

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTIN

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

MAESTRIA EN CLINICA PSICOANALITICA IcdEBA-IDAES-UNSAM

Instituto Clínico de Buenos Aires – Instituto de Altos Estudios Sociales-
Universidad Nacional de San Martín

TESIS DE MAESTRIA

TITULO: EL AMOR Y SU PARTICULARIDAD EN LAS MUJERES.

UN RECORRIDO POR FREUD Y LACAN

MAESTRANDO: BETTINA QUIROGA

DIRECTORA: MONICA TORRES

Buenos Aires, Abril 2018

ABSTRACT – RESUMEN TESIS

La presente tesis surge a partir de una inquietud: ¿por qué las mujeres siempre hablan del amor? Es habitual en reuniones de mujeres que este tema esté presente; también en nuestra práctica clínica nos encontramos con mujeres que llegan al consultorio, en un alto porcentaje, por temas de amor. Uno de nuestros objetivos consiste en situar las modulaciones que la cuestión del amor fue tomando en la enseñanza de Lacan, de la mano de Freud, ya que desde el psicoanálisis de la Orientación Lacaniana encontramos una lectura inédita del amor que produce distinciones fundamentales respecto a su conceptualización y modos de abordaje.

Otro de los objetivos de esta investigación es destacar que hombres y mujeres no viven el amor de la misma manera. Es interés de esta tesis, identificar la particularidad del amor en las mujeres separándola de una cuestión anatómica para ir ir más allá de ella.

Para finalizar, y considerando la importancia que tiene para el psicoanálisis desde esta Orientación arribar a un fin de análisis y atravesar la experiencia del pase, modo de testimoniar cómo los conceptos sirven a la praxis, nos remitimos a algunos testimonios de pase de mujeres, a modo ilustrativo, a fin de ubicar la particularidad que tiene el amor para estas y qué nos enseñan acerca de cómo vive el amor una mujer al final de un análisis.

Concluimos que Lacan presenta una nueva mirada sobre el amor que instaura un nuevo amor y que decir mujer remite a la posición femenina. Los testimonios verifican que el modo de amar es singular, siempre una por una.

PALABRAS CLAVES: AMOR- MUJERES- PARTICULARIDAD- TESTIMONIOS DE PASE

FUENTE: CONSULTA BIBLIOGRAFICA

METODOLOGIA: ANALISIS DE TEXTOS

EL AMOR Y SU PARTICULARIDAD EN LAS MUJERES

Un recorrido por Freud y Lacan

Agradecimientos

A Adriana Rubinstein por su confianza

A Monica Torres por su intervención precisa

A Cynthia Barreiro por participar en este recorrido y especialmente a Laura Arias por acompañarme hasta el final, por su dedicación y compromiso sobre estas paginas

A mis colegas por estar presentes

A mi familia por respetar este deseo

A mis amigos por apoyarme en lo que me apasiona...

Es Caprichoso El Azar

Fue sin querer... es caprichoso el azar.

No te busqué ni me viniste a buscar.

Tú estabas donde no tenías que estar; y yo pasé, pasé
sin querer pasar.

Y me viste y te vi entre la gente que iba y venía con
prisa en la tarde que anunciaba chaparrón.

Tanto tiempo esperándote... Tanto tiempo esperándote

Fue sin querer... Es caprichoso el azar.

No te busqué ni me viniste a buscar.

Yo estaba donde no tenía que estar y pasaste tú, como
sin querer pasar.

Pero prendió el azar semáforos carmín, detuvo el
autobús y el aguacero hasta que me miraste tú.

Tanto tiempo esperándote... Tanto tiempo esperándote

Fue sin querer... es caprichoso el azar

No te busqué, ni me viniste a buscar...

Joan Manuel Serrat

Índice de la Tesis

Introducción general-----	9
Justificación del tema-----	9
Planteo del problema-----	10
Estado actual del conocimiento-----	11
Objetivos-----	12
Hipótesis-----	12
Metodología-----	12
Marco Teórico-----	13
Estructura de la tesis-----	15
Introducción de la tesis-----	16
Capítulo 1: Antecedentes Lacanianos del Amor-----	22
1.1) Sturm und Drang o Prerromanticismo Alemán-----	22
El Irracionalismo. El Individualismo	
1.1.1) Goethe y la escritura de su novela	
Las penas del joven Werther-----	24
1.1.2) Lacan y Werther-----	27
1.2) Heptamerón – Margarita de Navarra-----	31
1.2.1) Acerca de Margarita de Navarra y del Heptamerón (1558) -----	31
1.2.2) Características principales de la obra-----	34
1.2.3) Resumen de la novela X-----	36
1.2.4) Algunas ideas finales-----	38
1.3) El amor desde Platón-----	40
1.3.1) Acerca de Platón, El Banquete y la idea del amor-----	40

1.3.2) Acerca del amor para Sócrates, tomando el discurso de Diótima y la intervención en el discurso de Alcibíades-----	41
Capítulo 2: El amor en Freud -----	49
2.1) Tres Contribuciones a la psicología del amor-----	49
2.1.1) Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (1910) -	49
2.1.2) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (1912) --	52
2.1.3) El tabú de la virginidad (1918) -----	56
2.2) Dos textos que pertenecen a la metapsicología-----	59
2.2.1) Pulsiones y destinos de pulsión (1915) -----	59
2.2.2) Introducción del narcisismo (1914) -----	59
2.3) Un texto de los escritos técnicos que apunta a la clínica-----	65
2.3.1) Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915) -----	65
Capítulo 3: El amor en Lacan-----	70
3.1) Período Imaginario-----	70
3.1.1) El Estadio del Espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949) -----	70
3.2) Período Simbólico-----	71
3.2.1) Seminario 1, Los Escritos Técnicos de Freud (1953-1954) -----	71
3.2.2) Seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955) -----	74
3.2.3) Seminario 4, La Relación de Objeto (1956-1957) -----	74

3.2.4) Seminario 5, Las formaciones del Inconsciente (1957-1958) -----	74
3.2.5) La Significación del Falo (1958) -----	75
3.2.6) Seminario 7, La Ética del Psicoanálisis (1959-1960) -----	75
3.2.7) Seminario 8, La Transferencia (1960-1961) -----	78
3.2.8) Seminario 10, La Angustia (1962-1963) -----	82
3.2.9) Seminario 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964) -----	85
3.2.10) Seminario 15, El Acto Psicoanalítico (1967-1968) -----	89
3.2.11) Seminario 16, De un Otro al otro (1968-1969) -----	89
3.2.12) Seminario 17, El Reverso del Psicoanálisis (1969-1970) -----	91
3.2.13) Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante (1971) ---	92
3.3) Período Topológico-----	93
3.3.1) Hablo a las Paredes (2012) -----	93
3.3.2) Seminario 20, Aún (1972-1973) -----	95
3.3.3) Seminario 21, Los no incautos yerran o Los Nombres del Padre (1973-1974) -----	100
El amor como contingencia y azar; el amor como acontecimiento. El amor en relación al Nombre del Padre y al Inconsciente. A modo de conclusión.	
3.3.4) Televisión (1973) -----	105
3.4) Período de la Ultimísima enseñanza-----	105
3.4.1) Seminario 24, L`Insu que sait de L`une – bevue S`aile a mourre (1976-1977) -----	106

Capítulo 4: El amor en las mujeres en Freud y en Lacan-----108

4.1) El amor en las mujeres en Freud-----111

4.2) El amor en las mujeres en Lacan-----121

La anatomía es el destino. Masculino y femenino. El trauma de la lengua.
El falo como función significante. Enamoramiento. Otra para sí misma.
Goce femenino. La pareja y el amor. Más, más y más. Las fórmulas de la
sexuación. Signo de amor. Amor y pulsión. Más allá del padre.
Contingencia. El amor pide reglas.

Capítulo 5: Enseñanza de los testimonios de pase en mujeres respecto del amor---147

5.1) Testimonios de Silvia Salman-----149

5.1.1) Ánimo de amar-----149

Acerca de la mirada y el cuerpo. Motivo de consulta.

Transferencia y conmoción libidinal.

5.1.2) El reverso del amor-----153

El amor al final del análisis.

5.1.3) Encontrarse en el lugar del sinthome-----155

La condición erotómana.

5.1.4) El misterio del cuerpo que habla-----156

Los decires del amor. Un amor más allá del falo.

5.1.5) Sutilezas de lo femenino-----158

Lo femenino y el amor. Amor como contingencia.

5.2) Testimonios de Graciela Brodsky-----161

5.2.1) Desenlace-----161

5.2.2) Partenaires-----163

5.2.3) Après-coup-----166

5.3)	Testimonios de Anna Aromi -----	170
5.3.1)	Romperse la cabeza-----	170
	Algunos datos de la constelación edípica.	
5.3.2)	N'etre Mere-----	174
5.4)	Testimonio de Débora Rabinovich-----	176
5.4.1)	Enamorada del amor -----	176
	Lo que no cambió. Lo que cambió en su relación al amor. Con el analista.	
	Otra vertiente del amor.	
	Conclusiones -----	183
	Referencias Bibliográficas-----	193
	Bibliografía-----	198

Introducción general

El tema que nos interesa investigar es el amor y las modulaciones de este concepto a lo largo de la enseñanza de Lacan y la particularidad del amor en las mujeres tomando como base a Freud del que Lacan se sirve puesto que una etapa de su enseñanza la ubicó como siendo un “retorno a Freud”, período que comprende la llamada primera enseñanza que va del año 53 al 63.

Para dar cuenta de las variaciones del mismo realizaremos un análisis de contenido bajo la categoría del amor en algunos textos de la obra de Freud siendo que nuestro énfasis estará puesto desde la primera enseñanza de Lacan hasta los umbrales de la ultimísima enseñanza. Nos interesa identificar las variaciones acerca del amor y ubicar la incidencia de los diferentes giros producidos en los distintos períodos de su enseñanza respecto a las modulaciones de este.

Con este recorrido intentaremos ubicar la particularidad del amor en las mujeres y sus diferencias respecto a los hombres, ya que si bien la lógica fálica y la lógica femenina nos orientan respecto de la posición sexuada para ambos, las diferencias entre los hombres y las mujeres respecto del amor no quedan reducidas a dichas lógicas.

Finalmente, considerando que en el recorrido de un análisis también se transforma la experiencia del amor tomaremos algunos testimonios de Pase, a modo ilustrativo, para identificar esta transformación de la experiencia del amor en el final del análisis en las mujeres.

Justificación del tema

Teniendo en cuenta el relevamiento de los diversos trabajos e investigaciones que hemos encontrado, y que expondremos en el apartado “Estado actual del conocimiento”, estos articulan la cuestión del amor en relación a diferentes dimensiones. Consideramos que ante la dispersión de las conceptualizaciones respecto del amor falta un ordenamiento del mismo a partir de los movimientos que

Lacan realiza a lo largo de su enseñanza, de la mano de las elaboraciones freudianas de las que posteriormente se desprende puesto que va más allá de Freud.

Por lo tanto, se hace necesario situar con precisión las modulaciones que fue adquiriendo el amor para el psicoanálisis y derivado de las mismas situar qué establece Freud y Lacan sobre la particularidad del amor en las mujeres.

Desde esa perspectiva tenemos en cuenta que el desarrollo de la doctrina psicoanalítica se nutre de la experiencia clínica. Es desde ahí que encontramos las distintas formas como se presenta el amor en las mujeres. Algunas de ellas viven el amor por un hombre de manera mortificada, otras dirigen una demanda incesante a su pareja para que le confirme que la ama y otras, en cambio, aman apasionadamente al punto de que ese amor no tiene límites y no pueden poner medida a su pasión, por mencionar algunas de estas variedades clínicas.

Es la clínica la que nos enseña a través del recorrido de un análisis *cómo viven el amor* las mujeres y cómo este se transforma hasta, en algunos casos, arribar a lo que con Lacan podemos llamar un nuevo amor. Nuestra tesis será un aporte en esta temática en particular a los fines de la práctica clínica de los analistas.

Planteo del Problema

1) A partir de nuestra aproximación a los textos de Freud acerca del tema del amor y al ubicar cómo van variando sus formulaciones se nos presentó un interrogante que dio lugar a formular nuestra pregunta: ¿Cuáles son las modulaciones del concepto del amor a lo largo de la enseñanza de Lacan?

2) Los dichos de Freud de que para la mujer es más importante la pérdida del amor del objeto que el objeto en sí nos lleva a interrogar por qué hace incapié en la pérdida del amor. En esta línea los dichos de Lacan acerca de la importancia para una mujer de ser amada y deseada nos conduce a preguntarnos por el lugar del amor para una mujer.

Las formulaciones de estos autores derivan en una pregunta central: ¿Podemos ubicar en Freud y en Lacan una particularidad del amor en las mujeres?

Preguntas al problema

- 1) ¿Cuál es el concepto del amor en los diferentes momentos de la enseñanza de Lacan?
- 2) ¿Que lo lleva a cambiar, a reformular su teoría del amor en diferentes momentos de su enseñanza?
- 3) ¿Cómo incide el concepto de deseo y goce en sus variaciones de la conceptualización del amor?
- 4) ¿Cuál es la diferencia del amor en las mujeres respecto al amor en los hombres tanto en Freud como en Lacan?
- 5) ¿Cómo viven las mujeres el amor al final del análisis?

Estado actual del conocimiento

El amor es, sin duda, un campo ineludible para la práctica analítica. Si esta se caracteriza por ser una clínica bajo transferencia, y la transferencia es el fenómeno del amor, el psicoanálisis mismo se vuelve una experiencia que podría calificarse de amorosa. Ya Freud destacaba que la transferencia es la repetición de un clisé que domina la vida amorosa ya que este se compone de imagos y rasgos significantes tomados del Otro que envuelven la satisfacción pulsional.

Entre los numerosos trabajos actuales sobre la problemática del amor a lo largo de la obra de Freud y Lacan y los desarrollos sobre el amor en las mujeres es importante resaltar que los autores coinciden en dos cuestiones fundamentales de donde se sostiene nuestro proyecto.

1. La cuestión del amor está en juego en toda la enseñanza de J. Lacan, y presenta variaciones según el momento de la misma.

2. La disparidad entre el hombre y la mujer respecto del amor.

En tanto nuestro proyecto se propone en una línea de investigación cuyo horizonte es la precisión de las modulaciones de un concepto en la obra de J. Lacan, es importante destacar que se inscribe en el camino abierto por una gran mayoría de las investigaciones en psicoanálisis que se plantearon la indagación y

esclarecimientos de conceptos o a lo largo de la enseñanza de Lacan o situado en un periodo determinado (Miller, J.-A.; Laurent, E.; Torres, M.; Barros M.; Soria Dafuncho N., entre otros). Si bien hemos señalado que la concepción del amor y el amor en las mujeres en la obra de J. Lacan no se han específicamente investigado, es importante mencionar que hay numerosos artículos académicos que trabajan el tema y las articulaciones que se han establecido son varias: amor y goce femenino en los distintos momentos de la enseñanza de Lacan (Tendlarz, Berger); el amor en la psicosis y locura femenina (Baur, Cena) el amor en la última enseñanza de Lacan (Caamaño y Cochia), nudos y el amor (Lado), amor y transferencia (Laznik y Lubián; López; San Miguel) el amor en la doctrina freudiana (Otero) tipos de amor (Otero, Ruiz Medina; Rivas), entre otras.

Destaquemos, no obstante, que no hemos encontrado que se haya sistematizado el concepto del amor ni sus variaciones a lo largo de la enseñanza, ni tampoco la sistematización de la particularidad del amor en las mujeres.

Objetivos

Describir y analizar las variaciones del concepto del amor en la enseñanza de Lacan partiendo de las formulaciones de Freud sobre el tema e identificar las elaboraciones de Freud y Lacan respecto a la particularidad del amor en las mujeres.

Hipótesis

Lo anteriormente mencionado expresa de modo implícito las hipótesis de esta tesis que a continuación pasamos a delimitar en su especificidad: a) Las modulaciones del amor en Lacan están íntimamente relacionadas con los diferentes giros producidos en los distintos períodos de su enseñanza; b) Hay una particular, peculiar, relación de las mujeres con el amor.

Metodología

Esta investigación se encuadra en un diseño de tipo descriptivo-interpretativo, en cuanto, se trata, por una parte, de explorar y describir como objeto de estudio las concepciones sobre el amor en la obra de Freud y de Lacan y, por otra, de interpretar o comprender la producción de las mismas en referencia al contexto de su producción. El proyecto se basará en una metodología cualitativa utilizando como

procedimiento fundamental el análisis de contenido de los materiales bibliográficos de Freud y Lacan así como también de autores contemporáneos que aporten a la temática. Se indagarán tres grandes niveles de análisis de nuestro objeto de estudio:

Se tomarán fuentes principales a partir de las cuales, posteriormente, seleccionar el corpus final.

Para la transformación de la experiencia del amor en el final del análisis en las mujeres, los testimonios de pase de: Silvia Salman, Graciela Brodsky, Ana Aromi, Débora Rabinovich.

