conyugal es monogámico en la mujer... o sea que quiere el falo para ella sola, no ha de sorprendernos... que el esquema de partida de la relación del niño con la madre tienda siempre a reproducirse por parte del hombre... le hace fundamentalmente bígamo.” (11, p. 215- 216) Para aquellos varones que no han abandonado del todo al objeto incestuoso –que no lo han abandonado suficientemente, pues el sujeto no lo abandona nunca del todo- suele divergir el amor y el deseo: si ama no puede gozar y si goza del objeto no lo puede amar. En lo que respecta a la cuestión del amor, el hombre da a la mujer que ama eso que él no tiene. El amor es eso, es “de acuerdo con la propia definición del amor, *dar lo que no se tiene*, es de dar lo que no tiene, el falo, a un ser que no lo es.” (12, p. 359) No obstante, en el plano del deseo el sujeto es conducido hacia otra mujer. Ya Freud nos había hecho notar que en algunos hombres se juega “la más generalizada degradación de la vida amorosa”, título que propone para el artículo que dedica a esta cuestión. Es en otra mujer, distinta de la amada, donde aparece el significante falo de diversas maneras, ya sea como virgen o prostituta. Es decir, el objeto para él está quebrado en dos mitades irreconciliables, “por un lado [...] el objeto sustitutivo, la mujer como heredera de la función de la madre y desposeída, frustrada del elemento del deseo. Por otro lado, este mismo elemento del deseo, vinculado a otra cosa extremadamente problemática y que se presenta también con un carácter de máscara y de marca, con un carácter, digamos la palabra en cuestión, de significante.” (12, p. 336)

En “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” Lacan precisa las características diferenciales en hombres y mujeres con respecto al tipo de elección de objeto. Dice “Si la posición del sexo difiere en cuanto al objeto, es con toda la distancia que separa a la forma fetichista de la forma erotomaniaca del amor.” (14, p. 696) En el hombre la elección de objeto es fetichista, trata de encontrar en el *partenaire* algún rasgo con valor fálico que cause su deseo. En los objetos elegidos el hombre tramita su propio deseo de falo, el falo deseado por la madre. En el caso de la mujer la elección de objeto es erotomaniaca. Ella busca hacerse amar por un *partenaire* que, debido al hecho de que “no hay virilidad que no sea consagrada por la castración, es un

amante castrado o un hombre muerto” (14, p. 696) Aunque en el ámbito de su deseo, como mencionamos, ella quiere recibir aquello que él sí tiene. La satisfacción para el hombre queda regulada por el significante falo. Soluciona su falta en ser mediante la impostura de quien lo tiene y de esta forma intenta despertar el deseo en la mujer a la que se dirige. Da en el amor lo que no tiene a un ser que no lo es y, en el plano de su deseo, se dirige hacia quien encarna el falo de alguna forma. Las condiciones eróticas, nombradas de acuerdo a determinados significantes, le permiten relacionarse con una mujer.

Por su parte, a la mujer el falo le permite ordenar la cuestión del amor y del deseo. No obstante, Lacan vislumbra en ella otra vertiente de lo pulsional que no termina por satisfacerse a este nivel. En los textos que estamos estudiando Lacan sitúa algunos antecedentes de lo que, en su última enseñanza, nombrará “Otro goce”. En “La significación del falo” Lacan propone que “es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada” (18, p. 661) y comienza “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” interrogándose por las vías de la libido en el caso de la mujer, lo que da cuenta de que podría haber para ella algo más allá del falo, que regula la cuestión del deseo. La medida fálica no agota en la mujer lo pulsional. (Cf. 14, p. 689)

En este último escrito mencionado, retomando a Freud Lacan propone “no reducir el suplemento de lo femenino a lo masculino al complemento del activo al pasivo.” (14, p. 694) No hay complemento en lo que respecta a los sexos y hay una idea de suplemento en lo referente a la feminidad. Lacan plantea que un hombre es para una mujer el relevo que le permite a ella convertirse en “ese Otro para sí misma como lo es para él.” (14, p. 695) Y un poco más abajo agrega “Todo se puede poner en la cuenta de la mujer en la medida en que, en la dialéctica falocéntrica, ella representa el Otro absoluto.” (14, p. 695) Precisa, además, que si bien todo lo que es analizable tiene su significación última en torno al falo, hay un aspecto sexual propiamente femenino que escapa al discurso. Se trata de “un goce envuelto en su propia contigüidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para realizarse a porfía del deseo que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo.” (14, p. 698)

2.4. Del Edipo al amor

Del desarrollo anterior se desprende que la singularidad en la que cada sujeto ejercita el amor, es decir, su forma de amar, depende fuertemente del modo en el que ha transitado por el complejo de Edipo. La entrada del amor en una dialéctica simbólica es consecuencia de la asunción por un sujeto de la castración, que conlleva la puesta en juego del falo en tanto elemento significante. Entonces, para ser capaz de “*dar lo que no se tiene*” (12, p. 359) como de admitir el amor de un *partenaire*, el varón tiene que haber superado el Edipo y la mujer haber abandonado al padre como objeto de amor. Examinaremos la lectura realizada por Lacan de algunos de los historiales freudianos para ubicar las vicisitudes en el amor como consecuencia del vínculo inconsciente del sujeto con los primeros objetos.

En la primera parte de este apartado, tomaremos el *Seminario 4* para analizar el destino sexual de Juanito y las particularidades en el amor a partir de la fijación al objeto materno. Indagaremos: las características del padre de Juanito por las que Lacan lo describe como carente, el conflicto que surge en el niño con la maduración genital, la fobia como sustituto del padre real, la vía alternativa por la que el sujeto asume su sexo, el papel central que cumple su hermana y la vertiente predominantemente imaginaria en la que establece y establecerá sus relaciones amorosas.

En la segunda parte, nos serviremos, también, del *Seminario 4* para interrogar la posición sexual y la forma de amar de la joven homosexual a consecuencia de su lazo al padre. Estudiaremos: la sustitución del vínculo de amor hacia el padre por una identificación con él, el lazo amoroso que establece con la dama convertida ella misma en el padre, las características del don de amor en su caso y el falo como aquello que es amado en el Otro más allá del *partenaire*.

En la tercera parte, nos detendremos en el caso Dora. Ubicaremos en el *Seminario 3*: el despliegue de la neurosis bajo la forma de una pregunta, la pregunta histórica, el verdadero objeto de amor de Dora y la función que cumple para ella el Sr. K. En el *Seminario 4* situaremos: el amor en Dora a partir de su ligazón al padre, la función del padre en relación con la falta de objeto, los accidentes históricos como la manifestación del amor por un padre enfermo, la descompensación de Dora y la reivindicación del amor del padre. En el *Seminario 5* examinaremos: el deseo

insatisfecho en la histeria, el deseo como deseo del Otro, la identificación viril en Dora y la caída de la construcción histórica. En el *Seminario 8* indicaremos la consagración de Dora a hacer existir el falo, bajo la forma imaginaria, para apuntalar al Otro.

2.4.1. Del Edipo al amor en Juanito

En el *Seminario 4* Lacan precisa el papel central del falo en la relación preedípica del niño con la madre. Al ubicar el deseo de falo en la madre, se hace él mismo el objeto falaz. Aunque dicho deseo no pueda ser saciado, el niño intenta engañarlo. Lacan llama a este momento en el caso Juanito “el paraíso del señuelo”. (11, p. 228) Al principio de la observación, Juanito cuenta con las atenciones de su padre y es objeto de los más tiernos cuidados de su madre que todo se lo permite. La madre admite cada mañana a Juanito en el lecho conyugal como tercero, a pesar de las quejas del padre. Este último está fuera de juego en la situación. Juanito se encuentra en la etapa fálica imaginaria. El falo imaginario está en todas partes. (Cf. 11, p. 227) Juanito lo busca en los juegos de escondite, aunque nunca está donde se lo busca ni donde se lo encuentra. Luego añade a esa dimensión el modelo materno. En la fantasía de las “dos jirafas” Juanito presenta dos imágenes homogéneas, aunque sea una mayor que la otra. Lacan ubica la introducción de la imagen materna como ideal del yo. Hace de la madre un doble de sí mismo. (Cf. 11, p. 264)

El complejo de Edipo en Juanito transcurre en el plano imaginario, vinculado con la primera dialéctica simbólica, la de la presencia o de la ausencia. El niño entra en el Edipo en una rivalidad casi fraterna con el padre -la agresividad se juega en la relación especular- y permanece fijado a la madre, convertida en objeto real tras las primeras frustraciones. El vínculo permanente del sujeto con el objeto real que es la madre como frustrante da cuenta de lo que Freud articuló respecto de la degradación de la vida amorosa. Todo objeto femenino será para él tan solo un “objeto desvalorizado, un sustituto, una forma quebrada, refractada, siempre parcial, con respecto al objeto materno primero.” (11, p. 209) Lo esperado es que se produzca en algún momento el pasaje al plano de la relación simbólica, que la madre pase al lugar del Otro con mayúscula -en vez de ser solo alguien que el niño llama y vuelve a llamar- y que el objeto deje de ser el objeto imaginario con el que se puede hacer trampa. Es en este punto que la castración juega un papel esencial.

Para elevar el falo a objeto simbólico se requiere, primero, que el pene del niño sea momentáneamente anulado por el padre, quien luego lo devuelve en carácter de símbolo. Por eso Lacan señala “Solo partiendo del hecho de que, en la experiencia edípica esencia, es privado del objeto por quien lo tiene y sabe que lo tiene, el niño puede concebir que ese mismo objeto le será dado algún día.” (11, p. 211) Se trata del juego de que gana el que pierde. (Cf. 11, p. 211) La asunción del signo de la posición viril tiene como punto de partida la castración. La presencia real del padre es fundamental -aunque siempre se encuentre bajo la forma imaginaria de padre terrorífico. El mismo satisface, por un lado, el goce de la madre, le da a ella aquello que estuvo en juego en la privación fálica, y, por otra lado, al cumplir en lo imaginario el papel del castrador, permite al niño salir de la encrucijada en la que se encuentra frente al deseo materno. No obstante, lo que complica a Juanito es que su padre es carente. (Cf. 11, p. 401) No es él sino la madre quien dicta la ley al niño. La madre no hace caso de su palabra. (Cf. 11, p. 224) Lacan ubica al padre de Juanito dentro de esa clase de hombres que aman demasiado a la mujer, estableciendo un tipo de amor idealizado, marcadamente imaginario, que conduce al sujeto a cuestionar la potencia paterna.

La crisis llega con la maduración genital. La pulsión interviene bajo la forma de una irrupción perturbadora y a Juanito le resulta aún más difícil soportar su pene real, precisamente, porque no está amenazado. (Cf. 11, p. 367) En ese punto surge la angustia. El niño se confronta con la hiancia que hay entre cumplir con una imagen, ser todo lo que la madre quiere, y tener algo real para ofrecer. (Cf. 11, p. 228) Hay una gran diferencia entre aquello por lo que él es amado y lo que él puede dar. Esto último se le antoja como miserable y seguir siendo el objeto de placer de la madre lo deja en estado de pura pasividad. Si el padre interviene provee el orden de la ley y el asunto ya no queda en manos del niño. El problema es que en el caso de Juanito no se produce nada parecido.

El nacimiento de su hermana es otro elemento real que complica a Juanito. Desde su llegada, él se siente desplazado de la situación en la que se encontraba en relación a sus padres. (Cf. 11, p. 259) En ambos casos, Juanito responde con la construcción de fantasmas y, así, resitúa los elementos intolerables, una vez elevados al nivel significativo, en el registro imaginario. (Cf. 11, p. 261) El armado de la fobia y su análisis le posibilitan al niño agujerear a la madre (Cf. 11, p. 407) para poder tomar distancia con respecto a ella. Para lograrlo, Juanito se sirve de una identificación

imaginaria que establece con Ana. Primeramente, hace de ella un objeto presente desde siempre. En cuanto es una idea, un ideal, Juanito hace a su hermana montar a caballito sobre el caballo de la angustia. Si Ana doma al caballo, él también podrá hacerlo. (Cf. 11, p. 371)

El caballo es, en parte, la madre. Cuando Juanito ubica que no puede seguir satisfaciéndola, supone que ella va a satisfacerse como él lo hace cuando ella le rehúsa el amor, es decir, lo va a morder. (Cf. 11, p. 361) No obstante, para Lacan el caballo es, principalmente, el padre. Al no contar con un padre que muerda, que castre, Juanito se inventa uno. El mordisco es tanto deseado como temido. El objeto fóbico desempeña el papel que, por una carencia real, no desempeña el padre. El caballo juega un papel metafórico. (Cf. 11, p. 401) Con respecto a Ana, Lacan ubica que la relación de Juanito con ella dará su estilo y su tipo a toda su vida amorosa. Ella representa para él “ese término alejado, más allá de lo que le resulta accesible al amor, que es el objeto de amor idealizado, a saber, esa *girl-phallus* que fue el punto de partida.” (11, p. 279)

Juanito asumirá su sexo de una forma marcada por una deficiencia, ya que no ha pasado por el complejo de castración, sino que ha quedado identificado al objeto del deseo materno. Su vínculo con las mujeres será de carácter imaginario. Lacan dice “Sin duda, Juanito amará a las mujeres, pero en su caso seguirán fundamentalmente vinculadas con una especie de puesta a prueba de su poder. Por eso mismo precisamente todo nos indica que nunca dejará de temerlas. Por así decirlo, ellas serán sus dueñas.” (11, p. 338- 339) Juanito es un creador, inventa niñas de su sueño. La mujer estará para él vinculada al fantasma de esas hermanas- hijas alrededor de las cuales giró su crisis infantil, “el *partener* femenino no se habrá engendrado a partir de la madre, sino a partir de los hijos imaginarios que él puede hacerle a la madre, herederos a su vez de ese falo alrededor del cual ha girado todo el juego primitivo de la relación de amor, de captación de amor, con la madre.” (11, p. 387) Sobre el final, Juanito se sitúa en una paternidad imaginaria, sustituye a su madre y como ella él también tiene hijos. Es la abuela la que aparece proveyendo el tercer término, lo mínimo necesario, para equilibrar la situación.

2.4.2. Del Edipo al amor en la joven homosexual

En el *Seminario 4* Lacan aborda el caso de la joven homosexual analizado por Freud. Lacan recuerda que se trata de una muchacha vienesa de buena familia y

reconoce que para una familia de esta clase de la Viena de 1920 mandarle alguien a Freud era dar un paso considerable. Los padres se deciden a consultar porque la niña de 18 años, guapa, inteligente y de clase social muy elevada, según la describen, iba detrás de una persona diez años mayor que ella. Esta última era considerada mujer de mundo o “mundana”. La relación que la chica mantiene es verdaderamente pasional, lo que hace difícil su relación con su familia. Lacan destaca que este último punto no es un dato menor, ya que el enfurecimiento del padre por el asunto es el motivo por el cual la chica lleva la relación como la lleva. Frecuentar a la dama, exhibirse como lo hace, constituye una especie de tranquilo desafío hacia él. (Cf. 11, p. 105)

En su actitud de jugar con el peligro, la joven solía pasearse con la dama casi debajo de la ventana de su casa. Lacan ubica el momento crítico de la situación cuando “un día el padre sale y las ve. Como hay gente, les lanza una mirada fulminante y se va. La dama le pregunta a la chica quién es esa persona –Es papá, no parece muy contento. Entonces, la dama se lo toma muy mal.” (11, p. 106) La dama, que había mantenido con la joven una actitud muy reservada y no tenía ganas de meterse en complicaciones, le dice que en esas condiciones no iban a continuar viéndose. Inmediatamente, la chica va y se tira desde un cercano puente hacia el ferrocarril. Cae. (Cf. 11, p. 106)

Hasta ese momento, según Freud, la chica había tenido un desarrollo aparentemente normal. Parecía bien orientada. Hacia los trece o catorce años cuidaba a un niño pequeño, hijo de unos amigos de sus padres. Freud explica el caso a partir de la orientación normal de la niña de su deseo de obtener un hijo del padre. Ya en su infancia pudo apreciar, con respecto al mayor de sus dos hermanos, la diferencia. Ella era carente del objeto deseable. El deseo de pene se sustituye en la niña por el deseo de hijo. La joven elige en la adolescencia la vía de una toma de posesión del niño y se ocupa de ello. Lacan aclara que haber encontrado en un niño real un sustituto al pene imaginario, del que está fundamentalmente frustrada la mujer, da cuenta en esta joven de la acentuación de la necesidad y del dramatismo del caso. (Cf. 11, p. 131) El problema es que durante este tiempo el padre da realmente un niño, pero no a ella sino a su madre. Ahí se detiene esa especie de amor maternal que la chica desplegaba.

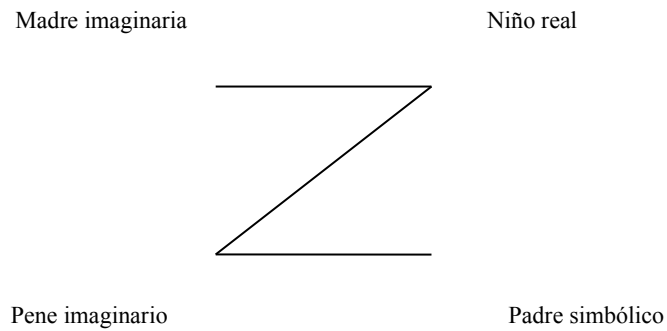
A partir de allí hay una inversión en la orientación sexual del sujeto. Empieza a frecuentar mujeres. Freud considera el fenómeno como reactivo. Aparece el resentimiento contra el padre, se muestra agresiva contra él. Lacan dice que se trata de uno de esos casos en que “la decepción debida al objeto del deseo se traduce por una

inversión completa de la posición –el sujeto se identifica con dicho objeto, lo que equivale, como Freud lo articula en una nota, a una regresión al narcisismo.” (11, p. 107) La tentativa de suicidio, que surge luego de que el objeto de su apego homólogo se le opondrá, constituiría una vuelta hacia el sujeto de la agresión sentida hacia el padre. La situación se reduce a los objetos que están verdaderamente en juego. Caer del puente, *niederkommt*, simboliza, según Lacan, la caída de un niño en el parto, es decir, representa un nacimiento. La caída da cuenta de que la joven ya no puede sostener nada.

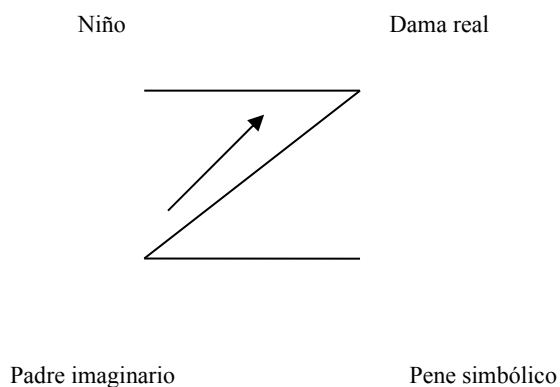
Lacan ubica en el centro de la escena la institución de la falta en la relación con el objeto. Por un lado, se ubica la referencia al objeto imaginario, el deseo de obtener un hijo del padre. Por otro lado, está el objeto real, el hijo que el padre da a la madre. Lacan aclara que es en el plano simbólico, y no ya en el plano imaginario, donde la joven se satisfacía con ese hijo. Esto la sostenía en la relación entre mujeres porque estaba instituida la presencia paterna, el padre fundamental, el padre que será siempre cualquier padre que de un hijo. Ahora bien, Lacan señala “La presencia del hijo real, el hecho de que el objeto se encuentre ahí, real por un instante, y se haya materializado al tenerlo su madre, junto a ella, la hace volver al plano de la frustración.” (11, p. 112)

En ese punto, la joven entabla su relación con la dama. Se trata de un amor apasionado, platónico. Se dedica a servirla, le entrega su pasión como un don. Es un amor ideal, que prescinde de la satisfacción. Freud reserva este tipo de amor, que vive en la devoción, al registro de la experiencia masculina. Lacan se pregunta, en este punto, qué es lo que se desea más allá del objeto amado, pues el amor apunta a algo distinto. Lo que se desea propiamente en la mujer amada es lo que le falta, el objeto primordial que el sujeto buscó primero en el hijo. Lacan concluye, “En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es el objeto central de toda economía libidinal –el falo.” (11, p. 112)

Lacan toma el esquema Z para ubicar las posiciones en juego:



El padre, que era simbólico, a partir de la crisis pasa a lo imaginario. Desde esta posición, es decir, desde la identificación de la joven con el padre, ella ama a la dama. La ama como hombre, en posición viril. Por su parte, la dama ha sustituido al objeto de amor de la joven que era el niño. En lo simbólico queda ubicado el pene que, en principio, se encontraba en el plano imaginario. Es el pene simbólico lo que en el amor, en su punto más elaborado, está más allá del sujeto amado. Lacan explica que lo que estaba articulado de forma latente en el Otro con mayúscula empieza a articularse de forma imaginaria, motivo por el cual se arma la relación al modo de la perversión. “La joven se identifica con el padre y desempeña su papel. Se convierte ella misma en el padre imaginario. Se queda igualmente con su pene y se aferra a un objeto que no tiene.” (11, p. 131)



Centrar el amor en lo que el objeto no tiene ubica, para Lacan, el corazón de la relación amorosa. Sin embargo, no se puede pasar por alto que la particularidad en la que se juega el amor en el caso de la joven homosexual está, de todas formas, dirigida al

padre. En el inconsciente de la joven se mantiene la promesa de recibir un hijo de él y en su amor por la dama le enseña al padre el modelo del amor absolutamente desinteresado, el amor por nada. Es como si la chica quisiera mostrarle al padre qué es un verdadero amor, el amor que él le ha negado. Ella pretende dar a ver cómo se puede amar a alguien, no por lo que tiene, sino por lo que no tiene. (Cf. 11, p. 147)

2.4.3. Del Edipo al amor en Dora

Freud escribe “Fragmento de análisis de un caso de histeria” en 1901. Lacan analiza el material en varios momentos de su enseñanza, destacando algún punto cada vez. En el *Seminario 3*, haciendo un contrapunto con la psicosis, Lacan señala que la neurosis toma la forma de una pregunta, a partir de la falta de material significante para decir sobre lo femenino y la muerte. En el caso de la histeria, la misma toma la siguiente forma: ¿qué es ser una mujer? o ¿cómo goza una mujer? Ahora bien, la particularidad que tiene la pregunta neurótica es que se formula desde el yo. (Cf. 10, p. 249) La relación del narcisismo es la relación imaginaria central para el vínculo entre los seres humanos. Es el medio por el cual se logra toda cautivación erótica del otro. Es así, también, la base de la tensión agresiva. Por eso, la hiancia de la relación imaginaria exige la regulación que otorga el orden simbólico. En este contexto, la derivación neurótica hacia el circuito imaginario, al tiempo que implica la acentuación de la relación fantasmática, impide al sujeto llegar hasta el lugar donde la pregunta no tiene respuesta. (Cf. 10, p. 248)

Lacan precisa que Freud tarda en ubicar la duplicidad subjetiva implicada en Dora. Se pregunta qué es lo que ella desea, antes de preguntarse quién desea en Dora. El objeto que verdaderamente le interesa a Dora es la Sra. K, la amante de su padre. Ella es el objeto de su amor, pues constituye para Dora la pregunta acerca de lo femenino. El Sr. K, por su parte, le sirve a Dora de yo. Ella está identificada a él. A partir de allí sus síntomas cobran sentido. Debido a la ausencia a nivel significante para decir sobre lo femenino, la niña necesita tomar la imagen del otro sexo como base de identificación. Cuando Dora se pregunta qué es ser una mujer, intenta simbolizar el órgano femenino. La identificación imaginaria al hombre, portador de pene, le sirve de instrumento en su intento de acercarse a lo que no puede representar. (Cf. 10, p. 254) Se trata de la identificación viril en la histeria. La histérica es alguien cuyo objeto es homosexual y aborda el objeto homosexual por identificación con alguien del otro sexo. La mediación

del Sr. K es lo que le permite a Dora mantener con la Sra. K una relación soportable. Por eso el equilibrio de la relación se rompe cuando el Sr. K dice “Mi mujer no es nada para mí”. Si su mujer no es nada para él, entonces él ya no cumple para Dora la función que tenía. A partir de ese momento, la situación se descompensa y ella arma un síndrome de persecución vinculado a su padre.

En el *Seminario 4* Lacan indaga el amor en Dora. Compara a Dora con la joven homosexual. En ambos casos tenemos los mismos personajes. En principio, un padre, una hija y una dama alrededor de la cual todo gira. Una intención de suicidio acaba alarmando a la familia y el singular equilibrio en el que se había mantenido el conjunto social se rompe. Dora, el padre, la Sra. K y el Sr. K sostienen una especie de cuarteto. La madre está ausente de la situación. Lacan da cuenta de la posición de Dora en el amor en función de la forma en la que ha transcurrido para ella el Edipo y de su vínculo con el padre. Explica, “Dora es una histérica, es decir, alguien que ha alcanzado la crisis edípica y que, al mismo tiempo, ha podido y no ha podido franquearla. Hay una razón para ello –es que su padre, al revés que el padre de la homosexual, es impotente. Toda la observación descansa en la noción central de la impotencia del padre.” (11, p. 141)

Con Dora Lacan ejemplifica la función del padre en relación con la falta de objeto. En torno a la dialéctica de la frustración, el objeto de satisfacción deviene objeto simbólico, es decir, solo vale como don en tanto signo de amor del Otro -que puede o no responder. En este contexto, es el padre de quien la niña espera, luego, recibir simbólicamente el objeto faltante. Ahora bien, el padre de Dora es impotente, motivo por el cual no da lo que está en juego en la frustración. No lo da porque no lo tiene y esto es para Dora constitutivo de su posición. (Cf. 11, p. 142) Ella sigue muy vinculada al padre de quien no recibe el falo. Por ello, su historia empieza a la edad de la salida del Edipo. Lacan explica que los accidentes histéricos son manifestaciones del amor por un padre enfermo y, en relación con este caso, dice “El amor que Dora le tiene a ese padre es en tal caso estrictamente correlativo y coextensivo de su disminución.” (11, p. 142)

Dora indaga qué es el amor a partir de la relación de su padre con la Sra. K, se pregunta qué es lo que el padre ama en la Sra. K, qué ama más allá de ella misma. Se aferra a lo que el padre ama en otra en la medida en que no sabe lo qué es. (Cf. 11, p. 143) Proyecta en la Sra. K la pregunta acerca de lo femenino y manifiesta dicha pregunta en sus síntomas. Si un sujeto ama a partir de su falta, es decir, da en el amor

aquello que no tiene, lo da de forma gratuita, lo que ama en un *partenaire* está, también, estrechamente vinculado con la falta, con lo que al Otro le falta, el falo simbólico que existe en tanto ausencia. (Cf. 11, p. 144) Lacan explica que Dora se sitúa en algún lugar entre su padre y la Sra. K y se siente satisfecha con que se mantenga esta posición. El padre suple el don simbólico con dones materiales que se reparten entre su amante y su hija. Sin embargo, como con esto no alcanza, por intermedio del Sr. K Dora reintegra en el circuito el falo y considera, a partir de su propio interés, que este último participa de la adoración de la Sra. K. (Cf. 11, p. 145)

La situación se descompensa no cuando el Sr. K le dice que la ama, sino cuando él dice que junto a su mujer no hay nada. Dora tolera ser amada por el Sr. K en la medida en que la Sra. K sea algo para él. Pero, no puede tolerar que él sólo se interese por ella. Si este último solo está interesado en ella, su padre sólo se interesa por la Sra. K. Ella le da una bofetada. Lacan recuerda que, según el principio de la institución del intercambio y de la ley, la mujer es un objeto de intercambio. No obstante, “si ella no a renunciado a algo, es decir, al falo paterno como objeto de don, no puede concebir nada, subjetivamente hablando, que haya de recibir de otros, es decir, de otro hombre. En la medida de su exclusión de la primera institución del don y de la ley en la relación directa del don de amor, sólo puede vivir esta situación sintiéndose reducida pura y simplemente al estado de objeto.” (11, p. 146) A partir de este momento, Dora comienza a reivindicar, de forma extremadamente intensa, el amor del padre, amor que hasta ese momento consideraba que recibía por mediación de otra. (Cf. 11, p. 147) Dora no solo había estado siempre al tanto de dicha relación, sino que se mostraba más que complaciente hasta que se le vuelve intolerable.

En el *Seminario 5* Lacan realiza un contrapunto entre el deseo en la histeria y en la neurosis obsesiva. Recuerda que para el neurótico es necesario que haya un deseo más allá de la demanda. En el caso de la histeria, el sujeto necesita crearse un deseo insatisfecho para que el mismo no sea del todo capturado por la palabra del Otro. El más allá de la relación con la palabra se introduce a partir del falo. Lacan ejemplifica con Dora cómo se produce en estado puro el deseo del Otro. Antes del análisis Dora encuentra una feliz solución. Por un lado, dirige a su padre su demanda de amor, y eso va bien porque su padre tiene un deseo insatisfecho por ser impotente. Por otro lado, apoya el deseo del Otro. El deseo de la histérica no es el deseo de un objeto sino el deseo de un deseo. Donde ella convoca su deseo encuentra el deseo del Otro. Lacan

explica que la Sra. K es el objeto del deseo de Dora porque es el deseo del padre. (Cf. 12, p. 376) Para el mantenimiento de este equilibrio es necesario que Dora consiga en alguna parte una identificación de sí misma que le proporcione un equilibrio y le permita saber donde está. La identificación en la histeria es con un otro con minúscula, es decir, un objeto. (Cf. 12, p. 377) En la medida en que reconoce en otro los índices de su deseo, cuando ubica que ella o él se encuentran frente al mismo problema de deseo que ella o él, se produce la identificación. En este caso, Dora se identifica con el Sr. K que, a diferencia del padre, es otro en posición de satisfacer el deseo.