Marco Teórico

Freud escribe sus *Contribuciones a la Psicología del amor*: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1910); “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912); “El tabú de la virginidad” (1918). Además, “Introducción del narcisismo” (1914); “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915); “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia” (1915); “Inhibición, síntoma y angustia” (1926); “Sobre la sexualidad femenina” (1931); “33ª conferencia. La feminidad” (1932-36); “Esquema del psicoanálisis” (1940 [1938]) entre otros que remiten a sus elaboraciones acerca del amor y que le permiten ubicar cuales eran para él las condiciones de amor en el hombre y la mujer. En la enseñanza de Lacan las variaciones del concepto del amor van de la mano de las modulaciones y movimientos de su enseñanza la cual Miller se encargó de formalizar con diferentes escansiones temporales, dividiendo su enseñanza en períodos: Período Imaginario y Período Simbólico que comprende la primera enseñanza que va del *Seminario 1* al 10 siendo este el que nos permiten ubicar el viraje a la llamada segunda enseñanza que comprende desde el *Seminario 11* hasta el 17/18 aproximadamente y dentro de esta la pregnancia de lo simbólico continúa pero ya no solo en su estructura lingüística sino en su *estructura lógica*. Es así que Lacan menciona la lógica del fantasma, del acto analítico, de los cuatro discursos, de funciones por lo cual lee al psicoanálisis en términos lógicos y se va perfilando su aproximación a lo real, pero aún dentro de la lógica. Avanzamos así al Período Topológico que podemos ubicarlo en el mismo tiempo de lo que llamamos la última enseñanza de Lacan que iría del *Seminario 19/20* al 23 donde lo real aparece en primer plano y va a trabajar con figuras

topológicas que le permitirán dar cuenta de la imposible relación entre los sexos y de la diferencia de estos en su relación con el goce. Por último el Período de la ultimísima enseñanza que por el alcance de nuestra investigación nos conduce hasta los umbrales de este período ya que se encuentra en plena investigación.

Podemos ubicar en este recorrido que Lacan a lo largo de su obra ha modulado de diferentes maneras su concepción del amor. Esta tesis se propone precisar y sistematizar el concepto del amor y la particularidad del amor en las mujeres en Freud y Lacan. Sobre este último punto si nos remontamos a Freud encontramos una respuesta posible a qué quieren las mujeres: las mujeres necesitan ser amadas. En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) introduce la idea de que para la mujer lo que hace las veces de la castración es la pérdida del amor; esto la llevará a quedarse clavada a un objeto como expresa E. Laurent y a la presencia de la angustia cuando pierde al otro del que va a tomar lo que le falta. El hecho de que no tenga nada que perder la deja más abierta a la dimensión del estrago.

Es importante destacar la famosa frase *la anatomía es el destino* para hablar de las consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos, que si bien podemos leer en Freud el pene como órgano es importante leerlo a la luz de toda su obra para no caer en un determinismo biológico por el que se separa de una referencia naturalista tomando la presencia o la ausencia de pene como un dato significante.

La teoría freudiana sostiene la distinción entre los sexos en función de cómo se juega en cada uno de ellos la relación con el falo marcando así una asimetría de la vida amorosa entre hombres y mujeres.

Lacan se desprende de las referencias fenoménicas por lo cual los lazos amorosos no quedan subsumidos a las coordenadas del Edipo y así es posible para ambos, hombre y mujer alcanzar un amor más allá de los límites de Freud. Entonces, ser hombre o mujer dependerá de la posición del sujeto respecto a la castración y de allí que no podamos sostener la anatomía es el destino porque no hay órgano adecuado para ninguno de los dos sexos.

Es interés de esta tesis identificar la particularidad del amor en las mujeres, separándola de una cuestión anatómica y poder ir más allá de esto. Desde lo biológico se nace hombre o mujer, pero estos deberán mediante identificaciones realizar sus elecciones a un tipo sexual que puede o no coincidir con el sexo biológico. La lógica fálica distribuye la partición sexual entre tenerlo o no tenerlo a condición de renunciar a serlo.

Miller en *La pareja y el amor* (2005) menciona diferentes articulaciones posibles del lazo amoroso, una de ellas es la que implica una oposición entre la dimensión del goce autoerótico y la dimensión del amor que se abre al Otro. Allí expresa: “El amor es lo que diferencia al partenaire de un puro síntoma” (p.20).

Tomando el texto de *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina* (1960) tal vez empiece a esbozarse una línea para investigar los interrogantes planteados acerca de la particularidad del amor en las mujeres. De su lectura podemos extraer como idea principal que la importancia de la presencia del amor y del deseo de un hombre para la mujer radica en que *para poder ser Otra para sí misma necesita el relevo de un hombre*. Este desdoblamiento le permite no quedar a solas con su goce, aliviar lo ilimitado del goce femenino y no quedar avasallada por éste.

En esta misma línea Lacan en reiteradas oportunidades destaca diferencias entre hombres y mujeres.

Estructura de la tesis

Hemos ordenado la investigación dividiéndola en cinco partes.

El capítulo 1 se refiere a los antecedentes lacanianos del amor y lo hemos dividido en tres apartados que comprenden, *Las penas del joven Werther* de Goethe, el *Heptamerón* de Margarita de Navarra y *El Banquete* de Platón. El capítulo 2 lo dedicamos al amor en Freud; el capítulo 3 al amor en Lacan; el capítulo 4 al amor en las mujeres en Freud y en Lacan y por último el capítulo 5 lo dedicamos a la Enseñanza de los testimonios de Pase de analistas mujeres respecto del amor.

Introducción de la tesis

La presente tesis surge a partir de una inquietud, una pregunta: ¿porqué las mujeres siempre hablan del amor? Es habitual en reuniones de mujeres que este tema esté presente; también en nuestra práctica clínica nos encontramos con mujeres que llegan al consultorio, en un alto porcentaje, por temas de amor.

Para darle forma a nuestra interrogación inicial es importante tener en cuenta la complejidad y transversalidad que el amor ha adquirido a lo largo de la historia y en la actualidad; transversal por la multiplicidad de disciplinas que lo abordan.

El amor ha sido y es objeto de estudio no solo del psicoanálisis, sino de múltiples teorías y modelos del conocimiento que intentan dar una explicación del “por qué” nos enamoramos a la vez que intentan responder qué es el amor.

Cada abordaje ofrece, a su modo, una respuesta a estos interrogantes y propone ciertos elementos que le son propios. Así, por ejemplo, la biología intenta explicarlo desde una base psicofísica o fisiológica argumentando que el amor es “producto” de la acción de determinadas hormonas sobre el Sistema Nervioso; desde la filosofía, de la mano de Sócrates y tantos otros, el amor es el más fuerte de todos los deseos, el amor sería una pasión; parte del deseo humano de lo bello y lo bueno, nace del ansia de felicidad e inmortalidad. El amor es carencia y deseo. La unión más ideal, de acuerdo al esquema del amor socrático, es la que se da entre un alma bella y un cuerpo bello.

El psicoanálisis no es la excepción a todo esto y tanto Freud como Lacan también se han ocupado del tema del amor y han identificado conceptos y construcciones que funcionan como determinantes de la vida amorosa: el narcisismo, el objeto *a*, el goce, el deseo, la no relación sexual, entre muchos otros. A la vez, nos confrontamos con que la caracterización del amor ha ido variando a lo largo de los desarrollos de la elucidación teórica psicoanalítica. En ese sentido, nos interesa particularmente situar las modulaciones que la cuestión del amor ha ido tomando en la enseñanza de Lacan ya que desde el psicoanálisis de la Orientación Lacaniana encontramos una lectura inédita del amor que produce distinciones fundamentales respecto a su conceptualización y modos de abordaje.

En los comienzos de su teorización, el amor es un concepto que define un fenómeno de carácter ilusorio detrás del cual se esconde la verdadera naturaleza inconsciente de la elección de objeto. Este hecho determinará al sujeto en el continuo devenir de sus relaciones amorosas. Es el recorrido de Lacan el que demuestra que la experiencia analítica apuesta a la transformación del lazo de amor para acceder a un nuevo amor.

Tempranamente el amor está “capturado y adherido” en una intersubjetividad imaginaria, pero, la exigencia de ser amados conlleva la renuncia a cierta libertad del otro y a un compromiso no tan libre. Esto exige la participación del registro simbólico que implica “el intercambio libertad-pacto que se encarna en la palabra dada”. (Lacan, 2007, p. 316). Esto es, una palabra que implica un acuerdo, un compromiso, un pacto, con lo cual el amor de la intersubjetividad imaginaria supone la dimensión simbólica.

El amor es situado por Lacan —junto con el odio y la ignorancia— como una de las pasiones del ser, pasiones de la relación con el Otro. Partimos del sujeto como falta en ser que busca colmar su carencia demandando recibir el complemento del Otro. En el *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Lacan ubica el amor como pasión del ser en la unión entre lo simbólico y lo imaginario. Destaquemos, no obstante, que las pasiones del ser no se confunden con las pasiones del alma que son las pasiones del objeto *a* sobre lo cual Lacan se referirá a partir de la llamada última enseñanza donde el sujeto será definido como *parlêtre*.

Para Freud la sexualidad infantil y la elección de objeto amoroso tienen su origen en la constelación Edípica y su lectura del amor queda ligada a esta. Lacan en sus *Seminarios* retomará el trabajo hecho por Freud sobre este tema para ir dándole su lectura a partir de su experiencia clínica. Se refirió al amor de diferentes maneras: amor pasión, amor ilusorio, amor como don, amor cortés, amor: dos medio decires que no se recubren, el amor es vacío.

Los diferentes modos de conceptualizar el amor nos orientan en nuestra práctica analítica donde escuchamos a los analizantes, en especial las mujeres, que

consultan por sus sufrimientos respecto a sus enredos en el amor, por los encuentros y desencuentros con el *partenaire*.

En esta línea consideramos un aporte importante para iniciar nuestra investigación trabajar acerca de los antecedentes lacanianos del amor que constituirán el capítulo uno, sobre los cuales Lacan se apoyó para avanzar en su teoría.

Uno de los antecedentes es la novela *Las penas del joven Werther*, de Goethe, que pertenece a la época del romanticismo, específicamente al pre-romanticismo, al movimiento literario llamado *Sturm und Drang*. Lacan se refiere a esta obra desde el inicio de sus elaboraciones. En el *Seminario I* lo hace para hablar del amor en su vertiente imaginaria.

También nos adentramos en el *Heptamerón* de Margarita de Navarra, obra que por sus características interesó a Lacan, especialmente por su realismo ya que se cuentan historias verdaderas, no novelescas. Esta le permite trabajar el amor cortés que desarrolla en el *Seminario 7* para darle un lugar destacado en su desarrollo e investigación sobre el amor.

Por último tomamos como antecedente *El Banquete* de Platón por el interés de Lacan en esta obra, ya que le sirve de modelo para sus desarrollos acerca del amor de transferencia. Es el amor de Alcibíades por Sócrates y la metáfora del amor lo que le permite ubicar el lazo analítico y la posición del analista.

En nuestra tesis también nos remitiremos a Freud a fin de investigar qué nos dice del amor ya que Lacan parte de él para el desarrollo de su obra. Respecto a la lectura freudiana del amor desarrollamos tres órdenes de elaboración diferentes que conformarán el capítulo dos de esta tesis en los que abordaremos textos que van de 1910 a 1918. Tres Contribuciones a la psicología del amor: *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* y *El tabú de la virginidad*, textos ligados al amor entre las parejas, a los encuentros y a lo que allí sucede enlazado al comercio sexual. Dos textos centrales pertenecientes a la Metapsicología, momento donde ordena, conceptualiza la teoría y construye los conceptos fundamentales para pensar el amor: *Pulsiones* y

destinos de pulsión e Introducción del narcisismo. Por último, el texto *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* donde presenta el amor como motor para la práctica analítica.

En el desarrollo de la tesis avanzaremos de la mano de Lacan del amor ilusión enamoramiento – fascinación al amor engañoso y también al amor pasión (*Seminarios 1 y 2*); al amor como don activo (*Seminario 4*); y al amor cortés (*Seminario 7*) que si bien es el amor idealizado e imposible, preserva el lugar del vacío. Abordaremos el amor como metáfora (*Seminario 8*) y su relación con el objeto *a* como ágalma. Cuando el objeto *a* pasa a ser causa de deseo el amor adquiere el estatuto de ser un medio que “permite al goce condescender al deseo” (*Seminario 10*) que abre la posibilidad de acceder a un amor vivible (*Seminario 11*), e incluir la extimidad en las consideraciones del amor (*Seminario 16*). Finalmente trabajaremos el amor como semblante (*Seminario 17 y 18*) y el amor que viene a suplir la relación sexual que no hay (*Seminario 20*), para arribar al amor en tanto acontecimiento y como dos medios decires que no se recubren (*Seminario 21*); dando así al amor otro lugar que Miller nombrará como la revalorización del amor a partir de la última enseñanza de Lacan.

El amor en Lacan será el tema del capítulo tres de esta tesis desde donde plantearemos una de nuestras hipótesis: “Las modulaciones del amor en Lacan están íntimamente relacionadas con los diferentes giros producidos en los distintos períodos de su enseñanza”. Tendremos presente la estrecha conexión entre el amor, el deseo y el goce, y nos serviremos de la formalización de las escansiones temporales de la misma realizada por Miller en su libro *El ultimísimo Lacan* (2013), quien divide su enseñanza en períodos: a) Período Imaginario; b) Período Simbólico; c) Período Topológico (Real); y d) Período de la Ultimísima enseñanza. En este recorrido, llegamos hasta el umbral de la Ultimísima enseñanza de Lacan, período que aún se encuentra en plena investigación.

Desde esta lectura abordamos lo que enfrentamos en nuestra praxis: los enredos del amor; los encuentros y los desencuentros entre los *partenaires*, la disparidad en el amor inevitable entre los sexos.

Uno de los objetivos de esta investigación es situar que hombres y mujeres no viven el amor de la misma manera. Ellas necesitan de las palabras de amor para consentir a ser objeto de goce para el hombre mientras que para este el falo le hace de obstáculo para amar (conceptos que serán desarrollados en el capítulo tres). Miller en *El partenaire-síntoma* (2008) sostiene que: “del lado mujer, el amor está entretejido con el goce, son indisociables”. (Miller, 2008, p. 316).

Dos formulaciones, una de Freud y otra de Lacan, nos condujeron a nuestra segunda hipótesis: “hay una particular, peculiar, relación de las mujeres con el amor”. Estos autores conceptualizan el amor de un modo distinto en las mujeres y en los hombres. La lógica fálica y la lógica femenina nos orientan respecto de la posición sexuada para ambos, pero las diferencias entre los hombres y las mujeres respecto del amor no queda reducida a dichas lógicas.

Para Freud: “...más que de la ausencia o de la pérdida real del objeto, se trata de la pérdida de amor de parte del objeto” (Freud, 1993b, p. 135). El hecho de que para la mujer sea más importante la pérdida del amor del objeto que el objeto en sí nos lleva a interrogar qué nos está queriendo decir, por qué hace incapié en la pérdida del amor y no lo hace así con los hombres. Haremos un recorrido por aquellos textos seleccionados de su obra que nos permiten elucidar qué pensaba él respecto a las mujeres, a la feminidad, su relación con el amor y qué variaciones han tenido algunas de sus teorizaciones. Por ejemplo, si bien él pone el acento en la genitalidad y en la anatomía, no es por esta vía por la que él sigue; entonces investigaremos qué lo lleva a cambiar el rumbo.

Lacan, refiriéndose a las mujeres expresa: “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada” (Lacan, 1987, p. 674). Formulación que nos interroga acerca de que nos está queriendo transmitir y que nos invita a conjeturar si es posible pensar en la particular, en la peculiar, relación de las mujeres con el amor, uno de los temas propuestos a investigar en nuestra tesis.

A simple vista pareciera poder ubicarse esto de manera más sencilla en Freud, desde la lógica de que para la mujer la pérdida de amor por parte del objeto la confronta con la castración; pero desde Lacan no es tan claro, ya que si bien la castración nos atraviesa no es solo desde la lectura de Freud sobre la misma que

podemos avanzar para hablar de las mujeres y de los hombres respecto al amor. Es interés de esta tesis, identificar la particularidad del amor en las mujeres, separándola de una cuestión anatómica y poder ir más allá de ella.

Será necesario para ello introducir conceptos como: goce fálico, la dimensión del otro goce, las fórmulas de la sexuación para ubicar que incidencias tienen respecto al amor y desde allí ver si es posible o no sostener nuestro supuesto de una especial relación de las mujeres con el amor. Este temática es la que desarrollaremos en el capítulo cuatro intentándonos aproximar al amor en las mujeres en Freud y en Lacan.

Para finalizar, y considerando la importancia para el psicoanálisis de la Orientación Lacaniana de arribar a un fin de análisis y atravesar la experiencia del pase, modo de testimoniar cómo los conceptos sirven a nuestra praxis, nos remitiremos a algunos testimonios de pase de mujeres, a modo ilustrativo, a fin de ubicar qué nos enseñan acerca de cómo vive el amor una mujer al final de un análisis. Es el capítulo cinco el que permitirá hacer esta articulación teórico clínica y por ello es el que busca verificar cómo a partir de la particularidad del amor en cada una de ellas se puede acceder a las condiciones de amor y goce siempre singulares. Son las incidencias del análisis sobre dichas condiciones las que permitirán poder acceder a un nuevo amor. Es decir, un nuevo modo de amar, de hacer lazo, “un saber hacer”.

CAPÍTULO 1: Antecedentes Lacanianos del amor

A continuación nos proponemos centrarnos en algunos de los antecedentes más importantes que inspiraron a Lacan para trabajar la temática del amor. Para ello, nos referiremos a tres obras fundamentales que podemos ubicar como marco para introducirnos en nuestro tema.

1.1) Sturm und Drang o Prerromanticismo Alemán (1767-1785)

En el *Seminario 1* Lacan se refiere al amor en su vertiente imaginaria y toma a Goethe, que pertenece a la época del romanticismo, específicamente al prerromanticismo, al movimiento literario llamado *Sturm und Drang*, para mencionar una de sus novelas: *Las penas del joven Werther* que le permite ejemplificar esta cara del amor.

El *Sturm und Drang* (en español 'tormenta e ímpetu') fue un movimiento literario, que también tuvo sus manifestaciones en la música y las artes visuales, desarrollado en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII.

- En él se les concedió a los artistas la libertad de expresión a la subjetividad individual y, en particular, a los extremos de la emoción en contraposición a las limitaciones impuestas por el racionalismo de la Ilustración y los movimientos asociados a la estética. Así pues, se opuso a la Ilustración alemana o *Aufklärung* y se constituyó en precursor del Romanticismo. El nombre de este movimiento proviene de la pieza teatral homónima, escrita por Friedrich Maximilian Klingler en 1776.
- Convencionalmente se acepta su demarcación cronológica entre 1767 y 1785: Desde los Herder-Fragmente hasta la Época Clásica (Klassik) de Goethe o Schiller.
- Se caracteriza principalmente por la preponderancia del espíritu genial (Genie) sobre el espíritu racional.
- Dominan filosóficamente las nociones de «hombre natural» (Naturmensch, de Rousseau) frente al hombre racional cosmopolita, y la idea de «orden social natural». Intento de romper las ataduras morales y políticas del Despotismo a través de la libertad individual.

El Irracionalismo. El Individualismo

La rebeldía del *Sturm und Drang* no estuvo exclusivamente orientada hacia la demolición del racionalismo en el arte. El movimiento sostuvo la posición rebelde en varios órdenes: protestó contra el despotismo político, exaltó la libertad en todas sus formas, buscó quebrar los moldes estrictos de la Ilustración. Desplazado el conocimiento positivo, científico y racional, lo sustituye por la intuición y la visión metafísica. El irracionalismo se une indefectiblemente al Romanticismo que lo encauza mediante el sueño y la imaginación, la fábula fantástica y lo maravilloso. Lo irracional cunde por Europa a través de una forma particular de emocionalismo, que en Alemania, recibe el sello especial de idealismo y espiritualidad.

El siglo XVIII había sido el siglo del nacimiento del pensamiento científico moderno; ahora, el irracionalismo que se expresa en el pensamiento abstracto y en el lenguaje esotérico de los poetas y los filósofos alemanes, encontrará otras vertientes expresivas. La mirada se vuelca hacia cada individuo en sí mismo. El propio carácter alemán era singularmente dotado para una aceptación del subjetivismo. Así, el *Sturm* fomenta y aplaude la exaltación del individuo, autoconsiderándose “genios”, titanes, poseedores de un desbordante talento creador. En la Ilustración, el concepto de genio aparecía vinculado a la inteligencia esclarecida, a la razón, a la teoría, a la tradición y los convencionalismos. En este pre-romanticismo *sturmer*, el genio se convierte en un ideal para el cual resulta decisiva, justamente, la ausencia de estas características: inteligencia, razón, convenciones. Consecuentes con la veneración de extremo subjetivismo, el enérgico vital individualismo que proponen los lleva a auto considerarse una verdadera “generación de genios” cuya originalidad los hace semejantes a titanes.

Tres elementos sustanciales para la formación de un nuevo arte: la inspiración, contrapuesta a la tendencia imitadora del arte francés; la originalidad, buscada afanosamente por el *sturmer* y principalmente, la fuerza de la imaginación, importante factor de renovación y vitalidad en la creación artística.

El *Sturm und Drang* fue revolucionario en cuanto al hincapié que hace en la subjetividad personal y en el malestar del hombre en la sociedad contemporánea, encorsetado por las diferencias sociales y las hipocresías morales; estableció

firmemente a autores alemanes como líderes culturales en Europa en un tiempo en el que muchos consideraban que Francia era el centro del desarrollo literario. El movimiento también se distinguió por la intensidad con la que desarrolló el tema del *genio de la juventud* en contra de los estándares aceptados y por su entusiasmo por la naturaleza. La gran figura de este movimiento fue Goethe, quien escribió su primer drama importante, *Götz von Berlichingen* (1773), y su novela más representativa de esta corriente, *Die Leiden des jungen Werthers*, *Las penas del joven Werther* (1774).

Para finalizar entonces se pueden sintetizar los principales lineamientos del *Sturm und Drang* en los siguientes conceptos: el rechazo del racionalismo; la valoración de lo misterioso, la concepción compleja de una naturaleza copartícipe de la divinidad y de las manifestaciones humanas, la exaltación de la sensibilidad, en cuanto manifestación del sentimiento, de la pasión y la influencia del amor.

1.1.1) Goethe y la escritura de su novela: Las penas del joven Werther

Goethe, como dije anteriormente fue el máximo exponente de este movimiento con su novela *Las penas del joven Werther*; colaboró, asimismo, en un ensayo escrito por Herder, titulado “Sobre el estilo y el arte alemán” publicado en 1773; verdadero manifiesto del *Sturm und Drang*; donde fueron expuestos sus conceptos del impulso creador del artista, como una manifestación de la individualidad a través de sus sensaciones, su inspiración, las visiones de la intuición y la influencia del amor. Para él, lo esencial de la poesía consiste en una emancipación del espíritu, una especie de confesión íntima.

Werther es considerada una de las principales expresiones literarias del romanticismo, expone como su tema central un amor frustrado, que sumerge al personaje en un estado depresivo y melancólico que lo lleva al suicidio.

Lo que se llama Las Incomodidades de Werther en su novela, expresa las incomodidades de su autor Goethe con su novela por ejemplo: ya no veía bien una creación entusiasmada e inmediata, libre del peso de una elaboración; ya con un juicio maduro, pasado el torbellino de la juventud, ubica como poco artístico los excesos sentimentales que aparecían en sus obras.

Sorprendió negativamente a Goethe la influencia que tuvo sobre sus lectores jóvenes sus pensamientos y conductas. Había transformado sin proponérselo en poesía la realidad. No se contentaba con que los jóvenes “wertherianos” adoptaran la muerte por mano propia como respuesta a un mundo incapaz de contenerlos y como modo de enfrentar el tedio vital.

A partir de su Werther había crecido una generación de hombres muy sensibles, de almas vulnerables y frágiles. Goethe enfrentó esa realidad con una frase que define el pensamiento de una época: “Lo romántico es lo enfermo” (Goethe, 2005, p. XV).

Al mismo tiempo podemos ubicar las contradicciones de éste, ya que el cuerpo y la mente de Goethe jamás abandonaron aquellos furores de la juventud; en una de sus cartas escribe: “Si escribiera un nuevo Werther, éste haría erizarse los cabellos en la cabeza de la gente más todavía que el primero”. (p. XV). Es interesante como Goethe habla de su producción como inconmensurable y algunos comentaristas de su obra decían que él y su obra son inatrapables.

Lo que lo llevó a Goethe a escribir el Werther fueron diferentes episodios: anoticiarse que un joven culto se enamoró de la mujer de un colega y ante la imposibilidad de consumar su amor se suicida; el enterarse del casamiento de Carlota (su amor imposible) con Ketzner (su prometido) y un amor más reciente que creía haber sentido por una joven que se termina casando. Aunque las penas de amor lo llevaron a escribir entre otras obras ésta, para Goethe fue una experiencia no solo literaria sino vital. El tema central es el amor y muestra con su genialidad una vehemencia sentimental.

El amor a Carlota Buff lo inspira en la escritura de Werther; este amor, esta pasión llevan a Goethe a un constante sufrimiento por lo cual se referirá a él mismo como el atormentado, el trastornado. En las cartas que podemos ubicar en la novela se resalta no solo el amor por una mujer sino la fascinación idealizante; y es como si continuara su enamoramiento a través del personaje de Werther (como si él mismo estuviera escribiendo esas cartas). A Werther se lo puede identificar por momentos con el enajenado, con el loco por sus estados de perturbación y por momentos con el niño.

Se puede ubicar en la obra la tensión entre dos fuerzas, la subjetiva y la formal, al mismo tiempo que muestra la estrecha distancia entre la vida del creador y la creación artística. Podemos decir que la escritura fue para Goethe vivificante; la escritura lo salvo ya que pudo pasar a la pluma sus pasiones, su estado de tormento y casi enajenación. La función de las cartas íntimas que escribe, vía el personaje de Werther, es posibilitar la intensidad de la subjetivación; allí se exponen descarnadamente sus sentimientos.

Freud habla de Goethe en relación a Leonardo da Vinci ya que ambos eran artistas e investigadores; y resalta que en Goethe a diferencia de Leonardo ambas personalidades pudieron coexistir, alternando el predominio de una y de otra. Dirá: "...la naturaleza de Goethe pudo desplegarse con las más amplia libertad". (2005, p. XXVIII).

La moda Werther consistía en chaleco amarillo, la costumbre de largos paseos espirituales por el campo, la conducta suicida de algunos enamorados y los juicios estéticos y éticos. Por momentos pareciera que la obra se convierte en un elogio del suicidio y la locura.

Este movimiento le da mucha importancia a la naturaleza, al sujeto y a la creación; dirá Goethe: "El afán de ver la naturaleza en el arte llegó a convertirse en mí en una verdadera pasión" (2005, p. LV). Este tópico lo liga esencialmente con la tradición romántica. El romanticismo es entendido como sensibilidad e imaginación de modo amplio y no como movimiento históricamente dado. En primer plano aparece lo expresivo del sujeto. Se sostiene la idea de una escritura espontánea, que brota del puro sentimiento y lo sigue sin norma.

Werther es el poeta, el enamorado, el chico; dice: "Los más felices son aquellos que, como los niños, viven el presente" (2005, p.LXI). Tiene afinidad con el pensamiento griego ya que se mantienen alejados de las demandas mundanas, en la búsqueda de contemplarlo todo. Pero éstos alertaron que esa búsqueda es peligrosa porque puede empujar al hombre más allá de lo que le es propio. Siendo el límite la locura y la muerte. En una de sus cartas escribía que estaba habitado por una vida sobreabundante y llena de pasiones e ideas y se describía como apresado por un estado de embriaguez que "me hace tambalear" (p. LXII).

La poesía amorosa prepara el trágico final del héroe a la vez que adelanta la noción de genio tan importante para el romanticismo. El suicidio que se comete a causa de las penas de amor y que el escritor imaginó en la ficción encontró eco en la vida misma. Un crítico expresa que para leer el Werther hay que haber amado sino de otro modo pudiera parecer ridículo.

1.1.2) Lacan y Werther

Antes de introducirnos en la novela es importante mencionar como en lo arriba expuesto se destaca la palabra pasión como un afecto prevalente en este movimiento literario. Consideramos que esto resuena con lo que Lacan trabaja del amor en su primer *Seminario* por lo cual podemos inferir que se sirvió de este movimiento para sus iniciales desarrollo del amor.

Trabajando el lugar de lo imaginario, la situación del sujeto y la transferencia expresa que respecto al amor no hay en el plano psíquico diferencia entre el fenómeno artificial de la transferencia y el fenómeno espontáneo del amor. Habla del amor pasión, tal como lo vive el sujeto, como una catástrofe psicológica y expresa que el carácter narcisista de la relación de amor imaginario hace que se confunda el objeto amado, sus atributos, con el Ideal del Yo del sujeto. Lacan sostiene que: “el amor imaginario participa en el fondo de la ilusión” (2007, p. 174). Este aspecto del *Seminario* 1 lo desarrollaremos en el capítulo tres de esta tesis.

Ahora intentaremos rastrear que de estas características del amor podemos ubicar en la novela de las que se haya servido Lacan.

En la primera parte del libro podemos ubicar las características del protagonista y conocer cómo piensa, por ej.: en una de sus cartas “...quiero mejorarme, ya no deseo volver a probar una y otra vez esos pequeños sin sabores que nos depara el destino como siempre lo hice, quiero gozar el presente, que el pasado sea pasado. Seguro tienes razón querido amigo, las penas del ser humano serían mucho menores si los hombres no se dedicaran con tanto afán – sólo Dios sabe porque nos hizo así- a empeñarse con la imaginación en volver a recordar los dolores del pasado, en vez de soportar aceptablemente el presente.” (Goethe, 2005, p.6).

Respecto del amor: “Un joven corazón se enamora de una muchacha, pasa todas las horas del día con ella, desperdicia todas sus fuerzas, toda su fortuna, sólo para expresarle en cada momento que su entrega es total. Y en eso llega...un hombre...y le dice: Distinguido señor, amar es humano, solo que usted tiene que amar como un humano....Si el joven le hace caso, se convertirá en un hombre de provecho....Solo que su amor se habrá terminado, y si es artista, también su arte (2005, p.17).

Este punto de la entrega total de un joven que se enamora que pareciera que sin esa entrega total, sin esa vehemencia el amor se termina es interesante para pensar que concepción del amor es la que predomina: de ahí *Sturm und Drang*: Tormenta e ímpetu (o fuerza), pasión.

Respecto a Lotte (que sería Carlota) la mujer de quien Werther se enamora, yendo a una fiesta, dice: “...presenció el espectáculo más encantador que jamás habían visto mis ojos. En el vestíbulo había 6 niños, de entre 11 y 2 años de edad que se arremolinaban entorno de una muchacha hermosa, de estatura mediana, que llevaba un simple vestido blanco con moños rosados en las mangas y en el pecho....”. (2005, p.23)

“...toda mi alma se concentraba en su persona, el tono, los gestos y apenas tuve tiempo de recuperarme de esta sorpresa...” (2005, p.24). En una de las cartas a su amigo le cuenta: “...he conocido a alguien que me ha tocado el corazón. [...]. Y sin embargo, no estoy en condiciones de decirte de qué manera es perfecta y por qué es perfecta” (p. 21).

Pasa de la fascinación y dejar de entender las palabras que ella pronunciaba cuando estaban bailando a la perturbación y confusión al confirmar que estaba comprometida. En otro momento dirá: “sumergido en un mar de sensaciones...no pude aguantarlo, me incliné hacia su mano y la besé, inmerso en un baño de lágrimas divinas” (2005, p.31).

La manera de hablar de su enamorada como perfecta, la fascinación que ella despierta en él, al mismo tiempo que perturbación y confusión permiten leer a Lacan cuando dice: “El amor es un fenómeno que ocurre a nivel imaginario, y que provoca

una subducción de lo simbólico, algo así como una anulación, una perturbación de las funciones del ideal del yo” (Lacan: 2007, p. 215).

“No conozco a nadie a quien pudiera tenerle miedo por ocupar un lugar en el corazón de Lotte. Y sin embargo, cuando habla con tanto cariño, con tanto amor de su prometido, me siento como aquel caballero al que han despojado de su buen nombre, de todos sus honores y ha perdido hasta la espada” (Goethe, 2005, p.45).

En otra de sus cartas dirá: “¡Desdichado! ¿Estarás loco? ¿Te estás engañando? ¿Qué esperas de esta interminable pasión desenfrenada? Solo a ella dirijo mis ruegos: mi fantasía solo puede imaginársela a ella; y todo lo que me rodea en este mundo lo relaciono con ella. Esto me depara de vez en cuando una hora feliz, hasta que me vuelvo a tener que alejarme de ella” (2005, pp. 65-66).

En la segunda parte del libro podemos comenzar a ver la perturbación en la que Werther se encuentra, consumido por su amor a Lotte, sus penas, *sus pasiones* y su hastío de vivir que muestran sus ideas de acabar con su vida son cada vez más claras. Dirá: “Ay, tome el cuchillo ya cien veces para liberar este atormentado corazón... ¡quisiera abrirme las venas para alcanzar la eterna libertad! (2005, p.86).

Comparándose con Albert (el esposo de Lotte) expresa que ella hubiese sido mucho más feliz con él, porque este hombre, Albert, no puede satisfacer todos los deseos de ese corazón porque hay cierta carencia, cierta falta de sensibilidad...Sin embargo agrega: “Mis lágrimas se han secado. Estoy trastornado”. (2005, p.91).

“No puedo rogar ¡Dámela!, porque pertenece a otro. Mientras tanto me entretengo con mis penas”. “Ella siente lo que estoy padeciendo”. (2005, p.106).

En uno de los apartados aparece Lotte dirigiéndose a él pidiéndole que se modere en su trato con ella, en las visitas. Dice: ¿Porqué yo, Werther? ¿Justamente yo, que pertenezco a otro? ¿Justo yo? Sospecho, si, sospecho que tal vez solo sea eso, la imposibilidad de poseerme la que genera en usted esta exaltación del deseo”. “¿no hay en este inmenso mundo ni una sola mujer que pueda satisfacer los deseos de su corazón? Haga un esfuerzo, sobrepóngase y búsquela, se lo juro, la va a encontrar.” (2005, p.123).

La frase de Lotte da cuenta muy bien de otra de las características del amor imaginario que es el sufrimiento, la desesperación de quien ama, si el otro tomado como objeto es imposible o no es correspondido, exaltando aún más la pasión (que ella llama deseo) Es el amor condenado y el sacrificial.

El amor narcisista es un intento de capturar al otro en sí mismo como objeto y queda del lado de la fascinación imaginaria. Lacan expresa en su *Seminario* que la fascinación imaginaria no es amor, ya que éste implica un don activo que requiere entonces considerar el plano simbólico tal y como desarrollaremos en el capítulo tres de esta tesis.

Después de esto la caída de Werther es mayor y ya su decisión estaba tomada: “... ¡quiero morir! No es desesperación, he pergeñado una convicción, y me voy a sacrificar por ti. ¡Si, Lotte! ¿Por qué he de callarlo?...”. Al empezar estaba tranquilo, ahora lloro como un niño, todo se aparece tan vivo ante mi”. (2005, p.125). ¡Quiero hacerlo, debo hacerlo! ¡Oh, qué bien me siento sabiendo que me he decidido! (p.127) “¡Me ama!, ¡me ama!..Mi corazón vuelve a gozar ese delirio”. Respecto a unas flores que ella le envió: “¡Oh pasé media noche mirándolas, sabiendo que eran testimonio de tu amor! Pero, ¡ay!, esas impresiones fueron pasajeras...” (2005, p.139).

Lotte pensaba en W. perdido para ella, al que no podía dejar, pero debía abandonar a su suerte: “...una vez que la sintiera perdida, no le iba a quedar nada más”. Le pesaba lo que no se había percatado hasta el momento: “...la parálisis de sentimientos que había surgido entre los dos”. (2005, pp.141-142).