Todo se sostiene mientras haya un deseo que no pueda satisfacerse ni para Dora ni para el padre. En este eje, Dora no puede tolerar cuando el Sr. K dice que su mujer no es nada para él. En ese momento se hunde su construcción histórica, estructurada de forma homosexual. (Cf. 12, p. 378) Ella estaba identificada con las insignias del Otro, con las insignias masculinas que le ofrece el Sr. K y no su padre. Ella no lo ama pero él le es indispensable y es indispensable que él desee a la Sra. K. Una vez que esto cae, “vuelve entonces a la demanda pura y simple, a la reivindicación del amor de su padre, y entra en un estado casi paranoico cuando se concibe como lo que ella es mucho más objetivante para su padre, o sea como un objeto de intercambio.” (12, p. 378) En ese momento, Dora vuelve al nivel primitivo de la demanda y le exige al padre que se ocupe de ella, que le de amor, todo lo que no tiene.

En el *Seminario 8* Lacan considera el caso Dora desde la perspectiva del falo en tanto presencia real. El mismo detiene la remisión que tiene lugar en la cadena de los signos. Es alrededor del falo que se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de castración. (Cf. 21. p. 279) El Sr. K es el objeto *a*, es decir, el lugar donde se encuentra el fantasma en tanto soporte del deseo. Sin embargo, Dora apunta a otra cosa, al Otro absoluto en el que ella cree. La Sra. K es la encarnación de la pregunta ¿qué es una mujer? Entonces, la pregunta ¿Qué soy yo? tiene para Dora un sentido. Ella encuentra ahí, sin saberlo, el Φ respondiendo. Por eso recurre a todas las fórmulas de sustituto de ese signo. Su padre es impotente con la Sra. K, ella hará la cópula, se consagrará a ello. Y como todavía no es suficiente, hará intervenir la imagen que la sustituye a ella del Sr. K. Por eso, al decirle mi mujer no es nada para mí, a saber, no me la pone tiesa, entonces, qué es él para ella. Lacan subraya “Porque para Dora la cuestión, como para toda histórica, es ser la procuradora de este signo en su forma imaginaria... Ella intercambia su deseo contra este signo... Es lo único que le importa, y por eso,

identificándose con el drama del amor, se esfuerza en reanimarlo, a ese Otro, en volver a apuntalarlo, a repararlo.” (21, p. 281)

CAPÍTULO III:

EL AMOR EN TORNO A UN VACÍO

3.1. El registro real en los '60

En el *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, el registro real formaliza su entrada a la teoría psicoanalítica por medio de la conceptualización sobre el objeto que Lacan, primero, denomina “la Cosa”. La misma constituye el resto de la operación a partir de la cual adviene el sujeto como efecto de la marca del significante sobre el viviente y da cuenta de lo que queda del goce que no termina de ser expulsado del campo de lo simbólico. Para este apartado nos serviremos de dicho seminario.

En la primera parte, precisaremos: la articulación del registro real por medio de “la Cosa”, la noción de extimidad, la particularidad del goce que la Cosa conlleva y la disyunción entre los registros simbólico y real en esta etapa.

En la segunda parte, estudiaremos los antecedentes freudianos del término la Cosa. Analizaremos: el “más allá del principio de placer”, que se opone tanto al principio de placer como al principio de realidad freudiano; la división original de la experiencia que constituye el “complejo del prójimo”, a partir del cual Freud propone el término *Ding*; el objeto perdido como guía del deseo; la cobertura edípica del objeto que Lacan expone en este momento; y la intervención paterna en relación al goce.

En la tercera parte, ubicaremos: la conceptualización freudiana sobre el malestar; el mal contenido en el núcleo del sujeto que se presentifica en el otro, la ética del psicoanálisis orientada por el campo de la Cosa y el deseo, la ética de Kant instaurada a partir de la pura aplicación de una máxima universal y la ética de Sade regida por el goce erigido en imperativo.

3.1.1. “La Cosa”

Como efecto de su inserción en el mundo del lenguaje, el viviente sufre un efecto de mortificación. El lenguaje fragmenta el cuerpo, lo quiebra según la articulación significativa dando lugar a la aparición de un sujeto que se constituye dividido por un significante para otro significante. Como consecuencia de esta operación, el cuerpo queda poblado de significantes pero limpio de goce. Sin embargo, este último no logra ser expulsado del todo. El resto de goce no sacrificado queda ubicado en un campo reservado que Lacan denominó, en este momento, vacuola. (Cf.

20, p. 184) Anteriormente, Freud ya había situado las zonas erógenas como zonas de borde de goce. A esta altura Lacan define a “La Cosa” como aquello que de lo real, un real que todavía no tenemos que limitar, lo real en su totalidad, “aquello que, de lo real primordial... padece del significante.” (20, p. 146)

Si bien el objeto ha sido expulsado del cuerpo de lo simbólico no deja de estar inmerso en él, está en el centro pero excluido. Por eso en relación con él Lacan dice es “ajeno a mí estando empero en mi núcleo” (20, p. 89), lo que constituye cierta paradoja. Se trata de un objeto extraño que habita en el Otro que es el sujeto para sí mismo desde el momento que habla. Por estar al mismo tiempo afuera y adentro, constituye un goce que no es vivido del todo como propio. Para dar cuenta de la exterioridad íntima que conlleva dicho objeto Lacan usa la palabra “extimidad.” (20, p. 171) La misma manifiesta la particular relación del significante y del goce o, en otros términos, de lo simbólico y de lo real. Dichos registros se encuentran para Lacan disjuntos a esta altura. No hay posibilidad alguna de acceder a “la Cosa”, la misma conlleva un límite imposible de franquear –aunque algunos sujetos hagan repetidos intentos de transgresión. (Cf. 20, p. 231) Por eso, en este momento de su enseñanza, Lacan ubica que el problema del goce se presenta “envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil.” (20, p. 253)

Para construir su concepto, Lacan se sirve del término *Ding* que toma, en gran parte, de Freud. *Das Ding* constituye aquello con lo que el sujeto se relaciona antes de toda represión, aquello que no va a entrar en el campo del significante y, por eso, aparece como objeto perdido, primer exterior en el interior mismo del campo de las representaciones. En sus elaboraciones, Lacan también toma en consideración los desarrollos acerca del objeto interno realizadas por Melanie Klein. La doctrina kleiniana coloca en el lugar de la cosa el cuerpo de la madre. (Cf. 20, p. 145)

3.1.2. Objeto perdido freudiano

La introducción del término real tiene relación con el movimiento que atraviesa todo el pensamiento de Freud. Este último parte de una primera oposición entre principio de placer y principio de realidad para, a partir de una serie de oscilaciones, culminar al final de sus desarrollos acoplando ambos principios a los que opone el “Más

allá del principio de placer” –título que da nombre a una de sus obras más trascendentes escritas en 1920- donde se manifiesta lo que Freud llama instinto de muerte. (Cf. 20, p. 31) El principio de realidad, finalmente, no es más que una prolongación, una aplicación, del principio del placer. Lo que surge “más allá” es lo que gobierna el conjunto de la relación del hombre con el mundo. (Cf. 20, p. 31) Este “más allá del principio del placer”, es decir, de lo que puede ser soportado por la constitución simbólico-imaginaria de la realidad –en términos de Lacan- es lo que se relaciona directamente con el registro real y está ligado a ese objeto perdido al que quedó ligado el sujeto en su goce.

Ya en el texto “Proyecto de una psicología para neurólogos”, redactado en 1895, es posible ubicar el modo en el que Freud entrevió dicho real. Allí se interroga por la primera aprehensión de la realidad por parte del sujeto. Para ello, plantea lo que él denomina “el complejo del prójimo”. El mismo se separa en dos partes. Una de ellas se impone como un aparato constante que permanece unido como cosa. De este lado queda el *Ding*, “el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*.” (20, p. 67) Del otro lado, tenemos todo lo que en el objeto es cualidad y puede ser formulado como atributo, cae dentro del proceso secundario y constituye las representaciones primitivas. A partir de ellas se jugará el destino de lo que podrá ser reglado según el principio de placer displacer. Se trata de una división original de la experiencia de la realidad. (Cf. 20, p. 67)

El prójimo es para el recién nacido un Otro no tomado aún por el significante y que para Freud representa a la madre o, mejor dicho, a ese Otro prehistórico. Por ser previo a la simbolización se trata de un elemento extraño, elemento aislado en el origen como siendo extranjero. Fue la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular. (Cf. 20, p. 103) Este elemento desde siempre perdido da, por su parte, lugar a la constitución del campo de las representaciones y produce un empuje constante en dirección al mismo. Tomando a Freud, Lacan explica “El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto.” (20, p. 68) Pues dicho objeto se identifica con “la tendencia a volver a encontrar que, para Freud, funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto.” (20, p. 74) El *Ding* es la referencia en relación al deseo. El objeto da la ley y el principio de placer indica los trayectos. A nivel

de las representaciones la Cosa no está, aparece como ausente. No existe objeto bueno y objeto malo, explica Lacan, existe lo bueno y lo malo y después la Cosa. Lo bueno y lo malo ya entran en el orden de las representaciones y orientan la posición del sujeto según el principio de placer en relación a lo que nunca será más que representación. (Cf. 20, p. 80)

Todo lo que fue desarrollado en la línea de la interpsicología madre- hijo es para Lacan un inmenso desarrollo del carácter esencial de lo materno, dice “la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de *das Ding*” (20, p. 84) El correlato de la madre en el lugar de la Cosa es el deseo del incesto, el gran hallazgo freudiano. El deseo del incesto es el deseo más fundamental y su interdicción el principio de la ley primordial, la introducción del significante y su combinatoria. Detrás del deseo del incesto de lo que se trata es de la relación inconsciente con la Cosa. Lacan indica “El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda.” (20, p. 85) La interdicción del incesto es la condición para que subsista la palabra -en su última enseñanza, Lacan desligará lo real de la cobertura edípica, propondrá pensarlo en términos lógicos y lo definirá a partir de lo imposible de simbolizar.

Lacan expresa “solo tuve conocimiento de la Cosa por la ley... yo estaba vivo antaño sin la ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte.” (20, p. 103) La ley es aquello que le llega al sujeto desde la intervención paterna. Esta última, al redoblar y nombrar como castración la falta presente en la estructura por el hecho de habitar el lenguaje, señala como prohibido aquello que es imposible. Entonces, si bien el lenguaje mortifica, porque quita al viviente el goce del cuerpo, la articulación al falo que el padre otorga con su operatoria permite al sujeto el encausamiento del resto de goce en los carriles del deseo. La ética psicoanalítica es, justamente, una ética que tiene como orientación el deseo del sujeto. La misma, en línea con la función paterna, otorga la posibilidad de regular lo mortífero ineliminable y de hacer transitar el goce en las sendas del deseo.

3.1.3. ¿Qué ética?

Lacan entiende que es Freud quien se acercó al problema del mal más que cualquier otro, al ubicar el empuje de la pulsión más allá del principio de placer. (Cf. 20,

p. 129) Desde el inicio de sus desarrollos, Freud entrevió algo que se presenta con un carácter muy particular de maldad. (Cf. 20, p. 111) A partir de su segunda tópica, trabajada en “El yo y el ello”, se percata de que para seguir el camino de su satisfacción el hombre debe contornearla, es decir, mantenerse dentro de cierto límite. (Cf. 20, p. 119) Lo delimita cada vez más y lo articula con mayor precisión en “El malestar en la cultura”, artículo publicado en 1930. Allí diferencia la satisfacción de un goce en estado primero de las formas desviadas de satisfacción que propone la civilización. Si seguimos el malestar en la cultura ubicamos que el goce es un mal. Es un mal porque entraña el mal del prójimo. Por eso, Freud se horroriza del mandamiento que indica “ama al prójimo como a ti mismo”. Ahí surge la presencia de esa maldad fundamental. Lacan se pregunta “¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Púes una vez que me aproximo a él... surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo.” (20, p. 225) En tanto la mediación de la ley falta, el prójimo presentifica la agresividad inconsciente que contiene ese núcleo temible que pertenece al sujeto. Este último retrocede en amar a su prójimo como a sí mismo en la medida en que en ese horizonte hay algo que participa de una intolerable crueldad. (Cf. 20, p. 234 y 235) Al término de su pensamiento Freud ubica, en la misma línea, la reacción terapéutica negativa. El malestar resulta ineliminable.

El campo de la Cosa, es decir, el vínculo del sujeto con el objeto y el modo de tratamiento del mismo, que conlleva en el horizonte la relación del sujeto con el deseo, define para el psicoanálisis su ética. Por eso, Lacan dice “Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.” (20, p. 379) Y luego agrega “Lo que llamo ceder en su deseo, se acompaña siempre en el destino del sujeto- lo observarán en cada caso, noten su dimensión- de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, [o] se traiciona a sí mismo.” (20, p. 381) No obstante, Lacan examina en el *Seminario 7* otras éticas: la ética de Kant y la ética de Sade. Desde perspectivas muy disímiles, ambos entrevieron la función de *das Ding*. Mientras para el primero la moral se transforma en pura y simple aplicación de una máxima, la actitud ética del segundo consiste en realizar al extremo la asimilación con el mal absoluto. No existe el Soberano bien, el bien como objeto de la investigación filosófica en lo concerniente a la ética es negado por el psicoanálisis. Tampoco es posible establecer el goce como imperativo y acceder al espacio del

prójimo. Tanto Kant como Sade sitúan un imposible en donde Lacan reconoce la topología del deseo en relación a un vacío. Si “al tú debes de Kant, se sustituye fácilmente el fantasma sadiano del goce erigido en imperativo” (20, p. 375), Lacan concluye que uno es el reverso del otro.

Kant vislumbró la función de *das Ding* por las vías de la filosofía de la ciencia. La ley moral que propone es pura y simple aplicación de una máxima universal, una trama significativa pura despojada de toda relación con los individuos. En sus textos “La crítica de la razón pura” y “La crítica de la razón práctica” Kant propone una moral que se desprende de toda referencia a un sujeto cuando explica que ningún *wohl*, objeto de una pasión cualquiera, debe entrar en la finalidad de la misma. Su definición de la acción moral establece “haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal”. (20, p. 95) No toma en cuenta que no se puede actuar según un universal cuando la subjetividad está implicada. Dicha máxima ha tomado a lo largo de la historia, por la insistencia de la ciencia, un carácter extremista e insensato. (Cf. 20, p. 96) El *Gute, das Ding*, es el objeto más allá del principio del placer que comanda la máxima, en tanto, el *wohl* es el objeto que designa el bien del sujeto, el confort, y regla la distancia con el primero. Mientras la moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer en la medida de lo posible, “Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que nos impone la necesidad de una razón práctica, es un tú debes incondicional.” (20, p. 375) Para Lacan la paradoja de la conciencia moral es que “se muestra mucho más exigente en la medida en que es más refinada –tanto más cruel cuanto menos la ofendemos de hecho- tanto más puntillosa en la medida en que la forzamos, mediante muestra abstención en los actos a ir a buscarnos en la intimidad de nuestros impulsos y deseos.” (20, p. 112)

Sade, por su parte, permite ubicar el esfuerzo del perverso en intentar franquear el límite para poder reencontrarse con el objeto. En su obra “La filosofía en el tocador” Sade propone, luego de la caída de la monarquía, el advenimiento de una verdadera república que consistiría en tener el “derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer.” (20, p. 98) Esto último constituye una máxima que invierte punto por punto de los imperativos fundamentales de la ley moral, es el revés de lo que se considera como el mínimo vital de una vida soportable. Su solución a la perspectiva del campo de la Cosa es el Ser-supremo-en-maldad. Sade enseña, dice

Lacan, la tentativa de traspasar el umbral y descubrir las leyes del espacio del prójimo. No de nuestro semejante que transformamos en nuestro reflejo, sino de “lo más yo mismo de mí mismo, lo que está en el núcleo de mí mismo y más allá de mí [...] ese interior, ese vacío que ya no se si es el mío o el de alguien...” (20, p. 239) Cuando se avanza en dirección al goce, a ese vacío central, el cuerpo del prójimo se fragmenta, aparece bajo la forma de objeto parcial. El mundo sadista es concebible, aún cuando sea su envés y su caricatura, como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical como lo es la ética kantiana.

3.2. El objeto en el amor

La idealización del amor, que se presenta en el amor pasión, esconde que, detrás de la captura narcisista, es el objeto *a* minúscula el soporte que liga al sujeto al *partenaire*. El mismo, en tanto resto de la constitución subjetiva, constituye, al mismo tiempo, la causa del deseo. Analizaremos en este apartado la puesta en juego de dicho objeto en el amor.

En la primera parte, nos interesaremos en el concepto de sublimación. Estudiaremos en el *Seminario 7*: la lectura realizada por Lacan del concepto de sublimación en Freud; la relación que Lacan establece entre la sublimación y *das Ding*, considerando principalmente los desarrollos de la segunda tópica freudiana; la construcción de la obra de arte alrededor del vacío; y la particularidad de la imagen de la anamorfosis. Analizaremos cómo Lacan retoma la estructura de la anamorfosis en el *Seminario 11* con el objetivo de dar cuenta de la función de *a* en la mirada.

En la segunda parte, indagaremos en el *Seminario 7*: el análisis realizado por Lacan del amor cortés a partir del concepto de sublimación; la construcción de la figura de la Dama, fechable históricamente, en el lugar de la Cosa y sus características; la conducta ejemplar del amante en relación a ella constituyendo el principio de una moral; el uso particular del significante dando lugar a cierto ejercicio poético; el redoblamiento de la imposibilidad misma de nombrar a lo femenino a partir de situar a la Dama como intocable. Indicaremos el modo en el que Lacan retoma el amor cortés a la altura del *Seminario 16*.

En la tercera parte, revisaremos el caso de la joven homosexual de Freud - trabajado previamente en la perspectiva del amor pasión y del don de amor- teniendo en cuenta, en esta oportunidad, algunos desarrollos que Lacan realiza acerca del objeto *a* durante el *Seminario 10*. Señalaremos: la conducta de la joven hacia la Dama como soporte de aquello que falta en el campo del Otro, la promoción del falo absoluto al lugar del *a* y la diferencia que Lacan establece en su caso entre el pasaje al acto y el *acting out*.

3.2.1. La sublimación

En el *Seminario 7* Lacan analiza el concepto de sublimación y, para ello, comienza por situar dicha noción en Freud. La sublimación es otra faz de la exploración que Freud realiza de las raíces del sentimiento ético, en la medida en que se impone bajo la forma de interdicciones, de conciencia moral. (Cf. 20, p. 109) Freud introduce dicho término para dar cuenta de un modo de satisfacción pulsional que no se corresponde con la satisfacción sintomática, es decir, no se realiza por medio del retorno de lo reprimido, vía sustitución significativa con su correspondiente sobredeterminación, sino de forma directa. (Cf. 20, p. 137) Se trata de un proceso psíquico mediante el cual áreas de la actividad humana que, aparentemente, no guardan relación con la sexualidad se transforman en depositarias de la pulsión.

Durante su primera tópica, principalmente en “Tres ensayos para una teoría sexual”, Freud define la sublimación como un desvío de libido hacia una nueva meta desexualizada. En “La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna”, ubica que la misma tiene la “facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella.” (47, p. 168) En función de establecer la dirección en la cual quiere dirigir sus comentarios, Lacan dice “La sublimación que aporta al *Trieb* una satisfacción diferente de su meta es precisamente lo que revela la naturaleza propia del *Trieb*, en la medida en que este no es puramente el instinto, sino en la medida en que se relaciona directamente con *das Ding*, como tal, con la Cosa en tanto que es diferente del objeto.” (20, p. 138) Entre los ejemplos que Freud propone como nuevos destinos de la pulsión sexual está lo artístico y lo intelectual. El arte, la religión y la ciencia, entre otras, son tareas creativas donde la pulsión puede realizarse. Freud hace hincapié en el prestigio social que conllevan. Se trata de objetos que se distinguen por ser socialmente valorados, objetos de utilidad pública. (Cf. 20, p. 117)

Con la introducción de su segunda tónica Freud piensa la cuestión de la sublimación en torno al más allá del principio del placer y el *das Ding*. (Cf. 20, p. 118) En “Introducción del narcisismo” Freud articula el problema de la relación con el objeto. Es posible distinguir el objeto de la relación narcisista, intercambiable con el amor que tiene el sujeto por su propia imagen, y el objeto al que apunta en su horizonte la pulsión, el *das Ding*. Lacan propone pensar la sublimación en el espacio que se sitúa entre ambos. Si bien la noción de sublimación incluye en el núcleo “la Cosa”, el objeto de la sublimación es inseparable de las elaboraciones imaginarias y culturales. ¿Qué es lo que sucede con eso? La colectividad, precisa Lacan “encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en cierto modo, engañarse sobre *das Ding*.” (20, p. 123) Los artistas, artesanos, proveen a los hombres de objetos que permiten recubrir el objeto inalcanzable, mentirse sobre el mismo en sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas y, de esta forma, mantenerse a distancia de él. (Cf. 20, p. 123) “El objeto está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla, a autentificarla.” (20, p. 174)

En el capítulo “El amor cortés en anamorfosis” del *Seminario 7* Lacan se ocupa del arte e indica, justamente, que la obra de arte designa el lugar del objeto. El artista construye su obra alrededor de ese vacío, envuelve y ciñe el objeto indecible. (Cf. 20, p. 160) Ahora bien, la particularidad de la imagen de la anamorfosis, de la cual Lacan se sirve para estudiar la sublimación, es que permite localizar lo que permanece impreciso en la perspectiva narcisista. (Cf. 20, p. 173) Si bien el espejo implica los mecanismos del narcisismo cumple, además, otro papel, un papel límite respecto de lo que no se puede franquear. (Cf. 20, p. 185) El marco de la realidad cubre el objeto que, aunque no puede ser simbolizado, organiza lo que percibimos. En contrapunto, el objeto de la anamorfosis es una construcción hecha de forma tal que, por trasposición óptica, organiza en una imagen, algo que primeramente no es visto. (Cf. 20, p. 173) El artista en la anamorfosis invierte la utilización de la ilusión del espacio, es decir, hace un uso invertido de la perspectiva, y ubica el soporte de la realidad que a menudo está oculto.

En el *Seminario 11*, Lacan estudia las diversas formas en las que se presenta el objeto *a*. Una de ellas es la mirada. Lacan afirma “el interés del sujeto por su propia esquizia está ligado a lo que la determina –a saber, un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*.” (23, p. 90) En su interés por

destacar la función de la mirada, Lacan retoma la estructura de la anamorfosis y menciona el cuadro “Los embajadores” de Holbein, al que había también aludido en el *Seminario 7*, para ejemplificar el fenómeno. Si la dimensión geometral permite vislumbrar cómo el sujeto está atrapado en el campo de la visión, en la anamorfosis, en cambio, es posible captar el objeto que hace caer en la trampa al que mira. En dicho cuadro aparece, más allá de la ostentación del ámbito de la apariencia, una calavera, justamente, el objeto que refleja nuestra propia nada. (Cf. 23, p. 93)

Además de la sublimación, Lacan analiza en el *Seminario 7* diversos modos de intentar traspasar el límite que impide el acceso a *das Ding*. Por ejemplo, ciertos excesos pasionales, que pueden leerse en los marcos de la perversión, conllevan una aspiración a transgredir la barrera que marca el principio del placer. Lacan también se interesa por la sublimación del objeto o exaltación del amor que se evidencia en la práctica del amor cortés. En este último caso, el acento de la libido recae más sobre el objeto que sobre la tendencia. Al igual que la perversión, la sublimación implica un modo de relación con el deseo que conduce a Lacan a plantear “un registro de la moralidad que está dirigido hacia lo que hay a nivel de *das Ding*” (20, p. 136), es decir, del lugar del deseo ya sea perverso o sublimado. Lacan establece la idea de que la sublimación “eleva un objeto... a la dignidad de la Cosa.” (20, p. 138)

3.2.2. El amor cortés

El examen acerca de la sublimación le sirve a Lacan para entender la promoción, en una época localizable históricamente, del objeto femenino a cierta función ideal. Es posible explicar la exaltación de la Dama que se presenta en la teoría de la *Minne* o del amor cortés a partir de la relación del sujeto con *das Ding*. El análisis de Lacan sobre esta modalidad del amor permite dar cuenta del objeto, y el goce que el mismo conlleva, oculto en la captura narcisista. Debido a que “la Cosa” constituye un vacío, aquel objeto innombrable que no puede ser simbolizado, no queda más que contornearlo para concebirlo. En estos términos Lacan analiza la construcción de la figura de la Dama y el comportamiento del amante en relación con ella. El amor cortés surgió a inicios de S XI y se prolongó en los siglos siguientes en algunos países de Europa. Los poetas fueron nombrados de distintos modos según el lugar en el que desplegaron su arte: trovadores en el sur de Francia, troveros en el norte, *minnesänger* en Alemania. También se extendió por algunas ciudades de Italia, España e Inglaterra. (Cf. 20, p. 178)

Lacan destaca que el amor cortés “fue el principio de una moral, de toda una serie de comportamientos, de lealtades, de medidas, de servicios, de ejemplaridad de la conducta.” (20, p. 178) Se trata de una organización extremadamente refinada y compleja que afectó sensiblemente a círculos cortesanos, a nobles que ocupaban una posición social elevada. (Cf. 20, p. 179) Dichos ideales persisten hasta nuestros días e inciden en la organización sentimental del hombre actual. (Cf. 20, p. 182) En el *Seminario 7* Lacan menciona el arte de amar de André de Chapelain y el tratado de Ovidio como textos representantes de la época. También se refiere a los escritos realizados por Michael de Nostre- Dame en el S XVI acerca de la jurisdicción de las Damas sobre casuística amorosa. Por su parte, el círculo de las preciosas y preciosos, a inicios del Siglo XVII, que ponen en primer plano el arte de la conversación en la época, sería su última manifestación. Lacan indica que, al respecto, todos los historiadores están de acuerdo en que “el amor cortés era en suma un ejercicio poético, un modo de jugar con cierto número de temas convencionales, idealizantes, que no podían tener ningún equivalente real concreto.” (20, p. 182) La poesía cortesana refleja un “uso sistemático y deliberado del significante como tal.” (20, p. 182)

El amor cortés es un “amor desgraciado.” (20, p. 180) Los favores de la Dama son obtenidos según ciertas normas que reglan el intercambio de los *partenaires*. Se trata de un rito singular “de recompensa, clemencia, gracia –*Gnade*- felicidad.” (20, p. 180) El objeto femenino se introduce por la puerta de la privación. Ella aparece aislada, intocable. “No hay posibilidad de cantar a la Dama, en su posición poética, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla.” (20, p. 183) A menudo, ella es invocada con el término masculinizado “mi señor”, lo que da cuenta de su presentación en términos despersonalizados, vaciados de toda sustancia real. Es por eso que todos los poetas parecen dirigirse a la misma mujer. La Dama, en el lugar de la Cosa, denota el vacío cruel y aparece como objeto enloquecedor, “un *partenaire* inhumano.” (20, p. 185) Es sorprendente la época histórica en la que surge, debido a que no puede hablarse en aquel momento de una promoción de la mujer. Su posición efectiva era, más bien, la que indican las estructuras elementales del parentesco, “tan solo un correlato de las funciones de intercambio social, el soporte de cierta cantidad de bienes y signos de poder.” (20, p. 181) En una sociedad feudal la mujer cumple una función social que no deja lugar a su persona.

El amor cortés redobla la imposibilidad misma de nombrar a “La mujer”, y con ello de relación plena entre los sexos, a partir de confinar una zona prohibida que preserva la distancia entre un hombre y una mujer. El poeta del amor cortés acentúa las dificultades en el acceso al objeto velando, de este modo, que la distancia es imposible de ser reducida por estructura. Por ello, en el *Seminario 20* Lacan establece que el amor cortés es “una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos.” (28, p. 85) Si bien las técnicas en juego en el amor cortés son técnicas de suspensión con respecto al orden sexual en sentido estricto y se relacionan con lo que Freud articula acerca de los placeres preliminares, a partir de ellas una tensión sexual subsiste en oposición a la dirección que marca el principio del placer. De este modo, los rodeos e inconvenientes hacen aparecer el dominio de la vacuola y conllevan cierta trasgresión del deseo poniendo en juego el erotismo. (Cf. 20, p. 184)

Con el interés en dar cuenta de la inserción del objeto –ya conceptualizado como objeto *a-* en lo simbólico, Lacan titula el *Seminario 16* “De un Otro al otro”. En el mismo, ubica que del sexo el sujeto nada sabe porque no hay huella para establecer el significante de la relación sexual. No hay acoplamiento significativo. Hay en el inconsciente un único elemento, el falo, para marcar dos posiciones: una macho, la otra hembra. Sin embargo, el falo solo representa el goce sexual por cuanto está fuera del sistema. Dicho significante es la marca de la interdicción del goce y no del goce como tal. El falo domina todo el registro relativo a la relación de lo sexuado, es una función tercera que “representa ya sea lo que se define en primer lugar como lo que falta, esto es, estableciendo el tipo de la castración como lo que instituye el de la mujer, ya sea, por el contrario, lo que del lado del varón indica de manera muy problemática lo que se llamaría el enigma del goce absoluto.” (24, p. 291) En torno a estas elaboraciones, Lacan trae a cuenta un poema que indica que hay cuatro cosas que no dejan ninguna huella. De ellas, solo recuerda tres. Lacan dice que no hay huella de “el pie de la gacela sobre el peñasco, el pez en el agua y –lo que más nos interesa- el hombre en la mujer.” (24, p. 291)

No hay un significante sexual para nombrar lo femenino. Lacan refiere “La Mujer en su esencia si es algo, y no sabemos nada al respecto, está tan reprimida para la mujer como para el hombre. Y lo está doblemente. En primer lugar porque el representante de su representación está prohibido, no se sabe qué es la Mujer y, porque,

a continuación, si se recupera este representante, es objeto de una *verneinung*.” (24, p. 208) Si no hay la Mujer, el hombre no se relaciona con ella sino con la Cosa –lo que da cuenta de la modalidad propia del macho de vínculo con el *partenaire*, según lo propondrá Lacan en las fórmulas de la sexuación. La Cosa no es sexuada, esta es la razón por la que se puede hacer el amor con ella, sin saber lo que es la Mujer como Cosa sexuada. (Cf. 24, p. 211) En este contexto, Lacan retoma el amor cortés para destacar que el mismo es “un homenaje que rinde la poesía a su principio, a saber, el deseo sexual. En otras palabras, más allá de lo que se diga en el texto de Freud que, fuera de las técnicas especiales, el amor solo es accesible con la condición de ser siempre estrechamente narcisista, el amor cortés es la tentativa de ir más allá.” (24, p. 212)

3.2.3. El objeto en el caso de la joven homosexual

En el *Seminario 10* Lacan retoma el caso de la joven homosexual para dar cuenta del papel que en dicho caso cumple el objeto *a*. La joven se comporta como un caballero que todo lo soporta por su dama. Se conforma con las atenciones mínimas, no consigue más que eso. Está lejos, por su amor, de recibir una recompensa y eso la lleva a sobreestimar aún más a la dama. Cuando el rumor público le impone el hecho de que la conducta de su amada es de las más dudosas- como lo plantea Freud en uno de los textos sobre la vida amorosa- ella refuerza su amor por el objetivo agregado de salvarla. (Cf. 22, p. 123) La joven, cuya decepción respecto al padre por el nacimiento de su hermano menor había sido el punto de cambio en su vida, se había dedicado a hacer de su castración lo que hace el caballero con su dama, “ofrecerle precisamente el sacrificio de sus prerrogativas viriles, lo cual, por inversión de dicho sacrificio, hacía de ella el soporte de aquello que falta en el campo del Otro, o sea, la garantía suprema de que la ley es ciertamente el deseo del padre, de que se está seguro de ello, que hay una gloria del padre, un falo absoluto, Φ .” (22, p. 124)

Entonces, es a causa de su decepción en su apego al padre, por no haber podido ser ella su mujer ni su objeto, que la joven toma a la dama y se dedica a ser quien sostiene la relación idealizada con aquello que de ella misma fue rechazado por insuficiente. Hay cierta promoción en ella del falo al lugar del *a*. Ahora bien, la muchacha se mostraba en una actitud de desafío dirigida al padre. La relación finaliza con un encuentro dado por una mirada cargada de irritación por parte de este último. La

amada le dice a la joven que lo dejen ahí y, acto seguido, la chica se arroja de un puente, en otras palabras, se deja caer *-niederkommen*. Hay una cierta analogía con el parto, la puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*. (Cf. 22, p. 124) Lacan explica que esta es la razón por la que el sujeto melancólico tiene una propensión a arrojarse por la ventana. La ventana recuerda el límite entre la escena y el mundo. Al salirse de la escena el sujeto retorna a aquella exclusión fundamental en la que se siente. En este caso se cumplen dos condiciones del pasaje al acto. Por una parte, la identificación absoluta del sujeto con el *a* al que se reduce. Por otra parte, la confrontación del deseo y la ley. (Cf. 22, p. 125) El deseo del padre, en base al cual se construye toda su conducta, se confronta, en aquel momento, con la ley que se presentifica en su mirada.