Ya al final de la obra y en relación a las armas que le mandó a pedir vía su criado a Albert (esposo de L): “¡Y tú, Lotte, me entregas las armas! “¡Temblaste al entregárselas, no dijiste adiós! ¿Ningún adiós? ¿Me has cerrado tu corazón, solo por culpa de ese instante que me unió a ti para toda la eternidad? ¡Lotte, no habrá milenio que pueda borrar ese recuerdo! ¡Y lo siento, *eres incapaz de odiar a aquel que tanta pasión ardiente siente por ti!* (2005, p.144).

¡Oh, Lotte!, ¿qué habrá que no encierre un recuerdo tuyo? ¿No estás presente en todo lo que me rodea? (2005, p.145). ¡Cómo me he apegado a ti! ¡Desde el primer momento ya no te pude dejar! (p.146)...y ahí se quita la vida....

Este final ilustra lo que Lacan llama el apego mortal, como una característica del amor imaginario ya que en éste se ama al propio yo realizado a nivel imaginario; y así como se lo ama también se lo puede aniquilar o aniquilarse.

Consideramos a partir de lo desarrollado que Lacan toma a este autor y su novela como antecedente pues el amor dentro de este movimiento como se desprende de lo expuesto tiene las características del culto a la imaginación; de una ternura ideal y mística; de la imposibilidad y el sufrimiento, es de decir del amor condenado; por lo cual el amor (por una mujer) a esta altura de sus desarrollos equivale a la fascinación idealizante, a una pasión imaginaria, con todo lo que ella implica; que mejor manera entonces de ejemplificar la cara imaginaria del amor.

1.2) Heptamerón – Margarita De Navarra

Otro de los antecedentes que inspiraron a Lacan para trabajar la temática del amor y en especial relacionado con el amor cortés es el *Heptamerón* de Margarita de Navarra.

1.2.1) Acerca de Margarita de Navarra y del Heptamerón (1558)

Margarita de Navarra, hermana del Rey de Francia y Reina de Navarra escribe esta obra en francés en una época contemporánea a la introducción del término arrebató, tema sobre el que trabajará Marguerite Duras en su texto *El rapto de Lol V. Stein*, por eso se dice que viene bien M. de Navarra para trabajar M. Duras.

Margarita de Navarra, hija de Carlos de Angulema y Luisa de Saboya, hermana mayor del rey Francisco I de Francia, nació en Angulema en 1492. Gran lectora, poetisa y cazadora, se casó a los diecisiete años por razones políticas con el duque de Alençon, Carlos IV, el año de 1509, y en 1527, en segundas nupcias, con Enrique II de Albret, rey de Navarra. Manifestó simpatías por Lutero y Calvino y fomentó el movimiento hugonote, aunque en el momento de su muerte (acaecida en Odos, Bigorre, en 1549) había vuelto al seno de la religión católica.

Fue una mujer con grandes inquietudes intelectuales, una verdadera humanista: protectora de las letras, viviría siempre rodeada de humanistas y

escritores. Escribía sobre mística y los debates en torno a la nueva religión y estaba interesada por el Decamerón de Boccaccio cuya traducción al francés data de 1544. Su obra se distinguiría de la italiana por un rasgo principal: no contendría historias inventadas sino solo historias verdaderas.

El proyecto era reunir diez cortesanos entre los más destacados de la corte, señoras, caballeros, jóvenes de ambos sexos, cada uno de los cuales elegiría otros diez y así se lograría llegar a cien; con la finalidad de contar historias de parejas verdaderas y contemporáneas. Quedaban excluidos los poetas y los escritores para asegurarse que se trataba de historias de cortesanos.

Un “cortesano” es una persona que aparece a menudo en la Corte de un monarca o un alto personaje. Los cortesanos no eran todos nobles, sino que incluían miembros del clero, soldados, portadores de cargos de la corte. La promoción a posiciones importantes podían ser muy rápidas en la corte y para los ambiciosos no había otro lugar mejor para subir en la escala social., secretarios, agentes e intermediarios de todo tipo con el comercio regular de la corte.

En la literatura moderna, los cortesanos a menudo son representados como poco sinceros, expertos en la adulación y la intriga, ambiciosos y carentes de sentido para el interés nacional; por lo cual no se caracterizan por la perseverancia ni el trabajo, entonces el proyecto es abandonado, pero lo sigue ella sola y si bien no logra recoger todos los datos y la obra queda inconclusa, la misma es publicada después de su muerte. Más abajo nos explayaremos respecto a la obra.

Lacan trabaja el amor cortés, punto que desarrollaremos en el capítulo tres, especialmente en *El Seminario 7, La Ética del Psicoanálisis* (2009), que se caracteriza fundamentalmente por una concepción idealizada, platónica y mística del amor; El amor cortés era un concepto literario de la Europa medieval que expresaba el amor en forma noble, sincera y caballeresca, y que se origina en la poesía lírica en lengua occitana. El trovador, poeta provenzal de condición noble, y más respetado que los juglares plebeyos, era la figura destacada en este tema. La relación que se establecía entre el caballero y la dama, mujer inaccesible, era comparable a la relación de vasallaje. La mujer como inaccesible lo podemos ubicar en que la Dama

en la modalidad amorosa que es el amor cortés adviene como prohibida para el amante instalándola en el lugar de lo inaccesible. Se presenta con caracteres despersonalizados a tal punto que todos los cantores parecían dirigirse a una misma Dama. Por eso Lacan dice “...el objeto femenino está vaciado de toda sustancia real.” (2009, p.183).

Generalmente, el amor cortés era secreto y entre los miembros de la nobleza; dado que los matrimonios eran arreglados entre las familias y se realizaban por conveniencia, el amor cortés no era un amor bendecido por el sacramento del matrimonio, en el seno de parejas formales; sino, en la mayoría de los casos, adúltero o prohibido.

Lacan en el *Homenaje a Marguerite Duras* (2007) toma a un historiador Lucien Febvre, quien hace un comentario del texto de Margarita de Navarra, para ubicar como la idea del “cuento galante” es un engaño, vela la verdad, ya que sostiene que se utiliza la novela para poner a cuenta de la ficción “la convención técnica del amor cortés”. Esta convención o estilo se caracteriza por tener una técnica muy refinada que encubre la promiscuidad del matrimonio y advierte a su vez, que éste no opaque lo que hay de irreductible en la imposibilidad de hacer surgir en un discurso la heterogeneidad radical que existe entre el objeto causa del deseo y el objeto de amor.

Es el realismo del *Heptamerón* (1991) lo que interesó a Lacan por lo que él llama “la convención técnica del amor cortés”, ya que tiene un efecto de verdad. Oponer el amor cortés como práctica erótica alejada del escapismo de la novela, ya que ésta convierte a las historias de amor en ideales, en una ficción; mientras que las historias del *Heptamerón* son historias de amor que no marchan, o marchan más o menos o muestran diferentes impasses. Lo serio de la técnica erótica del amor cortés, cuyo antecedente lo ubica en esta obra, es que los que escribían estaban ellos mismos atravesados, tomados por lo que contaban; entonces al encontrar en ella historias verdaderas, no novelescas le permite dar al amor cortés un lugar destacado en su desarrollo e investigación acerca del amor.

La lectura de éste libro muestra como la pena de vivir puede variar con las épocas pero lo que se mantiene invariable es la relación de estructura que el deseo que es del Otro entabla con el objeto que lo causa, es decir el lugar del sujeto en el fantasma.

Lacan toma especialmente la Novela X, donde Amador (personaje principal) se dedica hasta la muerte a un amor, el que siente por Florinda, que si bien es imposible no es platónico y que no necesariamente equivale a desdicha sino al lugar del goce. Este es un unto interesante porque consideramos le permite pensar y diferenciar la cara imaginaria o un aspecto imaginario del amor, más ligado al yo y un sentimiento como la desdicha, sufrimiento, padecimiento a nivel consciente; de un aspecto, una cara más real ligada a lo inconsciente y a una posición subjetiva y desde allí pensar el lugar del goce, el goce del sujeto y su elección en juego.

Muestra que en todas partes existen, nobles que los podemos equiparar a hombres y mujeres, de antes y de ahora; ya que encuentra una equivalencia entre los personajes que describe Margarita de Navarra en 1558 y los de las novelas contemporáneas de Marguerite Duras. Si bien en el *Heptamerón* se trata de héroes y acá de hombres comunes, que podemos pensarlos como una versión moderna del heroísmo sublimatorio amoroso, lo importante a resaltar es la valentía para arrojarse en los enredos del amor imposible de domesticar.

1.2.2) Características principales de la obra

En el «Prólogo» asistimos a la reunión, en los baños de Cauterets, de tres gentiles hombres, Hircan, Dagoucin y Saffredent, que junto con otros personajes irán enhebrando los setenta y dos relatos de que consta la obra. Son narraciones de temas y contenidos bastante desenfadados, en las que se describen las prácticas amoratorias de principios del Renacimiento. La autora no rehúye temas escabrosos, y para comprobarlo bastará con consignar el título de la novela XXX: “Notable ejemplo de la fragilidad humana que, para encubrir su honor, incurre en algo peor”. Trata de un gentilhomme, de catorce o quince años de edad, creyendo acostarse con una de las doncellas de su madre, se acostó con esta misma, quien al cabo de los nueve meses de lo sucedido con su hijo, dio a luz una niña, con la que se casó doce o trece años

después, ignorando, él que fuese su hija y hermana, y ella que fuese su padre y hermano. En el prólogo a la edición de 1970 Felipe Ximénez de Sandoval expresa que todos los relatos se caracterizan por la soltura de las descripciones, la vivacidad del lenguaje y la finura psicológica con la que la escritora pinta a sus personajes, tanto príncipes y grandes señores como campesinos, burgueses, clérigos, menestrales, preladados y monjas. La autora va poniendo los cuentos en los labios de diferentes damas y caballeros, forzados a refugiarse en un monasterio a causa de una horrorosa tormenta y que deciden pasar las horas de encierro, alternando los oficios religiosos en la iglesia con la cháchara en el refectorio (habitación destinada para juntarse a comer). Sin demasiado respeto al lugar sagrado en donde se encuentran, los joviales refugiados cuentan atrevidas historias galantes que ponen de relieve la elasticidad de los conceptos morales en la Francia renacentista.

Este es el contenido de las ocho jornadas del *Heptaméron* (siete de ellas incluyen diez relatos y la octava tan solo dos). En la primera jornada se hace una recopilación de lo que las mujeres hacen a los hombres y los hombres a las mujeres; en la jornada segunda se conversa acerca de las ocurrencias que súbitamente se le vienen a la imaginación a cada uno; en la jornada tercera se trata de las damas que en sus amores no han buscado más que la honestidad, y de la hipocresía y perversidad de los frailes; en la jornada cuarta se trata principalmente de la virtuosa paciencia y larga espera de las damas para ganar a sus maridos, y de la prudencia que utilizaron los hombres con las mujeres para conservar el honor de sus casas y de su estirpe; en la quinta jornada se trata de la virtud de las solteras y de las casadas que han tenido en más su honor que su placer, de las que han hecho lo contrario y de la simpleza de alguna otra; en la sexta jornada se trata de los engaños que se hacen de hombre a mujer, de mujer a hombre o de mujer a mujer, por avaricia, venganza y malicia; en la séptima jornada se trata de quienes hacen todo lo contrario de lo que deben o desean; en la jornada octava se trata de las más grandes y verdaderas locuras que pueden servir de aviso a todos.

1.2.3) Resumen de la novela X

Se encuentra dentro de la primera jornada, que es como dijimos anteriormente, la que Lacan toma principalmente como referente y antecedente del Amor cortés. Lleva por título: “Los amores de Amador y Florinda, donde se relatan muchas astucias y disimulos, junto a la muy loable castidad de Florinda”.

Este cuento narra cómo Amador, un hermoso y valiente noble sin herencia se enamora de Florinda, de sólo doce años e hija del conde de esa región de Aragón, Navarra. Para estar cerca de esta dama se casa con una mujer rica que pertenece a la corte, Aventurada, que le proporciona un buen pretexto para verla a menudo ya que es la confidente de Florinda. Esta mujer funciona como una coartada ideal para su verdadera pasión.

Amador se pasa algunos años lejos, librando batalla en la guerra, regresando con frecuencia y descubriendo que no puede esconder lo suficientemente bien la pasión que siente por Florinda; no puede simular el amor hacia ella, quien por su parte no tiene la menor sospecha de esa atracción. A fin de intentar esconder lo que le pasa de mejor manera, Amador trata de tener una amante, una dama atractiva llamada Paulina, pero ella sí sospecha que es utilizada sólo como una coartada. Entonces él le confiesa su amor a Florinda, aclarando que no espera nada a cambio por su invariable devoción. Dice: “Solo una cosa pretendo como fin y galardón de mi servicio: que seáis para mi tan fiel señora que nunca me alejéis de vuestra gracia, y que me mantengáis en el estado en que me hallo, confiando en mi más que en ningún otro; y os puedo asegurar que si vuestro honor u otra cosa que os afecte necesita de la vida de un caballero, os ofrezco la mía de todo corazón, y de la misma manera, que cuantas empresas honestas y virtuosas pueda acometer, les haré solamente por amor a vos” (De Navarra, 1991, pp.143-144). Galardón es una palabra clave en el amor cortés, que designa el premio que la dama concede al caballero.

Florinda responde que no comprende: “...si ya tenéis lo que pedís, ¿Qué os mueve a hablar tan apasionadamente?” (1991, p.144).

Amador responde que ella no debe temer un designio maligno, que él simplemente ha descubierto que no puede esconder lo que siente por ella a Paulina. Esto tiene un efecto importante en Florinda ya que ante estas palabras se llenó de un ilimitado deleite. En lo profundo de su corazón comenzó a sentir una agitación que no había sentido antes.

Florinda se casa luego con quien había sido prometida por parte de su madre, aunque amaba a otro hombre; mientras que Amador es tomado prisionero por el rey de Túnez, pasado dos años en cautiverio. A su regreso, Florinda estaba lista para tomarlo ya no como servidor (que es el enamorado cortés, que pretende el buen trato de la dama, los dones o favores de la conversación) sino como a un “amigo” cuando desafortunadamente se le ordena volver a partir, después de lo cual Aventurada, ya enferma, tiene una recaída y muere. La noche previa a su partida, Florinda viene a verlo, cuando él está desesperado, en cama y toma esto como una oportunidad de avanzar brutalmente sobre su virtud, “...trató de alcanzar lo que prohíbe el honor de las damas” (1991, p.153) Acosado por este amor resolvió jugarse el todo por el todo para perderla o ganarla, ya que un amor extremo no conoce razones.

Florinda queda descolocada, lo reprende con severidad, recordándole todas sus palabras acerca de su honor; y todavía en una lucha interior ya que la razón le dictaba que no tenía que amarlo nunca más, pero el corazón que no se sujeta a nada no quería conformarse con ello, decide amarlo con toda su alma para satisfacer al amor sin declarárselo, sin darlo nunca a entender, ni a él ni a nadie, sin rendirse a sus demandas sexuales para cumplir con su honor.

Cuatro o cinco años transcurren, durante los cuales Amador está en duelo, no tanto por su esposa muerta, como todos creen, sino como por la pérdida de amor de Florinda y su reputación como guerrero crece. Decide apostar todo en un intento final, con la ayuda de la madre de Florinda, que se ha convertido en su aliada. Al percibir esto, temiendo un nuevo asalto, ella trata de desfigurarse golpeando su boca y sus ojos con una piedra; pero esto no desanima a Amador. Ambos vuelven a encontrarse a solas en una habitación y él exhibe toda la violencia de su amor, reclamando lo que dice que le corresponde. Expresa: “¡Si he de morir, antes me veré libre de mi tormento! .Pero la deformidad de vuestro rostro, que pienso se debe a

vuestra propia voluntad, no me impedirá cumplir la mía; pues ¡Aunque no lograra de vos más que los huesos, quisiera tenerlos para mí!” (1991, p.159). Éste es su segundo intento de “violación” y fracasa como el primero ya que ella grita llamando a su madre, que parece sorprendida de la tenaz resistencia de su hija; después de esto deja de hablar con su hija. Amador regresa a la guerra y rodeado por el enemigo se mata antes de ser tomado prisionero; prefiere morir gloriosamente en el campo de batalla. Subsecuentemente, Florinda entra en el monasterio de Jesús “...tomando por marido y amigo a Aquel que la había salvado de un amor tan vehemente como el de Amador y de una tristeza tan grande como la compañía de su marido. Así empleó todo su afecto en amar a Dios con tanta perfección que, después de haber vivido largos años en religión, le entregó su alma con el mismo gozo que siente la esposa cuando va al encuentro de su esposo”. (pp. 163-164).

Es importante un comentario que figura en la obra respecto a cómo leer la muerte de Amador, ya que este se encontraba en una situación de desesperanza tanto amorosa como por la derrota sufrida en la guerra; entonces su muerte se toma como muerte de amor y como muerte heroica y constituye la redención del héroe caballeresco, tras su caída en la tentación del amor carnal. La conjunción en este desenlace de motivos religiosos y amorosos es la doble reivindicación del héroe, perfecto guerrero religioso y perfecto enamorado.

1.2.4) Algunas ideas finales

Esta obra funciona como antecedente del amor cortés ya que en ella Lacan encuentra presentes las principales características de éste como: vacío, simulación o artificio; oscuridad, secreto, imposibilidad, ausencia, abandono, despedida y muerte; así como nostalgia, melancolía y pasión frustrada. En este libro se manifiesta el motivo del amor negado o imposible por no ser correspondido, que será persistente en gran parte de la producción amorosa como es el amor cortés.