Lacan diferencia en este caso el pasaje al acto del *acting out*, dependiendo de la función que cumple el *a* en dos momentos distintos. Mientras que “la tentativa de suicidio es un pasaje al acto, toda la aventura con la dama de dudosa reputación elevada a la función de objeto supremo es un *acting out*... El *acting out* es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra.” (22, p. 136) En el *acting out* lo que se muestra es el objeto resto. Ella habría querido un hijo del padre, pero este querer no tiene nada que ver con una necesidad maternal. Quería ese niño en tanto que falo, como sustituto de algo que cae en la dialéctica del corte y de la falta. Tras fracasar en la realización de su deseo, lo realiza de otra manera, como *erastés*. En otros términos, “se exige en aquello que ella no tiene, el falo, y para demostrar bien que lo tiene, lo da.” (22, p. 137)

3.3. Amor y transferencia

Lacan titula el *Seminario 8* “La transferencia”. Allí propone abordar la transferencia en su disparidad subjetiva, lo que implica ir contra la idea de la intersubjetividad. (Cf. 21, p. 11) Pues el encuentro entre analista y paciente no conforma una relación dual e imaginaria. El dispositivo analítico, establecido en términos simbólicos, está conformado por un solo sujeto, el analizante. Siguiendo la concepción del amor propuesta en los años ‘50, Lacan refiere “pretendo partir del extremo de lo que supone el hecho de aislarse con otro para enseñarle, ¿qué? – lo que le falta.” (21, p. 24) Ahora bien, la novedad que Lacan introduce a esta altura, a partir de su lectura sobre “El

Banquete” de Platón, es el papel del objeto en juego en el amor y en la transferencia. Durante los primeros tres apartados nos centraremos en el seminario mencionado.

En la primera parte, ubicaremos: el tipo de amor que se presenta en “El Banquete”, las características del amante y del amado, la operatoria de la metáfora del amor, la falta de coincidencia entre los términos de la metáfora y el lugar hacia el cual apunta el deseo del analista.

En la segunda parte, indicaremos: los aportes realizados por Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Diótima, participantes del Banquete, en torno al tema “¿para qué sirve ser sabio en amor?”; el motivo por el cual Lacan considera que Sócrates hace hablar a Diótima en su lugar; el mito del nacimiento del amor que esta última propone; y el giro decisivo que Sócrates realiza al presentar la falta en el corazón de la cuestión del amor.

En la tercera parte, analizaremos: la posición de Alcibíades “entre dos” en el Banquete, la necesidad de ser tres para amar, la triplicidad en juego a partir de la relación del sujeto con lo simbólico, el *ágalma* que Alcibiades ubica en Sócrates, la dialéctica de la totalización hacia la cual la escuela norteamericana de psicoanálisis desvió la cuestión del objeto parcial, la respuesta de Sócrates a Alcibíades, y el lugar del analista como el del “deseante puro”. (21, p. 410) Para esto último tomaremos, también, algunos párrafos del *Seminario 10*.

En la cuarta parte, estudiaremos la noción de transferencia a la altura del *Seminario 11*. Examinaremos: la idea de inconsciente, la transferencia entendida en términos de Sujeto supuesto Saber y el deseo del analista, la transferencia como obstáculo a partir de la faz pulsional, el motor del análisis de lado de la vertiente simbólica de la repetición, la diferencia entre *automaton* y *tyché*, y lo real como la condición misma de la cadena significante.

3.3.1. La metáfora del amor

El Banquete es una ceremonia con reglas, una especie de rito íntimo entre gente de elite, en el cual cada uno aporta una pequeña contribución sobre un tema, es decir, se desarrolla mediante la sucesión de discursos. Esta vez el tema es “¿para qué sirve ser sabio en amor?” El Banquete esclarece, para Lacan, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor como la cuestión de la relación del amor con la transferencia. Por eso, Lacan

dice, “El problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia –y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia.” (21, p. 47) Para ubicar lo que está en juego Lacan indica captar el momento de báscula, a partir de la respuesta de Sócrates a Alcibíades, donde de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, surge la significación que se llama amor. La modalidad de amor que presenta el texto se centra en el amor homosexual griego. No se puede dejar de mencionar que el mismo deja de lado la diferencia entre los sexos que Lacan estudiará, fuertemente, en su última enseñanza.

El amor griego permite aislar en la relación de amor los dos participantes, en neutro. Articula lo que ocurre en el amor en el plano de la pareja formada por el amante y el amado. El amante, *erastés*, aparece como el que no tiene, es el sujeto del deseo. El amado, *erómenos*, es el único que en la pareja tiene algo. Aquello que este último tiene, y tiene escondido, se hace presente en la relación de amor constituyendo el atractivo. Para dar cuenta del objeto que causa el deseo Lacan trae a cuenta unas imágenes de aquella época. Mientras el exterior representaba un sátiro o un sileno, había “en su interior, como en las muñecas rusas, otra cosa encajada, no sabemos muy bien qué, pero seguramente cosas preciosas.” (21, p. 49) La cuestión es saber si lo que el segundo tiene guarda relación con lo que al primero le falta. Sin embargo, entre los dos términos no hay ninguna coincidencia, ya que lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. La estructura no es de simetría ni de retorno. Ese es el motivo por el cual “se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia.” (21, p. 51)

El amor como significante es una metáfora que implica sustitución de términos – Lacan ya había utilizado previamente la metáfora para pensar la operatoria paterna. En este contexto, la significación del amor se produce “en la medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado –ocupa su lugar.” (21, p. 51) Lacan compara el deseo que inicia el movimiento que está en juego en el acceso al otro que nos da amor, “con la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer hacia sí la rosa que se ha abierto, para atizar el leño que de pronto enciende.” (21, p. 64) Para completar su imagen, Lacan sitúa que el amor se da “cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya.” (21, p. 65) Esta imagen es un mito y como todo mito se relaciona con lo

inexplicable de lo real. Es inexplicable que algo responda al deseo, pues el objeto que enciende el deseo no constituye más que un vacío, vacío que ningún objeto va a saturar.

Si nos centramos en el dispositivo analítico, ubicamos que el que viene a vernos no sabe lo que tiene. Es esta la implicación del inconsciente, el “no sabe” fundamental. Lo que sabe es que algo le falta, dicha falta caracteriza esencialmente al amante. Entonces, en su dirección al analista, y por la instalación de la transferencia, lo que el sujeto va a encontrar en el análisis, en lugar de aquello que busca, es lo que le falta, el objeto causa de su deseo. Por eso, Lacan explica “Es en el tiempo –definido en el doble sentido, cronológico y topológico, de la eclosión del amor de transferencia- donde se debe leer esta inversión que convierte la búsqueda de un bien en la realización de un deseo.” (21, p. 81) El deseo en su raíz y en su esencia es el deseo del Otro, aquí está el resorte del nacimiento del amor que se pone en juego en la transferencia. Para cumplir su función el analista tiene que ocupar el lugar que le corresponde, “definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro.” (21, p. 125)

3.3.2. Discursos sobre el amor

En el elogio del amor Sócrates afirma que si algo sabe es en las cosas del amor. Sin embargo se trata de un saber interno al juego del significante. La autonomía de la ley del significante que él destaca prepara el terreno para entender cómo se despliega un psicoanálisis. El mismo se apoya en la ley del significante pero excluyendo el saber o, lo que es lo mismo, constituyendo el saber como saber inconsciente, es decir, no sabido. El Banquete es cómico, pues es irrisorio abordar los problemas del amor a partir del discurso. Lacan destaca “Este fatigante preguntón que es Sócrates, al parecer desconoce que su boca es de carne.” (21, p. 122) En el transcurso de toda la obra de Platón aparece la esperanza de encontrar bajo la garantía del discurso la forma última de asir lo real - correlativa para Lacan, a esta altura, de la Cosa y el goce que la misma conlleva.

El primer discurso sobre el amor en el Banquete es el de Fedro. Él introduce el amor desde la perspectiva de la religión o del mito. Considera el amor como un gran dios. Por su parte, Lacan concibe los dioses como una manifestación de lo real. Entonces, todo paso de esta manifestación a un orden simbólico nos aleja de la revelación de lo real. Es lo que hace la ciencia y también la religión al desplazar el dios

hacia el Verbo. El segundo discurso es el de Pausanias. Es un discurso de sociólogo, basado en la diversidad de las posiciones en el mundo griego. El mismo se elabora en función de una cotización de los valores. Cuanto más se avanza más se afirma la psicología del rico. El amor queda reducido a la posesión del amado como un bien. Para Platón este discurso es irrisorio. Durante el discurso de Pausanias Aristófanes se estuvo partiendo de risa. Ahora tiene hipo. Entonces, Erixímaco habla en lugar de él, lo hace desde un punto de vista médico. La medicina siempre se creyó científica y ahí ha mostrado sus debilidades. La idea de la salud es problemática, al igual que los medios que se usan para recuperarla. Erixímaco promueve la armonía, aunque señala la paradoja en poder definirla. Dice que la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo, lo que para Lacan define al psicoanálisis.

El único que habla de amor convenientemente es un bufón, Aristófanes. Hace una observación de seres imaginarios, cortados en dos como un huevo duro, que tienen el aspecto de tener todo lo necesario, pero están aplanados de tal manera que parecen la mitad de un ser completo. Cada uno de ellos debe buscar su otra mitad. Pero morirán de impotencia por no poder reunirse. La irrisión, lo que se presenta bajo esa forma ridícula, es el carácter esférico del personaje inventado. La esfera se encuentra por todas partes en el pensamiento. Lacan se pregunta si lo que está en juego en estas formas en las que nada sobresale y nada se deja agarrar no tiene su fundamento en la estructura imaginaria. (Cf. 21, p. 112) Y destaca que la adhesión a estas formas se corresponde con “la *Verwerfung* de la castración.” (21, p. 112) Luego continúa Agatón. En su perspectiva el amor ni comete injusticia, ni la sufre por parte de un dios, ni por parte de un hombre, ni respecto a un hombre... El amor es lo que está en el origen de las leyes de la ciudad y tiene que identificarse con la posición de templanza. Agatón se divierte con el discurso macarrónico del trágico y propone que el amor se da cuando se terminan las bofetadas. Identifica al amor con la calma, la inmovilidad y el aburrimiento. Es lo que trae el sueño en medio de las preocupaciones. El discurso de Agatón es, en verdad, una burla. Produce el mismo efecto de ironía que en un poeta trágico. El mismo “no tiene más sentido que subrayar que el amor es lo verdaderamente inclasificable.” (21, p. 129)

A continuación le corresponde hablar a Sócrates, pero él hace hablar a Diótima en su lugar. Mientras algunos comentaristas creen que es para no quedar en una posición de magisterio frente al discurso de Agatón, Lacan piensa que lo hace porque,

tratándose del amor, con su método interrogativo las cosas no pueden ir más lejos, “hay algo que al saber de Sócrates se le escapa.” (21, p. 142) Por eso, se borra y hace que una mujer hable por él, “hace hablar, por qué no, a la mujer que hay en él.” (21, p. 142) Algo escapa al saber constituido por el universo simbólico que rige la lógica masculina. Al hacer hablar a Diótima Sócrates muestra que, “en lo referente al amor, sólo hay discurso partiendo del punto donde él no sabía.” (21, p. 157) Diótima, por su parte, hablará sin saber. Esta última introduce el mito del nacimiento del amor -mito que solo existe en Platón pero que es el que se ha conservado con más popularidad. En el mismo participan Aporía y Poros. Aporía, como su nombre lo indica, es pobre, carente. Poros, por el contrario, es quien tiene recursos. Ambos acuden a las fiestas por el nacimiento de Afrodita, la diosa bella. Sin embargo, Aporía, por no tener nada que ofrecer, no entra en la sala del festín y, por una cuestión jerárquica, se mantiene cerca de la puerta. Lo bueno de las fiestas es que ocurren cosas que trastocan el orden habitual. ¿Qué sucede? “Poros se duerme. Se duerme porque está borracho, y esto le permite a Aporía hacerse embarazar por él y tener a ese vástago llamado Amor, cuya fecha de concepción coincidirá, con la fecha del nacimiento de Afrodita. Por eso precisamente, nos explican, “el amor siempre tendrá una oscura relación con lo bello.” (21, p. 145) Lacan señala que el amor es engendrado en el momento en que *él no sabía*. En este caso falta la metáfora que restituye el amante al amado.

En el punto de interés máximo del diálogo, Sócrates introduce un giro decisivo. Presenta la falta en el corazón de la cuestión del amor. Lacan dice “El amor, en efecto, solo se puede articular en torno a esta falta, por el hecho de que, de aquello que desea, solo puede tener su falta.” (21, p. 149) Si con su interrogación Sócrates apunta a la coherencia del significante, Lacan destaca el parentesco entre la sustitución que comprende dar la palabra a Diótima y la falta en el corazón del problema del amor. Diótima se pregunta ¿qué le falta al que ama? y responde que el que ama lo hace para gozar de los bienes. No obstante, no todo aspirar a los bienes es amor. Ella introduce la temática del amor de lo bello. Lo bello no tiene relación con el tener sino con el ser, y propiamente, con el ser mortal. Es lo que ayuda a franquear pasos difíciles en el penoso camino de todo lo que es mortal hacia aquello a lo que aspira, la inmortalidad. Así, la belleza se articula como un espejismo fundamental. Aquí hay una referencia primordial a la muerte. El año anterior, Lacan había abordado lo bello como defensa, “destinado a velar el deseo de muerte en tanto que es imposible aproximarse a él.” (21, p. 152)

Diótima produce un deslizamiento de lo bello como transición hacia lo bello como persecución de un fin. Lo bello se convierte en el objetivo del recorrido y el objeto, presentado al principio como el soporte de lo bello, se convierte en la transición hacia lo bello. La definición del amor tal como la desarrolla Diótima coincide con lo que Lacan definió como función metonímica del deseo. La finalidad ya no está en el plano del tener sino en el plano del ser y, en este proceso, hay un devenir del sujeto, una identificación última con aquello supremamente amable, “cuando más desea, más se convierte él mismo en deseable.” (21, p. 154) Así, el Eros platónico, no se reduce a lo que reveló el Ágape cristiano, pues el amante apunta a su propia perfección. Propone una relación dual cuyo fin es la identificación con el soberano bien, que Lacan puso en tela de juicio el año anterior.

3.3.3. Ágalma en el Otro

La secuencia de discursos ordenados, prefigurada en el programa del banquete, se rompe con la irrupción de Alcibiades. Entra, arma un verdadero alboroto, y se ubica en la posición entre dos, entre Sócrates y Agatón. Allí se puede apreciar como siempre es preciso ser tres para amar. Ahí estamos nosotros en el dispositivo analítico, en “el punto donde el debate oscila entre el juego de aquel que sabe, y sabiendo, muestra que debe hablar sin saber, y aquel que, no sabiendo, ha hablado sin lugar a dudas como un pavo, pero aún así ha hablado bien.” (21, p. 158) Alcibiades se atribuye autoritariamente la presidencia. En adelante, no se hará ya el elogio del amor, sino del otro y, en particular, de cada vecino de la derecha. Si se va a tratar de amor, ello se hará en acto. El elogio del otro sustituye no al elogio del amor sino al amor mismo. El elogio tiene una función simbólica, y precisamente metafórica. Lo que expresa tiene entre el que habla y aquel de quien se habla una especie de función de metáfora del amor. (Cf. 21, p. 178) Alcibiades se propone desenmascarar a Sócrates. Entra en todos los pormenores de su aventura con él. Sabe que Sócrates siente deseo por él, pero quiere un signo, que le manifieste su deseo. Realiza una confesión pública a medio camino entre una declaración de amor y una difamación.

En su respuesta, a Sócrates no se le escapa que ahora como mínimo son tres y dice “No es para mí para quien has hablado, sino para Agatón.” (21, p. 162) La triplicidad en juego puede explicarse a partir del descubrimiento analítico. Dicha topología resulta de la relación del sujeto con lo simbólico y, más allá de la captura

imaginaria, pone en juego la función de la falta -a partir de la cual en el amor ya no habrá armonía ni convergencia hacia lo bello. Alcibiades retoma la célebre comparación del sileno. Lacan destaca “el sileno no es sólo la imagen que se designa con este nombre, es también un embalaje que tiene el aspecto habitual de un sileno, es un continente, una forma de presentar algo. Debían ser pequeños instrumentos de la industria de la época, pequeños silenos que servían de joyero o como embalaje para ofrecer regalos.” (21, p. 163) Es una indicación topológica esencial. “*Ágalma* puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso –algo que está en el interior.” (21, p. 164) No se dice qué son esos *agálmata*. Pero, provocan una subversión, te hacen caer bajo las órdenes de quien los posee.

Alcibiades encuentra en Sócrates *agálmata*, un tesoro, un brillo que guarda en su interior, y que causa su deseo y su amor. “Ahí hay un hallazgo, el del aspecto fundamentalmente parcial del objeto como eje, centro, clave, del deseo humano.” (21, p. 170) La escuela norteamericana de psicoanálisis orientó la parcialidad del objeto hacia una dialéctica de la totalización, donde el amor alcanza el punto máximo como amor genital en el objeto total. No hay para Lacan objeto redondo, completo, esférico. La suma de un montón de objetos parciales que el otro constituye como objeto del deseo no lo hace un objeto total. Lacan indica no olvidar que “el sujeto con quien, de entre todos los sujetos, tenemos el vínculo de amor es también el objeto de nuestro deseo.” (21, p. 172) El objeto apasiona, justamente, “porque ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo, *ágalma*.” (21, p. 173) No es por su bien o por su mal que Alcibiades quiere eso que no es comparable con nada y que encuentra en Sócrates, lo quiere porque lo quiere sea su bien o su mal –en la última enseñanza, la reducción del *partenaire* al objeto causa del deseo constituirá para Lacan la modalidad propia de goce del hombre.

En la medida en que lo que desea Sócrates Alcibiades no lo sabe y se trata del deseo del Otro, este último es poseído por un amor que Sócrates designa como amor de transferencia. Sócrates le responde “Todo eso tan extraordinario que acabas de decir, tan inaudito en su impudor, todo lo que acabas de revelar hablando de mí, lo has dicho por Agatón.” (21, p. 177) Le dice “desengañate... allí donde tú ves algo, yo no soy nada” (21, p. 182) y “Ocúpate de tu alma.” (21, p. 185) La respuesta de Sócrates constituye para Lacan una interpretación. Si admitiría ser el amado se produciría la metáfora del amor. Pero, precisamente porque sabe qué es el amor, Sócrates lo rechaza. Sabe que su esencia es un vacío, un hueco, que encarna la función esencial de ese objeto, el *ágalma*,

que constituye la meta del deseo y a ella lo remite. El objeto privilegiado, aquel con el que se conforma el fantasma fundamental del sujeto, es el que permite detener el deslizamiento indefinido de los significantes en la cadena inconsciente y designa el deseo del sujeto.

Ya en los esquemas ópticos Lacan había distinguido y ubicado los elementos presentes cada vez que se constituye lo que está en juego al final de la dialéctica Socrática, es decir, lo esencial del enamoramiento: el soporte simbólico del ideal del yo, la función imaginaria del yo ideal y el registro real soportado por el *ágalma* del objeto parcial. Lacan define el lugar del analista como el lugar del “deseante puro.” (21, p. 410) Para sostenerse en dicho lugar el analista tiene que “abstraerse, escamotearse él mismo en la relación con el otro, de cualquier suposición del ser deseable.” (21, p. 410) En el *Seminario 10* Lacan retoma la noción de transferencia y destaca que la misma no es simplemente lo que reproduce una situación anterior, pues constituye más bien “un amor presente en lo real.” (22, p. 122) Para poder reconducir a cada quien a su propio deseo conviene que el analista “sea alguien que, por poco que sea, por algún lado, algún borde, haya hecho volver a entrar su deseo en este *a* irreductible.” (22, p. 365) Es la posición que en este seminario Lacan espera del padre, que sea alguien que haya ido lo “suficientemente lejos en la realización de su deseo como para reintegrarlo a su causa, cualquiera que ésta sea. (22, p. 364)

3.3.4. La transferencia en torno al inconsciente, la repetición y la pulsión

A lo largo del *Seminario 11* Lacan vuelve sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Replantea el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión; y hace presente la articulación -o su disyunción- entre el sujeto del inconsciente y el goce –centrado, a esta altura, en el objeto *a*-, cuestión que atravesará la conceptualización de la transferencia. Parte de la definición de inconsciente para pensar los otros conceptos. Dice “en la función de la causa siempre queda cierta hiancia.” (23, p. 29) Y, un poco después, agrega “solo hay causa de lo que cojea... El inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real...” (23, p. 30) En la ranura aparece algo del orden de lo no realizado, algo que está a la espera, un “tropiezo, falla, fisura” (23, p. 32) que se presenta bajo el modo de un hallazgo en las formaciones del inconsciente. Si bien esta forma de definir el inconsciente podría corresponderse con la que Lacan establece en el *Seminario 24*, en este momento en la causa del inconsciente Lacan ubica la ley del

significante. El inconsciente no es ontológico, no se refiere al ser. Es óntico, es decir, existe. Lacan ubica allí la pulsación, expresa “Lo óntico, en la función del inconsciente, es la ranura, por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esa captación un aspecto evanescente.” (23, p. 39) El estatus del inconsciente es también ético, la pasión de Freud fue buscar la verdad de la histeria ubicando allí, al comienzo, puros significantes que mostraron, luego, su límite.

Lacan define la transferencia en términos de Sujeto supuesto Saber, y, de este modo, la separa de la repetición -conceptos que solían estar articulados. Dice “En cuanto hay en algún lugar, el sujeto que se supone saber... hay transferencia.” (23, p. 240) La transferencia está ligada al deseo como fenómeno nodal del ser humano. Por eso, “en la medida en que se supone que el analista sabe, se supone que irá también al encuentro del deseo inconsciente [...] el deseo es el eje, el pivote, el martillo, gracias al cual se aplica el elemento- fuerza, la inercia, que hay tras lo que se formula primero, en el discurso del paciente, como demanda, o sea, la transferencia.” (23, p. 243) El operador es el deseo del analista, función simbólica encarnada por el analista pero sin movilizar su inconsciente. La interpretación como herramienta permite el advenimiento del sujeto, esencial para ubicar, más allá de la significación, a qué significante está el analizante sujeto como sujeto. La significación no está abierta a todos los sentidos, su efecto es aislar un hueso, un significante irreductible. (Cf. 23, p. 257- 258)

Ahora bien, la transferencia es también resistencia, es el momento de estancamiento de la dialéctica simbólica, “el medio por el cual se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se vuelve a cerrar.” (23, p. 136) Si bien la dimensión de engaño de amor que la transferencia conlleva juega su parte, pues “persuadiendo al otro de que tiene lo que puede completarnos, nos aseguramos precisamente de que podemos seguir ignorando qué nos falta” (23, p. 139), Lacan ubica la causa de la detención de las asociaciones del lado de la faz pulsional. Lo que se pone en acto es la realidad sexual del inconsciente. (Cf. 23, p. 152) Por eso Lacan explica que “la transferencia es a la vez obstáculo a la rememoración y presentificación del cierre del inconsciente, que es el fracaso, siempre en el momento exacto del buen encuentro.” (23, p. 151) El analista presentifica para el sujeto el objeto pequeño a , la causa del deseo escondido detrás de la imagen amable que el otro

devuelve. En torno al mismo Lacan articula “*Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto a minúscula, te mutilo.*” (23, p. 276)

Cuando el sujeto comienza a hablar al analista, al sujeto que se le supone saber pero de quien se sabe que aún no sabe nada, se le ofrece algo que cobra la forma de demanda. Sean cuales fueran los apetitos del sujeto ninguno encontrará allí satisfacción. Como mucho, explica Lacan, el analista tendrá la satisfacción de organizar el menú. (Cf. 23, p. 277) Lacan se sirve de la fábula del restaurante chino para dar cuenta de lo que sucede en el análisis. El mendigo se regocija con el aroma, el aroma es el menú. El menú está en chino, entonces se le pide la traducción a la dueña. Si es la primera vez que uno va, la traducción tampoco dice mucho. Se le pide consejo a la dueña, lo que quiere decir, que se le pide a ella que sepa sobre nuestro deseo. Presunto poder adivinatorio de la dueña. Ahora bien, señala Lacan, llegado el momento sería más adecuado intentar pellizcarle un poquito los senos. Uno no solo va a un restaurante chino para comer, sino para comer en la dimensión de lo exótico. (Cf. 23, p. 277) Lacan expone “No basta con que el analista sirva de soporte a la función de Tiresias, también es preciso, como dice Apollinaire, que tenga tetas.” (Cf. 23, p. 278)

Mientras la transferencia se ejerce en el sentido de llevar la demanda a la identificación, I, el deseo del analista la lleva de nuevo a la pulsión, *a*. La operación de la transferencia ha de regularse “de manera que se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a*.” (23, p. 278) Por eso, el análisis se hace en presencia del analista quien encarna para el sujeto la parte no simbolizada del propio goce, “nada puede ser aprehendido *in effigie, in absentia*.” (23, p. 62) Lacan explica, por otro lado, que sólo cuando el sujeto es confrontado al significante primordial al que está sujetado “puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir.” (23, p. 284) Tres años después, en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela” Lacan plantea el algoritmo de la transferencia y omite lo relativo a la vertiente pulsional.

Mientras el cierre del inconsciente está vinculado a la transferencia, su apertura queda del lado de la repetición en su vertiente simbólica. La repetición de los mismos significantes es la condición del sujeto del inconsciente. Ahora bien, Lacan diferencia dos niveles de la repetición: el *automaton* o repetición significativa y la *tyché* o compulsión a la repetición –ambos términos tomados de Aristóteles. Esta última

constituye la repetición que evita a la vez que indica lo real. Es aquello rechazado, que quedó fuera de lo que pudo asimilarse al significante, lo que reaparece en el plano sexual, constituyendo un encuentro traumático, “el mal encuentro central.” (23, p. 72) Lo sexual real es el elemento común en la disyunción entre repetición y transferencia. Lo que la repetición está destinada a perder a perpetuidad, pues el encuentro con el objeto no se concreta, se pone en acto en la transferencia donde el objeto *a* se presenta. El análisis “más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real.” (23, p. 61) Un real que aparece para volver, a continuación, a escabullirse. Es decir, la repetición, aunque simbólica y al servicio del principio del placer, sale al encuentro de un real como intento de evitación. Lo real como resto de la simbolización es la condición misma de la cadena significante. El sujeto no se defiende del inconsciente, sino que se defiende con el inconsciente -en su faz de articulación significante- de lo real. En el *Seminario 17*, Lacan expone que la repetición conlleva, además, la búsqueda misma del goce- lo que estudiaremos más adelante.

3.4. Amor, deseo y goce

A partir del *Seminario 10*, titulado “La angustia”, Lacan conceptualiza lo real por medio del objeto *a*, estableciendo una significativa diferencia con respecto a la concepción de lo real propuesta a la altura del *Seminario 7*. Mientras “la Cosa” es imposible de abordar por lo simbólico, el objeto *a* constituye aquello que del goce puede ser elaborado por el significante. El mismo se presenta en la clínica de diversas formas y es posible operar con él en un análisis. Ahora bien, unos años después, en el *Seminario 17*, llamado “El Reverso del Psicoanálisis”, Lacan pone en cuestión el carácter de real del objeto *a*. El mismo aparece como un elemento más que, junto con otros tres elementos significantes, conforman un discurso. Lacan presenta cuatro discursos que depende de la disposición de los términos en una estructura. Todos ellos son formas de responder a la imposibilidad del goce, vinculada al ingreso del significante en el viviente. Analizaremos en este apartado la función del objeto *a* en el sujeto y, con él, la articulación del amor, el deseo y el goce. Examinaremos, además, el establecimiento del *a* en tanto semblante de real.