El final de la novela, tanto para Amador como Florinda muestran lo que Lacan dice en el *Seminario 7* que “El punto de partida del amor cortés es el de ser una escolástica del amor desgraciado...” (2009, p. 180). Tomando como escolástica

una teoría, un sistema que permanece intacto, sin crítica, conservador y sin ideas innovadoras.

Esta modalidad amorosa que tiene estatuto de convención representa las normas que reglan el intercambio de los partenaires (recompensa, clemencia, gracia). El enamorado (Amador) debe pasar numerosas pruebas, a veces arbitrarias, para obtener los favores de la dama, La Donna (Florinda) que ocupa un lugar privilegiado y domina.

Desde esta orientación podemos leer lo que Eric Laurent trabaja en su artículo *Un Sofisma del amor cortés* (2016), dónde toma el término arrobamiento para ubicar que este momento del sujeto es también el momento del amor. Refiere que Lacan tomando a Freud sostiene que se trata de la despersonalización amorosa, según la cual el amor es una forma de suicidio.

Consideramos que el *Heptamerón* nos sirve como enseñanza ya que nos orienta hacia aquello de lo irreductible de la causa de deseo en las diferentes historias. Laurent agrega que para que tenga esta cualidad de actualizar este punto, Margarita de Navarra se tendría que deshacer "...del "mito del alma personal" en el que se sostiene..." (2016, p.154). Mito que está sustentado a su vez en el mito cristiano cuya hipótesis busca que el alma y el cuerpo permanezcan juntos. Desde Miller en *Los seis Paradigmas del Goce* (2000), podemos leer que en realidad el abrochamiento es del goce y del sujeto o del cuerpo viviente y el objeto de goce.

Miller en *El sofisma de Lol V. Stein* (2010), expresa que en estas historias de amor hay que incluir no solo el cálculo del interés del sujeto sino la elección (a conciencia) de la vía suicida. También agrega que partimos de estas historias de grandes héroes y grandes damas para llegar al objeto y a lo que éste tiene de indescriptible: el objeto a que "... nunca llega a ubicarse en la unión del hombre y la mujer y que, en el fantasma, circula por diferentes lugares, pero que construye, en todo caso, un ser -de-a-tres, que no se reduce al ser-de-a-dos..." (2010, p.412).

Por lo tanto podemos inferir desde la lectura del *Heptamerón* que los personajes principales se hacen imposible el encuentro, vía la idealización, el secreto

y la desdicha; siendo así un antecedente importante del amor cortés considerando a éste como una erótica refinada que suple la ausencia de relación sexual a través de disimular, fingir, que son los hombres los que la obstaculizan. Pero al mismo tiempo que vela, que disimula, muestra el carácter irreductible del no-recubrimiento entre el objeto causa de deseo, el objeto de amor y el objeto de goce.

1.3) El amor desde Platón

Siguiendo con los antecedentes lacanianos del amor consideramos importante comentar algunos puntos del *Banquete* a fin de revisar porque Lacan toma este texto de Platón para trabajar el amor de transferencia especialmente en el *Seminario 8, La Transferencia*.

1.3.1.) Acerca de Platón, El banquete y la idea del amor

El banquete fue escrito por Platón, filósofo griego, en el año 385 a.C. y el esquema es sencillo: el poeta Agatón invita a comer a sus amigos Fedro, Pausanias, Erisímaco, Aristófanes y al maestro Sócrates. Cada uno de ellos va a pronunciar un discurso acerca de la naturaleza del amor y de lo bello; después se agregan Erixímaco, Alcibíades y Apolodoro.

Fedro establece el terreno sobre el que se llevará a cabo la disputa y primero afirma que Eros es el más antiguo de los dioses y después dirá que el amor implica la mayor garantía de que un hombre llevará una vida recta y provechosa, tanto para sí como para la sociedad.

Una de las formas más elevadas del amor es el que los hombres sienten por sus iguales. La homosexualidad es la predilección más fuerte. Cada uno de los discursos forma parte de un todo y cuando le llegue el turno a Sócrates se encargará de resumir y de elevar a la categoría de lección magistral.

Para Platón y su maestro Sócrates el amor es una carencia: el hombre desea lo bueno y lo bello, bienes que no posee. Al desear un cuerpo hermoso se aferra a una manifestación visible de una idea universal. De este deseo pasa a admirar las almas hermosas y se eleva hacia la apreciación de las obras humanas (la ciencia, la sabiduría). Solo a partir de esta iniciación el hombre puede llegar a concebir la

Belleza perfecta, como unidad que no varía y eterna y es el bien supremo que puede alcanzar.

La felicidad se lograría entonces al poseer perpetuamente el bien y la belleza; por lo tanto el filósofo que experimenta esto de manera más aguda se convierte en el paradigma del amante.

La identidad entre bien y belleza tienen una raíz común forman parte del núcleo del sistema filosófico tanto de Platón como de Sócrates; y es importante tener presente el concepto de amor puro, que considera que el verdadero amor es el que está apartado de cualquier recompensa y de cualquier interés propio.

La filosofía platónica es unitaria, universalista ya que se dirige a todos los órdenes del saber y del comportamiento de los seres humanos. La base de sustentación es la doctrina idealista; las ideas constituyen la única realidad esencial, ajena a las mutaciones y a los engañosos cambios del mundo tangible. Forman un mundo aparte porque su objeto son las cosas inmutables como la belleza y la naturaleza de los dioses. En el mundo de las ideas, Platón establece una jerarquización con categorías superiores a partir de un procedimiento lógico, y a partir de éste la belleza, la simetría y la verdad ocupan el mismo nivel que el bien. La sabiduría sólo puede surgir de la verdad y ésta se fundamenta en el ser.

Eros, el Amor, es el tema de éste simposio y Platón nos sitúa en un típico banquete griego, con sus dos partes, primero la comida en común, y luego la bebida en común; y un diálogo de ideas, con sus discursos y reflexiones. En este caso, se trataba de un banquete en que los invitados de Agatón, poeta que había triunfado en el último certamen literario, pronunciaran un elogio del amor.

1.3.2) Acerca del amor para Sócrates, tomando el discurso de Diótima y la intervención en el discurso de Alcibíades

Antes del discurso de Sócrates, Agatón intenta vislumbrar la esencia del amor, es decir de la divinidad Eros. Este discurso que tiende al idealismo, otorga a Eros los rasgos del amado más que del amante, atribuyendo a éste todas las virtudes, resignándose todos los placeres ante él y no habita ni la tierra ni los cráneos, encontrándose en las almas de los hombres templados.

Apenas aplacado el coro de admiraciones que había suscitado el florido elogio de Agatón, Sócrates se excusa humildemente de pronunciar un discurso por no ser capaz de competir con los demás. Dice: "...yo creía que se debía decir la verdad sobre cada una de las cualidades de la cosa encomiada, [...]. Más no era ése, el parecer, el modo correcto de elogiar cualquier cosa, sino el atribuir al objeto el mayor número de cualidades y las más bellas, se diera o no en la realidad. Y si éstas eran falsas, la cosa carecía de importancia, pues lo que se propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros cuidara de hacer en apariencia el encomio del Amor, no que éste fuera realmente elogiado" (Platón, 1985, pp.72-73; 198e).

Con su diálogo, Sócrates hace reconocer a Agatón que sus palabras eran bastante huecas, pues escondían contradicciones dentro de su belleza y persuasión. Decía Agatón que el amor era bello, bueno y que anhelaba, deseaba, tendía a lo bello; pero todo deseo representa anhelo de algo, que es algo que no se tiene, y que se apetece tener.

Por tanto, si Eros aspira a lo bello, no puede ser él mismo bello, sino necesitado de belleza. Y por lo tanto, no es un dios, pues no es posible un dios sin belleza. Es un dáimon (una especie de ser semidivino) que está entre la mortalidad y la inmortalidad. Esta refutación puede parecer cortante, pero Sócrates la hace con humildad, y confiesa que a él le ocurrió lo mismo, que él creía que el amor era bello y bueno, y fue Diótima, una sacerdotisa, la que respondió a sus inquietudes.

Diótima se referirá al amor diciendo que si el amor no es bello ni bueno, ¿será feo y malo? Ciertamente no, el no ser bello ni bueno no implica necesariamente el ser feo y malo, como el no ser sabio no implica necesariamente ser ignorante. Entre belleza y fealdad –bondad y maldad–, como entre sabiduría e ignorancia, hay términos medios, y este es el caso del amor. Por ello, no tiene que considerársele, como hace la opinión común, como un gran dios, ya que no puede negársele a los dioses la belleza y la bondad. No es un dios, ni un mortal, es un gran *daimon*, un intermediario entre dioses y mortales. La idea es sencilla: el amor es el camino, el nexo de unión con aquello que llamamos perfecto, divino, hermoso, sirve de enlace y comunicación llenando el vacío que existe entre lo visible y lo invisible. Por amor somos capaces de hacer y vivir aquello que el cuerpo biológico no puede concebir, que es lo heroico.

En seguida pasa Diótima a describir un mito sobre el amor. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también el dios Poros, el hijo de la Inventiva, que significa el que tiene recursos, abundancia. Vino a mendigar a la sala del festín Penia, la pobreza, la carencia. Poros, embriagado de néctar, el licor de los inmortales, salió del jardín a disipar con el sueño los efluvios. Tendido estaba cuando lo divisó Penia, y pensó que lo mejor era aprovechar la oportunidad que se le ofrecía y procurarse un hijo de Poros: Eros engendrado en ese día del natalicio de Afrodita, entonces el amor está siempre en el cortejo de la diosa. Y por ser Afrodita supremamente bella, corresponde al amor ser amante de lo bello.

De su madre tiene, en primer lugar, el andar siempre en apuros, y por su apariencia no es, contra lo que piensa la mayoría, nada delicado y bello; por el contrario, anda siempre famélico, descalzo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. No lo encontraremos ni en los palacios, ni en los bancos, ni en las cajas fuertes, no necesita de dinero, es humilde. De su padre, en cambio, tiene el andar siempre al acecho de lo bello y de lo bueno que no posee, y ser valiente, perseverante y arrojado, apasionado de la inteligencia, fecundo en recursos, incomparable hechicero. ¿Quién no reconoce en estas cualidades la fuerza que el amor despierta en nosotros?

Además, el amor anhela poseer un bien con la intención de que dure siempre. Dirá: “Luego, en resumidas cuentas el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno” (Platón, 1985, p.89; 206 a) El amor se convierte en apetito de inmortalidad, y ¿cómo lo consigue?

La respuesta no tiene grandes pretensiones moralizantes o metafísicas, sino que arranca por entero del proceso natural del amor físico. La naturaleza logra la perpetuación con la procreación, con los hijos. La procreación es el único camino de la naturaleza para perpetuarse.

Platón sienta esta misma ley para la naturaleza espiritual: el anhelo de generación no se limita al cuerpo, sino que tiene su analogía en el alma. Y además, la fecundidad del alma es muy superior a la del cuerpo, y se manifiesta, sobre todo, en obras de pensamiento, arte, poesía e inventos de toda especie. Las personas dotadas de esta fecundidad, según el alma se prendan de lo bello —es el amor de un artista por su creación o de un maestro por su discípulo—, y por amor uno se esfuerza en conducir a persona, a piedra o a idea hacia su máxima perfección, desarrollando

todas sus posibilidades latentes. Es la idea del amor como una paideia o actividad formativa.

Desde este momento, la conversación toma vuelo, y empiezan a sonar las palabras de alta tensión: "misterio", "iniciación"... Hay una vía a seguir para llegar a la contemplación de lo bello en sí. Pero se requiere una iniciación, un ascenso a través de etapas dialécticas: primero nace el amor a la belleza corporal, es una educación estética, se ama un cuerpo, y más allá se ve que lo bello no está circunscrito a un solo cuerpo, es ver que la belleza de un cuerpo es hermana gemela de la del otro, y no solo los seres humanos, mujeres y hombres son bellos, hay belleza en todo, en la naturaleza: animales y montañas.

Llega en segundo lugar el amor a la belleza de las almas, a la belleza moral, a la conducta, y es una belleza mucho más preciosa. Así, uno prefiere un alma bella a un cuerpo bello. Existe una belleza interior y tiene más alta estima que la física. A partir de ahora es ya capaz de reconocer lo bello en todas las actividades y leyes, y se desarrolla el amor al conocimiento, amar las proyecciones del espíritu, las ciencias, las artes, y llegar a lo supremo: el amor a lo bello, que se ofrece de súbito cuando se ha recorrido el camino anterior. De repente se verá, como un relámpago, una Belleza de naturaleza maravillosa. La iniciación ha sido lenta y gradual, y la revelación, en cambio, instantánea. Sócrates expresa que esta belleza existe eternamente, y ni nace ni muere, ni mengua ni crece; belleza que no es bella por un aspecto y fea por otro, ni ahora bella y después no, ni tampoco bella aquí y fea en otro lugar, ni bella para estos y fea para aquellos. "Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única" (Platón, 1985, p.97; 211a).

Dijo la sacerdotisa que este es el momento de la vida que más que otro alguno debe vivir el hombre: la contemplación de la belleza en sí. Y lo que ya no es posible, pues pertenece al orden del éxtasis místico, es describirla, es éxtasis, pues uno trasciende, es salir fuera de nuestra pequeñez, y entregarse al mar inmenso de lo bello.

La filosofía es el camino de retorno hacia la reconquista de nuestra naturaleza: una vida armónica y el amor a la sabiduría conducen al triunfo de lo mejor que hay en nosotros. La filosofía es una locura divina, es amor a la sabiduría. El Eros como el alma y como el filósofo pertenecen a ese linaje de seres medianeros entre el mundo de las Ideas y el de las cosas materiales, y cuya misión consiste en poner en comunicación ambos mundos.

Después de hacer referencia a lo dicho por Diótima del amor Sócrates expresa que está convencido. Dirá: “Por eso no solo sostengo yo que todo hombre debe venerar al Amor, sino que también venero lo que tiene relación con él y lo practico de modo preferente, incito a los demás a hacer lo mismo y ahora y siempre hago la alabanza del poder y de la valentía del Amor, en la medida de mi capacidad” (Platón, 1985, p.99; 212 b-c).

Diótima considera que el amor es el amante a diferencia de Sócrates que creía que el amor era el amado. Ella le dice: “Por este motivo, creo yo, te parecía sumamente bello el Amor, porque lo amable es lo que en realidad es bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por feliz y envidiable. En cambio el amante tiene una naturaleza diferente, que es tal como yo la describí” (1985, p.85; 204c).

Tomando la idea de que para Platón y su maestro Sócrates el amor es una carencia: el hombre desea lo bueno y lo bello, bienes que no posee. Siguiendo a Diótima al contar el mito del amor donde Eros al ser engendrado en el día del natalicio de Afrodita, entonces el amor está siempre en el cortejo de la diosa y por ser Afrodita supremamente bella, corresponde al amor ser amante de lo bello.

Y considerando lo arriba expuesto acerca de que para Sócrates el amor podría leerse como el amado y a partir del discurso de Diótima el amor quedaría del lado el amante; el primero como el que tiene; el segundo como el que no tiene, la cuestión es si eso que tiene el amado guarda relación con lo que le falta al amante.

De lo expuesto podemos ubicar la importancia para Lacan de tomar *El banquete* para trabajar el amor en relación a la falta, al deseo, al tener y al ser; el amor como don y ubicar el objeto a como ágalma que se va a buscar en el campo del Otro y a partir de esto trabajar el amor de transferencia y el lugar del analista.

Pero este juego de términos no cambia la posición respecto al amor que plantea Diótima que es idealizante y si Sócrates queda convencido por ella entonces el amor sería la metonimia ascendente del amor a lo bello; pero *El banquete* no termina allí, sino que después del discurso de esta diosa Platón introduce a Alcibíades, justamente el hombre borracho, de los excesos, el del escándalo que podemos ubicar que viene a presentificar la verdad del discurso idealizante de Diótima; y la respuesta de Sócrates a éste.

Entonces *El banquete* lo toma Lacan en el *Seminario La Transferencia* para trabajar el amor de transferencia, cuyo modelo lo encuentra en el amor de Alcibíades por Sócrates; y la metáfora del amor que le permite ubicar el lazo analítico y la posición del analista.

Lacan afirma que Sócrates sabe del amor, sabe reconocer las funciones del amado/eromenos y del amante/erastes antes descriptas, y las toma para ubicar que mientras uno no sabe lo que le falta, el otro no sabe lo que tiene. No hay ninguna coincidencia, hay desgarró, discordancia, hiancia; éste es el problema del amor. Lacan plantea la cuestión del amor en términos significantes diciendo que el amor como significante es una metáfora en tanto la articulamos como sustitución.

Con su discurso “Sócrates ha introducido el giro decisivo al presentar la falta en el corazón de la cuestión del amor. El amor, en efecto, solo se puede articular en torno de esta falta por el hecho de que, de aquello que se desea solo se puede obtener su falta” (Lacan, 2008, p.149). Luego sobreviene la renombrada irrupción de Alcibiades en la escena. Lacan dice a partir de su entrada que: lo que queda plasmado en la respuesta de Sócrates: no es a mí a quien has hablado, es a Agaton.

Lacan para trabajar el amor de transferencia toma un término clave del *Banquete* que es el ágalma. ¿Cómo se presenta el agalma en el texto? Alcibiades empieza su elogio diciendo que va a desenmascarar a Sócrates, quiere que este le manifieste su deseo, aun sabiendo que siente deseo por él, quiere un signo de su deseo. Lo compara con un sileno que guarda en su interior un objeto precioso, agalmático y eso es lo que busca en Sócrates.

Hay un desvío respecto de la dialéctica de lo bello que había sido en los discursos anteriores la forma de captura de lo deseable. Es comparado inclusive al

sátiro desvergonzado y al flautista quien, dice Alcibiades: "...sin instrumentos, con tus simples palabras, consigues el mismo efecto. [...]. En cambio, cuando se te escucha a ti [...], quedamos transportados de estupor y arrebatados por ellas." (Platón, 1985, pp.105-106; 215-d)

Ágalma interesa aquí en el sentido de tesoro, inclusive de brillo. Lacan señala la relación entre estos objetos que provocan una subversión, que hace caer a quien sea bajo las ordenes de quien los posee, con la pregunta ¿Qué quieres? A esta altura la pregunta es por el deseo, ¿hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad? (Lacan, 2008, p.165).

Lacan se pregunta, si Alcibiades sabe que es un amado de Sócrates, ¿para qué necesita obtener el signo de un deseo? ¿Y por qué Sócrates no quiere entrar en el juego del amor? La respuesta de Sócrates lo dirige a Agaton, a un tercero, diciendo que allí donde él ve algo, no hay nada, "yo no soy nada". Dice: "...no se te vaya a escapar que yo no valgo nada..." (Platón, 1985, p.111; 219) Este es el saber de Sócrates. Por lo tanto, si este mostrara un signo de su deseo estaría admitiendo que tiene lo que al otro le falta y sería posible la metáfora del amor (que es la sustitución de eromenos/amado por erastes/amante). Pero no, el se niega porque sabe que su esencia es vacío, que no hay nada en el digno de ser amado.

El sabe que es el amor, pero Lacan agrega: "... y precisamente porque sabe está destinado a engañarse, o sea, a desconocer la función esencial de ese objeto, el ágalma, que constituye la meta" (2008, p.187). Desconoce que ese es el resorte del amor. Sócrates, sin saberlo, cuando pronuncia el elogio a Agaton, devuelve, dice Lacan, a Alcibiades su alma, haciendo nacer a la luz el objeto de su deseo (p.240); y en este punto Sócrates viene a representar el lugar del analista; lugar vacío, y desde este lugar señalar y ser causa de deseo.

Consideramos necesario el camino recorrido en este capítulo para situar algunos antecedentes fundamentales que sirvieron de marco para que Lacan pudiera abordar la temática del amor. Son ellos los que, de alguna manera, permitieron que en su obra se pudieran ir trazando los diferentes movimientos que la conceptualización del amor va a sufrir desde el inicio hasta el último período de su enseñanza.

Es este recorrido el que nos permitió ir a autores centrales que formalizaron diferentes concepciones del amor a los aún que hoy nos seguimos refiriendo porque sus desarrollos dieron lugar a conceptos: el amor como agalma, amor cortés, amor y romanticismo. Es a partir de ellos que, a continuación, iremos a investigar la teorización de Freud sobre el amor.

CAPÍTULO 2: El amor en Freud

Continuando con nuestra investigación acerca del amor es impensable no tomar a Freud ya que Lacan parte de él para sus estudios sobre el psicoanálisis y arma su obra a partir de éste; toma diferentes temáticas introducidas por Freud y hace su propia lectura. Entre esos temas, el amor, término central tanto desde la teoría como desde la práctica psicoanalítica del que desde un inicio se sigue hablando transcurridas diferentes épocas.

Es importante resaltar que respecto a la lectura freudiana del amor destacamos tres órdenes de elaboraciones diferentes con sus correspondientes textos, los cuales vamos a desarrollar:

*Tres textos que son las Tres Contribuciones a la psicología del amor, ligados al amor entre las parejas, a los encuentros y a lo que allí sucede, enlazado al comercio sexual.

*Dos textos centrales que pertenecen a la metapsicología, momento donde ordena, conceptualiza la teoría y construye los conceptos, fundamentales para pensar el amor en Freud: *Pulsiones y destinos de pulsión* e *Introducción del Narcisismo*.

*Un texto de los escritos técnicos que apunta a la clínica: *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, donde elabora el amor como motor central para la práctica.

2.1) Tres Contribuciones a la psicología del amor

Entre 1910 y 1918 escribe sus tres Contribuciones a la psicología del amor. La primera de ellas:

2.1.1) *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (1910)*: en este texto es interesante como evoca a los poetas para indicar que hasta el momento eran ellos los que abordaban las condiciones de amor a partir de las cuales los hombres eligen su objeto. Sus cualidades: sensibilidad para percibir mociones anímicas escondidas, dejar hablar a su inconsciente son las que lo habilitan a dedicarse a esta tarea. La licencia poética les permite no hacer aparecer tal cual la realidad, sino solo fragmentos de ella, hacer desaparecer nexos perturbadores,

reemplazar lo que falta ya que lo que tienen que lograr es un placer estético e intelectual y la emergencia de sentimientos; pero no se interesan por las génesis de estos estados anímicos, por lo cual la ciencia es la que se ocupa de estos temas aunque con menor ganancia de placer.

Freud apuesta con estos textos a realizar una elaboración rigurosa de las condiciones de amor de los seres humanos y comienza por la elección masculina de objeto ya que le permite ejemplificar una serie de condiciones de amor; las dos primeras recaen sobre las condiciones que se le exigen al objeto de amor, mientras que las otras dos apuntan a la conducta que el amante tiene respecto al objeto que elige.

- a) Condición del tercero perjudicado, el objeto de amor que se elige es una mujer que este con otro hombre y no sola; que reclame sus derechos por ej. como esposo. Esta condición satisface mociones hostiles hacia el hombre a quien se le arrebató la mujer.
- b) El amor por mujeres fáciles, que implica que el atractivo no lo ejercen las mujeres castas y de conducta intachable; sino que para que una mujer sea elevada a objeto de amor tiene que contar con mala fama y conductas con cierta liviandad. Esta condición satisface los celos del amante porque alienta las sospechas sobre ella y solo ahí la mujer adquiere su verdadero valor.
- c) Los objetos amorosos de valor serán las mujeres con el rasgo de liviandad y su poca integridad sexual; objetos que parecieran ser una desviación de los que cobran importancia en la vida amorosa normal. Los vínculos con este tipo de objeto amoroso consumen todo el interés del amante. Los rasgos de liviandad y fidelidad tienen un carácter obsesivo, propio del enamoramiento. En la vida de quienes rigen este tipo de vínculos, las características de los mismos se repite una y otra vez; entonces los objetos de amor se sustituyen con frecuencia llegando a la formación de una larga serie.
- d) Los amantes cuya tendencia es rescatar a la amada, no la abandonan. El hombre sostiene que ella lo necesita, y el motivo del rescate puede justificar su reputación sexual o su condición social.

En síntesis, los rasgos descriptos: la condición de que la amada no sea libre y su liviandad; el valor que se le da a la necesidad de sentir celos, la fidelidad y la finalidad de rescatar a la amada; modalidades de elecciones de objeto enfatiza Freud tienen un único origen psíquico: provienen de la fijación infantil de la ternura a la madre y es uno de los desenlaces de ésta. La demora en el desasimiento de la libido respecto de la madre hace que los objetos de amor elegidos tengan la marca de los caracteres maternos y constituyen un sustituto materno. La derivación de la constelación materna y edípica se ve claramente en el Tercero perjudicado, que será el padre. La sobrestimación hacia el objeto lo convierte en único e irremplazable. Freud arriba a la idea de que lo no pasible de sustituir dentro del inconsciente se halla en una serie que se repite de manera interminable, ya que al ser subrogados siempre se espera la satisfacción ansiada.

La condición de la liviandad del objeto elegido a simple vista parece contradecir la idea de que provenga del complejo materno, ya que la madre aparece en la conciencia como pura e insospechable y si algo genera la duda sobre sus cualidades produce angustia; pero en "...lo inconsciente a menudo coincide en una misma cosa lo que en la conciencia se presenta escindido en dos opuestos" (Freud, 1994, p.163).

Teniendo en cuenta que a esta altura de su obra el ordenador conceptual es el Edipo, Freud explica que cuando el joven es introducido en la vida sexual, ya no siendo un privilegio para los adultos, se anuncia del comercio entre sus padres. Y cuando ubica que hay mujeres que cobran para tener sexo convirtiéndose por esto en objetos de desprecio; se reduce la distancia entre la madre y la puta, pues ambas harían casi lo mismo. Esto despierta ciertas mociones anímicas: quiere estar con su madre y odia de nuevo al padre, que es un competidor, cae bajo el complejo de Edipo; no perdona a su madre y la considera infiel. Cuando estas mociones no pasan rápido conducen a las fantasías de tener relaciones con la madre y culminan en el acto onanista. Como conjugan los dos motivos pulsionales: anhelo y venganza: en las fantasías con la madre se juega la infidelidad, ya que con quien tiene relaciones lleva los rasgos del yo propio, es decir el adulterio lo lleva a cabo con él.

Respecto a la tendencia a rescatar a la amada que se pone en riesgo por su indecencia y el amante que busca preservarla de este peligro, Freud ubica que el motivo del rescate no tiene que ver con la vida amorosa real; sino que lo que se juega es un retoño del complejo parental. El hecho de que les debe la vida, produce el deseo de devolver ese regalo a los padres, entonces por un lado con la fantasía de rescatar al padre de un peligro mortal queda a mano con él. Respecto a la madre, rescatarla significa obsequiarle o darle un hijo, como uno mismo; ella regaló la vida y uno le regala otra vida. En esta fantasía de rescate se identifica con el padre y “al ser su propio padre” satisface diferentes pulsiones: tiernas, de agradecimiento, de autonomía, entre otras. Con este cambio de significado también queda sin efecto el peligro con el que se vive el nacimiento, ya que la madre con su esfuerzo lo rescató. Como estas fantasías de rescate se emparentan con el complejo parental se vuelve un rasgo privilegiado que incide en la elección del tipo amoroso.

2.1.2) La segunda de sus contribuciones: *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (1912)*, en este texto fundamentalmente lo que trabaja es el concepto de *impotencia psíquica* y lo que lleva a ello en el hombre. Esta perturbación se exterioriza cuando los órganos que se encargan de la sexualidad no responden al cumplimiento del acto sexual. Esto solo les sucede en determinadas ocasiones y con determinadas personas, por lo cual esta inhibición de la potencia viril queda en relación con las características que tenga el objeto sexual y parte de la fijación incestuosa no superada a la madre y/o hermana; pero el enfermo no tiene conocimiento de esto. Se suma a esto factores accidentales así como otras situaciones que reducen la libido capaz de dirigirse al objeto sexual femenino.

Freud plantea que lo único que asegura una conducta amorosa normal, se produce cuando confluyen dos corrientes: la tierna y la sensual; cuando no se produce esto es por alguna perturbación en el desarrollo de la libido y ambas corrientes no se reúnen.

La más antigua es la corriente tierna, se forma sobre la pulsión de autoconservación y se dirige a quienes están a cargo de la crianza del niño; pero esta corriente desde temprano recibe el aporte de las pulsiones sexuales, del interés erótico que ya se manifiesta desde la infancia, por ej. el niño es un juguete erótico

para los padres. Ésta corriente sensual incide en la elección infantil primaria de objeto y por lo tanto las pulsiones sexuales encuentran sus primeros objetos apuntalándose en las pulsiones yoicas.

Esta fijación tierna continúa en la infancia y en la pubertad se acrecienta la corriente sensual que quiere llevar a cabo sus metas y no continuar desviándolas como en la niñez. Los montos libidinales son más intensos y nunca dejaron de investir a los primeros objetos de su elección primaria, pero es la barrera del incesto la que permitirá el pasaje a otros objetos apropiados y por ende ajenos con los que podrá llevar a cabo su vida sexual.

Las posteriores elecciones siempre tienen un rasgo de las infantiles; y el varón se unirá a una mujer conjugando ternura con sensualidad. El grado máximo de enamoramiento conlleva en el hombre la sobrestimación del objeto sexual que ha elegido. Freud indica que hay dos factores que producen el fracaso del desarrollo de la libido. La frustración real que se oponga entonces a la nueva elección de objeto y le quita valor a éste; y la atracción que ejerzan los objetos infantiles que se tienen que abandonar y que es proporcional a la investidura erótica que tuvieron en la niñez.

Si esto es muy fuerte produce la contracción de la neurosis, la libido se extraña de la realidad va a la fantasía, se satisface con las imágenes de los primeros objetos sexuales y se fija a ellos; pero el incesto hace que esta libido permanezca en lo inconsciente y puede aparecer en la conciencia si los objetos son sustituidos por otros ajenos. Así toda la sexualidad queda ligada y fijada a fantasías con objetos incestuosos. El resultado es la impotencia psíquica absoluta. Pero ésta también se puede producir por motivos más leves, por ejemplo que la corriente sensual no sea tan intensa para conseguir su satisfacción en el exterior, su quehacer sexual se ve perturbado con facilidad, produce poca satisfacción y evita la corriente tierna, por lo cual el sujeto produce una limitación en la elección de objeto. Así la corriente sensual va a buscar objetos que no recuerden a las personas prohibidas; y si de la persona que se elige hubiera algo que se emparenta con el objeto incestuoso estimado y valorado no se produce una excitación sino una ternura que no ayuda en lo erótico y se produce la denegación que es la impotencia psíquica.

La vida amorosa de estos sujetos concluye Freud, queda escindida en las dos orientaciones amor celestial podríamos decir y amor terrenal. “Cuando aman no anhelan, y cuando anhelan no pueden amar. Buscan objetos a los que no necesitan amar, a fin de mantener alejada la sensualidad de los objetos amados” (1994a, p.176).

Cabe destacar la extrañeza que se desprende de esta conclusión freudiana: que para protegerse de la impotencia psíquica el hombre en quien se juega esta escisión amorosa degrada al objeto sexual y la sobrestimación no recae sobre el objeto sexual sino sobre el objeto incestuoso. Cuando logra degradar al objeto sexual la sensualidad logra su expresión libremente.

Es interesante como se puede ubicar en esto que dice Freud como el amor acá tiene dos caras: una estaría del lado del amor idealizado, tierno, el enamoramiento, el celestial, justamente el edípico - incestuoso; y la otra el amor unido al goce sexual, el terrenal cuyo objeto tiene que ser degradado para encontrar satisfacción; estos avatares muestran como se juega todo el tiempo lo que es irreductible entre amor, deseo y goce.

Si bien Freud arriba a estas conclusiones él mismo se hace la objeción que las mismas no permiten explicar el enigma de porqué hay personas que no padecen de inhibición psíquica. Teniendo en cuenta que los factores descriptos los encontraríamos en la mayoría de los hombres cultos, éste síntoma sería de afección universal en la cultura. Expresa que se podría encontrar una salida atribuyendo la causación de la enfermedad al factor cuantitativo que hará que se produzca o no un resultado patológico; pero esto mismo sería evitar las conclusiones a las que arribó. Por lo cual sustentará su tesis de que la impotencia psíquica está mucho más expandida de lo que se cree y que esa conducta caracteriza la vida amorosa del hombre.

Si se toma el concepto de *impotencia psíquica* sin limitarlo al fracaso en las relaciones sexuales ubica que hay hombres que si bien llevan adelante la acción no obtienen ningún placer en ella, son los hombres psicoanestésicos; y hace un analogía entre estos hombres y las mujeres frías cuya conducta amorosa queda equiparada a la impotencia psíquica del hombre.

Freud sostiene que las dos corrientes se encuentran fusionadas en las mentes de las personas cultas ya que por lo general el hombre se limita en su actividad sexual por respeto a una mujer (por ejemplo: su esposa) y conserva para ella la ternura; mientras que su satisfacción plena la encuentra en un objeto sexual degradado (por ejemplo: mujeres de menor condición social, ya que puede comportarse sin restricciones). Vuelve a responsabilizar también por esta conducta a los factores arriba descritos: la intensa fijación incestuosa en la niñez y la frustración real de la adolescencia. Es importante lo que expresa en relación al amor en el hombre: "...quien haya de ser realmente feliz en su vida amorosa, tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana" (1994a, p.179).

Con este recorrido Freud comienza a desarrollar como sería en las mujeres, expresando que es tan desfavorable para la mujer que el hombre las aborde con toda su potencia como que después de la sobrestimación inicial del enamoramiento y de la posesión venga el menosprecio. La mujer no necesita degradar el objeto sexual ya que no se produce la sobrestimación sexual que sí se da en el varón. La prolongada coartación de la sexualidad limitándola a la fantasía tiene para ella otra consecuencia.

Así el quehacer sexual queda anudado a la prohibición, entonces se muestra frígida (lo que haría las veces de la impotencia psíquica en el hombre) cuando le es permitido ese quehacer. Por eso muchas mujeres, destaca Freud, buscan mantener en secreto aún sus relaciones permitidas y en otras se restablece la posibilidad de sentir cuando se restablece en un amor secreto lo prohibido.

Es por esto que Freud considera que lo prohibido como condición en la vida amorosa femenina se puede equiparar a la necesidad de degradación del objeto sexual en el varón. Ambos buscan terminar con la impotencia psíquica a causa del desencuentro entre las mociones tiernas y las sensuales.

Pero si la causa es la misma se interroga porqué el resultado aparece tan diferente entre ambos y entonces va a buscar otra diferencia entre la conducta de uno y otro. Concluye que la mujer no transgrede la prohibición del quehacer sexual, por lo tanto el enlace se produce entre prohibición y sexualidad; mientras que en el hombre es más habitual la transgresión bajo la forma de la degradación del objeto.

En este texto invita a sacar la mirada de los objetos para dirigirla a las pulsiones; y sostiene que el valor psíquico de la necesidad de amor desaparece apenas logra satisfacerse. Dice: “Hace falta un obstáculo para pulsionar a la libido hacia lo alto” (Freud, 1994a, p.181). Expresa que los hombres de todos los tiempos mostraron resistencias al goce del amor y en momentos en que la satisfacción amorosa no mostraba dificultad el amor perdía su valor.