En la primera parte, tomaremos el *Seminario 10* para indagar: el objeto *a* como soporte del deseo, la realidad del sujeto sostenida por el menos *phi*, ($-\phi$), los desarrollos

freudianos sobre lo siniestro, la angustia ante la aparición del objeto en el lugar de la falta, y las distintas presentaciones del objeto *a*. A partir de los desarrollos que Lacan despliega en el *Seminario 11*, caracterizaremos la alienación y la separación como operaciones constitutivas del sujeto y ubicaremos como aparece en ellas el objeto *a*.

En la segunda parte, continuaremos con el *Seminario 10* para estudiar: la participación del objeto *a* en la elección del objeto de amor, el traslado del objeto *a* al Otro como defensa, el encuentro con la castración en el límite del círculo regresivo de la demanda, el aforismo “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo” (22, p. 194), la relación de cada uno de los sexos con el objeto, el masoquismo femenino como fantasma masculino y “Don Juan” como fantasma femenino.

En la tercera parte, teniendo como eje el *Seminario 17* estudiaremos: la función que cumple el objeto *a* en los discursos; las características generales del discurso del amo, del discurso universitario, del discurso de la histérica y del discurso del analista; la lectura de Lacan sobre los planteos de Freud en torno al complejo de Edipo y la muerte del padre en el origen; los mitos como modos de velar la castración; y la mirada de Lacan sobre el caso Dora de Freud en la perspectiva del discurso de la histérica.

3.4.1. El objeto *a*

El sujeto se constituye en el campo del Otro. En cuanto empieza a hablar, el rasgo unario –que es, al mismo tiempo, marca para la muerte- entra en juego. Es recién a partir de la identificación primaria con dicha marca que parte del Otro que se inscribe para el sujeto la posibilidad del reconocimiento de la unidad *i* (*a*) y de la constitución de la realidad. El *i* (*a*) está dado en la experiencia especular, pero está autenticado por el Otro, es decir, depende del registro simbólico. Ahora bien, como saldo de esta operación hay un resto, el objeto *a* – designado por Lacan con una letra para reconocer su identidad en las diversas incidencias en las que se manifiesta. En tanto es caída de la operación subjetiva, Lacan reconoce estructuralmente en ese resto al objeto perdido freudiano. Lo concibe como “un pedazo de cuerpo” (22, p. 148) que circula en el formalismo lógico significante y explica que con él nos enfrentamos tanto en el deseo como en la angustia -que se relaciona de manera esencial con el deseo del Otro, *Che vuoi?*, *¿Qué quieres?*, *¿Qué me quiere?* La estructura del fantasma coincide con la de la angustia, $\$ \diamond a$. El sujeto se encuentra en una relación de oposición con *a*. Dicha

relación es polivalente, lo que se define por el carácter compuesto del losange - disyunción, v, y conjunción, ^.

La realidad del sujeto, lo que este último ve en el espejo, está sostenida por el menos *phi*, ($-\phi$). Dicha reserva inasible imaginariamente organiza en tanto que ausencia lo representable, y orienta y polariza el deseo mientras su causa este velada. El objeto *a*, soporte del fantasma, opera desde atrás, desde donde no puede ser visto. De él extrae la imagen su prestigio. Sin embargo, al no ser visible en lo que constituye para el sujeto la imagen de su deseo cuanto más el hombre cree acercarse a ella más extraviado está. (Cf. 22, p. 51) Debido a que el objeto *a* participa de la experiencia de amor sin saberlo el sujeto mismo, Lacan expone “Yo te deseo, aunque no lo sepa.” (22, p. 37) Deseándolo sin duda sin estar al tanto, el sujeto toma a otro como objeto desconocido de su deseo y, por eso, le dirige su amor. Ahora bien, cuando se escucha la fórmula “Es tu corazón lo que quiero” (22, p. 233), Lacan indica que en ella el corazón debe ser tomado al pie de la letra. Pues el mismo funciona como tripa o “libra de carne” (22, p. 237) y da cuenta del objeto del deseo escondido más allá de la apariencia.

Lacan escribe en los esquemas ópticos el ($-\phi$) en posición análoga, en el lado derecho del espejo plano, al objeto *a*, en el lado izquierdo. Dicho objeto “gobierna de cerca, pero lo hace desde donde es inaprensible para el sujeto.” (22, p. 55) Sin embargo, la ausencia que constituye el ($-\phi$) es también la posibilidad de la aparición del *a* en el orden de la realidad. Si algo de ese resto, de ese residuo no imaginado del cuerpo, llega a manifestarse en el lugar previsto para la falta aparece la angustia. Cuando Freud habla del objeto *a* propósito de la angustia se trata siempre al objeto *a*, en los términos de Lacan. Por eso, el trabajo freudiano sobre lo siniestro es un eslabón indispensable para abordar esta cuestión. Lacan expone “Lo *unheimlich* es lo que surge en el lugar donde debería estar el menos *phi*. De donde parte, en efecto, es de la castración imaginaria, porque no hay imagen de la falta y con razón. Cuando surge algo ahí, lo que ocurre, si puedo expresarme así, es que la falta viene a faltar.” (22, p. 52)

Unheimlich es que es *heimlich*, lo que se traduce como clandestino, secreto, oculto. Por el contrario, lo que es *unheim* es lo que se encuentra en el punto del *Heim*, es decir, en el hogar, en la casa. *Heim* es aquel lugar designado como el del menos *phi*, ($-\phi$). “Ahí está la casa del hombre.” (22, p. 57) El hombre se encuentra en su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos. Este lugar presenta la ausencia en la que nos encontramos. Si se revela una presencia en este lugar,

dicha presencia se apodera de la imagen especular y esta última se convierte en la imagen del doble. El sujeto se revela como no autónomo y aparece como el objeto que es. (Cf. 22, p. 58) En Inhibición, síntoma y angustia, Freud dice que la angustia es la reacción señal ante la pérdida de un objeto. No obstante, Lacan precisa que la angustia no es la señal de una falta, sino de la carencia del apoyo que aporta la falta. (Cf. 22, p. 52) La angustia opera como señal frente a algo del orden de lo real. Por eso, “*no es sin objeto*” (22, p. 101) y, de todas las señales, es “*lo que no engaña.*” (22, p. 87)

Hay diversas presentaciones del objeto *a* en función de los distintos niveles de la experiencia corporal donde se produce el corte: el seno, las heces, la mirada y la voz. Lacan agrega, a ellas, el falo. Aunque el mismo se distingue de las anteriores por su función mediadora en la relación del sujeto con el *a*, salvo allí donde se lo espera, es decir, en la fase fálica. En el estadio oral hay cierta relación de la demanda con el deseo velado de la madre. Es en función de la dependencia respecto del ser materno que se produce la disyunción entre el sujeto y el seno. Se trata de la separación con respecto a un objeto que forma parte del mundo interior del sujeto, no del cuerpo de la madre. Para considerar lo anterior, Lacan realiza una cierta analogía con el corte que se produce en el nacimiento. En este último, el niño, que habita originalmente en la madre como “cuerpo extraño, cuerpo parásito, cuerpo incrustado” (22, p. 135), se separa de las envolturas embrionarias. (Cf. 22, p. 135)

En el estadio anal entra en juego, para el deseo, la demanda de la madre, demanda educativa por excelencia. El excremento entra en la subjetivación a través de la demanda del Otro. Se le pide al niño que retenga. Luego, se le dice que lo suelte, siempre bajo demanda. Esa parte que el sujeto siente cierta aprehensión de perder resulta valorizada, porque aporta a la demanda del Otro su satisfacción, aparte de que se acompaña de todos los cuidados. (Cf. 22, p. 324) La caca adquiere la función del *ágalma* que, luego, tendrá todo su alcance en el nivel fálico, como imagen de la pérdida del falo. El deseo se presenta, ahora, bajo la forma del deseo de retener. En el siguiente estadio, el de la castración fálica, se introduce el menos *phi*, la negatividad en cuanto al instrumento del deseo. La falta de un objeto se manifiesta aquí en cuanto tal y encuentra su eje en la sexualidad. Lacan describe este nivel como el del goce en el Otro, base de la angustia de castración.

El falo está presente en todos lados donde no se encuentra en situación, “no se encuentra allí donde se lo espera, allí donde se lo exige, o sea, en el plano de la

mediación genital, esto es lo que explica que la angustia sea la verdad de la sexualidad.” (22, p. 291) El falo es lo que se desea, pero lo que se puede tener solo como menos *phi*. Dicho menos es el *medium* universal en el campo de la conjunción sexual. La zona en la que son conducidos por sus deseos el hombre y la mujer para que se alcancen se caracteriza por la falta. Cuando el falo es alcanzado, aliena al sujeto del otro. En este punto, es un obstáculo. El deseo macho encuentra su propia caída antes de la entrada en el goce de la pareja femenina. (Cf. 22, p. 327) La mujer, por su parte, si es el símbolo de la omnipotencia fálica del hombre lo es en la medida en que ya no es la mujer. Ella sólo puede tomar el falo por lo que este no es –ya sea, por el *a*, el objeto, ya sea por su (ϕ), el de ella. Si goza de (ϕ) es porque este no se encuentra en el lugar donde su goce puede realizarse. Su goce está en ella misma, no se une con el Otro y se aplasta en la nostalgia fálica. Por eso, en el amor ella apunta a un más allá de aquello que la detiene en cuanto deseo. (Cf. 22, p. 327)

El siguiente campo es el de la mirada. Es el campo propio del fantasma, “siempre marcado por un parentesco con los modelos visuales.” (22, p. 273) Cuando el deseo se proyecta en la imagen la castración queda elidida. Lacan se sirve de la imagen de Buda, la cual manifiesta cierto apaciguamiento que se traduce como contemplación, para ubicar este carácter elusivo. Nos preserva de la fascinación de la mirada, al mismo tiempo que nos la indica. (Cf. 22, p. 261) Aquí, el punto del deseo y el punto de angustia coinciden, aunque no se confunden. En este nivel nos enfrentamos con la potencia en el Otro, espejismo del deseo humano. Por último, para dar cuenta de la función del *a* en el campo invocante Lacan se refiere al *shofar* -cuerno que se sopla y deja oír un sonido. La voz se presenta bajo una forma potencialmente separable. El soporte del *a* no se confunde con la fonemización –que se produce a partir de un sistema de oposiciones. En este piso emerge para Lacan el deseo del Otro. (Cf. 22, p. 299)

En el *Seminario 11*, dando un paso más en relación a lo expuesto anteriormente, Lacan plantea la alienación y la separación como las operaciones constitutivas del sujeto. La primera consiste en ese *vel* que condena “a sólo aparecer en esa división...” (23, p. 218) Este *vel* se apoya en la forma lógica de la reunión. En la reunión, al conservar uno de los elementos el otro desaparece. Si escogemos el ser, el sujeto desaparece. Si escogemos el sentido, sólo subsiste cercenado de esa porción de sin-sentido que constituye el inconsciente. Por otro lado, tenemos la separación. La misma lleva a su término la circularidad de la relación del sujeto con el Otro, pero en ella se

demuestra una torsión esencial. Este segundo tiempo se basa en la sub-estructura denominada intersección o producto. (Cf. 23, p. 221) El objeto *a* es aquello de lo cual, para constituirse, el sujeto se separó como órgano. Lacan precisa la referencia freudiana del juego del *fort-da* en estos términos. No se trata tanto de que el niño tapone el efecto de la desaparición de la madre haciéndose su agente, el niño se desprende de una parte de él. Así “el juego del carrito es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un *foso*, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar el juego del salto.” (23, p. 70)

3.4.2. El amor entre goce y deseo

Dos mecanismos participan en la elección del objeto de amor. El primero fue formulado por Freud e implica la referencia a la madre. Lo que hace que un objeto se torne estimulante en el plano de la excitación, que cause atracción, se debe a algo que se produce en el yo e implica una limitación en el campo de interés libidinal dado por la conexión inconsciente de cierto tipo de objeto con la madre. (Cf. 22, p. 105) También la elección puede hacerse en oposición a ella y, entonces, tenemos toda la gama de degradaciones de la vida amorosa. (Cf. 22, p. 104) En este segundo caso la elección es a partir de la mujer como soporte del objeto fálico. Ahora bien, Lacan propone un segundo mecanismo que corresponde al investimento erógeno que aporta en *a*, presente y oculto, a la vez, en la imagen especular. “La atracción que reviste al objeto con el *glamour*, el brillo deseable, el color – así es como se designa en chino la sexualidad – preferencial, hace que el objeto se torne estimulante en el plano de la excitación sexual.” (22, p. 105) En los esquemas ópticos, el objeto *a* corona el perfil del florero que simboliza el continente narcisista de la libido y se pone en relación con la imagen del cuerpo propio, *i'(a)*, por intermedio del espejo del Otro, A. Entre ambos se produce una oscilación comunicante que Freud había designado como la reversibilidad entre la libido del cuerpo propio y la del objeto.

Este último mecanismo es lo que permite la puesta en juego del fenómeno de la transferencia que Lacan estudió a propósito de *El Banquete* de Platón. El neurótico traslada al Otro la función del *a*, su fantasma se sitúa todo él en dicho lugar. Eso le permite defenderse de la angustia. La búsqueda del *ágalma* en el campo del Otro es lo que hace del psicoanálisis una aventura única. (Cf. 22, p. 365) Lacan expone “La única vía en la que el deseo puede liberarnos aquello en lo que debemos reconocernos como el

objeto *a* en tanto que, en su término, término sin duda nunca alcanzado, él es nuestra existencia más radical, sólo se abre situando *a*, en cuanto tal, en el campo del Otro.” (22, p. 365) El sujeto demanda que se le demande. Sin embargo, el analista se abstiene favoreciendo que aparezcan las propias demandas del sujeto. Es en el límite del círculo regresivo de la demanda que se encuentra la castración, es decir, lo que pone en juego el deseo. (Cf. 22, p. 63) Dicho vacío, que no tiene nada que ver con el contenido de lo dicho, es lo que se trata de preservar, pues es con la falta con lo que el sujeto ama. Por eso, el amor idealizado que se presenta, por ejemplo, en el hombre de las ratas ó, ampliando la observación, en cualquier obsesivo, y convierte a la mujer en el objeto exaltado, representa para Lacan la “negación de su deseo.” (22, p. 347)

La castración se manifiesta en el hombre de manera radical a nivel de la sexualidad conllevando un malentendido estructural entre el hombre y la mujer. No obstante, malentendido no equivale en absoluto a fracaso necesario. Lacan expone “Si lo real siempre se da por supuesto, no se ve por qué motivo el goce más eficaz no podría alcanzarse por las propias vías del malentendido.” (22, p. 194) Y, a continuación, expresa “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo.” (22, p. 194) Dicho aforismo conjuga el amor –con sus particulares condiciones de elección de objeto- el deseo -que encuentra su causa en el objeto *a*- y el goce –con respecto al cual la posición de cada sujeto es singular. Lacan hace del amor un medio entre el goce y el deseo. Por un lado, el goce. El mismo se satisface de forma autoerótica sin requerir de un otro. Al sujeto le basta con el goce solitario del propio cuerpo. Por otro lado, el deseo. Este último conduce al sujeto, a partir de poner en juego la castración, a un *partenaire* en la búsqueda del objeto *a* escondido en su imagen. Entonces, si el amor queda articulado a la falta el goce se juega en los carriles del deseo y el vínculo a un otro posibilita al sujeto alcanzar la satisfacción pulsional en el recorrido. Dicho “movimiento circular del empuje que emana del borde erógeno para retornar a él como su blanco, después de haber girado en torno al objeto *a*, posibilita al sujeto alcanzar la dimensión propiamente dicha del Otro con mayúscula. (Cf. 23, p. 201)

El malentendido entre los sexos, efecto de la castración, implica la disparidad entre el goce del hombre y el de una mujer. La historia cuenta que tras la imprudencia en molestar a dos serpientes acopladas, Tiresias fue convertido en mujer y, por eso, es capaz de dar cuenta del goce en cada uno de los sexos. Al ser interrogado por la esposa de Júpiter acerca de la voluptuosidad que experimentan las mujeres, Tiresias refiere que

el goce de ellas es mayor que el del hombre, pues él vínculo con el nudo del deseo es en las mujeres mucho más laxo. En consecuencia, Lacan expone que en conjunto la mujer es “mucho más real y mucho más verdadera.” (22, p. 208) La relación de una mujer con el objeto no pasa necesariamente por la negativización del falo. Por eso, ella tiene con respecto al deseo posibilidades infinitas o, más bien, indeterminadas. Mientras el hombre busca en el *partenaire* el objeto *a*, es decir, su propia falta, la mujer está orientada por el deseo del Otro. Ella se interesa en la castración (- ϕ) de forma secundaria y en la medida en que entra en los problemas del hombre. Lacan recuerda el pasaje célebre atribuido a Salomón: “*Tria sunt difficilia mihi*, dice el rey de la sabiduría, *el quartum penitus ignoro*, hay cuatro cosas de las que nada puedo decir, *viam aquilae en caelo*, del surco del águila en el cielo, de la serpiente en la tierra, del navío en el mar, y *viam viri in adulecentula*, y de la huella del hombre en la muchacha. Ninguna huella.” (22, p. 218) Lacan alude al mismo pasaje en el *Seminario 16* para señalar que no hay huella del hombre en la mujer.

En este contexto, Lacan se pregunta por el presunto masoquismo femenino y encuentra que el mismo es un fantasma masculino. Si la mujer suscita la angustia del hombre en la medida en que quiere gozar de él, y no hay deseo realizable que no implique la castración, “en este fantasma, y en relación a la estructura masoquista imaginada en la mujer, es por procuración como el hombre hace que su goce se sostenga mediante algo que es su propia angustia.” (22, p. 208) Ahora bien, ¿con qué sueña, por su parte, la mujer? Ella imagina un hombre perfectamente igual a sí mismo, del mismo modo como ella se presenta frente a él, un hombre al que no le falte nada. Don Juan es un fantasma femenino (Cf. 22, p. 209) que responde al anhelo de la mujer de que haya un hombre que lo tenga, que lo tenga siempre, que no pueda perderlo. “La compleja relación del hombre con el objeto está borrada para él, pero a costa de aceptar su impostura radical... Él está ahí siempre en el lugar de otro. Es, por así decir, el objeto absoluto.” (22, p. 209) No se dice que él inspire el deseo, sólo que se desliza en la cama de las mujeres, sin saberse cómo. Se puede decir que él mismo tampoco lo tiene, él cumple una función. (Cf. 22, p. 210)

3.4.3. El objeto *a* en los discursos

En el *Seminario 17* Lacan ubica al objeto *a* como un elemento más que participa, junto con otros elementos de carácter significante, de la producción de un discurso. El

discurso es una estructura necesaria que excede por mucho a la palabra. Está conformado por el S1, un significante que interviene sobre una batería significativa, el S2, la batería significativa que conforma una red que se llama un saber, el \$, el sujeto supuesto y el a , la pérdida que resulta de la constitución del sujeto en el campo del Otro. Lacan presenta cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histérica y el discurso del analista. Los mismos son el resultado de la ubicación de los elementos en alguno de los cuatro lugares designados como agente -arriba a la izquierda-, trabajo -arriba a la derecha-, producción -abajo a la derecha- y verdad -abajo a la izquierda- en la estructura que gira, por vez, un cuarto de vuelta. En cada discurso hay un elemento de imposibilidad.

En el nivel más elemental, el de la imposición del rasgo unario, marca significativa que el sujeto recibe del Otro en cuanto comienza a hablar, el saber produce entropía, pérdida de goce, pues lo que se repite está en posición de pérdida con respecto a aquello que es repetido. Ese punto de pérdida es el único a través del cual tenemos acceso al goce. Sin embargo, algo tiene que compensar lo que de entrada es negativo. A ese lugar va el saber, cuyo trabajo, por un lado, tiene un sentido que es el de la verdad, y, por otro lado, permite la recuperación de cierto goce en el plus de gozar. Por ello, la verdad es hermana del goce prohibido. (Cf. 25, p. 71) El sujeto es un ser dividido por el goce, el lenguaje lo emplea y hace que ahí eso goce. Puede gozar bastante poco o demasiado, pero el goce nunca es el conveniente. Es como el tonel de las Danaides, no se sabe hasta donde va, pues “se empieza con las cosquillas y se acaba en la parrilla.” (25, p. 77)

El discurso del amo se apoya en la función significativa S1. El campo del saber, S2, corresponde al esclavo. Se trata de un saber hacer. El amo se ha expuesto a la muerte y ha renunciado a todo empezando por el goce. Al esclavo lo ha privado de la disposición de su cuerpo pero, a cambio, le ha dejado el goce. En toda su evolución la filosofía señala la sustracción al saber de la esclavitud por la operación del amo. Lo que el amo desea es que la cosa marche y, para eso, evita saber sobre la verdad, accesible a un medio decir. Allí se ubica la barrera, es decir, la misma está situada entre la causa del deseo y la verdad, $\$ // a$. De la institución del discurso del amo depende el discurso del inconsciente.

El discurso universitario se caracteriza por “todo saber”. El S2 está en primer lugar y se constituye como saber de amo a partir de tomar el saber del esclavo. En este

lugar se apoya el discurso de la ciencia propuesto como el del amo moderno. El amo ya no está ahí, pero se conserva su esencia: toda pregunta por la verdad resulta aplastada y el objeto *a* permanece eludido. En el lugar de la verdad está la orden del amo, el imperativo categórico. Es el estudiante quien trabaja para hacer surgir la verdad, cuyo signo queda en el lugar de un producto tan consumible como los otros. La ciencia gobierna los objetos hechos para causar el deseo y el plus de goce se cuenta como acumulación de capital.

El discurso de la histérica, aunque el sexo puede variar, está generalmente encarnado por mujeres. La histérica se presenta como sujeto barrado \$, es decir, la dominante aparece bajo la forma de un síntoma. Desde allí interroga a un Otro, instituido por ella en el lugar de un amo, sobre el saber. Lo que, principalmente, trata de saber es qué valor tiene el sujeto en tanto *a*, objeto caído del efecto de discurso. Lacan expresa que lo que la histérica quiere que se sepa “es que el lenguaje no alcanza a dar la amplitud de lo que ella, como mujer, puede desplegar con respecto al goce.” (25, p. 35) Pero lo que a ella le importa no es esto, sino “que el otro que se llama hombre sepa en qué objeto precioso se convierte ella en este contexto de discurso.” (25, p. 35) Este discurso constituye el fondo mismo de la experiencia analítica. Un análisis parte de “la histerización del discurso... la introducción estructural, mediante condiciones artificiales, del discurso de la histérica.” (25, p. 33)

Ahora bien, en su discurso, el analista es el amo bajo la forma de *a*. Es decir, representa el efecto de rechazo del discurso y así se hace causa del deseo del analizante. En lugar de elidir lo imposible, se constituye en su agente. “Es en tanto idéntico al objeto *a*, es decir, a lo que se presenta para el sujeto como la causa del deseo, como el psicoanalista se presta como punto de mira para esta operación insensata, un psicoanálisis.” (25, p. 112) De su lado hay saber pero, en este caso, el saber está en el lugar de la verdad, es enigma y sólo puede decirse a medias. El análisis tiene importancia en tanto la verdad del amo está enmascarada. Por eso, el discurso del amo es el reverso del psicoanálisis. El análisis apunta al goce que hace de barrera entre lo que se produce como significante amo y el saber como verdad, S2// S1. Hace surgir un sujeto que no es unívoco y, orientado hacia lo real, permite articular lo que ocurre con la castración.

En el *Seminario 17* Lacan precisa que es el significante amo el que “determina la castración.” (25, p. 93) La misma resulta de la separación de un significante amo del

cuerpo perdido por el esclavo para llegar a ser tan solo aquel donde se inscriben todos los otros significantes. En estos términos Lacan retoma lo reprimido primordial en Freud. En consecuencia, el complejo de Edipo y la historia de la muerte del padre en el origen son para Lacan mitos que van al lugar de lo real. Ambos disimulan que “cuando se entra en el campo del discurso del amo con el que ahora nos estamos orientando, el padre está castrado desde el origen.” (25, p. 106) Lacan relee en términos de estructura el complejo de Edipo como “un sueño de Freud.” (25, p. 124) El hecho de que Edipo no sepa en absoluto que ha matado a su padre ni que se ha acostado con su madre es un ejemplo del inconsciente. Lo importante es que accedió a Yocasta por haber triunfado en la prueba de la verdad al responder a lo que se presenta como enigma. Sube al trono a partir de borrar la pregunta de la verdad y no por la vía de la sucesión que procede propiamente de la castración. Por eso su situación culmina en el precio que se paga con una castración. Se le caen sus ojos, uno de los soportes elegidos por el objeto *a*. (Cf. 25, p. 128)

Lacan cuestiona en el mito de Tótem y Tabú, por ejemplo, el goce original de todas las mujeres por parte del padre. Cuando este último apenas da abasto con una y es quien trabaja para sostener a su familia. La forma idealizada del padre enmascara la castración. El mito da cuenta de la equivalencia entre el padre muerto y el goce. Mientras Freud propone que la prohibición del goce parte del padre, Lacan expresa “Que el padre muerto sea el goce es algo que se nos presenta como el signo de lo imposible mismo... tope lógico de aquello que, de lo simbólico se enuncia como imposible. De ahí surge lo real.” (25, p. 130) El padre real es para Lacan un operador estructural. Se constituye en el “agente de la castración” (25, p. 132), es decir, él es quien hace el trabajo de la agencia amo. Lejos de venir la castración del padre, la misma es “la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo.” (25, p. 136) Y solo como producto de tal operación hay causa del deseo. El padre omnipotente en el principio del deseo es el deseo de la histérica del que partió Freud.

A partir de la captura en el discurso del ser “se acabó esa perfección, armónica, de la copulación.” (25, p. 34) En el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como macho o hembra. No hay significante que represente en el inconsciente a lo femenino y no hay objeto adecuado. (Cf. 23, p. 212) Aunque algunos elementos sirven como medio. Uno de ellos es el *a* minúscula, “solo en la medida en que esta *a*

minúscula sustituye a la mujer, el hombre la desea.” (25, p. 165) Inversamente, con lo que la mujer se enfrenta “es con aquel goce que es el suyo.” (25, p. 165) Ahora bien, es por no poder ir más allá del falo, que la histérica sostiene la pregunta por lo que constituye la relación sexual y para responderlo le da la palabra al Otro como lugar del saber reprimido. (Cf. 25, p. 98) La histérica se aliena por el significante amo, el saber ocupa el lugar del goce, pero se sustrae como objeto de deseo. Hay en ella “rechazo del cuerpo.” (25, p. 99) Manteniéndose solidaria con la función del amo, la desenmascara, poniendo de relieve lo que hay de amo en el S1.

El discurso de la histérica en relación con el discurso del amo se desdobra “en, por una parte, castración del padre idealizado, que constituye el secreto del amo y, por otra parte, privación, asunción por parte del sujeto, femenino o no, del goce de ser privado.” (25, p. 104) Lacan retoma el caso Dora en la perspectiva del discurso de la histérica. El padre se constituye por apreciación simbólica. Considerarlo deficiente con respecto a una función es darle una asignación simbólica. “El padre no es sólo lo que es, es un título.” (25, p. 100) Cumple el papel amo en este discurso, por lo que sostiene su posición con respecto a la mujer, aún fuera de servicio. El valor del Sr. K reside en la idea que Dora tiene de que él tiene el órgano, “pero no para que Dora sea feliz con él, si puede decirse así, sino para que otra le prive de él.” (25, p. 100) A Dora no le interesa la joyita –la masturbación infantil indica que ella sabe gozar de eso por sí misma- sino el joyero. La Sra. K sabe sostener el deseo del padre idealizado y, también, mantiene a Dora a salvo de quedar capturada por el hombre. Lacan indica que “este complejo es la marca de la identificación con un goce en tanto es el goce del amo.” (25, p. 101) La ruptura aparece cuando “se le ofrece el goce del Otro y ella no lo quiere, porque lo que ella quiere es el saber como medio del goce, pero para que sirva a la verdad, a la verdad del amo que ella encarna como Dora.” (25, p. 101) Si el amo domina el saber excluyendo el goce, la verdad es que él está castrado.

CAPÍTULO IV:
HAY EL AMOR

4.1. Los tres registros en la última enseñanza

Durante la última enseñanza Lacan presenta lo real desde una nueva perspectiva y, además, cambia el modo de concebir la relación entre los registros. Los tres registros son considerados, a esta altura, homogéneos. Ninguno es previo ni prevalece sobre los otros dos. Por su parte, el nudo borromeo, como un hallazgo, le permite a Lacan asentar sus ideas. En el mismo ninguno de los redondeles penetra al otro y, sin embargo, se mantienen encadenados. (Cf. 75, p. 391) Dicho anudamiento le sirve, asimismo, para sostener su pensamiento “no hay relación sexual.” (Cf. 30, 127)

En la primera parte de este apartado, señalaremos: el cuestionamiento del estatuto de real del objeto *a* a partir del *Seminario 17*, la noción de lo real como aquello que no puede escribirse en el *Seminario 18*, lo real como lo que hace agujero en lo simbólico y el objeto *a* en el calce de los tres registros en el *Seminario 22*, y la definición de real “sin ley” que Lacan propone en el *Seminario 23*. Analizaremos, la respuesta que en 1975 Lacan da a una pregunta formulada por Marcel Ritter para precisar lo real ligado, en esta etapa, a lo reprimido primordial en Freud.

En la segunda parte, estudiaremos en el *Seminario 22*: el aplanamiento del nudo; la consistencia, la ex-sistencia y el agujero; el goce sentido, el goce fálico y el Otro goce; la lectura lacaniana de los conceptos freudianos de inhibición, síntoma y angustia; el síntoma como lo que ex-siste al inconsciente; Dios y La mujer en el lugar de lo real; la sospecha de los registros en Freud; la necesidad en Freud de contar con la realidad psíquica; la propuesta lacaniana de “anudarse de otro modo”; la *père- versión* paterna como modelo de la función; la nominación como el cuarto irreductible; la relación entre el “Nombre del Padre”, la “identificación a lo Real del Otro real” y el “agujero en lo simbólico”; el padre como “nombrante”; y la pluralización de los Nombres del Padre.

En la tercera parte, nos serviremos del *Seminario 24*, del “Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11” y de algunas frases del *Seminario 20*, del *Seminario 21* y del *Seminario 23*, para indagar: la interrogación sobre la práctica analítica a partir de la concepción de lo real, el inconsciente en su vertiente de elemento suelto y el inconsciente como encadenamiento signifiante, la transferencia como artificio para hacer creer en el inconsciente y la verdad mentirosa, la intervención analítica por la cara real del objeto *a* y por el síntoma, la propuesta de perturbar la defensa y la interpretación poética.

4.1.1. Lo real en la última enseñanza

El trabajo con los discursos efectuado por Lacan en el *Seminario 17* conduce a poner en cuestión el estatuto de real del objeto *a* y a comenzar a considerarlo desde la perspectiva del semblante. Dicho objeto es un elemento más que circula en un discurso - ficción que responde a lo que no puede escribirse dando un tratamiento particular al goce que pone en juego la entrada del lenguaje en el viviente. Por eso durante el *Seminario 18* Lacan se pregunta si es posible *un discurso que no fuera del semblante*. Todo lo que puede ordenarse del goce sexual tiene su centro en el falo. Es a partir de serlo o tenerlo que un *parlêtre* toma una posición sexual y se vincula con un *partenaire* como saldo del Edipo. Pues el punto es que la relación sexual no puede escribirse. (Cf. 26, p. 33) La escritura no es más que “algo que se articula como hueso cuya carne sería el lenguaje, por eso demuestra que el goce, el goce sexual, no tiene hueso...” (26, p. 139) Es en relación con lo imposible de escribir cómo Lacan define lo real en la última enseñanza, orientando el análisis en función de aquello que agujerea el semblante. (Cf. 26, p. 27)

El *Seminario 22* es titulado por Lacan “RSI”, es decir, “Real, Simbólico e Imaginario”, pero también “Herejía”, pues así suena RSI en francés. (Cf. 75, p. 389) Lacan concibe, en este momento, que lo real es lo que hace agujero. (Cf. 30, p. 4) Dice “El inconsciente, es lo Real [...] en tanto que está agujereado.” (30, p. 170) Dicho agujero introduce como tal la categoría de lo imposible. Frente al mismo responde la elucubración significativa produciendo sentido en la juntura de lo imaginario y de lo simbólico. De lo imaginario resulta la consagración del ser hablante a la debilidad mental. (Cf. 32, p. 29) Para darles una común medida a los tres registros Lacan los anuda en el “nodo bobo, bobo, borromeo” (30, p. 7) y sitúa el objeto *a* en el cruce de los tres. En el *Seminario 23* lo real queda definitivamente separado del significante y de sus leyes. Por ello, excluye el sentido. Lo real es “sin ley.” (31, p. 135) Esta presentación de lo real, que se aleja de la conceptualización del objeto *a* establecida por Lacan entre el *Seminario 10* y el *Seminario 16*, se acerca, de cierta forma, a lo planteado en el *Seminario 7* sobre el “*das Ding*”, un real inaccesible, y a lo trabajado en el *Seminario 11* sobre lo real ligado a un “mal encuentro.” (23, p. 72)

La respuesta que el 26 de enero de 1975 Lacan da a una pregunta formulada por Marcel Ritter permite, asimismo, ubicar la concepción de lo real propia de esta etapa. Este último lo interroga por el estatuto de real ligado al término *Unerkannte*, lo no

reconocido, vinculado en Freud al ombligo del sueño. Para responder, Lacan propone, primero, distinguir dos niveles de real: lo real pulsional y lo real en relación con el inconsciente. Aclara que lo *Unerkannte* no es lo real pulsional, reducido a la función del agujero vinculado a los orificios corporales. Se trata más bien de lo que en otra parte se designa como *Urverdrängt*, es decir, lo reprimido primordial, aquello que se especifica por no poder ser dicho en caso alguno, cualquiera sea la aproximación, por estar en la raíz del lenguaje. Si hay que relacionar lo *Unerkannte* a algún ombligo, para Lacan se trata de un ombligo particular, el de la madre, aquel al que alguien se encuentra por nueve meses pendiente. Más bien está pendiente a su placenta, de la que se separa en el momento del nacimiento. Es por el hecho de haber nacido de una madre y no de otra parte, de un ser que lo deseó o no lo deseó, pero que ya solo por ese hecho lo sitúa de un cierto modo en el lenguaje, que un *parlêtre* -lo que para Lacan designa tanto un ser hablante como el inconsciente- resulta excluido de su propio origen.

El hecho de que el ser humano esté en un campo ya constituido por los padres y que concierne al lenguaje, determina su relación al inconsciente. De eso se tiene en alguna parte la marca en el sueño mismo, como Freud lo ubica. El *Un* designa la imposibilidad, el límite. Eso no puede ni decirse ni escribirse, es lo que no cesa de no escribirse. Ahora bien, para Lacan hay una analogía entre este reprimido primordial y lo real pulsional. El límite de lo simbólico tiene repercusión a nivel de la pulsión. Por eso, Lacan refiere en el *Seminario 23* “Las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir.” (31, p. 18) La relación como tal entre dos *partenaires* especificados sexualmente, pero de modo radicalmente diferente, está marcada por una relación al sexo parasexual. Se trata no solo de un no reconocimiento, sino una imposibilidad de conocer lo que atañe al sexo. Lacan dice “escribir una *x* y una *y* que serían estrictamente hablando el sexo como macho y como hembra, es lo que manifiestamente no podemos hacer.” (35) La relación con el falo instauro en el *parlêtre* un tercero irreductible. En el inconsciente se lleva la marca de la disociación de la relación sexual que sufre el ser hablante, cuestión que repercute en el cuerpo. Son dos reales que aparecen plasmados en el síntoma que incluye el cuerpo y el inconsciente.

4.1.2. La relación entre los tres registros en la última enseñanza

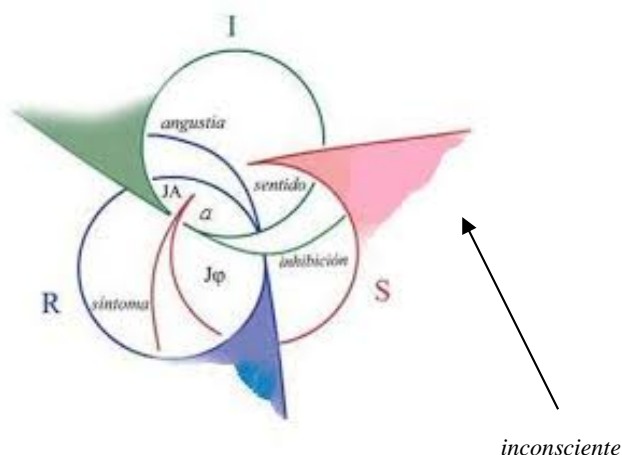
El nudo borromeo constituye para Lacan el hallazgo que le permite asentar sus ideas. El mismo, más que un nudo, es una cadena que comporta más de un anillo y más

de un nudo, aunque el mínimo es siempre tres. Ninguno de los redondeles penetra al otro y, sin embargo, se mantienen encadenados. Para eso, cada elemento pasa por abajo del que está abajo y por arriba del que está arriba. Esta forma de engarce hace que si se suelta cualquiera de los eslabones se sueltan los otros. Los tres círculos son homogéneos, intercambiables e indistinguibles. Ninguno prevalece sobre los otros dos. Todos tienen igual consistencia. Únicamente al ponerles letras o al colorearlos, los anillos pueden distinguirse. El anudamiento borromeo le sirve a Lacan, además, para dar cuenta de su pensamiento “no hay relación sexual.” (Cf. 30, p. 127) Frente a la imposibilidad en escribir lo que atañe a la relación sexual cada *parlêtre* se inventa un nudo como respuesta y se enlaza, también mediante un nudo, a otro.

Lacan escribe el nudo borromeo, es una escritura que soporta un real, no hay otra idea sensible de lo real que una escritura. Y aclara que el nudo “no es el modelo, es el soporte. No es la realidad, es lo Real.” (30, p. 171) Los tres registros consisten por sostenerse juntos. (Cf. 30, p. 22) Consistencia, que aunque se corresponde con lo imaginario, se sostiene de lo real del agujero. Cuando se interesó en la escritura Lacan habló primero del rasgo unario, cuyo soporte en el nudo es el trazo abierto o la recta infinita -que es la mejor ilustración del agujero. Los agujeros en el corazón de cada uno de los redondeles permiten que algo se anude y que a ellos algo ex-ista. La existencia se define en relación a una consistencia, es lo que hace intervalo. Es un afuera que no es un no- adentro. A partir de lo que ex-siste se plantean los goces. El goce sentido, *s*, se produce entre los registros simbólico e imaginario y ex-siste respecto de lo real. El goce fálico, $G(\phi)$, está entre los registros simbólico y real y conlleva un enlace con lo imaginario como ex-sistencia. El Otro goce, $G(A)$, está entre real e imaginario y por fuera de lo simbólico. El punto en el que se calzan las tres superficies corresponde al objeto *a*.

En un retorno a Freud, Lacan sugiere, además, ese triádico que él anunció: inhibición, síntoma y angustia. Entre imaginario y simbólico está la inhibición. La misma es siempre asunto de cuerpo, es un efecto de detención “que resulta de su intrusión en el campo de lo Simbólico.” (30, p. 13) La angustia, por su parte, implica un desborde de lo real sobre lo imaginario del cuerpo. La misma bordea el Otro goce en tanto que él hace agujero y es lo que del interior del cuerpo ex-siste cuando algo lo despierta. Por último, está el síntoma. Si en “La tercera” Lacan lo define como “lo que viene de lo real” (33, p. 84), en este seminario lo considera un “efecto de lo Simbólico

en lo Real.” (30, p. 14) Como sea, a diferencia de lo planteado en los inicios de su enseñanza, en el síntoma los registros concernidos son el simbólico y el real.



El síntoma ex-siste al inconsciente. Constituye una función como formulación matemática: $f(x)$. Lacan explica que x es “lo que del Inconsciente puede traducirse por una letra en tanto que solamente en la letra la identidad de sí a sí está aislada de toda cualidad.” (30, p. 58) Todo Uno es susceptible de escribirse por una letra, es eso que el síntoma opera salvajemente. Lo importante en el síntoma es la referencia a la escritura. El síntoma da cuenta de “la manera en que cada uno goza del Inconsciente en tanto que el Inconsciente lo determina” (30, p. 93) y refleja el hecho de que hay algo que no anda. El inconsciente, inmediatamente, trabaja en la producción de un encadenamiento significativo como modo de tratamiento a esa letra de goce y, de este modo, “puede ser responsable de la reducción del Síntoma.” (30, p. 15) Sólo los significantes copulan entre ellos en el inconsciente, pues los sujetos, que sufren las consecuencias del significante en el cuerpo, no pueden más que “chuponear el cuerpo significado otro.” (30, p. 113)

Lacan ubica a Dios en el agujero real, es decir, lo reprimido primordial. Es aquello que hace que, a partir del lenguaje, no puedan establecerse relaciones entre sexuados. Explica “Dios es La Mujer vuelta toda... ella es no –toda. En el caso en que ella ex-sistiera por un discurso que no sería del semblante, tendríamos esta x que les he notado.” (30, p. 110) Ahora bien, Lacan entiende que Freud no cree en Dios porque opera en su línea. Perpetúa la religión y la consagra como neurosis ideal. Aún así, lo que Freud hizo no deja de relacionarse con la ex-sistencia y de aproximarse al nudo. No

tenía la ideal de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, pero tenía, a pesar de todo, de ello una sospecha. Lacan expone:

“El hecho de que yo los haya podido extraer de él, con el tiempo, sin duda, y con paciencia, que haya comenzado por lo Imaginario y que después de eso haya debido masticar bastante esta historia de lo Simbólico con todo esa referencia lingüística sobre la cual efectivamente no he encontrado todo lo que me hubiera servido, y luego ese famoso Real que termino por sacarles bajo la forma misma del nudo, hay en Freud una referencia a algo que él considera como lo Real.” (30, p. 45)

Lacan cuestiona la necesidad en Freud de contar con un cuarto elemento para mantener unidos los tres registros. Freud no era lacaniano, él inventó la realidad psíquica, “lo que puede anudar por un cuarto término lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, en tanto que Simbólico, Imaginario y Real son dejados independientes, están a la deriva en Freud.” (30, p. 46) Realidad psíquica, complejo de Edipo o nombre del padre. Realidad psíquica o realidad religiosa. En contraposición, Lacan piensa que para lograr ese mismo efecto es suficiente con pasar en dos puntos lo que estaba abajo arriba. Se requiere que lo real pase por encima de lo simbólico. Anudarse de otro modo (Cf. 30, p. 48) es lo que constituye lo esencial del complejo de Edipo y es de lo que se trata en un análisis -alcanzar un efecto de sentido que no sea ni imaginario ni simbólico sino real.

Lacan propone convertir la función de excepción, reservada por Freud al padre, en modelo y, así, ser encarnada de diversas formas. Sin embargo, dicha amplitud no implica que la función sea realizada por cualquiera, pues los resultados de que cualquiera alcance la función que tiene el padre son los de su *Verwerfung*, en la mayoría de los casos. Lacan expone “Un padre no tiene derecho al respecto, sino, al amor, más que si el dicho, dicho amor, el dicho respeto está –no van a creer a sus orejas- *père-versement* orientado, es decir hace de una mujer objeto *a* minúscula que causa su deseo.” (30, p. 59) El deseo orientado del padre comprende su rasgo propio de perversión. Su intervención implica “mantener en la represión (*répression*) en el justo medio [...] la versión que le es propia por su perversión (*perversion*), única garantía de su función de padre (*père*), la cual es la función, la función de síntoma.” (30, p. 59) Para convertirse en modelo de la función, el padre tiene que añadir a sus síntomas el de la perversión, pues “la normalidad no es la virtud paterna por excelencia.” (30, p. 59)

Un poco después, Lacan vuelve sobre sus planteos para exponer “estoy aún en vías de profetizar que del nombre del padre... podríamos de ninguna manera prescindir para que nuestro Simbólico, nuestro Imaginario y nuestro Real, como es la suerte de

todos ustedes, no se vayan cada uno por su lado.” (30, p. 78- 79) De tres consistencias nunca se sabe cuál de las tres es real. El cuarto es lo que soporta lo simbólico de eso para lo cual está hecho el nombre del padre. Y un poco más adelante indica “yo reduzco el nombre del padre a su función radical que es dar un nombre a las cosas, con todas las consecuencias que eso comporta, porque eso no deja de tener consecuencias y particularmente hasta en el gozar.” (30, p. 105) La nominación es, entonces, el cuarto elemento que se introduce y hace agujero. El “nombre del padre” se equipara al “padre del nombre”, lo que da lugar al agujero sin el cual no hay anudamiento posible.

Lacan revisa las modalidades de identificación propuestas por Freud. Parte de la afirmación de que no hay Otro real que no esté en el nudo mismo. Vincula la identificación histórica a la identificación a lo imaginario del Otro real, la identificación con el rasgo unario a la identificación a lo simbólico del Otro real y dice “Identifíquense a lo Real del Otro real: ustedes obtienen lo que he indicado con el nombre del padre; y es ahí que Freud designa lo que la identificación tiene que ver con el amor.” (30, p. 133) El nombre del padre es el agujero que lleva en sí el Otro. Sobre el final del *Seminario 22*, Lacan propone que quizá “después de todo no sólo lo Simbólico sea lo que tenga el privilegio de eso, que no es obligatorio que sea al agujero de lo Simbólico que esté unida (*conjointe*) la nominación.” (30, p. 179) Así, Lacan diferencia, ahora, el “nombre del padre”, articulado al inicio de su enseñanza, y el “padre como nombrante”. La nominación que otorga este último puede ser imaginaria, la inhibición; simbólica, el síntoma; o real, la angustia. (Cf. 30, p. 193)

4.1.3. Lo real y la práctica psicoanalítica

La formulación que caracteriza lo real como algo distinto del significante es acompañada por Lacan con una interrogación constante sobre la práctica psicoanalítica, pues la misma no opera sino por los medios de la palabra. Si lo real es concebido como lo que excluye el sentido no es absurdo plantear que “Nuestra práctica es una estafa.” (32, p. 84) Lacan respondió a esta complicación de diversas formas. En el *Seminario 20* indica que el goce “sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante.” (28, p. 112) La cara real del objeto *a* permite un abordaje posible. (Cf. 29, p. 136) El síntoma, por su parte, constituye aquello que no varía, funciona para el goce y permanece asimilado a lo real. A partir de la última enseñanza el objeto *a* pareciera

quedar subsumido en él. Desde esta perspectiva, intervenir sobre el síntoma conlleva direccionar la cura hacia lo real.

En el *Seminario 24* se verifica el cambio en la noción de inconsciente. Lacan acentúa, fuertemente, el inconsciente en su vertiente de elemento suelto. El título de dicho seminario, *L'insu que sait de l'une- bévue s'aile `a mourre*, propone un juego de resonancias, por homofonía translingüística, al modo joyceano, entre “inconsciente” en alemán y “una equivocación” en francés. ¿Qué quiere decir el inconsciente traducido por *l'une- bévue*? Se trata de “un escollo, un tropiezo, una patinada de palabra a palabra.” (32, p. 73) Con el juego de resonancias se vacía el sentido, no hay sentido único. La “una equivocación” viene proponer que “uno” es lo que está primero y la estructura se monta después. Ya en la última lección del *Seminario 20* Lacan señala que la estructura del lenguaje es “una elucubración de saber sobre la lengua” (28, p. 167) y, por lo tanto, una ficción. Y en el *Seminario 21* dice “...hay saber en lo real, que funciona sin que podamos saber cómo se hace la articulación en lo que estábamos habituados a ver realizarse... Entonces lo que quiero decir es que el saber inconsciente, el que Freud supone, se distingue de ese saber en lo real.” (29, p. 170)

Asimismo, en el “Prefacio a la edición inglesa del seminario 11” Lacan enfatiza el inconsciente como “uno” y expone “...el inconsciente, es decir, real...” (34, p. 599) Señala que “Cuando... el espacio de un lapsus, ya no tienen ningún alcance de sentido (o interpretación), solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente.” (34, p. 599) y agrega “Uno lo sabe uno mismo.” (34, p. 599) Se trata de un saber del sí mismo solo que anuncia la disyunción entre el inconsciente y la interpretación. Lacan explica que a esa emergencia del uno solo “basta con que se le preste atención para salir de él.” (34, p. 599) Y un poco después “...No hay verdad que, al pasar por la atención, no mienta...” (34, p. 599) Esto cuestiona el principio de la operación analítica en la medida en que la misma parte del encadenamiento signifiante: un signifiante que se enlaza con otro signifiante cualquiera para producir en el lugar del significado el Sujeto supuesto Saber. El saber aparece como supuesto de los significantes en el inconsciente. Es decir, a partir de la transferencia hacemos creer en el inconsciente y lo leemos. En el análisis el armado de una historia se realiza según la modalidad de la histeria, esto es, en función de responder al deseo del Otro. (Cf. 32, p. 24)

La transferencia favorece en el analizante el enlace de los significantes dando lugar a efectos de significación. Ahora bien, la verdad que se genera a partir de la

asociación de los elementos producto de la atención es una verdad “mentirosa” o “variable”. (Cf. 32, p. 63) Pero no solamente asociamos en análisis. En la clase del 11 de enero del '77 del *Seminario 24* Lacan dice que hay cierto saber en el inconsciente que ‘le es impuesto al hombre por los efectos de significante, y no le está cómodo, el no sabe “hacer con” el saber. Es su debilidad mental...” (32, p. 29) El saber inconsciente es lo que le permite al sujeto arreglárselas con el goce, es decir, es un modo de defensa, pero con él este último se embrolla. Lacan distingue, a continuación “saber hacer allí” y “saber hacer”. El primero quiere decir “desembrollarse”. (Cf. 32, p. 30)

El encuentro con un analista le da a un *parlêtre* la oportunidad de llegar a decir algo distinto de esa elucubración inconsciente que, sin saber, repite. Para eso, Lacan propone al analista perturbar la defensa del analizante. Dice “No hay medio de hacer otra cosa que recibir de un psicoanalista lo que molesta a su defensa.” (32, p. 32) En esta línea, plantea que éste último ponga el acento sobre la función de saber de *l'une-bévue*. (Cf. 32, p. 25) Permitir la emergencia de los elementos sueltos posibilita bordear lo real. La intervención analítica debe dirigirse para Lacan hacia el equívoco. Explica “es preciso que haya algo en el significante que resuene.” (31, p. 18) Lacan, también entiende que la interpretación debe hacerse desde la perspectiva de la poesía. Esta última “es efecto de sentido, pero también efecto de agujero.” (32, p. 79) Tomar el S2 como base de la posibilidad del equívoco significante, de la ambigüedad, conlleva violentar el uso cristalizado de las palabras, las significaciones coaguladas. Lacan dice “El sentido, eso taponas. Pero con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que puede ser la interpretación analítica.” (32, p. 67) La poesía bordea la inexistencia de la relación sexual, contornea lo que no puede decirse y hace vibrar cuerpo.

4.2. Los goces y el amor

En este apartado nos centraremos en el *Seminario 20* con el objetivo de extraer lo que Lacan plantea allí acerca del amor y, fundamentalmente, la articulación que establece entre amor y goce. La primera clase se titula “Del goce”. Es dicho concepto el que orienta la dirección general del seminario, durante el cual Lacan vuelve una y otra vez a pensar el amor.

En la primera parte, ubicaremos los temas que Lacan desplegará a lo largo del seminario y que nos interesa investigar: el goce que no es más que del “Uno”; el amor como puente entre el goce del Uno y un otro; los tres registros en los que se juega el amor: la pasión narcisista, el deseo –movilizado a partir de una falta y causado por el objeto *a*- y lo real del goce; el hombre vinculado al goce fálico; la mujer no toda en relación al falo; la mujer como conjunto abierto; la imposibilidad de establecer la relación sexual; y la paradoja de Zenón de “Aquiles y la tortuga” para ejemplificar el desacuerdo de los goces.

En la segunda parte, indagaremos la construcción de las fórmulas de la sexuación y su escritura. Analizaremos del lado hombre: la función fálica y el goce todo regulado por la castración; la función de excepción que permite dar consistencia al conjunto; la histérica del lado hombre; el goce autista entre simbólico y real y por fuera del cuerpo; el amor que marcha sin decir; el falo como obstáculo para gozar del cuerpo de una mujer; la diferencia entre el goce solitario, el acto de amor y hacer el amor; el acto de amor como la perversión polimorfa del macho; el vínculo entre el objeto *a*, el fantasma y el alma; y la relación entre hacer el amor, el Otro sexo y la poesía.

También, examinaremos del lado mujer: el no- todo con respecto a la función fálica; la falta de la función de excepción; la imposibilidad de escribir *La* mujer; la división en ella del goce; el vínculo de una mujer con $S(\mathbf{A})$; el amor que no marcha sin decir; el goce corporal entre imaginario y real; el lugar del hijo en su goce; el no saber sobre el Otro goce y el mal- decir mujer; la relectura de la frigidez en los términos del goce; los místicos del lado del no- todo; y Dios en el lugar del goce del Otro -que no existe.

En la tercera parte, teniendo en cuenta el goce del hombre y el goce de una mujer, interrogaremos: el amor como lo que suple la imposibilidad de escribir la relación sexual; el real que constituye dicho impasse; el amor como valentía; el amor del orden del encuentro; lo imposible, lo posible, lo contingente y lo necesario en el amor; la diferencia entre la carta de amor y la letra de amor; el amor como la relación entre dos saberes inconscientes.

4.2.1. Un amor que no desconoce lo real

El primer capítulo del *Seminario 20* se titula “Del goce”. Lacan está sostenido por el discurso analítico y para comenzar ese año va a “suponerlos en la cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos.” (28, p. 10) Otras disciplinas también abordan temas similares. El derecho consuetudinario, sin ir más lejos, basa el concubinato en el “acostarse juntos”. No obstante, Lacan parte de lo que allí queda velado, es decir, “lo que se hace en esa cama: abrazarse.” (28, p. 11) El discurso analítico se ocupa del goce y, al respecto, señala que en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres hay algo que no anda, pues “será siempre imposible escribir como tal la relación sexual.” (28, p. 46) Aún así, “anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje.” (28, p. 44) Ubicando, en parte, la dirección a partir de la cual dictará el seminario, Lacan señala “El goce del Otro, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor.*” (28, p. 12) Su interés se centra en indagar los goces propios de cada uno de los sexos -que lejos de corresponder al sexo biológico, dependen de la posición sexuada a partir del único elemento significativo disponible en el inconsciente-, el goce que no es más que del “Uno” y, en consecuencia, no se relaciona con “el Otro” -lo cual viene a cuestionar la frase propuesta “goce del Otro”, y el amor como puente entre el goce -del Uno- y algún otro -pues “el Otro”, con mayúscula, no existe.

A continuación Lacan dice “El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.” (28, p. 12) Se pregunta, ¿es siempre recíproco? Y continúa “¡Pues claro, claro que sí! Por eso hasta inventaron el inconsciente para percatarse de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca se pueden ver sus estragos.” (28, p. 12) Encontramos en esta frase los tres registros comprometidos en torno al amor. La incompatibilidad en el modo de gozar entre un hombre y una mujer que llega hasta al estrago, y concierne propiamente al registro real efecto de la imposibilidad como tal de escribir la relación sexual, se pone en juego en cada conformación amorosa junto con la pasión narcisista y el deseo, cuyo objeto escondido debajo de la imagen, a partir de la puesta en juego la falta, conduce al *parlêtre* hacia un otro. Teniendo en cuenta esto último, Lacan trae a cuenta la cotorra enamorada de Picasso. Le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas. Pero, ella

estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. Es eso lo que pasa con el amor. Por eso, Lacan destaca que, en esencia, el amor es narcisista, pues la cotorra se identificaba con Picasso vestido. Pero lo que hay por debajo y que llamamos cuerpo, no es más que ese resto que Lacan llama objeto *a*. (Cf. 28, p. 14)

Considerando lo anterior, Lacan refiere “El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quienes?- dos sexos.” (28, p. 14) Si bien es posible aludir al abrazo, al estrechamiento (Cf. 29, p. 177), al hablar del goce sexual no hay más que goce del “Uno”. El mismo está marcado, dominado, “por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*.” (28, p. 14) El ser es el goce del cuerpo y el cuerpo goza en sí mismo y no del cuerpo del otro. Goza en su singularidad a partir del modo en que la lengua hizo marca en él. “No se goza sino corporeizándolo de manera significativa.” (28, p. 32) Durante el *Seminario 20* Lacan caracterizará dos modalidades diferenciadas de goce.

Por un lado, el goce fálico. El hombre está, fundamentalmente, vinculado a él. A esta altura, Lacan expone que “el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.” (28, p. 15) Y al año siguiente, indica que el goce fálico “resulta ser el obstáculo para que jamás se escriba... la relación sexual.” (29, p. 176) Por su parte, al hombre, el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo. (Cf. 28, p. 15) No hay escritura alguna referida a lo propiamente femenino. Los caracteres secundarios son los de la madre y es *quo ad matrem* como ella será tomada en la relación sexual. (Cf. 28, p. 47) Todo gira en torno al goce fálico y, a partir de allí, la mujer se define como el *no todo*. (Cf. 28, p. 15)

Por su parte, para formular lo relativo al goce femenino Lacan usa el término compacidad. El desarrollo reciente de la topología permite formular algo acerca del lugar del Otro sexo. La lógica sobre la interrogación del número conduce a la instauración de un conjunto particular: el conjunto de los espacios abiertos capaces de recubrir el espacio obtuso, cerrado, del goce sexual. Lacan indica que una mujer constituye un conjunto abierto, pues por estar en su goce más allá del falo “sólo lo promueve la infinitud.” (28, p. 15) Es por eso que “no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*.” (28, p. 15) Aún así, a dichos conjuntos abiertos se los puede contar uno por uno o,

para ubicarlos del lado que les corresponde, “una por una” (28, p. 17), es decir, ellos constituyen una finitud. (Cf. 28, p. 17)

Lacan se sirve de la paradoja de Zenón de “Aquiles y la tortuga” para dar cuenta de ambas modalidades de goce que no se encuentran. La misma refiere a un corredor veloz que no podrá alcanzar nunca a un corredor lento si el primero da al segundo una ventaja. Cuando Aquiles ha dado un paso, la tortuga avanza un poco, porque es no toda, no toda suya. Es necesario que Aquiles de el segundo paso, y así sucesivamente. La repetición solo garantiza la reducción de la distancia que los separa, pero nunca que Aquiles alcance a la tortuga. También el paso de la tortuga es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. (Cf. 28, p. 15) Si un número es real tiene un límite y en esta medida es infinito. Aquiles sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.

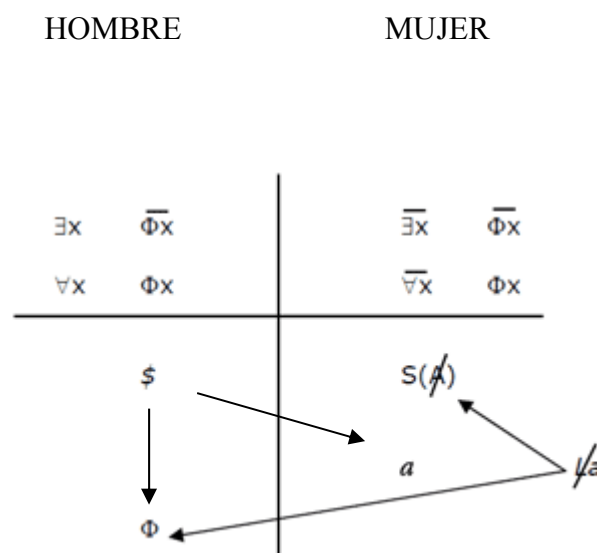
4.2.2. Dos modalidades de goce

Si el lenguaje funciona para suplir aquello que no puede llegar a formularse, el discurso analítico, por el contrario, se orienta por la letra cuyo soporte en matemáticas es la escritura. Lacan comienza la construcción de las fórmulas de la sexuación en el *Seminario 18* y les da una forma terminada en el *Seminario 20*. Dichas fórmulas constituyen una teoría de la sexualidad que ya no tiene como eje al falo como significante del deseo, sino que se ordenan según la relación que cada sexo tiene al falo como función, Φx . Además, la misma intenta traspasar el mayor impasse freudiano, la sexualidad femenina. La función fálica tiene el valor de la castración, es decir, del vaciamiento de goce resultante de la inserción del significante en el viviente. Lacan se sirve de la lógica aristotélica, de la cual hace un uso propio, y transpone sus proposiciones a la lógica matemática a través de cuantificadores, operadores lógicos que corresponden a los signos “para todo” y “existe al menos uno”. En la parte superior de las fórmulas ubica: las universales abajo y las particulares arriba. La barra de la negación sobre una función indica que la misma no se escribe.