Si bien acuerda que la significatividad psíquica de una pulsión aumenta cuando es frustrada; se pregunta: “¿es también cierto que el valor psíquico de toda pulsión disminuye hasta ese punto cuando se satisface?” (p.181). Introduce la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión que la haga desfavorable a la plena satisfacción y destaca dos factores responsables de esta dificultad:

- a) La elección de objeto es en dos tiempos, separados por la barrera del incesto por lo cual el objeto definitivo será un sustituto del original y por lo tanto ninguno produce la satisfacción plena; y
- b) Algunos de los componentes de la pulsión sexual son sofocados o reciben otro empleo. Las pulsiones amorosas son difíciles de educar y lo que la cultura pretende de ellas no es posible sin una disminución del placer, es por ello que destaca y concluye que es muy difícil conjugar las exigencias de la sexualidad con lo que demanda la cultura y esto genera renuncia y padecimiento.

2.1.3) La tercera y última de sus contribuciones es el texto *El tabú de la virginidad (1918)*, trabaja fundamentalmente acerca de la vida sexual de los pueblos primitivos ya que le genera un enigma tan grande como la posición de éstos frente a la virginidad. Si bien está naturalizado la importancia de ésta para el varón que cuesta fundamentar el por qué de ello; Freud a partir del estudio de la vida amorosa de la mujer puede justificar lo que puede parecer un prejuicio. “El primero que satisface la añoranza de amor... de la doncella,...superando así las resistencias que los influjos del medio y de la educación le habían erigido, es tomado por ella en una relación duradera cuya posibilidad ya ningún otro tiene” (1994b, p.189). Desde este punto es que encuentra en la mujer la posibilidad del estado de servidumbre que

favorece su ulterior posesión por parte del hombre y es capaz de resistir a tentaciones provenientes de extraños.

Tomando la conducta de los pueblos primitivos, ubica que la desfloración es un acto importante para estos, pero se les volvió un tabú, una prohibición que él llama religiosa; entonces en lugar de que el novio y posterior marido se encarguen de ésta, se le exige que éste evite esta operación. Con esto introduce que hay diversos factores que explican el tabú a la virginidad, entre estos:

-El tabú de la sangre, por lo cual queda emparentado el tabú de la virginidad con el tabú de la menstruación.

-El primitivo cae preso de un monto importante de angustia ante lo novedoso; aparece la angustia en las situaciones donde se desvían de lo normal, donde aparece algún elemento inesperado y no comprendido; y el primer comercio sexual en el matrimonio es vivido desde este lugar.

Sin embargo el tabú de la virginidad es más amplio y no solo el primer coito es tabú sino que la vida sexual entera es un tabú; la mujer entera representa un tabú. Freud sostiene que no solo en las situaciones particulares que se desprenden de la vida sexual (la menstruación, el embarazo, el parto, el puerperio) sino que además de éstas el trato con la mujer está sometido a limitaciones porque si la mujer es un tabú es porque el hombre teme un peligro que indica en realidad el horror a las mujeres.

Ella es diferente al varón pues no se la comprende, es misteriosa, ajena y hostil. El hombre entonces tiene miedo de ser debilitado por una mujer si se contagia su feminidad y la percepción de la influencia que la mujer consigue sobre el hombre mediante las relaciones sexuales explica la angustia de éste. Si bien esto parece antiguo, Freud afirma que no caducó y que perdura en la actualidad.

Estos tabúes confirmarían que hay un poder que va a contramano del amor y que desautoriza a la mujer como ajena y hostil. Freud ubica que lo que está en la base de la desautorización narcisista de la mujer, quedando en la misma línea que el menosprecio, es su teoría del complejo de castración y como incide sobre el juicio acerca de la mujer.

Analizando la conducta de las mujeres de los pueblos primitivos así como de la cultura actual, Freud afirma que existe un peligro por lo cual se erige un tabú; pero a diferencia de cómo lo vive el primitivo, el peligro es psíquico. Indica que si bien lo normal es que tras tener relaciones y haber alcanzado la satisfacción la mujer abraze al varón como expresión de agradecimiento y servidumbre, esto no es una regla; ya que muchas veces la primera relación produce un desengaño para la mujer, que permanece fría e insatisfecha y de una frigidez temporaria se puede llegar a una frigidez permanente que ningún empeño del varón logra solucionar. De esto concluye que aún no se termina de esclarecer esa frigidez.

Él desarrolla en el texto las diferentes razones de la frigidez, tomaremos las que consideramos tienen incidencia sobre el amor:

Un motivo lo ubica en que hasta el momento, al menos para la mujer culta, el comercio sexual estaba asociado con la prohibición y por eso las relaciones legalizadas y permitidas no se sienten como la misma cosa. Algunas mujeres sostienen que su amor pierde valor si otros lo saben y si este motivo cobra fuerza puede llegar a impedir el desarrollo de la “capacidad de amor” dentro del matrimonio, y solo encuentran su sensibilidad tierna en una relación ilícita.

Un factor de gran importancia que remarca Freud se relaciona con la historia de desarrollo de la libido, indicando que las primeras colocaciones de la libido son muy poderosas ya que son deseos sexuales que están presentes desde la infancia; en la mujer por lo general la fijación de la libido es al padre o hermano, cuyos deseos no estaban dirigidos al coito o se incluían sin nitidez. Por lo tanto el marido es un sustituto, no es el genuino objeto de amor y ocupa el segundo lugar; ya que el primer título a “la capacidad de amar” le corresponde por lo general al padre. Ahora bien para que se desautorice al marido por insatisfactorio lo que interesa es cuán intensa es la fijación y cuanto se persevera en ésta; si no cede entonces las fijaciones más estorbarán “su capacidad de amar”.

Y en esta línea, otro factor de importancia que resalta y que tiene influencia en la frigidez en la mujer es que el primer coito activa mociones opuestas a la función femenina. Ya que es la envidia del pene que subordinado al complejo de castración produce que en una etapa temprana envidien a su hermano por el signo de

virilidad y se sientan perjudicadas y relegadas por la ausencia de éste. En esta fase las muchachas, como dice Freud, no ocultan este sentimiento y derivado de éste se muestran hostiles. Pero Freud concluye que esta fase masculina de la mujer está más cerca del narcisismo originario que del amor de objeto. Este texto ya cuenta, como podemos ubicar, con Introducción al narcisismo.

2. 2) Dos textos que pertenecen a la metapsicología

2.2.1) Recortando del texto *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)* algunas cuestiones del amor: Freud introduce el concepto de pulsión como una fuerza constante habla de los destinos de la pulsión, uno de ellos es el trastorno hacia lo contrario que implica la vuelta de la actividad a la pasividad y el trastorno en cuanto al contenido, es decir la trasposición de amor en odio. Como por lo general ambos se presentan dirigidos al mismo objeto se puede ubicar acá una ambivalencia de sentimientos.

Expresa que una de las oposiciones del amar, es además del amar-odiar; amar y ser amado, que se corresponde con la vuelta de la actividad a la pasividad; y remite también a una situación anterior el amarse a sí mismo, que es la característica del narcisismo.

En este texto ubica que el amor depende de la capacidad del yo para satisfacer de manera autoerótica, por la ganancia del placer de órgano, una parte de sus mociones pulsionales. Es originariamente narcisista y después pasa a los objetos que se incorporan al yo, con la finalidad de alcanzar esos objetos como fuentes de placer.

2.2.2) Siguiendo con el recorrido del amor en Freud es fundamental tomar el texto *Introducción del narcisismo (1914)*, porque si bien ya había utilizado el término narcisismo antes de 1914 diciendo que era un estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto, este es uno de los escritos más importantes ya que es uno de los pivotes en la evolución de su teoría, resume lo trabajado anteriormente respecto a este tema y examina el lugar que le corresponde en el desarrollo sexual. Investiga fuertemente la problemática de las relaciones entre el yo y los objetos externos, logra arribar a la distinción entre libido yoica y libido de objeto e introduce los conceptos de ideal del yo y de superyó.

Desde el texto, el término narcisismo indica la conducta que lleva a que un sujeto de a su cuerpo igual trato que el que daría a un objeto sexual: lo acaricia, lo mima, busca la satisfacción sexual en él y de esta forma logra la satisfacción plena, es por esto que al principio se la consideraba una perversión ya que absorbía toda la vida sexual de una persona. Pero a partir de la observación psicoanalítica se puede ubicar que esta conducta aparece en muchas personas que tienen otras perturbaciones. Así Freud señala que se logra arribar a la hipótesis de que "...una colocación de la libido definible como narcisismo podía entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre" (1995a, p.71). A esta conjetura se le suma que en el tratamiento aparecían dificultades relacionadas con conductas narcisistas que hacían de tope al intento de mejora; por lo cual el narcisismo en esta línea deja de ser una perversión para pasar a ser uno de los componentes libidinosos del egoísmo propio de la pulsión de autoconservación que se encuentra en todos los sujetos.

Freud desarrolla el concepto de introversión de la libido trabajando tanto con la histeria y la neurosis obsesiva, como con la parafrenia y la esquizofrenia, por supuesto con sus diferencias, a fin de sostener una introducción del narcisismo como concepto de la teoría de la libido y llega entonces a postular "...el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias" (1995a, p.73). Podemos imaginar entonces una investidura libidinal del yo, cedida más tarde a los objetos; pero a partir de lo expuesto, cabe considerar que esta investidura inicial del yo persiste.

Y acá aparece por primera vez alguna somera distinción entre libido yoica y libido de objeto. A medida que una gana la otra se empobrece y trae el ejemplo del enamoramiento ya que muestra una resignación de la propia persona a favor de la investidura de objeto.

Abordando las dificultades que trae el tema, Freud se pregunta qué relación hay entre el narcisismo y el autoerotismo, que es un estado temprano de la libido. Sostendrá que no existe una unidad comparable al yo, sino que este se tiene que desarrollar; y algo se le tiene que agregar al autoerotismo (a las pulsiones iniciales,

primordiales) para que el narcisismo se constituya, el lo llamará “una nueva acción psíquica”. Es interesante este punto ya que podemos leer que esta nueva acción psíquica va de la mano de la introducción del Otro; por lo tanto haciendo una lectura desde los registros lacanianos de: RSI acá el amor pasaría a tener otro estatuto, ya no solo imaginario, especular, o sea una relación de a...a’; sino que se introduciría la cara simbólica, que implica la relación al Otro y su incidencia en la constitución del yo.

Y otra de las dificultades que plantea es si consideramos para el yo una investidura primaria con libido porque separar una libido sexual de una energía no sexual de las pulsiones yoicas y además sería más fácil suponer una energía psíquica única.

Expresa que la separación de una libido propia del yo y una endosada a los objetos es la prolongación del primer supuesto que dividió pulsiones yoicas y pulsiones sexuales. Esta separación está avalada no solo por su utilidad en el análisis de la neurosis de transferencia sino también por otras cosas, por ej.: esta división responde a consideraciones biológicas ya que el hombre lleva una existencia doble, ya que es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena; y la separación de estas pulsiones viene a reflejar esta división. Insiste con mantener esta oposición, si bien hay que tener en cuenta la posibilidad del error, para averiguar si se puede evitar la contradicción que por momentos plantea y si se puede aplicar a otras afecciones.

Para avanzar en el estudio del narcisismo toma otros caminos: la consideración de la enfermedad orgánica, de la hipocondría y de la vida amorosa de los sexos; a fin de esta tesis nos centraremos principalmente en el último punto.

Freud toma la enfermedad orgánica y la hipocondría, con sus diferencias, por la influencia que tienen sobre la distribución de la libido; mientras que el enfermo sufre retira de sus objetos de amor el interés libidinal, deja de amar, decae su disposición a amar.

Entonces plantea: “¿En razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y poner la libido sobre los objetos” (1995a, p.82).

Responde que esa necesidad se produce cuando la investidura del yo con libido sobrepasó cierta medida.

Expresa que” Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al fin uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (p.82). Es interesante la lectura del amor que se puede extraer de este párrafo, donde pareciera que el amor tiene el poder de evitar enfermar.

La tercera vía de acceso para el estudio del narcisismo es la vida amorosa del ser humano con sus diferencias en el hombre y en la mujer. De la observación analítica Freud extrae que las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas se obtienen sobre la base de las pulsiones yoicas, que se encargan de las funciones vitales para la autoconservación; y más tarde se separan de éstas. A esta fuente de la elección de objeto se llama por apuntalamiento, que es el tipo anaclítico y se evidencia en que las personas encargadas de la nutrición y la protección del niño pasan a ser los primeros objetos sexuales (por lo general la madre o sustituto).

Pero descubre un segundo tipo a partir de aquellas personas cuyo desarrollo libidinal sufrió alguna perturbación, ya no eligen como objeto de amor a la madre sino que la elección es según su propia persona. Se buscan como objeto de amor a sí mismo, es el tipo de elección narcisista. Este es el motivo más fuerte que llevó a Freud a adoptar la hipótesis del narcisismo.

A partir de esto sostiene que el sujeto tiene dos caminos para la elección de objeto y puede preferir uno u otro; o sea que tiene dos objetos sexuales originarios: la mujer que lo crió o él mismo. Dirá: “...presuponemos entonces en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto” (Freud, 1995a, p.85).

En cuanto al tipo de elección de objeto encuentra diferencias entre el hombre y la mujer.

El característico del hombre es el apuntalamiento; hay una sobrestimación sexual sobre el objeto que proviene del narcisismo originario y se transfiere a éste.

Esta sobrestimación sexual es el origen del enamoramiento, que implica un empobrecimiento libidinal del yo en beneficio del objeto.

Respecto a la mujer con el desarrollo de la pubertad los órganos sexuales femeninos se terminan de conformar y a partir de ello se manifiesta un aumento del narcisismo originario, que es desfavorable a la constitución de un objeto de amor que sea sobrestimado sexualmente; hay una complacencia con ellas mismas y se hacen inaccesibles. Freud expresa que estas mujeres solo se aman a ellas mismas, con la misma intensidad que el hombre que las ama. Se satisfacen siendo amadas y no amando y se enganchan con el hombre que les brinda esto. Este tipo de mujeres son importantes para la vida amorosa, ya que el narcisismo de una persona produce una gran atracción sobre aquellas otras que han desistido del narcisismo propio en pos del amor de objeto.

Pero así como resulta atractivo, gran parte de la insatisfacción del hombre, la duda sobre el amor de la mujer guarda relación con esta incongruencia entre los dos tipos de elección de objeto. También observa que hay mujeres que aman según el modelo masculino.

Freud advierte que aún en las mujeres narcisistas hay un camino que conduce al pleno amor de objeto a partir de un hijo. Éste representa una parte de su cuerpo propio con el que se enfrenta como un objeto extraño; entonces desde su narcisismo secundario puede brindar el pleno amor de objeto. Hay otras que no necesitan tener un hijo para acceder al amor de objeto, ya que antes de la pubertad se sentían varones y por un tiempo siguieron este camino hasta que queda interrumpido por la maduración de la feminidad, entonces lo que queda es la capacidad de ansiar un ideal masculino que sería la continuación del varón que una vez fueron. Concluye que se ama según el tipo narcisista (lo que uno mismo es, fue, o querría ser) o según el tipo de apuntalamiento (a la mujer nutricia o al padre protector).

Por otro lado si se considera la actitud de los padres tiernos hacia sus hijos, es una manera de reproducir el narcisismo propio. La sobrestimación, que es la marca característica narcisista, en el caso de la elección de objeto incide en el vínculo afectivo; por eso es que el niño pasa a ser perfecto y se encubre todos sus defectos. En otros casos el niño tiene que cumplir los sueños irrealizados de sus padres y ser su

majestad el bebe, que sería su majestad el yo. Esta inmortalidad del yo que es asediada por la realidad se refugia en el niño; y el amor parental que en definitiva es infantil viene a evidenciar el narcisismo de éstos que después se transfiere al amor de objeto.

Sin desplegar la temática del Ideal del yo, la conciencia moral y el super-yo es importante desarrollar algunas ideas más de Freud respecto al narcisismo y el vínculo amoroso. Él expresa que el amor de sí mismo se emparenta con el yo ideal y por lo tanto el narcisismo que está desplazado a este nuevo yo ideal, como el infantil, posee todas las perfecciones. Por otro lado la sobrestimación sexual del objeto es una idealización de éste, o sea que en este caso se pasa de idealizar al propio yo a idealizar al objeto sexual.

En la vida amorosa el no ser amado deprime el sentimiento de sí, mientras que el ser amado lo eleva; ésta es la meta y la satisfacción de la elección narcisista de objeto. El que ama sacrifica una parte de su narcisismo y solo se restituye a cambio de ser amado. El sentimiento de sí guarda entonces relación con el componente narcisista de la vida amorosa y la percepción de la incapacidad para amar por diferentes perturbaciones deprime este sentimiento de sí.

Una parte del sentimiento de sí es primaria, residuo del narcisismo infantil; otra parte emerge de la omnipotencia (que se produce ante el cumplimiento del ideal del yo) y otra parte de la satisfacción de la libido de objeto. Freud resalta que los hombres buscan ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de sus aspiraciones sexuales.

El enamoramiento implica un desborde de la libido yoica sobre el objeto; tiene el poder de cancelar represiones y de elevar el objeto sexual a ideal sexual. Ya que el tipo de elección de objeto se hace sobre la base de condiciones infantiles de amor entonces: “Se idealiza a lo que cumple esta condición de amor” (Freud, 1995a, p.97).

El amor en Freud lo podemos ubicar tanto en el hecho de tomar al propio cuerpo como instrumento de placer, así como en lo referente al deseo, a partir de la

castración, como el motor que impulsa las relaciones de objeto y mueve al hombre a relacionarse con otros.

La sexualidad infantil y la elección de objeto amoroso funcionan como determinantes y tienen su origen en la constelación Edípica.