Lacan ubica dos maneras de hacer fallar la relación sexual. Dice “Hay la manera a lo macho de darle vueltas, y luego la otra que no designo de otra manera porque la estoy elaborando [...]: cómo se elabora eso a lo hembra. Se elabora con el no- todo.” (28, p. 72) Comienza por el lado izquierdo que es el lado en el que se coloca el hombre.

El mismo se lee: en el piso superior “Existe un x que no Φx ” y en el piso inferior “Para todo x , Φx ”. La segunda fórmula expresa que en la relación sexual todo individuo que se ubique de este lado “no entra sino *quo ad castrationem*, es decir, en cuanto relacionado con el goce fálico.” (28, p. 47) La función fálica se afirma como universal y el goce todo es regulado por la castración. El hombre cuenta con un significante que lo nombra, él “es *todo hombre*.” (26, p. 131) Aunque *todohombre* solo puede serlo como significante nada más.

Ahora bien, para que el universal se sostenga es necesario que exista “al menos uno” que niegue la función Φx , es esto lo que enuncia la primera fórmula. La función de excepción permite, al sustraerse de la castración, dar consistencia al conjunto desde afuera. Lacan ubica que quien cumple dicha función es el padre primordial. En el *Seminario 18*, leyendo a Freud, Lacan expresa “nada puede fundarse del estatuto del hombre, visto desde la experiencia analítica, más que haciendo artificialmente, míticamente, el *todohombre* con aquel, supuesto, padre mítico de Tótem y Tabú, ese capaz de satisfacer el goce de todas las mujeres.” (26, p. 132) Colocarse de este lado es electivo y las mujeres pueden hacerlo, “el *toda mujer* es la enunciación con la que se decide la histérica como sujeto, y que por eso una mujer es solidaria de *nomásdeuno*.” (26, p. 144)



En la parte inferior de las fórmulas tenemos: del lado hombre el $\$$ (sujeto) y el Φ (significante falo); y del lado mujer el objeto a , $\bar{\exists}a$ (la mujer en tanto no existe) y el

S(A) (el significante de la falta en el Otro) -lo que define la posición femenina. El goce del hombre es un goce autista, solitario, goce del “Uno”. Dicho goce, centrado en el órgano, está entre simbólico y real y por fuera del cuerpo. Debido a que al hombre le alcanza con su goce, en su caso “el amor, marcha sin decir.” (29, p. 95) El falo es el obstáculo por el cual él no goza del cuerpo de una mujer. Puede hacerlo siempre y cuando haya castración, es decir, algo que diga no a la función fálica. Aunque su goce esté centrado en él mismo, el hombre desea a la mujer, “no sólo la desea, también le hace toda suerte de cosas que se parecen asombrosamente al amor.” (28, p. 88) Lo anterior constituye el “acto de amor” propio del macho, que Lacan diferencia de “hacer el amor”.

El acto de amor queda establecido a partir de la relación del hombre con el objeto causa de su deseo escondido en algún lugar del cuerpo de la mujer con la que se vincula. (Cf. 28, p. 88) Lacan dice “En la medida en que el objeto *a* desempeña en alguna parte –y desde una partida, de una sola, la del macho, el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que solemos ver surgir también en el lugar de lo real, a saber, el fantasma.” (28, p. 78) Si el deseo es siempre deseo de otra cosa, el fantasma, por su parte, permite al sujeto la fijación de su goce. Mientras el hombre cree abordar a una mujer borda el objeto *a*, lo que constituye su perversión, esto es, la modalidad fetichista de su goce. El objeto fetiche se toma del entorno de la privación en la mujer, de lo que a ella le falta por estructura simbólica. Lacan dice que la neurosis es el sueño antes que la perversión. Los neuróticos no tienen ninguno de los caracteres del perverso, pero sueñan con eso porque es ese el modo en el que alcanzan a su pareja. (Cf. 28, p. 105)

Lacan vincula el objeto *a*, el fantasma y el alma. Cuestiona la existencia de esta última y se pregunta si no es un efecto de amor pues, al igual que el fantasma, es también algo que permite a un ser que habla soportar lo intolerable de su mundo. Luego señala “En efecto, mientras el alma alme al alma, no hay sexo en el asunto. El sexo aquí no cuenta. La elaboración de la que resulta es *homosexual...*” (28, p. 102), ya que “todo [...] sustituto del Otro en forma de objeto de deseo, es *a*- sexuado.” (28, p. 153) Por su parte, las mujeres también están enalmoradas, es decir, alman el alma. Pero eso sólo conduce a la histeria, “que es hacer de hombre, y ser por tanto también ella *homosexual* o *fuerasexo*.” (28, p. 103) Aún así, el acto de amor que implica relacionarse con una mujer, aunque más no sea a partir del modo fantasmático, constituye un lazo a un otro

que saca al hombre del goce masturbatorio o, como Lacan lo denomina, “goce del idiota.” (28, p. 99) “Hacer el amor” es dar un paso más en la relación e implica incluir el sexo en el asunto, es decir, dar lugar a la Otredad que constituye el goce femenino. Por eso Lacan dice que “Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía.” (28, p. 88)

Luego, tenemos el lado derecho. Se lee “No existe un x que no Φx ” y “No todo x , Φx ”. Cuando cualquier *parlêtre* cierra filas con las mujeres se funda como no- todo con respecto a la función fálica, debido a que no hay ese *almenosuno* que no esté afectado por la castración, que haga función de excepción y desde afuera sostenga la clase. Lacan explica “*La* mujer sólo puede escribirse tachando *La*. No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal. No hay *La* mujer... por esencia ella no toda es.” (28, p. 89) “*La* mujer no puede ocupar su lugar en la relación sexual, no puede serlo, más que como *una mujer*.” (26, p. 131) En la parte inferior de las fórmulas del lado mujer hay una disyunción. Una mujer se dirige, siempre, en primer término al falo. Pues no toda no quiere decir que no esté del todo, una mujer “está de lleno allí. Pero hay algo de más.” (28, p. 90) Por el otro, y mientras ella consienta a la división de su goce, una mujer puede tener relación con el significante del Otro en tanto que tachado. Se trata de un goce suplementario, es decir, más allá del falo. (Cf. 28, p. 89) El Otro para Lacan es “el Otro sexo” (28, p. 52), para ambos sexos el sexo femenino.

La Otra satisfacción es una satisfacción de la palabra. Por eso, el modo de acceder a dicho goce es por medio del amor y de la relación al hombre, es decir, “no marcha sin decir.” (29, p. 95) Aún así, “es no- toda que ella ama. Le queda un pedazo para ella de su goce corporal” (29, p. 189), entre imaginario y real. Ella goza a través del hombre, pero más allá de todo ese jugar que conforma su relación con él. Lacan indica que “...mientras más se preste el hombre a que la mujer lo confunda [...] con lo que ella goza, menos odia (*hait*), menos es (*est*) –las dos ortografías- y como no hay, después de todo, amor sin odio, menos ama.” (28, p. 108) El goce de ser no- toda la hace a una mujer en alguna parte ausente de sí misma y, por eso, algunas mujeres encuentran el tapón de ese *a* en el hijo. (Cf. 28, p. 47)

Desde la primera clase del *Seminario 20*, Lacan destaca que las colegas, damas analistas, no han hecho avanzar ni un poco la cuestión de la sexualidad femenina. Entiende que eso tiene que deberse a una razón interna, ligada a la estructura del aparato del goce. (Cf. 28, p. 73) Ya en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” Lacan señalaba en la mujer “un goce envuelto en su propia contigüidad” (14,

p. 698), es decir, no tocado por la castración y, por ello, más allá del discurso (Cf. 28, p. 44) construido a partir de la lógica fálica que rige el encadenamiento significante. Lacan dice “la mujer calla, tal vez porque no lo conoce.” (28, p. 75) Y agrega, más adelante, “Hay un goce suyo del que quizá nada sabe ella misma, a no ser que se siente: eso sí lo sabe. Lo sabe desde luego cuando ocurre. No les ocurre a todas.” (28, p. 90) Si “sólo hay mujer excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras” (28, p. 89), el Otro goce está para siempre *inter- dit*. (Cf. 26, p. 139) Entonces, “a ella se la *mal- dice* mujer, se la *almadice* (*on la dit- femme, on la diffâme*).” (28, p. 103) Es decir, solo se puede hablar de ella desde una lógica que no le es propia.

En esa línea Lacan retoma la temática de la pretendida frigidez y hace referencia a algunas místicas. Nombra, por ejemplo, a Hadewijch y a Santa Teresa. También está San Juan de la Cruz. Debido a que ser macho no obliga a colocarse del lado del $Vx \Phi x$. Uno puede colocarse también del lado del no- todo. Son los místicos quienes vislumbran la idea de que debe haber un goce más allá del falo. Ellos testimonian, justamente, que lo sienten, pero que no saben nada. Lacan se pregunta si no es acaso este goce lo que nos encamina hacia la ex-sistencia y propone “interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino.” (28, p. 93) Si una mujer en la relación sexual es radicalmente Otra con respecto a lo que puede decirse del inconsciente, en el sitio opaco del goce del Otro, de ese Otro en tanto podría serlo la mujer, si existiese, Lacan ubica a Dios. (Cf. 28, p. 100)

4.2.3. Del Uno al otro

Si en la etapa intermedia de su enseñanza Lacan indicó, siguiendo a Freud, la falta de complementariedad entre un hombre y una mujer a nivel significante -es decir, no hay en el inconsciente un significante que nombre lo femenino- y estudió, a partir de allí, la posición sexuada de un sujeto y la relación entre los sexos en torno al falo como el significante del deseo, en los años '70, y en correspondencia con su orientación por lo real, se interesa, particularmente, por la modalidad de goce de un *parlêtre*, lo que conlleva una reconsideración sobre la cuestión del cuerpo. En esta línea, expone “No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado –perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a-* y, por el otro, diría, loco, enigmático.” (28, p. 174) Ahora bien, a pesar de la inadecuación de los goces, los seres hablantes se vinculan. Es allí que el amor cumple su papel esencial.

Lacan destaca que la idea del amor parte de creer que de dos pueden hacerse Uno. Eso constituye un espejismo, que es de la misma índole del Uno que uno cree ser. Ahora bien, si el amor está relacionado con el Uno, nunca saca a nadie de sí mismo. Al respecto Lacan se pregunta “Si eso es todo, todo eso, y sólo eso lo que dijo Freud al introducir la cuestión del amor narcisista, el problema es, todo el mundo lo siente, o ha sentido, el problema es cómo puede haber amor por otro.” (28, p. 61) Ahora bien, hay quienes más allá de la pasión amorosa son capaces de poner en juego la falta que moviliza el deseo y, dando un paso más, algunos pueden soportar, y arreglárselas, con la falta de complemento a nivel del goce. Lacan se pregunta, “¿No es acaso con el enfrentamiento a este impase a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor?” (28, p. 174) Y a continuación agrega “De la pareja, el amor sólo puede realizar lo que llamé, usando cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante fatal destino.” (28, p. 174)

Mientras el amor en su faz imaginaria se regocija en la ilusión de completud, otras modalidades del amor son capaces de “saber hacer allí” (32, p. 30) con lo real que conlleva la distancia entre el goce del Uno y el Otro goce. Lacan se pregunta, en este último caso, si se trata de valentía o contingencia, es decir, lo que sucede cuando la relación llamada sexual cesa de no escribirse. La contingencia somete a la relación sexual a no ser, para el ser que habla, más que el régimen del encuentro (Cf. 28, p. 114), del encuentro “de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual.” (28, p. 175) Lacan se sirve de la lógica modal aristotélica para destacar que el amor surge a partir de un encuentro azaroso que, en el contexto de lo imposible, hace que algo cese de no escribirse. En el *Seminario 21* agrega que para que eso se realice debe ser posible. Ahora bien, una vez que el amor llega en torno a una contingencia “ésta se imagina necesaria.” (29, p. 63) La neurosis trabaja para encadenar lo que se presenta primero como síntoma y, por un tiempo, fomenta la ilusión de que algo se articula. Lacan destaca “El desplazamiento de la negación, del *cesa de no escribirse* al *no cesa de escribirse*, de la contingencia a la necesidad, éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor.” (28, p. 175)

Es la tendencia a volver la relación necesaria lo que da su sentido a la carta de amor (*la lettre d'(a) mour*). Las palabras de amor, la cosa amor, no constituyen más que un pequeño montón de costumbres. (Cf. 29, p. 61) En el *Seminario 21* Lacan propone

no confundir las palabras con las letras y diferencia la carta de amor (*lettre*) y la letra de amor. (Cf. 29, p. 63) La carta de amor implica una combinación de palabras que, producto de la significación fálica, producen siempre un sentido sexual. Es una carta de *a-* muro, pues determina al amor como lo que viene al lugar de la relación sexual que no existe. En tanto cierre del sentido, la carta de amor se ordena a partir de la lógica masculina. Por su parte, la letra de amor no constituye más que un juego de palabras, palabras sueltas que no hacen cadena. Es del orden de lo posible, es decir, lo que cesa de escribirse cuando se suspende el sentido. En el *Seminario 24* Lacan liga la letra a la poesía, que depende más del sonido, que resuena en el saber inconsciente que nos determina, que del sentido. La letra de amor al bordear lo real se perfila del lado femenino.

El amor suple lo imposible de escribir de la relación sexual considerada, ahora, desde la perspectiva del goce. El hombre y la mujer se distinguen en su decir a partir de una encarnación distinta del sexo. Para que aparezca el amor es necesario que los efectos de los decires conduzcan a algo. (Cf. 28, p. 59) Lacan indica “Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes” (28, p. 174), pues la forma en la que el lenguaje ha afectado al ser hablante constituye un saber no sabido que determina tanto el modo de goce del cuerpo, ya que “*allí donde eso habla, goza, y no sabe nada.*” (28, p. 127), como la elección del objeto de amor. Esta articulación constituye un antecedente de lo que Lacan planteará al año siguiente acerca del amor como “dos medio decires [*mi- dires*] que no se recubren.” (29, p. 79)

4.3. El nudo borromeo y el amor

En el *Seminario 21* Lacan se interesa por la cuestión del amor, que aborda en función de la conceptualización que durante ese año realiza del nudo borromeo. Allí comienza el trabajo de homologación de los tres registros, y Lacan considera que para que haya nudo se necesitan tres elementos: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Las modalidades del amor pueden ser pensadas a partir de ubicar el registro que hace de medio en relación a los otros dos registros. Es esto lo que nos interesa investigar.

En la primera parte de este apartado, indagaremos: las características generales del nudo borromeo, tal como Lacan lo plantea en este momento; el matrimonio como

engaño recíproco; ser incauto o no incauto del inconsciente y sus consecuencias; el padre, el traumatismo, el inconsciente cifra y el síntoma; el amor como aventura; las dos dimensiones de la realidad y las tres dimensiones del nudo; el infinito del lado hombre y el infinito del lado mujer; el bautismo de lo real y el acto de la nominación; el desencadenamiento de la estructura a partir del corte o reventón de algún registro; y la diferenciación entre nudo olímpico y nudo borromeo.

En la segunda parte, examinaremos: el amor como síntoma, las particularidades del amor que implica recorrer juntos un camino y los tres registros en juego en las diversas formas del amor. Lo simbólico como medio en el amor divino, la forclusión del goce femenino y el amor en el lugar del deseo. Lo imaginario como medio en el amor cortés, la forclusión del goce fálico y el amor en el lugar que tuvo desde siempre. El desplazamiento del deseo al masoquismo, lo real como medio y la forclusión del goce sentido. La dimensión real del amor en la transferencia y el deseo en su lugar.

En la tercera parte, estudiaremos: el amor ligado al saber inconsciente, el amor definido como “dos medio decires [*mi- dire*s] que no se recubren” (29, p. 79), el saber masculino, la trenza de la mujer a partir de la identificación al hombre, la distinción entre amor apasionante y amor como pasión, el ejercicio del amor en la época actual, el amor y el Nombre del Padre, la relación de la madre con el “no” del padre y la sustitución del Nombre del Padre por el “nombrar para”.

4.3.1. El nudo borromeo a partir del tres

El trabajo de homologación de los tres registros en el nudo comienza en el *Seminario 21*, titulado “Les non-dupes errent o Les noms du père”, y traducido como “Los No Incautos Yerran” ó “Los Nombres del Padre”. En este seminario todavía no hay un cuarto que anude, como aparecerá en el seminario siguiente, y aún no está situado el objeto *a* en el centro. Para que haya nudo se necesitan tres elementos, “ellos pueden, nada más que por ser tres... calzarse de manera de quedar inseparables.” (29, p. 6) Se trata de tres redondeles de cuerda o registros que están disjuntos, uno de ellos hace de medio, se redobra y enlaza a los otros permitiendo el anudamiento. Lo simbólico, lo imaginario y lo real son equivalentes, pues juegan exactamente la misma función en relación a los otros dos. El nudo borromeo tiene la particularidad de que al cortar uno de los redondeles de hilo los otros dos se desligan. Dicha topología no supone sino una

consistencia. (Cf. 29, p. 75) El nudo borromeo se encuentra en un espacio continuo en el que hay elementos heterogéneos y, de este modo, se relaciona con la noción de no- todo. Lacan centra lo real en el hecho de que sean tres y en la referencia a la escritura.

Lacan interroga la palabra incauto en un pasaje de Nicolás de Chamfort que dice “Una de las mejores razones que puedan tenerse para no casarse nunca, es que no se es enteramente el incauto de una mujer en tanto ella no sea la vuestra.” (29, p. 10) Y, entonces, se pregunta si se refiere a vuestra mujer o a vuestra incauta, es decir, ¿cuál es después del matrimonio incauto del otro? Entonces propone el matrimonio como engaño recíproco. (Cf. 29, p. 10) Y luego dice “*una mujer no se equivoca nunca*. No en el matrimonio, en todo caso.” (29, p. 10) Pues el lazo al hombre le da a la mujer el amarre al falo del que carece y, en ese sentido, “la función de esposa no tiene nada de humano.” (29, p. 10) A continuación, Lacan analiza el origen de la palabra *errer*. La misma resulta de la convergencia de *erreur* (error) con algo que no tiene estrictamente nada que ver y que está emparentado con *erre iterare*. Si bien *iter* quiere decir viaje, *iterare*, que nada tiene que ver con un viaje, quiere decir repetir. Es decir, Lacan se sirve de *iterare* para lo que no quiere decir, o sea, *itinerare*.

Los no incautos son aquellos o aquellas que se rehúsan a la captura del espacio del ser hablante, de ello resulta “de una no errancia (*errance*) sino error (*erreur*).” (29, p. 11) Para quienes se quieren no incautos (*non dupes*) de la estructura la vida no es más que un viaje (Cf. 29, p. 12), en el cual el deseo es siempre el mismo. Es lo que Freud indica con el surgimiento del inconsciente, la determinación del sujeto en cuanto a su deseo desde el comienzo al fin. Lacan propone, por el contrario, ser cada vez más fuertemente incauto de ese saber. El inconsciente constituye un saber que se cifra, saber invariante que nos determina, en el lugar del agujero de la no relación sexual. (Cf. 29, p. 24-25) La marca sobre el viviente que origina la neurosis y “produce “traumatismo” [*troumatisme*]” (29, p. 102) viene desde la instancia paterna y consiste en el otorgamiento de un S1, que Freud articuló en torno a la identificación primaria. El nombre propio que a uno le toca de todos los posibles tiene que ver con el azar y del encuentro con esta marca de goce que toca el cuerpo surge el síntoma en tanto invención. Lacan expone “todos sabemos porque todos inventamos un truco para llenar el agujero [*trou*] en lo Real.” (29, p. 102) Es el inconsciente cadena significante el que intenta ligar esa cifra y volverla necesaria.

Si la x de la relación que podría escribirse como sexual es el significante en tanto que conectado al goce fálico quien no está enamorado de su inconsciente yerra. (Cf. 29, p. 191) Esto conlleva cierta referencia al padre, aunque Lacan explica que se puede prescindir del nombre del padre con la condición de utilizarlo. (Cf. 31, p. 133) Esta lógica sirve para pensar el amor. Del lado masculino el ser hablante está encadenado, fijado, eso “los sabe a *ustedes*.” (29, p. 35) Pero, del lado femenino el ser hablante se abre a una aventura más allá del falo. Así el *parlêtre* yerra de la buena manera, es decir, da lugar a la contingencia, a los encuentros, a las sorpresas. Es el inconsciente mismo el que “nos lleva un poco más a ese real que a la muy poca realidad que es la nuestra, la del fantasma.” (29, p. 191) En la realidad, sostenida con los registros simbólico e imaginario, no apreciamos el volumen. Somos seres de dos dimensiones a pesar de la apariencia, por eso la boludez es nuestra esencia (Cf. 29, p. 34) –lo que en el *Seminario 24* Lacan llama debilidad mental. Esta “el perfil, la proyección, la silueta, en fin, todo lo que se adora en un ser amado. Nunca se adora otra cosa.” (29, p. 36) Entonces, para poder abordar el volumen, hay que hacer uso del nudo. (Cf. 29, p. 36)

En la noción común del espacio encontramos un infinito, el infinito del lado hombre. Se trata de lo eterno, pues el hombre apunta al goce del Otro pero se queda dando vueltas en el fantasma. Sostiene una posición circular, religiosa, de seguir esperando. En el amor es conducido a volver necesario lo contingente, para que ello perdure para siempre. No obstante, del lado mujer hay otro infinito, un infinito más allá del falo que se conecta con lo real. El mismo está obturado entre dos límites. Lo femenino es del orden de lo disruptivo y se vincula con lo que en el *Seminario 11* Lacan nombró como la *tyché*. Lacan propone que en el espacio hay nudos y que imaginario y simbólico son sólo dos modos de acceso. Entonces, “es necesario que estas dos dimensiones se completen con la de lo real.” (29, p. 37) Por eso, dice “yo te bautizo Real, a ti, en tanto que tercera dimensión...” (29, p. 38) y agrega “yo te bautizo, Real, porque si no existieras habría que inventarte. Por eso lo inventé.” (29, p. 38) “Bautizar” algo conlleva “dar el nombre propio” o “nombrar”, a partir de lo cual eso no dejará ya de escribirse. La nominación constituirá, en el *Seminario 22*, la cuarta dimensión que se introduce y hace agujero permitiendo el anudamiento. Ahora bien, el “Padre del nombre” que lleva a cabo la “acción de nombrar” no necesariamente es el “Nombre del Padre”. (Cf. 30, p. 193)

A esta altura de su enseñanza, Lacan considera que el corte o reventón de alguno de los registros da lugar al desencadenamiento de la estructura, por eso, refiere “La condición para que el nudo se sostenga es que la pérdida de cualquiera de esas tres dimensiones debe volver locas, es decir, libres una de la otra, a las otras dos.” (29, p. 41) Lacan menciona su escrito “Acerca de la causalidad psíquica”, en el cual quedaban anudados libertad y locura, y plantea “Si el caso es bueno, basta con, bastan dos, cortar uno cualquiera de esos redondeles de hilo para que los otros dos queden libres uno del otro... cuando a ustedes les falla uno de esos redondeles de hilo, ustedes deben volverse locos.” (29, p. 42) A continuación, distingue el nudo borromeo del nudo olímpico. En el segundo el corte de un registro no implica la locura, por eso Lacan destaca que los neuróticos son irreventables. (Cf. 29, p. 42) A partir del *Seminario 22* el nudo borromeo será pensado dinámicamente como trenza y el desencadenamiento estará dado a partir de un lapsus. Además, Lacan conservará solo el nudo borromeo y distinguirá las estructuras clínicas en función del tipo de reparaciones –borromeas o no borromeas.

4.3.2. El amor según el registro que hace de medio

Lacan parte del nudo borromeo para pensar el amor, dice “solo porque contamos “tres” podemos llegar a contar “dos”.” (29, p. 40) El “dos” no es sino un índice, es decir, un síntoma, *sym- ptoma* “lo que cae conjuntamente” (29, p. 40) del tres, del orden del encuentro. Por eso, Lacan critica el caer de inmediato en el dos, como sucede en el mito del andrógino planteado en *El Banquete* de Platón. Cuestiona que la compleja relación entre un hombre y una mujer pueda ponerse en la cuenta de “haber hecho juntos... no error (*erreur*) sino errancia (*errance*), *viator*” (29, p. 49), es decir, el viaje sobre esta tierra. ¿Es el amor haber recorrido juntos un tramo, un buen hombre y una buena mujer, y, en el horizonte, el abuelo y la abuela? (Cf. 29, p. 49) Lacan sugiere que esto no puede ser todo, pues estar enganchados al mismo yugo, tirar juntos, no implica el sexo en el asunto. Y enfatiza el decir, la resonancia de ese decir, que toca al cuerpo y pone en juego lo real. El decir constituye algo que está en el efecto de lo que nos determina, de ese saber corto pero perfectamente anudado, nuestro inconsciente. Lacan piensa el amor en tanto acontecimiento, “esas cosas que ocurren, digamos, cuando un hombre, encuentra a una mujer.” (29, p. 48) No pretende llegar a hablar de lo que ocurre cuando una mujer encuentra a un hombre. Se pregunta, ¿cómo ama un hombre a una mujer? y señala “Por azar.” (29, p. 50) El amor es “Un decir de órdago.” (29, p. 50)

En función del registro que hace de medio en relación a los otros dos registros en el nudo borromeo, Lacan propone diversas versiones del amor. Es decir, las mismas son el resultado de un tipo particular de anudamiento en el que participan los tres registros. Lacan sitúa el cuerpo en lo imaginario, el goce en lo simbólico y la muerte en lo real – más tarde la muerte quedará en el registro simbólico. Lo simbólico como medio -entre lo real y lo imaginario- da lugar al amor divino. Lacan expone “Basta para ello que este Simbólico, tomado como amor, amor divino, -eso le cuadra- posea la forma del mandamiento que pone como pináculo “el ser y el amor”. Esas dos cosas sólo pueden decirse sosteniendo lo Real por una parte, lo Imaginario por la otra.” (29, p. 53) Por no ser nada el ser aspira a estar hecho del amor. Eso se esquematiza en la vieja metáfora del conocer, como si se pudiera conocer a quien se tiene adelante. Aspiración a una perfección imaginaria, sueño en escalera cuyo último peldaño es Dios, lo eterno – dirección que más tarde desembocará en el concepto de *sinthome*. Por un lado, la muerte. La perversión sádica del Otro como tal, en torno al martirio del hijo, instaura en la historia la culpa. Por otro lado, el cuerpo vaciado de goce. El mismo sufre una suerte de levitación, de insensibilización. (Cf. 29, p. 54)

La metáfora del compañero de ruta cuadra en esta perspectiva. No hay tiempo para el encuentro, el viaje conlleva la realización en el más allá. Todo queda del lado de la *philia*, la amistad. El mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo” funda la abolición de la diferencia de los sexos. Pues que no haya relación sexual no significa que los sexos se confundan. Lacan considera que la religión cristiana es la verdadera, porque inventó la trinidad. El amor es caridad, fe y esperanza. La caridad está lamentablemente simbolizada en el arte, dice Lacan, por la imagen de una madre con senos innumerables de la que penden niños. Si eso es la mujer, queda forcluído el goce femenino. La idea de eternidad, la espera del encuentro con Dios, implica que el comienzo se convierte en el fin y el fin en el comienzo, pues por medio del amor el cuerpo deviene muerte y la muerte deviene cuerpo. (Cf. 29, p. 54) El amor se coloca en el lugar del deseo. Se supone que lo que Dios desea es lo que se cumple para todos los fines. El “deseo”, que en sí es un medio, se transforma en un “fin”. Lacan explica que el amor divino expulsó al deseo o, mejor dicho, bautizó a esa relación del cuerpo con la muerte como amor, con la ganancia de la verdad del tres. (Cf. 29, p. 55) Hay en lo que Cristo dice “imitad el lirio del campo...No teje ni hila” denegación del inconsciente, desconocimiento de la presencia en la naturaleza de ese saber. (Cf. 29, p. 55- 56)

Ahora bien, lo imaginario como medio entre el goce, que soporta la palabra de amor, y la muerte da lugar al amor cortés. Se trata de “El amor, por así decir, en su lugar, el que tuvo desde siempre.” (29, p. 55) En el seminario *La Ética del Psicoanálisis* Lacan analiza este modo del amor. Allí ubica como la poesía cortesana redobla la inexistencia de la mujer -vacío central- al presentar al objeto femenino como inaccesible. Se confina, de esta forma, una zona prohibida que preserva la distancia entre un hombre y una mujer fingiendo que es uno quien la obstaculiza. Es sorprendente, para Lacan, que el feudalismo haya producido el orden del amor cortés, no por testimoniar una contra- teoría del amor divino, sino que se trata, más bien, de algo de un orden antiguo. Lacan piensa que aquí, es decir, “en lo Imaginario tomado como medio, está el fundamento del verdadero lugar del amor.” (29, p. 55) Y cuestiona cómo pudo producirse el desplazamiento realizado por el cristianismo del amor en el lugar del deseo. El amor cortés es un amor privado de sexualidad, es el goce fálico el que queda forcluido. El mismo se juega a nivel de la poesía. En el *Seminario 20* Lacan articula la poesía con “hacer el amor”, es decir, con aquello que liga al *parlêtre* con la Otredad femenina. En este caso la mediación es la castración. La poesía cortesana va más allá de la belleza como velo y apunta al Otro. Por eso, Lacan se diferencia de Platón, quien permanece suspendido en una cierta cristalización de lo bello como esencia. En el Banquete lo imaginario no se toma como medio.

A continuación, Lacan señala “Si el amor cortés fue, por así decir, vaciado de su lugar, para presidir, en el lugar del deseo, la ascensión de un amor cristiano, esto no significa que el deseo haya cambiado: fue despedido a otra parte... allí donde lo Real mismo es un medio entre lo Simbólico y lo Imaginario.” (29, p. 56) El lugar del deseo queda desplazado al masoquismo. Bajo el pretexto de que algo en el mundo muestra que la vida a veces va hacia la muerte, “Freud articula lo que sin embargo es difícil eliminar del sexo, el goce; y efectuando un deslizamiento que se habría evitado si hubiera tenido firmemente entre sus manos el nudo borromeano, designa como masoquismo la pretendida conjunción de ese goce, goce sexual, y la muerte.” (29, p. 101) Si el principio de placer está del lado de la vida y, sostenido en el fantasma, consiste en una maquinaria para transformar el goce en placer, la pulsión de muerte es, por otra parte, un camino o recorrido de goce sostenido en la compulsión a la repetición. Aún cuando en este seminario sitúa el masoquismo como “puro camelo” (29, p. 102), en el *Seminario 23* Lacan dice que el masoquismo es lo máximo del goce que da lo real. (Cf.

31, p. 76) Constituye un saber hacer que se inventa para establecer una relación donde no hay la menor relación para unir sexualidad y muerte. Lo que queda forcluido en el masoquismo es el goce sentido.

La dimensión real del amor le sirve a Lacan, además, para pensar la transferencia. El amor es también la relación de lo real con el saber. El psicoanálisis debe poner nuevamente al deseo en su lugar. Lacan dice “el psicoanálisis es un medio, es en el lugar del amor que se sostiene.” (29, p. 56) Esta concepción de la transferencia va más allá de aquella considerada en términos de Sujeto supuesto Saber. A esta altura Lacan abandona la suposición, no hay suposición en el nudo. Aún así, no hay sujeto sino por hablar y es por hablar que se produce una ficción a partir del encadenamiento significativo. Solo el amor real como medio -que ubica al analista en el lugar del agujero-, y no sin la suposición de saber, permite a un ser hablante enfrentarse a lo imaginario de lo bello y franquear el camino del florecimiento del amor como *a-muro* -tapón de la relación sexual que no hay- para llegar a bordear aquello que no puede escribirse. Lacan dice “Quizás si... si se raspara todo el sentido, habría una posibilidad de acceder a lo Real.” (29, p. 147) El discurso analítico promueve un decir verdadero, ranura por donde pasa el saber inconsciente en tanto suple la ausencia de escribir como tal la relación sexual. Dicho saber no se descubre, “el inconsciente inventa.” (29, p. 104)

4.3.3. Dos medios decires...

Lacan liga el amor al saber inconsciente considerado nodal. Las huellas que la insistencia del inconsciente deja se modulan como verdad. Esta última, por un lado, tiene un límite, por eso ella es medio decir, pero, por otro lado, carece de límite, es abierta. Lacan dice que el amor es la verdad, en tanto que a partir de ella comienza el saber inconsciente. (Cf. 29, p. 79) Es, también, la verdad ya que si bien no puede ser dicha del sujeto, lo que es supuesto podría ser conocido por el compañero sexual. (Cf. 29, p. 79) En esta línea, Lacan define el amor como “dos medio decires [*mi- dices*] que no se recubren.” (29, p. 79) Eso constituye su carácter fatal. Es la división irremediable. Ahora bien, cuando eso se produce es algo totalmente privilegiado que Lacan denomina una “sucía mezclanza.” (29, p. 79) Se trata de la conexión entre dos saberes en tanto que ellos son inexorablemente distintos.

El saber masculino es un andar (*erre*), es corte que se cierra. Gira en redondo repitiendo el Uno y se clausura sin saber que de esos redondeles hay tres. (Cf. 29, p. 79) Lacan se pregunta cómo es posible que un hombre llegue a conocer una punta de esa distinción elemental y dice “Felizmente, por lo siguiente: hay una mujer.” (29, p. 79) Es una mujer quien saca al hombre de su vuelta en círculo. Por su parte, la mujer no existe, pero puede producirse cuando hay nudo, o más bien trenza, que sólo se realiza por imitar al hombre. (Cf. 29, p. 80) Todas las identificaciones sexuadas están del mismo lado en las fórmulas de la sexuación, sólo una mujer es capaz de hacerlas. No el hombre, pues él está torcido por su sexo. Ella redondea una trenza tomando la unidad con la que se identifica el hombre que ella mira, “no tiene incluso sino que hacer eso, ya que es preciso que pase por el goce fálico, que es justamente lo que le falta.” (29, p. 189) No es sin el anclaje fálico que podrá obtener un goce suplementario. Ella “queda definida por la trenza de la que es capaz.” (29, p. 80) La unión sexual es interna a su hilado, la realiza “en sí misma” (29, p. 80) y por azar. El hombre puede tolerar y acompañar el ser abierto que constituye una mujer o, por el contrario, cerrarlo y optar por su salud mental, es decir, mantenerse en la norma macho. (Cf. 29, p. 81)

Lacan realiza una distinción entre el amor apasionante y el amor como pasión. En el primer caso, si el amor es apasionante no es pasivo, pues “decir que algo es apasionante implica hablar de ello como de un juego, donde no se es “activo” sino a partir de las reglas.” (29, p. 114) Para poder seguir las reglas del juego hay que conocerlas, ese es el problema, no conocerlas es estar allí en una profunda ignorancia. El discurso psicoanalítico puede servir para inventar ese saber. Sin embargo, lo que se gana de un lado se pierde del otro. Con lo cual, a partir de la civilización del amor es el goce quien paga el pato. El amor valdría la pena si “tornándose un juego cuyas reglas se conocen [...] funcionaría uniendo el goce de lo Real con lo Real del goce.” (29, p. 118) Ahora bien, Lacan encuentra que en la época actual algo incide en las posibilidades del ejercicio del amor y lo liga a cierta decadencia de lo que se soporta del orden simbólico, del pacto, de la ley. Precisa “el desfiladero del significante por el cual pasa al ejercicio ese algo que es el amor, es muy precisamente ese Nombre del Padre que solo es no a nivel del decir, y que se amoneda por la voz de la madre en el decir no a cierto número de prohibiciones.” (29, p. 126)

Es el significante del Nombre del Padre el que permite la puesta en juego del amor. La relación entre “el amor” y “el padre” fue previamente situada por Freud en su

texto “Psicología de las masas y análisis del yo” en torno al concepto de identificación primaria. Ahora bien, Lacan lee que en la actualidad hay cierta pérdida de la fuerza de su operatoria, de ese decir “no”, que le llega a sujeto por intermedio de la madre. En el *Seminario 5* Lacan analiza el proceso de inscripción de dicho significante en la estructura y señala que no se trata tanto de las relaciones personales entre el padre y la madre, ni de saber si uno y otro dan la talla, sino de la relación “de la madre con la palabra del padre –con el padre en tanto que lo que dice no es del todo equivalente a nada.” (12, p. 196) En el *Seminario 21*, Lacan recuerda que es a través de la madre que se transmite la palabra, “la madre hay que decirlo es reducida a traducir ese nombre [nom] por un no [non – n, o, n]; justamente, “el no” que dice el padre, lo que nos introduce en el fundamento de la negación.” (29, p. 126) Se trata de la misma negación que forma círculo en un mundo que se soporta del todo, pues todo hombre se funda sobre la excepción del padre en tanto que él dice “no” a esa esencia. (Cf. 29, p. 126)

La figura del padre moderno se contrapone con la del padre edípico. Mientras el último, desde el lugar de agente en el discurso amo, estaba a cargo de la transmisión de la incidencia del significante en la relación del sexo, el primero aparece como autoridad vacilante. La crisis contemporánea implica la pluralización de los Nombres del Padre y la multiplicación de los S1, otros términos ocupan su lugar. Como efecto, vivimos la pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor. Lacan ubica que “a ese Nombre del padre se sustituye una función que no es otra cosa que la de un “nombrar para” [nommer à].” (29, p. 126) En este caso, la madre basta por sí sola para designar su proyecto, para indicar el camino. Lo social toma, entonces, un predominio de nudo, “él detenta ese poder del “nombrar para” al punto de que después de todo, se restituye con ello un orden, un orden que es de hierro.” (29, p. 127) Lacan explica que se trata de un orden a partir del cual es posible ubicar el retorno del Nombre del Padre, forcluido, en lo real, signo de una “degeneración catastrófica.” (29, p. 127)

4.4. Amor síntoma y amor *sinthome*

En la última parte de su enseñanza Lacan define al amor como síntoma, *sym-ptoma*, “lo que cae conjuntamente” del tres, como consecuencia del agujero que constituye la imposibilidad de escribir como tal la relación sexual. (Cf. 29, p. 40) El

síntoma es del orden del acontecimiento y el azar, y refleja en lo real el hecho de que hay algo que no anda. (Cf. 30, p. 92) Sin embargo, el amor es también lo que fuerza a volver necesario lo contingente del encuentro (Cf. 28, p. 175), pues quiere que eso dure para siempre. Esta segunda faceta del amor, el amor *sinthome*, es el amor considerado como el elemento que se agrega a la estructura para permitir su anudamiento y sostener el enganche entre los registros.

En la primera parte de este apartado, abordaremos la noción de una mujer como síntoma de un hombre. Para ello, tomaremos “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, el *Seminario 20*, el *Seminario 21* y el *Seminario 22*. Examinaremos: el síntoma metáfora; el síntoma letra de goce; la mujer en tanto objeto *a* minúscula; la mujer como síntoma del hombre; el amor como creer lo que una mujer dice; la diferencia entre “creer allí, en el síntoma, o creerlo” (30, p. 61); y el amor como la necesaria mediación entre los registros. Ante la falta de simetría entre un hombre y una mujer, nos serviremos de la “Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter”, de “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” y del *Seminario 21* para evaluar el lugar que un hombre ocupa para una mujer.

En la segunda parte, estudiaremos el amor *sinthome*. Con este objetivo, nos serviremos del *Seminario 22* y del *Seminario 23*. Indagaremos: el concepto de *sinthome* en el *Seminario 23* y los desarrollos que en el *Seminario 22* conducen a su formalización; el pasaje desde el “Nombre del Padre” al “Padre del Nombre”; la pluralización de las nominaciones; la función paterna como modelo; el lapsus estructural del nudo; los dos posibles modos de reparación y sus consecuencias; y la mujer *sinthome*.

En la tercera parte, situaremos el amor *sinthome* en Joyce tal como Lacan lo aborda en el *Seminario 23*. Señalaremos: el *sinthome* en Joyce como modo de suplir un desanudamiento del nudo efecto de la carencia paterna; el lugar del error y los síntomas; la escena que da cuenta de la suelta de lo imaginario; las palabras impuestas que responden a la interpenetración de los registros simbólico y real; la carencia propia de la relación sexual; el tratamiento no *sinthomático* ubicado en el deseo de ser un artista, es decir, el ego; y los tratamientos *sinthomáticos*: el trabajo de escritura y la relación de Joyce con su mujer.

4.4.1. Amor síntoma

A lo largo de su enseñanza, Lacan fue conceptualizando el síntoma de distintas maneras. (Cf. 76, p. 25) Al principio destaca la dimensión simbólica del mismo que incluye dos variaciones, de las cuales la segunda es la propiamente metafórica. Mientras en el “Discurso de Roma” el síntoma es el significante de un significado reprimido (Cf. 13, p. 271), en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” Lacan entiende al síntoma como lo que viene a sustituir en una cadena significativa actual al significante enigmático del trauma sexual. (Cf. 17, p. 485) Toda la primera enseñanza de Lacan ilustra como la cadena significativa domina al sujeto. El síntoma designa una disfunción y allí algo se revela como verdadero. En el *Seminario 20* Lacan señala que “no hay relación sexual” (28, p. 17), lo que ya venía planteando desde el *Seminario 16*. Si no hay relación, en el lugar del encadenamiento significativo aparece el “Uno” y el sinsentido. En consecuencia, no hay posibilidad de relacionarse con otro más que de modo sintomático, pues no hay para el ser que habla un lazo que resulte pleno o ideal.

En el *Seminario 21* Lacan aborda el amor como síntoma, el “dos” que cae del “tres”, se produce al modo de un encuentro en la hiancia de lo imposible. (Cf. 29, p. 40) Finalmente, en el *Seminario 22* Lacan propone el síntoma como letra de goce. El síntoma es lo que del inconsciente hace ex-sistencia, es decir, lo que del inconsciente puede traducirse por una letra, la cual a diferencia del significante tiene identidad de sí a sí. (Cf. 30, p. 58) A partir de allí, eso no cesará de escribirse. En el síntoma letra de goce quedan conjugados inconsciente y cuerpo. Ahora bien, si el inconsciente enjambre de Unos supone la ausencia de excepción y el no todo que lo deja del lado mujer de las fórmulas de la sexuación, el inconsciente cadena significativa, que rápidamente comienza a darle un tratamiento a ese síntoma letra, a partir de la unión de un significante con otro en la línea de la significación fálica otorgada por el padre, queda del lado hombre. (Cf. 76, p. 53)

En el *Seminario 22* Lacan vuelve a plantear que es el objeto *a* minúscula, la causa del deseo, el que responde en el lugar del *partenaire* que no hay. (Cf. 30, p. 60) Ya en el *Seminario 20* Lacan explica que mientras el hombre cree abordar a una mujer, con lo que se relaciona es con el objeto *a* recortado en algún lugar del cuerpo de ella. (Cf. 28, p. 88) Todavía antes, por ejemplo en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, Lacan destaca que el amor en el hombre es de carácter fetichista, pues lo que causa su deseo es la mujer en tanto falo. (Cf. 14, p. 696) A esta altura,

Lacan da un paso más en esa dirección y plantea que para quien está estorbado por el falo una mujer es un síntoma. (Cf. 30, p. 60) Ella puede ser síntoma del hombre debido a que el goce fálico es también asunto suyo. Lacan dice “Es el amor de las mujeres, en tanto, es decir, que es verdadero que, una por una, ellas ex-sisten, ellas son reales... ellas ex-sisten como síntoma cuya consistencia provoca este inconsciente.” (30, p. 111)

Por el hecho de que el síntoma se besuquea con el inconsciente –según el modo en el que Lacan lo indica en el *Seminario 22*- “uno allí cree.” (30, p. 61) Quien viene a presentarnos un síntoma, cree que el síntoma es capaz de decir algo. En esta línea se juega el tapón, Lacan explica que el hombre “cree lo que ella dice: es lo que se llama el amor. Y es por eso que éste es un sentimiento [...] cómico: es lo cómico bien conocido, lo cómico de la psicosis. Y es por eso que corrientemente se dice que el amor es una locura.” (30, p. 61) Aún así, la diferencia neurosis y psicosis se verifica en la distancia entre “cree allí, en el síntoma, o creerlo (*le croire*).” (Cf. 30, p. 61) El primero hace compañía, uno ya no está solo, es en eso que el amor es precioso. Aunque se produce eventualmente, dura poco (Cf. 30, p. 61) y da cuenta de la falta de relación, de la propia modalidad de goce y de lo que no anda.

Lacan soporta la no relación entre los sexos a partir de dos círculos en tanto que no anudados y dice que “cada uno en su manera de girar en redondo como sexo no está al otro anudado... Son estos nudos que conviene relacionar, mostrando que implican como necesario ese tres elemental.” (30, p. 187) Debido a que en el ser hablante los registros imaginario y real no están anudados de entrada, se vuelve necesaria la mediación de lo simbólico. Es ese otro lazo el que va a dar lugar al *partenaire* en una relación siempre sintomática. El “dos” no se soporta sino del agujero del nudo. La pareja es desanudable cualesquiera que sean las palabras que la han fundado. Sin embargo, está anudada ¿Por qué? Por lo simbólico. (Cf. 30, p. 176)

En la respuesta a una pregunta de Marcel Ritter, luego de anunciar que para el hombre una mujer es siempre un síntoma (Cf. 35), Lacan se pregunta si eso es recíproco y concluye que no. El hombre es síntoma para aquellas en quienes este tercero fálico es particularmente resonante. (Cf. 35) Se refiere a las mujeres ubicadas del lado hombre – la histérica. Si no hay simetría, una mujer, por su parte, tiene la posibilidad de acceder a un goce suplementario, ilimitado y un poco loco, que no se corresponde con el goce sintomático propio del hombre, de sufrimiento localizado y finito. Entonces, ¿cuál es el papel del hombre para una mujer? En este momento, Lacan plantea que un hombre

puede llegar a ser un “estrago” (35) para ella, destacando que, por estar situada del lado del no todo, una mujer va en su sufrimiento más allá de los límites que su sexo le impone al hombre.

A la pregunta recién planteada, Lacan dio diversas respuestas en distintos momentos de su enseñanza. Por ejemplo, en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” Lacan subyuga que el hombre es para una mujer el relevo que le permite a ella convertirse en “ese Otro para sí misma, como lo es para él.” (14, p. 695) Es decir, que no es sin la relación al hombre que ella alcanza el Otro goce. Por otra parte, en el *Seminario 21* Lacan dice que en el matrimonio “una mujer no se equivoca nunca” (29, p. 10) y, un poco después y en la misma línea, agrega que la mujer no existe pero puede producirse cuando hay nudo, o trenza, que sólo se realiza por imitar al hombre. A una mujer no le queda sino hacer una identificación sexuada, ella “no tiene incluso sino que hacer eso, ya que es preciso que pase por el goce fálico, que es justamente lo que le falta.” (29, p. 189) Es a través de la relación al hombre que una mujer puede acceder a un goce que se realiza “en sí misma”. (29, p. 80) En el mismo seminario, además, Lacan señala que “el goce de la mujer no marcha sin decir” (29, p. 95), esto es, ella no lo alcanza sino por medio de todo ese jugar que constituye su relación con el *partenaire*.

4.4.2. Amor *sinthome*

Por su parte, el *sinthome* no es ni la vertiente real del síntoma ni el producto de un análisis llevado hasta su término. (Cf. 76, p. 16) Él es el elemento cuarto responsable del anudamiento de los tres registros sueltos, que nos lleva a suponer previamente una falla o lapsus del nudo. En el *Seminario 22* Lacan pasa del “Nombre del Padre” al “Padre del Nombre”, pues reduce el Nombre del Padre a su función radical que es “dar un nombre a las cosas.” (30, p. 105) Es la nominación el cuarto elemento que anuda los tres registros independientes. Esta función, en un principio, otorgada de forma exclusiva al registro simbólico pasa, sobre el final del seminario, a pluralizarse en una nominación imaginaria, una simbólica y una real, que Lacan adjudica a la inhibición, el síntoma y la angustia respectivamente, introducidas como redoblamiento de cada uno de los registros. (Cf. 30, p. 193) Entonces, la relación entre amor y función paterna es una relación entre amor y nominación en su dimensión de anudamiento. En el mismo seminario, Lacan ubica la función paterna como modelo. Desde esta perspectiva

interroga qué es lo que hace que un padre sea digno de amor y pone el acento en la posición del padre como hombre. El padre modelo de la función es el padre en tanto que causado en su deseo por una mujer como objeto *a*. Esto conlleva una nueva concepción de la perversión. Se trata de la una *père-versión*, “versión hacia el padre” acerca del modo en el que él se las arregla con una mujer, única garantía de su función, la cual es, además, función del síntoma. (Cf. 30, p. 59)

Lacan titula “El *sinthome*” al *Seminario 23*, dictado entre 1975 y 1976. Explica que *sinthome* es una forma arcaica de escribir lo que posteriormente se ha escrito *symptôme* [síntoma]. El pedido de Jacques Aubert de hacer una presentación de Joyce desvía a Lacan durante este periodo de titular este seminario “4, 5, 6” –en la línea de la pluralización de los nombres del padre. Este último se contenta con 4 y estudia la función del *sinthome* en Joyce, cuyo arte fue el verdadero garante de su falo. Una falla sentida a nivel fálico –cuyo goce es la conjunción de *ese parásito*, el pene, con la función de la palabra (Cf. 31, p. 16)- condujo a Joyce a dar un tratamiento a su síntoma a través de su arte. Lacan parte de suponer un error del anudamiento en dos puntos de cruce que deja los tres registros sueltos. (Cf. 31, p. 91) El *sinthome* constituye aquel elemento cuarto que se agrega a los tres registros para permitir que lo simbólico, lo imaginario y lo real se mantengan juntos. (Cf. 31, p. 91)

La homogeneización de los registros es planteada, esta vez, desde una mirada sobre el cuerpo. El uno que el cuerpo constituye solo es imaginable por la ex-sistencia y la consistencia que el mismo tiene, lo que le da un soporte real. (Cf. 31, p. 18) El nudo permite ilustrar la triplicidad en juego: una consistencia afectada por lo imaginario, un agujero fundamental que proviene de lo simbólico y una ex-sistencia que pertenece a lo real. (Cf. 31, p. 37) Ahora bien, la equivalencia entre los tres registros hace que ellos no puedan ser distinguidos. Es necesario nombrar los elementos y suponer al nudo borromeo de cuatro. Por eso, afirmando lo planteado en el seminario anterior, Lacan expone “hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo –que perversión solo quiere decir *versión hacia el padre*-, que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran.” (31, p. 20) Y luego, agrega “Todo se sostiene en la medida en que el Nombre del Padre es también el Padre del Nombre, lo que vuelve igualmente necesario el síntoma.” (31, p. 23) El síntoma es un *sinthome* posible, es decir, una nominación simbólica. No obstante, las nominaciones pueden ser también imaginarias o reales. (Cf. 30, p. 193)

Ante el lapsus estructural del nudo, Lacan plantea dos posibles modos de reparación. La misma puede hacerse en el lugar en el que se produjo la falla o en otros dos puntos de cruce. Se sirve de un nudo trébol para mostrar sus planteos y llama *sinthome* al redondel de cuerda que se ubica en el lugar mismo donde yerra el trazado del nudo. Si la reparación se realiza de este modo la forma del nudo se sostiene. En el segundo caso, el nudo se repara en un lugar distinto al del lapsus, lo que da lugar a una cadena en forma de ocho en la que los eslabones -el del trébol y el de la reparación- pueden invertirse, es decir, son equivalente. De lo anterior Lacan concluye “En la medida en que hay *sinthome*, no hay equivalencia sexual, es decir, hay relación.” (31, p. 98- 99) Por el contrario, donde sí hay equivalencia –equivalencia a nivel del falo-, no hay *sinthome*, no hay relación. En consecuencia, Lacan establece que la relación sexual en el *parlêtre* puede ser sostenida por un *sinthome*. Dice “Me he permitido afirmar que el *sinthome* es precisamente el sexo al que no pertenezco, es decir, una mujer.” (31, p. 99)

Mientras en el *Seminario 22* Lacan señala que una mujer es síntoma para un hombre, en el *Seminario 23* plantea que ella puede ser su *sinthome*, es decir, ser aquello que permite mantener compensado a un sujeto. La mujer *sinthome* le posibilita al hombre cierta estabilización. Mientras algunas mujeres -o una mujer en algunos momentos- pueden funcionar para un hombre como un *sinthome*, otras -o en otros momentos- pueden desencadenarlo como un síntoma. Ya en el *Seminario 21*, Lacan ubicaba la función estabilizadora del amor al plantear que “si el amor deviene realmente el medio por el cual la muerte se une al goce, el hombre y la mujer, el ser con el saber, deviene realmente el medio, el amor no se define ya como fracaso.” (29, p. 57) El amor sostiene la estructura al funcionar como cuarto elemento que se agrega para permitir el anudamiento de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Si bien el *sinthome* no es lo que el *parlêtre* alcanza al final de un análisis, aquel analizante que haya concluido su experiencia analítica, que haya atravesado su fantasma, alcanza cierto “saber hacer allí con” (32, p. 14) que constituye un modo de arreglárselas un poco mejor, cada vez, en la contingencia. (Cf. 75, p. 339) Aún así, el ser que habla no puede ser curado de la no relación sexual y, por lo tanto, de lo real que se presenta, de vez en cuando, en los síntomas.

4.4.3. Síntoma y amor *sinthome* en Joyce

Durante el *Seminario 23* el caso de Joyce le permite a Lacan estudiar la función del *sinthome*. Su caso responde a un modo de suplir un desanudamiento del nudo como efecto de la carencia paterna. (Cf. 31, p. 85) Lacan entiende que *Ulysses*, su gran obra, es el testimonio de lo que mantiene a Joyce arraigado al padre mientras reniega de él. Stephen, el protagonista, es el Joyce que Joyce imagina. El deseo de ser un artista, de querer hacerse un nombre, compensa en Joyce el hecho de que su padre nunca haya sido un padre para él. El sentirse imperiosamente llamado suple en Joyce la *Verwerfung* de hecho. Joyce valoriza el nombre propio en detrimento del padre. Su arte fue el modo en el que él respondió a lo que se le presentó primero como síntoma. Lacan localiza en el caso de Joyce un error del anudamiento entre real y simbólico. Pues, en él lo simbólico pasa por encima de lo real, en lugar de hacerlo por abajo. (Cf. 31, p. 148) Esto trae varias consecuencias. Por un lado, lo imaginario se suelta, por otro lado, lo simbólico y lo real quedan interpenetrados.

La suelta del registro imaginario es situada por Lacan en una escena que Joyce describe en *Portrait of the Artist as a Young Man*. Se encontró con compañeros dispuestos a atarlo a una alambrada de púas, y a darle, una paliza. Pasada la aventura Joyce no queda resentido, su cuerpo “se suelta como una cáscara.” (31, p. 146) Si las cosas que se saben dependen del significante, alguien podría no saber lo que pasa en su cuerpo. Es decir, el inconsciente no tiene nada que ver con el hecho de que uno ignore montones de cosas respecto de su propio cuerpo. Lacan explica que relacionarse con el propio cuerpo como algo ajeno es una posibilidad que expresa el uso del verbo tener. Dice “Uno tiene su cuerpo, no lo es en grado alguno.” (31, p. 147) Sin embargo, la idea de sí mismo como cuerpo tiene un peso. Es lo que se llama ego. Al ego se lo llama narcisista porque algo sostiene el cuerpo como imagen. Por eso, resulta sospechoso el abandonar, el dejar caer, la relación con el propio cuerpo. En el caso de Joyce la imagen no está implicada, lo que marca que “el ego tiene en él una función muy particular.” (31, p. 147)

Si bien en el caso de Joyce el ego viene a corregir el lapsus del nudo, dicho anudamiento no anuda de manera borromea los tres registros. Es preciso, al mismo tiempo, otro empalme entre lo simbólico y lo real, pues la segunda consecuencia resultante del error del nudo es la interpenetración entre dichos registros. Lo anterior tiene como efecto un síntoma que se presenta a nivel de las “palabras impuestas”. Las

epifanías se caracterizan porque en ellas el inconciente está ligado a lo real. (Cf. 31, p. 152) Joyce mismo indica que sus escritos le fueron inspirados. Ante esto, Lacan se pregunta por qué nosotros no percibimos que las palabras de las que dependemos nos vienen del Otro, “por qué un hombre normal, llamado normal, no percibe que la palabra es un parásito, que la palabra es un revestimiento, que la palabra es la forma de cáncer que aqueja al ser humano.” (31, p. 93) Es por medio del artificio de escritura que se restituye en Joyce el nudo borromeo.

Joyce se encarga de descifrar su propio enigma. Su tratamiento del síntoma consiste en triturar las frases, destrozarlas, hasta terminar disolviendo el lenguaje mismo. (Cf. 31, p. 94) Es decir, Joyce le da a la lengua a la que escribe otro uso. Esto forma parte de su saber hacer, lo que constituye su *sinthome*. Al respecto, Lacan refiere “Por medio de la escritura la palabra se descompone como tal, a saber, en una deformación de la que resulta ambiguo saber si se trata de liberarse del parásito palabrero del que hablaba hace poco o, por el contrario, de dejarse invadir por las propiedades del orden esencialmente fonético de la palabra, por la polifonía de la palabra.” (31, p. 94) Su obra abunda en enigmas que él dejó sabiendo que habría joyceanos durante doscientos o trescientos años. Al respecto, Lacan se pregunta “¿Qué Joyce sea escritor por excelencia del enigma no sería la consecuencia del ensamble tan mal hecho de este ego, de función enigmática, de función reparatoria?” (31, p. 151)

Por otro lado, Lacan se interesa, asimismo, por la particular relación de Joyce con su mujer. La relación de Nora con Joyce “es una extraña relación sexual.” (31, p. 81) Si hay *sinthome* hay relación, por más extraña que sea. Lacan hace referencia al guante para figurar la relación entre ellos. Se puede vestir nuestra mano derecha con el guante que va en nuestra mano izquierda dándolo vuelta, en ese caso el botón está en el interior, “el guante dado vuelta es Nora. Es la manera que él tiene de considerar que ella le va como un guante.” (31, p. 81) Sin embargo, él solo se enguanta con la más viva de las repugnancias, pues con la mayor de las depreciaciones hace de Nora una mujer elegida. (Cf. 31, p. 81) No solo es preciso que le vaya como un guante, sino también que le ajuste como un guante. Que ella le vaya como un guante implica que lo ajusta, lo ciñe. No es poca cosa si se considera que en su caso lo imaginario corporal tiende a soltársele como consecuencia del lapsus del nudo. De este modo Lacan precisa la función estabilizadora que tiene en Joyce la relación con su mujer.

CONCLUSIONES

Para la realización de este trabajo partimos de dos ideas que hemos puesto a prueba. La primera de ellas es que la enseñanza de Lacan puede ser dividida en etapas, cada una de las cuales se caracteriza por el interés particular de Lacan en alguno de los registros. Así, hemos considerado que durante los antecedentes su atención principal recayó sobre el registro imaginario, durante el inicio propiamente dicho en los años '50 sobre el registro simbólico, durante la etapa intermedia en los años '60 sobre el registro real centrado en el objeto *a* y durante la última enseñanza en los años '70 sobre lo real concebido como lo imposible lógico. La segunda es que las variadas definiciones acerca del amor que se van formulando a lo largo de todo el recorrido resultan del modo en el que en cada momento Lacan piensa los registros y sus relaciones. A partir de estas consideraciones, y tomando en cuenta la homogeneización de los tres registros en la última enseñanza y la continua interacción entre ellos que Lacan muestra en el nudo borromeo, formulamos la siguiente hipótesis general: “Es posible considerar que las diversas presentaciones del amor en la enseñanza de Lacan son el resultado de un modo de anudamiento en el que están en juego los tres registros.”

La primera idea pudo ser corroborada, no solo a partir del examen detenido de los textos sino también en las propias palabras de Lacan. En el escrito “De nuestros antecedentes”, el primero del apartado de *Los Escritos* que reúne lo realizado con anterioridad al inicio propiamente dicho de la enseñanza, Lacan refiere que allí se encuentra un primer delineamiento de lo imaginario, al que se asociarían más tarde lo simbólico y lo real. (Cf. 2, p. 76) Lo indica, nuevamente, durante el *Seminario 22* cuando plantea haber extraído de Freud los tres registros, comenzando por lo imaginario, masticando después la historia de lo simbólico y dando luego cuenta de lo real bajo la forma misma del nudo. (Cf. 30, p. 45) También hemos podido verificar la segunda de las ideas recortando, para ello, todas las definiciones del amor propuestas por Lacan. Hemos encontrado que cada una de ellas destaca una forma del amor que pone, fundamentalmente, en juego el registro prevalente según la época en la que surge: las primeras nociones del amor acentúan el carácter imaginario del mismo, las ideas del amor surgidas durante el inicio resaltan la falta simbólica y el amor en los años '60 es abordado a partir de la consideración del objeto *a*, causa del deseo que despierta la

pasión en el sujeto. Asimismo nos hemos topado a partir de los años '70 con el nudo borromeo y con una reconsideración de las modalidades del amor en función de modos de anudamiento entre los tres registros. Antes de retomar la hipótesis general, pondremos en consideración cada una de las hipótesis específicas propuestas y examinaremos los puntos incluidos en ellas.

La primera hipótesis corresponde a la idea del amor que Lacan trabaja en el marco de los antecedentes de su enseñanza, cuando se encuentra dedicado al estudio del papel que el registro imaginario cumple en el hombre -en torno a la teoría del estadio del espejo-, y durante los primeros seminarios, cuyas conclusiones son resultado de lo elaborado previamente. Esta hipótesis estaba conformada por tres puntos a investigar: la agresividad como efecto de la constitución del yo, el erotismo en función del orden especular y el amor pasión en el caso de la joven homosexual. Durante el primer capítulo hemos mostrado que a consecuencia del modo de constitución del yo la tensión entre el yo y el otro, la agresividad y los celos, para exponer alguna de las facetas de lo que hemos denominado “la otra cara del amor”, forman parte de todo vínculo de carácter narcisista. Lacan lo expone, por ejemplo, en el título del último punto del escrito “La agresividad en psicoanálisis”. Allí refiere “La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de identidades característico de su mundo.” (4, p. 114) También lo señala en el *Seminario I* al decir “existe una dimensión imaginaria del odio pues la destrucción del otro es un polo de la estructura misma de la relación intrasubjetiva.” (8, p. 403)

En el *Seminario I* Lacan precisa que la conformación imaginaria primordial permite situar la relación libidinal con el mundo y brinda el marco fundamental de todo erotismo. (Cf. 8, p. 259) Retoma los tipos de elección de objeto anaclítico y narcisista previamente estudiados por Freud. Ubica que en ambos el vínculo de amor se establece tras una identificación de carácter especular. Mientras que lo que se busca en la pareja en el primer caso es al Otro de los primeros cuidados, en el segundo caso es siempre algo de sí mismo, pues es el narcisismo. (Cf. 8, p. 201) En el mismo seminario Lacan distingue el deseo de ser amado y el amor. Si hay en el deseo de ser amado, que conlleva una tentativa de capturar al otro como objeto, un predominio de las características especulares, el don activo del amor, que apunta al ser, conlleva la puesta en juego del orden simbólico. (Cf. 8, p. 402) Lacan también estudia el caso de la joven

homosexual de Freud tomando en cuenta el amor como pasión imaginaria. Tras una decepción la joven se identifica al padre y desempeña su papel, es decir, se produce en ella una regresión al narcisismo. Desde esta posición ama a una dama. Se trata de un amor ideal, “verdaderamente pasional.” (11, p. 105) “Es un amor que no pide más satisfacción que servir a la dama. Es verdaderamente el amor sagrado, por así decirlo, o el amor cortés es su aspecto más devoto.” (11, p. 111)

La segunda hipótesis corresponde al modo en el que Lacan aborda el amor en el comienzo de su enseñanza propiamente dicha en los años '50, momento en el que le da una fuerte prevalencia al registro simbólico. Esta hipótesis comprendía tres puntos a examinar: la relación entre amor y función paterna, el vínculo entre amor y falo, y la vida amorosa determinada por la forma de tramitar el complejo de castración. Hemos podido demostrar la íntima vinculación entre amor y función paterna. El significante “Nombre del Padre” opera en la metáfora paterna sustituyendo al significante “Deseo de la Madre”, primer significante introducido en la simbolización. Lo anterior da como resultado la significación fálica. (Cf. 12, p. 189) La falta, ya presente en la estructura por el hecho de hablar, queda designada como castración. A partir de entonces se produce el recorte y la ordenación del goce en los carriles de la ley, la motorización del deseo en torno a la falta y se abre la posibilidad de poner en juego el amor en función del orden simbólico. Además, el falo en tanto significante permite el posicionamiento sexual del sujeto y la relación entre los sexos en la dialéctica del deseo. Una primera forma del amor ya se pone en juego en esta identificación primaria (Cf. 50, p. 99) con la marca del deseo del Otro, de la cual el sujeto aún en proceso de constitución es responsable. (Cf. 1, p. 175)

Asimismo, hemos comprobado que la definición del amor como “*dar lo que no se tiene*” (12, p. 359) resulta de la relación que Lacan establece entre amor y falo durante esta etapa. Es decir, la misma surge a partir de la consideración del orden simbólico. En el ser humano la necesidad queda perdida pues se ve forzada a pasar por los carriles de la demanda para ser satisfecha. Por su parte, los objetos también pasan al orden simbólico, valiendo en tanto objetos de don (Cf. 11, p. 70), signos del amor del Otro. Es en torno a la dialéctica entre la demanda de amor y la prueba del deseo (Cf. 18, p. 660 y 661) como Lacan piensa la relación entre los sexos en este momento. Ahora bien, para la adquisición de una posición sexual con la cual entrar en dicha dialéctica ambos sexos deben asumir la castración materna durante el paso por el complejo de

Edipo. Ubicar en la madre el deseo de algo más allá de él mismo le posibilita al niño la salida de la posición de falo imaginario y da lugar a la elevación del falo al estatuto de símbolo.

Pudimos demostrar que para la asunción de la castración es fundamental la intervención del padre. Si en segundo tiempo del Edipo el mismo aparece como personaje terrorífico separando al niño de la madre, en el tercero se requiere que el padre sostenga su potencia. A la salida del Edipo el niño se identifica con el padre (Cf. 12, p. 175) y así tiene en reserva lo que necesita para convertirse, más tarde, en un hombre al “decidir tener”. La niña, por su parte, se dirige hacia el padre al percibir no tener (Cf. 12, p. 201) y se volverá, luego, mujer en función del “parecer ser”. Mientras el hombre es capaz de anudar amor, goce y deseo en torno al falo, una vertiente pulsional en la mujer no termina por satisfacerse a este nivel. (Cf. 14, p. 689) Las identificaciones sexuales proyectan en la comedia las manifestaciones ideales del comportamiento de cada uno de los sexos. (Cf. 18, p. 661) Es en la relación entre los sexos en la dialéctica del deseo donde presenta sus cartas el amor: de carácter fetichista en el varón y con características erotomaniacas en la mujer. (Cf. 14, p. 696) Para poder dar en el amor lo que no se tiene y aceptar el amor del otro se requiere la superación del Edipo en el varón y el abandono del padre como objeto de amor en la niña.

En Juanito el vínculo permanente con la madre hace que para él todo objeto femenino sea tan solo un “objeto desvalorizado, un sustituto, una forma quebrada, refractada, siempre parcial, con respecto al objeto materno primero.” (11, p. 209) Además, la identificación imaginaria que establece con su hermana, su “objeto de amor idealizado” (11, p. 279), da su estilo y su tipo a toda su vida amorosa. La joven homosexual mantiene en su inconsciente la promesa de recibir un hijo del padre y en su amor por la dama intenta enseñarle a este último, por un lado, cómo amar, dar algo que es una nada, y, por otro lado, que justamente lo que se desea en el objeto amado es lo que le falta. (Cf. 11, p. 112) Dora indaga en la relación de su padre con la Sra. K. qué es el amor. Encarna en ella el misterio de lo femenino y, por su propio interés, considera que el Sr. K, quien provee el falo del que su padre carece, participa de dicha adoración. Este último es su base de identificación. Ni bien el Sr. K dice que junto a su mujer no hay nada, Dora comienza a reivindicar el amor del padre. Pues, por no haber renunciado al falo paterno como objeto de don “no puede concebir nada, subjetivamente hablando, que haya de recibir de otros.” (11, p. 146)

La tercera hipótesis se refiere al modo en el que Lacan piensa el amor en la etapa intermedia de su enseñanza en los años '60, cuando introduce formalmente lo real en la teoría psicoanalítica por medio de la conceptualización sobre el objeto que primero denomina "La cosa" y luego "objeto *a*". El cualquier caso el mismo es el resto de la operación por la cual adviene el sujeto, efecto del significante sobre el cuerpo, y condensa el resto de goce no mortificado. El objeto constituye un vacío central que no puede ser simbolizado y al estar detrás de la imagen narcisista es la causa del deseo. (Cf. 22, p. 55) Esta hipótesis contenía tres puntos para analizar: el amor cortés en torno a la figura de la Dama elevada al estatuto del objeto, el fenómeno de la transferencia a partir de la búsqueda del objeto en el Otro y la salida del sujeto del autismo de su goce por la articulación entre el amor y el deseo. Si el objeto de la sublimación "está instaurado en cierta relación con la Cosa destinada a la vez a delimitarla, presentificarla, a autentificarla" (20, p. 174), el amor cortés es la invención del amor en tanto sublimación, pues el mismo eleva la Dama "a la dignidad de la Cosa." (20, p. 138) El objeto femenino, en el lugar de aquel otro objeto por siempre perdido, se introduce por la puerta de la privación, motivo por el cual hay en torno a la Dama "una barrera que la rodea y la aísla." (20, p. 183) El amor cortés redobla la imposibilidad de relación entre los sexos al fingir que somos nosotros quienes la obstaculizamos. (Cf. 28, p. 85) A pesar de sus particularidades, el mismo comprende un recorrido libidinal sobre un otro, conduciendo al sujeto más allá de la captura narcisista. (Cf. 24, p. 212)

Hemos podido dar cuenta de cómo el neurótico traslada, a modo de defensa, el objeto que condensa su propia forma de gozar al Otro y allí lo demanda. En esta línea Lacan aborda, también, *El Banquete* de Platón. El mismo le posibilita esclarecer la relación del amor con la transferencia. La modalidad de amor que presenta el texto se centra en el amor homosexual griego, es decir, el mismo deja de lado la diferencia entre los sexos. El amado tiene algo escondido, el *ágalma*, que constituyendo su atractivo y despierta el deseo en el amante. Sin embargo, entre los dos términos no hay coincidencia, ya que lo que le falta a uno no es lo que está en el otro, pues no hay objeto –adecuado– que responda al deseo, cuya causa es un vacío. En su respuesta a Alcibiades a Sócrates no se le escapa dicho vacío. Le dice "desengáñate... allí donde tú ves algo, yo no soy nada" (21, p. 182), redireccionando, de este modo, el deseo del primero a su causa. Por otro lado, hemos podido verificar que el aforismo lacaniano que aparece en el *Seminario 10* "Solo el amor permite al goce condescender al deseo" (22, p. 194) resulta

de los anteriores desarrollos. Si el goce no es más que goce del uno y se satisface de forma autoerótica, es sólo a partir del enlace del amor con el vacío, que pone en movimiento el deseo, que un sujeto se aventura en la búsqueda del objeto *a* en un *partenaire*, estableciendo de este modo un lazo a un otro. Es el investimento erógeno que aporta el *a* el que participa en la elección del objeto de amor. Por eso Lacan dice “La atracción que reviste al objeto con el *glamour*, el brillo deseable, el color [...] preferencial, hace que el objeto se torne estimulante en el plano de la excitación sexual.” (22, p. 105)

La cuarta hipótesis concierne a la forma en la que Lacan analiza el amor en su última enseñanza en los años '70. En este momento, Lacan piensa que lo real es lo imposible en la medida en que no puede llegar a simbolizarse ni imaginarse. Es lo que no cesa de no escribirse y queda para Lacan vinculado a lo reprimido primordial en Freud. Lo real es lo que hace que no pueda escribirse el sexo como macho y como hembra. (Cf. 35) Los tres registros, por su parte, se consideran homogéneos, equivalentes. Esta hipótesis estaba compuesta por los siguientes puntos: ante la incompatibilidad a nivel del significante y del goce entre un hombre y una mujer el amor es lo que suple la relación sexual, en todas las presentaciones del amor se pueden ubicar los tres registros en juego anudándose de forma singular y el amor puede ser tanto un síntoma como un *sinthome*. El nudo borromeo le sirve a Lacan para pensar la relación entre los tres registros -ninguno de los redondeles penetra al otro y, sin embargo, se mantienen encadenados. Los agujeros en el corazón de cada uno de los redondeles permiten que algo se anude y que a ellos algo ex-sista. El nudo borromeo, también, le posibilita sostener su pensamiento “no hay relación sexual.” (Cf. 30, p. 127) El nudo es la respuesta que cada ser hablante da frente a lo imposible mismo.

Antes de entrar en el nudo, Lacan estudia en el *Seminario 20* el amor teniendo en cuenta la falta de complemento a nivel del goce entre un hombre y una mujer, es decir, esta vez incluye el sexo en el asunto. El amor es, así, lo que suple aquello que no puede escribirse. (Cf. 28, p. 59) El hombre entra en la relación sexual “en cuanto relacionado con el goce fálico” (28, p. 47), goce solitario, obstáculo para acceder al cuerpo de una mujer, del que podrá gozar en tanto dicha mujer ocupe para él el papel del objeto *a* en el lugar de la pareja que falta. (Cf. 28, p. 78) Sólo algunos hombres son capaces, dando un paso más, de hacer lugar a lo Otro que constituye el goce femenino. Las mujeres, por su parte, se fundan como no- todo con respecto a la función fálica, por

eso, “no hay *La* mujer... por esencia ella no toda es.” (28, p. 89) Ella no ocupa su lugar en la relación sexual más que como *una mujer*. (Cf. 26, p. 131) La posibilidad que ella tiene de vincularse con el significante del Otro en tanto que tachado le permite acceder a un goce suplementario (Cf. 28, p. 89), del que nada puede decirse, pues el mismo se encuentra más allá de la lógica fálica que rige el encadenamiento significante. No se sabe sobre él “a no ser que lo siente”. (28, p. 90) De todas formas, la posibilidad de acceso al goce propiamente femenino no es sin el amor y todo ese jugar que constituye la relación de una mujer con un hombre.

Teniendo el nudo como guía, Lacan aborda en el *Seminario 21* diferentes formas del amor a partir de considerar los distintos modos de anudamiento que pueden presentarse entre los registros. Sitúa el cuerpo en lo imaginario, el goce en lo simbólico y la muerte en lo real. Lo simbólico como medio -entre lo real y lo imaginario- da lugar al amor divino. En este caso el amor está en el lugar del deseo. La aspiración del ser a estar hecho del amor solo puede decirse sosteniendo la muerte, por un lado, y el cuerpo vaciado de goce, por el otro lado. Queda forcluido el goce femenino. De lo imaginario como medio -entre lo simbólico y lo real- resulta el amor cortés. Aquí el deseo está en su lugar, el que tuvo desde siempre. (Cf. 29, p. 55) De un lado, el goce en la palabra de amor -que liga al *parlêtre* con lo femenino. De otro lado, el vacío central. En este caso, el goce fálico está forcluido. Lo real como medio -entre simbólico e imaginario- conduce al masoquismo, lugar al que ha sido despedido el deseo. La pulsión de muerte viene a unir el cuerpo y el goce. Se trata de un camino de goce sostenido en la compulsión a la repetición. El mismo forecluye el goce sentido. La dimensión real del amor le sirve a Lacan, además, para pensar la transferencia, que lleva a poner nuevamente al deseo en su lugar. El analista ubicado en el lugar del agujero le posibilita a un ser hablante enfrentarse a lo imaginario de lo bello, no sin un decir verdadero, y franquear el amor como *a-muro* para llegar a bordear algo de lo que no puede escribirse. (Cf. 29, p. 56)

En línea con lo planteado previamente, Lacan piensa el amor como *sym-ptoma*, “lo que cae conjuntamente” del tres, como consecuencia de la imposibilidad de escribir la relación sexual. (Cf. 29, p. 40) Dice “solo porque contamos “tres” podemos llegar a contar “dos”.” (29, p. 40) Es con el enfrentamiento al impase que constituye lo real como se pone a prueba el amor. (Cf. 28, p. 174) Cuando se produce es algo del orden del encuentro, del encuentro de los síntomas (Cf. 28, p. 175), a partir de la puesta en

relación de dos saberes inconscientes (Cf. 28, p. 174), “dos medio decires [*mi- dices*] que no se recubren.” (29, p. 79) El saber masculino es un andar que gira en redondo repitiendo el Uno y se clausura sin saber que de esos redondeles hay tres. (Cf. 29, p. 79) Solo una mujer saca al hombre de su vuelta en círculo. Una mujer es un ser abierto, no hay La mujer, pero puede producirse a partir de imitar al hombre que ama. De hecho, ella queda definida por la trenza de la que es capaz. (Cf. 29, p. 80) Las mujeres ex-sisten como síntoma del hombre. (Cf. 30, 111) El síntoma queda, finalmente, definido como “lo que del Inconsciente puede traducirse por una letra.” (30, p. 58) Si el amor llega en torno a una contingencia, a medida que la cosa avanza, “ésta se imagina necesaria.” (29, p. 63) Entonces, haciendo un contrapunto con el amor en tanto síntoma de la relación sexual que no hay, hemos señalado que Lacan plantea el amor como *sinthome*, es decir, el amor es también lo que fuerza a volver necesario lo contingente del encuentro (Cf. 28, p. 175), para que eso dure para siempre.

El amor *sinthome* es el amor considerado como el elemento que se agrega a la estructura para permitir el anudamiento entre lo simbólico, lo imaginario y lo real. (Cf. 31, p. 91) Hemos podido dar cuenta que desde el inicio de su enseñanza Lacan vincula el amor al padre. En el contexto de las fórmulas de la sexuación el padre opera en tanto excepción. Pero, a la altura del *Seminario 22* Lacan propone convertir al padre en modelo de la función, para lo cual tiene que añadir a sus síntomas el de la perversión, esto es, hacer “de una mujer objeto *a* minúscula que causa su deseo.” (30, p. 59) Un poco después, Lacan reduce el nombre del padre “a su función radical que es dar un nombre a las cosas.” (30, p. 105) La nominación es, entonces, el cuarto elemento que se introduce y hace agujero, sin el cual no hay anudamiento posible. Un sexo no está al otro anudado y, por eso, se requiere la mediación de lo simbólico. (Cf. 30, p. 176) La decadencia de la función paterna, propia de esta época, y con ella el debilitamiento del soporte del orden simbólico incide en las posibilidades del ejercicio del amor. (Cf. 29, 126) Lacan luego pluraliza la nominación, la misma puede ser simbólica -un síntoma-, imaginaria -la inhibición-, o real -la angustia. (Cf. 30, p. 193) En la medida en que “hay *sinthome*, no hay equivalencia sexual, es decir, hay relación.” (31, p. 99) Por el contrario, donde sí hay equivalencia a nivel del falo no hay *sinthome*, no hay relación. Una mujer puede funcionar para un hombre en tanto *sinthome* (Cf. 31, p. 99) produciendo en él cierta estabilización.

Luego de haber realizado el recorrido previsto, y ahora retomando la hipótesis general, podemos concluir que las diversas presentaciones del amor son el resultado de un modo de anudamiento en el que están en juego lo imaginario, lo simbólico y lo real vinculándose de un modo singular, aunque se verifica, cada vez, la prevalencia de alguno de ellos. Lacan acentuó la participación de cada uno de los registros en el amor en correspondencia con el interés que los mismos despertaron en él en los distintos momentos de su enseñanza. A partir de los años '70, y en función de la homologación de los tres registros, planteó distintas formas del amor teniendo en cuenta qué registro hace de medio con respecto a los otros dos estando los tres concernidos en el asunto. A lo largo del trabajo hemos examinado varios de los historiales freudianos a los que hace referencia Lacan para pensar las características del amor en cada caso y ubicar allí los registros. La joven homosexual, por ejemplo, evidencia, a grandes rasgos, un tipo de amor idealizado. Muestra, además, la circulación del falo en el centro de las cuestiones del amor en la relación entre los sexos.

Este modo del amor, que se corresponde con las manifestaciones del amor cortés, contornea, a su vez, el objeto en torno al cual se moviliza el deseo, objeto que, para siempre perdido, no constituye más que un vacío que orienta al sujeto más allá de la captura especular poniendo en juego su erotismo. El amor de la joven no encuentra en un otro su pareja conveniente. No es su objeto adecuado ni el padre, ni el niño, ni la dama, pues no hay complemento para un goce singular. Aunque a su manera, cada uno de ellos han funcionado, por un tiempo y en cierta forma, como solución que no dejó de mostrar que hay algo que, de todas formas, no anda. Lacan plantea que aunque la relación sexual sea imposible de escribir, malentendido entre los sexos no implica, necesariamente, un fracaso. No obstante, la dificultad en la asunción de la castración en el paso de esta joven por el complejo de Edipo la mantiene en un vínculo inconsciente con el padre que determina en ella su forma de amar. En consecuencia, del recorrido realizado se desprende que cada conformación amorosa es el resultado de un posicionamiento subjetivo que responde a una estructuración inconsciente en la cual se anudan de determinada forma lo simbólico, lo imaginario y lo real.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

I: Que corresponden a los antecedentes:

Lacan, J.:

1. “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). En *Escritos I*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
2. “De nuestros antecedentes” (1966). En *Escritos I*, op. cit.
3. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1946). En *Escritos I*, op. cit.
4. “La agresividad en psicoanálisis” (1948). En *Escritos I*, op. cit.
5. “Los complejos familiares en la formación del individuo” (1938). En *Otros Escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
6. “Más allá del principio de realidad” (1936). En *Escritos I*, op. cit.

II: Que corresponden al inicio de la enseñanza propiamente dicha:

Lacan, J.:

7. “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis” (1956). En *Escritos 2*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
8. *El Seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Paidós, Buenos Aires, 1981.
9. *El Seminario, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955). Paidós, Buenos Aires, 1981.
10. *El Seminario, libro 3: Las psicosis* (1955-1956). Paidós, Buenos Aires, 1984.
11. *El Seminario, libro 4: Las relaciones de objeto* (1956-1957). Paidós, Buenos Aires, 1994.
12. *El Seminario, libro 5: Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). Paidós, Buenos Aires, 1999.
13. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953). En *Escritos I*, op. cit.
14. “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina” (1960). En *Escritos 2*, op. cit.
15. “Informe de Roma” (1953). En *Otros Escritos*, op. cit., 2012.
16. “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958). En *Escritos 2*, op. cit.
17. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957). En *Escritos I*, op. cit.
18. “La significación del falo”, (1958). En *Escritos 2*, op. cit.
19. “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (1953). En *De los Nombres del Padre*, Paidós, Buenos Aires, 2011.

III: Que corresponden a la etapa intermedia:

Lacan, J.:

20. *El Seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis* (1959- 1960). Paidós, Buenos Aires, 2009.
21. *El Seminario, libro 8: La transferencia* (1960- 1961). Paidós, Buenos Aires, 2003.
22. *El Seminario, libro 10: La angustia* (1962- 1963). Paidós, Buenos Aires, 2006.
23. *El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Paidós, Buenos Aires, 1987.
24. *El Seminario, libro 16: De Otro al otro* (1968- 1969). Paidós, Buenos Aires, 2006.
25. *El Seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1969- 1970). Paidós, Buenos Aires, 2008.
26. *El Seminario, libro 18: De un discurso que no fuera del semblante* (1971). Paidós, Buenos Aires, 2009.
27. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista" (1967). En *Otros escritos*, op. cit.

IV: Que corresponden a la última enseñanza:

Lacan, J.:

28. *El Seminario, libro 20: Aún* (1972- 1973). Paidós, Buenos Aires, 1981.
29. *El Seminario, libro 21: Les Non- dupes Errent ó Les Noms Du Père* (1973- 1974). Inédito.
30. *El Seminario, libro 22: R.S.I.* (1974- 1975). Inédito.
31. *El Seminario, libro 23: El sinthome* (1975- 1976). Paidós, Buenos Aires, 2006.
32. *El Seminario, libro 24: L'insu que sait de l'une- bévue s'aile à mourre* (1976- 1977), Texto traducido por la Escuela Freudiana de Bs. As. P. 73
33. "La tercera" (1974) En *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As. 1988.
34. "Prefacio a la Edición inglesa del seminario XI" (1976) En *Otros escritos*, op. cit.
35. "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter", 26-1-75. En *Suplemento de las notas*, EFBA, Buenos Aires, 1980.

Referencias:

De Rougemont, D.:

36. *Amor y occidente* (1972). Consejo Nacional para la cultura y las artes. Méjico, 1993.

Freud, S.:

37. "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos" (1926). En *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, t. XIX.
38. "Análisis de la fobia de un niño de 5 años" (1909). En *Obras Completas*, op. cit., t. X.
39. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). En *Obras Completas*, Op. cit., t. VIII.
40. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras Completas*, op. cit., t. XXI.
41. "El tabú de la virginidad" (1918). En *Obras Completas*, op. cit., t. XI.
42. "El yo y el ello" (1923). En *Obras Completas*, Op. cit., t. IV.

43. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (1905). En *Obras Completas*, op. cit., t. VII.
44. "Inhibición, síntoma y angustia" (1925). En *Obras completas*, op. cit., t. XX.
45. "Introducción del narcisismo" (1914). En *Obras completas*, op. cit., t. XIV.
46. "La interpretación de los sueños" (1899). En *Obras Completas*, op. cit., t. IV y V.
47. "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" (1908). En *Obras completas*, op. cit., t. IX.
48. "La negación" (1925). En *Obras completas*, op. cit., t. XIX.
49. "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1932), 33ª conf. "La feminidad". En *Obras completas*, op. cit., t. XXII.
50. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*, op. cit., t. XVIII.
51. "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901). En *Obras Completas*, op. cit., t. IV.
52. "Proyecto de una psicología para neurólogos" (1895). En *Obras completas*, op. cit., t. I.
53. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente" (1911). En *Obras Completas*, op. cit., t. XII.
54. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa" (1912). En *Obras Completas*, op. cit., t. XI.
55. "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" (1920). En *Obras Completas*, op. cit., t. XVIII.
56. "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre" (1912). En *Obras Completas*, op. cit., t. XI.
57. "Tótem y Tabú" (1913). En *Obras Completas*, op. cit., t. XIII.
58. "Tres ensayos para una teoría sexual" (1905). op. cit., t. VII.

Kant, I.:

59. *Crítica de la razón práctica* (1788). Trad. de E. Miñana, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
60. *Crítica de la razón pura* (1781). Trad. de M. Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Klein, M.:

61. "Envidia y gratitud y otros trabajos" en *Obras completas*. Vol. 3. Paidós. Barcelona, 1988.

Levi Strauss, C.:

62. *Las estructuras elementales del parentesco* (1949). Paidós. España, 1981.

Ovidio:

63. *Amores. Arte de amar* (2 a.c.) Edaf. Buenos Aires, 1993.

Platón:

64. "El Banquete". En *Diálogos*. Edaf. Madrid, 1984.

Sade, M.,

65. *La filosofía en el tocador*. De Jorge A. Mestas, Ediciones Escolares, Madrid, 1999.

San Juan de la Cruz:

66. "Canciones del alma en la íntima comunicación de unión de amor de Dios" (1542-1591), en *Poesía completa*. Ediciones 29, Barcelona, 2003.

Saussure F.:

67. *Curso de lingüística general* (1916). Losada, Buenos Aires, 1970.

Obras sobre el tema:

Fischman, M. –Hartmann, A.:

68. *Amor, sexo y fórmulas* (1994). Manantial, Buenos Aires, 1995.

Laurent, E.:

69. *Los objetos de la pasión* (2000). Tres Haches, Buenos Aires, 2002.

Miller, J. A.:

70. *El amor en las psicosis* (2004). Paidós, Buenos Aires, 2006.

71. *Lógicas de la vida amorosa* (1989). Manantial, Buenos Aires, 1991.

Rabinovich, D.:

72. *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica. Sus incidencias en la dirección de la cura* (1988). Manantial, Buenos Aires, 2015.

73. *Sexualidad y significante* (1986). Manantial, Buenos Aires, 2012.

Salamone, D.:

74. *El amor es vacío* (2010). Grama Ediciones, Buenos Aires, 2010.

Schejtman, F.:

75. “Una introducción a los tres registros” en *Psicopatología: clínica y ética. De la psiquiatría al psicoanálisis* (2013). Grama Ediciones, Buenos Aires, 2013.

76. *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal* (2013). Grama Ediciones, Buenos Aires, 2013.

Soler, C.:

77. *La maldición sobre el sexo* (1996- 1997). Manantial, Buenos Aires, 2008.

Soria Dafunchio, N.:

78. *Nudos del amor. Para una clínica de la pareja síntoma* (2011). Del Bucle, Buenos Aires, 2011.