Pero es importante resaltar como hicimos referencia anteriormente que tanto el hecho de que algo se le tenga que agregar al autoerotismo (a las pulsiones iniciales, primordiales) para que el narcisismo se constituya y que Freud lo llamará “una nueva acción psíquica”; y sumándole la distinción que hace entre la elección de objeto amoroso narcisista o anaclítico, el amor a la persona de la cual uno depende se abre el camino para sostener que en Freud no solo contamos con la presencia del amor imaginario, especular, el amor a lo mismo; sino que con el amor anaclítico ya no se supone un otro semejante, sino que tenemos que considerar otro eje que implica el amor al Otro; la oposición es entre lo mismo y el Otro, es decir entre el otro imaginario del estadio del espejo y el Otro simbólico.

Para concluir y en cuanto al determinismo inconsciente del amor, hemos intentado en este trayecto, realizar un recorrido por alguno de los puntos fundamentales de la concepción freudiana del amor desde la perspectiva de la doctrina de las pulsiones, del narcisismo y desde el carácter proyectivo del inconsciente humano en particular en relación con la falta entendida como castración desde Freud.

2. 3) Un texto de los escritos técnicos que apunta a la clínica

2.3.1) Para finalizar con una lectura del amor en Freud, voy a tomar el texto *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915 [1914])*; el texto se centra en el manejo de la transferencia y en las dificultades con la que se tropieza, por ejemplo: cuando la paciente se enamora del médico que la analiza. No voy a desarrollar los diferentes consejos que propone para sortear esta dificultad; sino sólo aquellos que nos permiten aproximarnos a ubicar como considera al amor a esta altura. Y así es que ya muestra en este texto como piensa las cuestiones del amor, dirá: “Para el lego bien educado...los episodios amorosos son inconmensurables con los de cualquiera

otra índole; se sitúan, por así decir, en una página especial que no admite ninguna otra escritura” (1995b, p.163).

Ya que el texto se llama amor de transferencia es fundamental considerar que entonces hablar de transferencia es hablar de amor; es por ello que Freud dice que el enamoramiento del paciente en la cura es impuesto por la situación analítica y no tiene que ver con su persona; y por eso tiene que soportar el mismo, es decir no rechazar ni consentir a la demanda que este impone...tarea nada sencilla.

Es cierto expresa Freud, que es difícil pensar que de este enamoramiento en la transferencia pudiera surgir algo provechoso para el análisis, pues la paciente pierde todo interés por el tratamiento y no quiere oír ni hablar más que de su amor. Entonces se orienta que detrás de esta fuerte demanda de amor la resistencia tiene su participación, ya que surge en un momento en el que fue alentada a recordar un fragmento de su vida muy penoso y por ende reprimido.

“El enamoramiento existía desde mucho antes, pero ahora la resistencia empieza a servirse de él para inhibir la prosecución de la cura...” (Freud, 1995b, p.166). Por eso refiere que la resistencia como agente provocador aumenta el enamoramiento y exagera la manifestación de éste para justificar a partir de estos desenfrenos la acción eficaz de la represión.

La cura tiene que proseguir a pesar de esta transferencia y a través de ella, por eso es que tiene que ser realizada en abstinencia; es decir dejar subsistir la añoranza como fuerza pulsional que posibilita el trabajo y no responder para calmar la misma mediante subrogados, ya que en la situación actual de la paciente es impensable lograr una efectiva satisfacción. Consentir a este amor pone fin a la posibilidad de influir mediante el tratamiento analítico.

Es interesante como postula que satisfacer tanto como sofocar esta demanda no sirve para el análisis. Propone retener la transferencia de amor, dejar que subsista pero tratarla como algo no real, sino como una situación por la que se atraviesa en el tratamiento que tiene que ser reorientada hacía sus orígenes inconscientes para así gobernarlos. De esta manera la paciente se sentirá con confianza para sacar a la luz todas las condiciones de amor, todas las fantasías sexuales y las características de su

condición de enamorada dejando así abierto el camino hacia los fundamentos de su amor, que son siempre para Freud infantiles.

Se hace importante recordar que Freud sigue sosteniendo tanto que todo lo inconsciente es pasible de hacerse consciente, como su creencia de que se pueden sacar a la luz las condiciones de amor, que sin duda llevan la marca de las condiciones de goce siempre singulares (en término freudianos: la condición de satisfacción). Él advierte que fracasará lo que él propone en las mujeres con una necesidad de amor tan inexorable que no tolera subrogados ni esperas.

A esta altura del texto Freud busca argumentos para justificar que este amor no es genuino, entonces insiste en la participación inevitable de la resistencia en el mismo. Si este amor fuese real volvería dócil a la paciente y contribuiría al avance de la cura; pero en lugar de esto se muestra reticente e indócil, no tiene respeto por el médico y sus convicciones. Dice: “Produce entonces una resistencia en la forma de manifestación de este enamoramiento, y además no vacila en llevarlo a un dilema sin salida” (1995b, p.170).

Otro argumento en contra de lo genuino de este amor es que éste no tiene ningún rasgo nuevo que derive de la situación presente; sino que lo que muestra es que se trata de repeticiones de reacciones anteriores, incluso infantiles y busca comprobarlo con un análisis detallado de las conductas amorosas de las pacientes. A esto le suma la paciencia necesaria y expresa que se logra seguir el trabajo con un enamoramiento no tan apasionado ni demandante o bien con él a cuestas; y que la meta es descubrir la elección infantil de objeto y las fantasías aparejadas.

Pero Freud critica los argumentos expuestos, va dando vueltas alrededor de sus elaboraciones, y así como reformula algunos de sus conceptos, acá cambia la orientación de sus afirmaciones al preguntarse: “¿acaso de hecho no cabe llamar real al enamoramiento que deviene manifiesto en la cura analítica?” (1995b, p.171).

Arriba a una firme posición respecto a cómo considera al amor de transferencia, y como considera al amor, sin negar sus particularidades.

No niega la participación de la resistencia en el amor de transferencia; pero la resistencia lo encuentra al amor ahí, ya estaba desde antes, y lo usa para sus fines

exagerando sus exteriorizaciones. Respecto al segundo argumento es más lável, pues es cierto que este amor contiene reediciones de antiguos rasgos y es una repetición de reacciones infantiles; pero sostiene que esta es una característica fundamental en todo enamoramiento. El carácter por lo general compulsivo procede de su condicionamiento infantil. El amor de transferencia tiene menos libertad del que se presenta en la vida, se puede ubicar más claramente su dependencia del modelo infantil, se muestra más rígido y por ende con menos capacidad de modificarse, pero esto no es lo esencial.

Vuelve a preguntarse: “¿Y en qué se discerniría, pues, lo genuino de un amor? ¿En su productividad, su aptitud para realizar la meta amorosa?”(p.171). Responde que en este punto el amor de transferencia no se queda atrás, pues de su manifestación se desprende que de él se podría obtener todo. Si es poco normal es porque todo enamoramiento aún fuera del análisis se parece más a los fenómenos anormales que a los normales. Son los rasgos que se desvían de la norma, de lo esperable, los que constituyen la esencia del amor.

Finaliza su recorrido explicitando que el amor sexual es uno de los elementos más importantes de la vida y se alcanzaría el máximo punto, podríamos decir la máxima satisfacción, en la reunión de satisfacción anímica y corporal en el goce amoroso. Los hombres lo saben y ordenan su vida en función de estos elementos.

Consideramos importante resaltar que la evolución del concepto de la sexualidad en Freud permite despegar la misma como mero contacto sexual directo a un concepto más amplio; y por otra parte es la primera vez que ubicamos que utiliza el concepto de goce y además asociado al amor. Dirá: “...el amor sexual es uno de los contenidos principales de la vida, y la reunión de satisfacción anímica y corporal en el goce amoroso, uno de sus puntos más altos.” (1995b, p.172). La afirmación de que los hombres ordenan su vida teniendo en cuenta estos elementos nos lleva a pensar el impasse con el que se topa Freud al no contar con un elemento, lo real para ubicar lo que no anda, lo que no puede encastrar, lo que no marcha y lo que si en la relación entre los sexos...es decir lo irreductible entre amor, deseo y goce.

Una lectura atenta de los principios postulados por Freud introduce una nueva lectura del amor diferente de la que presentamos en el capítulo anterior. Referirnos a este a partir de nuestro autor hace que no sea posible ignorar que amor, sexualidad y cuerpo conforman una tríada de la que ya no es posible desprendernos.

CAPÍTULO 3: El amor en Lacan

Finalizado nuestro capítulo anterior sobre el amor en Freud, este capítulo junto con el próximo son centrales a efectos de la presente tesis ya que intentan ubicar cómo en el transcurso de la obra de Lacan se han producido las modulaciones del amor.

Partimos de considerar las variaciones de este de la mano de los movimientos de su enseñanza transformándose en un operador lógico que ha dado testimonio de sus movimientos teóricos.

Para enmarcar el desarrollo de este capítulo tomamos como referencia las diferentes escansiones temporales formalizadas por Miller el 09 de mayo de 2007 cuando dividió la enseñanza de Lacan en diferentes períodos: Imaginario, Simbólico, Topológico (Real) y el de la Ultimísima enseñanza (llegaremos a los umbrales de este período ya que se encuentra en investigación).

Dentro de cada uno de estos períodos vamos a trabajar con la selección de los *Seminarios* y textos que consideramos más pertinentes para ubicar las características del amor y las modulaciones de dicho concepto.

La estrecha relación entre los 3 registros hace necesario aclarar que esta división del amor en tres períodos no es tajante y pura; simplemente intentaremos ubicar las características más relevantes del amor dentro de cada período:

3.1) Período Imaginario: Miller se refiere al periodo imaginario nombrando como texto principal “El Estadio del Espejo” de 1949, y aclara que Lacan ya había empezado a organizar el psicoanálisis a partir de lo imaginario.

A esta altura lo imaginario sería el contenido de las imágenes que quedarían de la experiencia analítica y lo simbólico el resorte de la misma. Lo imaginario sería una vía de conducción, mientras que el dominio está del lado de lo simbólico.

3.1.1) *El Estadio del Espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949)*, en este texto Lacan resalta la prevalencia de la relación especular a...a', que será la base de la constitución

subjetiva, de las relaciones interhumanas del lado del amor y también del lado de la rivalidad y la tensión agresiva.

Es importante recordar que la primera aprehensión que el sujeto tiene de su yo se realiza en el espejo, reconoce su yo en el espejo, allí donde no está porque nace alienado necesariamente para constituirse como sujeto.

3.2) Período Simbólico: es el más extenso en su obra y abarca tanto la primera (que comienza con *Función y campo de la Palabra y el Lenguaje* en 1953) como la segunda enseñanza (donde el *Seminario 10* con la invención del objeto *a* será la bisagra para la 2da. enseñanza). Para la primera enseñanza tomaremos como referencia lo que Lacan conceptualiza sobre el amor entre los *Seminarios 1 y 10*.

Lacan comienza a darle importancia a la noción de causalidad, a la determinación subjetiva, al significante articulado, al falo imaginario y simbólico, a la falta y al objeto; dejando para lo imaginario la inercia y la pregnancia de imágenes. Dentro de este período contamos con la *estructura lingüística* que incluye la metáfora, la metonimia, su conceptualización del deseo (vía el grafo) y del \$, efecto de la cadena significante, S1...S2. Así como el concepto, de su creación, el objeto *a*, donde pasa a ser ya no pura imagen especular sino un objeto agalmático, que se supone en el otro y se va desplazando (objeto metonímico). Avanzando en su enseñanza éste objeto será el resto de la operación de constitución del sujeto en el campo del Otro, entonces ya no se trata del objeto del deseo sino del objeto causa del deseo que divide al sujeto y al Otro en tanto falta, como falta estructural.

3.2.1) *Seminario 1, Los Escritos Técnicos de Freud (1953-1954)*, en este *Seminario* trabajando el lugar de lo imaginario en la estructura simbólica, el juego recíproco entre I.S.R y el resultado de la intrincación del mundo imaginario y del mundo real en la economía psíquica. Dice: "...en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella resulta, todo depende de la situación del sujeto". Dicha situación "está caracterizada esencialmente por su lugar en el mundo simbólico; dicho de otro modo, en el mundo de la palabra" (Lacan, 2007, p. 130).

Tempranamente el amor está “capturado y adherido” en una intersubjetividad imaginaria, pero, la exigencia de ser amados conlleva la renuncia a cierta libertad del otro y a un compromiso no tan libre. Esto exige la participación del registro simbólico que implica “el intercambio libertad-pacto que se encarna en la palabra dada” (2007, p. 316). Esto es, una palabra que implica un acuerdo, un compromiso, un pacto, con lo cual el amor de la intersubjetividad imaginaria supone la dimensión simbólica.

Toma los Escritos Técnicos de Freud y ubica el amor de transferencia ligado a la elaboración analítica de la noción del amor; no es el amor en tanto Eros (que sería la capacidad de vinculación entre los sujetos de forma universal) sino que toma la vertiente del *amor pasión*, tal como lo vivencia el sujeto, como catástrofe psicológica.

El amor es situado por Lacan —junto con el odio y la ignorancia— como una de las pasiones del ser, pasiones de la relación con el Otro. Partimos del sujeto como falta en ser que busca colmar su carencia demandando recibir el complemento del Otro. En el *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*, Lacan ubica el amor como pasión del ser en la unión entre lo simbólico y lo imaginario. Destaquemos, no obstante, que las pasiones del ser no se confunden con las pasiones del alma que son las pasiones del objeto *a* sobre lo cual Lacan se referirá a partir de la llamada última enseñanza donde el sujeto será definido como *parlêtre*.

Toda relación de amor imaginaria es narcisista, es un intento de capturar al otro en sí mismo como objeto, lo que hace que se confunda las cualidades del objeto amado con el Ideal del yo y participa de una ilusión. (El Ideal del yo podemos ubicarlo como el Otro hablante y es la palabra la que vincula entre sí a los seres humanos). La captación narcisista se produce cuando el Ideal del yo se sitúa en el mundo de los objetos a nivel del Yo Ideal. Es por esto que Lacan dice que en esta confusión no hay regulación posible del aparato y entonces: “...cuando se está enamorado, se está loco, como lo expresa el lenguaje popular” (2007, p. 216).

Es fundamental ubicar que si bien lo simbólico es el registro predominante, tanto el registro de lo imaginario como de lo real no han sido excluidos, tienen su

lugar. Esto puede observarse en relación con el fenómeno del amor, que junto con el goce y el deseo constituyen tres irreductibles. En el período imaginario el deseo se juega en relación al objeto de amor narcisista, en querer capturar al otro como objeto; y la satisfacción, el goce imaginario, es lo que impera en el eje a...a', relación especular de tensión y agresividad.

Si tomamos como referencia *los paradigmas del goce* que trabaja Miller en 1999 en diferentes textos, estamos a esta altura en el primer paradigma, el del goce imaginario, donde ubicamos la disyunción entre el significante y el goce. Este no proviene de la palabra, ni de la comunicación, o sea no viene del sujeto; sino que proviene del yo, pensado como unidad imaginaria. Para esto es importante recordar que Lacan considera el yo a partir del narcisismo y éste a partir del estadio del espejo. De esto se desprende que el amor narcisista y el goce imaginario quedan juntos.

En esta línea y siguiendo la lectura del *Seminario 1*, Lacan habla del amor como el *apego mortal* ya que se ama al propio yo realizado a nivel imaginario; contamos para ejemplificar esto lo desarrollado en el primer capítulo acerca del Joven Werther (ver cap.1, ap.1). Podemos arriesgar a decir que estaríamos más del lado del enamoramiento, de la fascinación imaginaria. Refiere: “El amor es un fenómeno que ocurre a nivel imaginario, y que provoca una verdadera subducción de lo simbólico, algo así como una anulación, una perturbación de la función del ideal del yo. El amor vuelve a abrir las puertas...a la perfección” (2007, p. 215).

Avanzando en sus desarrollos plantea que si bien la relación imaginaria es el marco de todo erotismo posible, este amor capturado en la intersubjetividad imaginaria, es necesario que se inscriba en el mundo simbólico, en el mundo del lenguaje; ambos imaginario y simbólico están en la base del amor. Diferenciará así el amor como pasión imaginaria, cautiverio imaginario, engañoso, amor platónico o idealista, que es un amor muerto, del amor como don activo que implica la dimensión simbólica.

3.2.2) *Seminario 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*, este *Seminario* se corre de la ilusión romántica del amor perfecto que sostiene el ideal y el compromiso de cada uno de los miembros de la pareja para dar lugar al amor que se dirige al ser y no a un individuo, incluso idealizado.

Lacan expresa que solo se puede hablar de amor donde existe una relación simbólica como tal. Aquel que aspira a ser amado exige que se lo ame por todo, no solo por algunas características del yo. El don activo del amor se dirige al otro, no en su especificidad sino en su ser; y es la palabra la que afirma el ser. Si esto no se produce hay fascinación imaginaria, amor padecido, pero no el don activo del amor, la relación imaginaria está enmarcada por la relación simbólica. Podemos ubicar entonces como este *Seminario* problematiza la relación entre lo imaginario y lo simbólico, sirviendo de bisagra, para pasar al período simbólico.

3.2.3) *Seminario 4, La Relación de Objeto (1956-1957)*, Lacan expresa que el amor perfecto, recíproco que es ideal lleva las marcas de la discordancia. Resulta interesante como tempranamente en su obra ya se puede empezar a leer la no complementariedad en el amor, que fue tomando lugar en las diferentes modulaciones de la concepción del amor en el devenir de la enseñanza.

Resalta el don como signo de amor, lo que se pide como signo de amor es el don de lo que no se tiene y que se da por nada. El don se constituye porque un sujeto da algo en forma gratuita y puede no darlo, lo que implica una frustración. Lo que se busca en el objeto de amor es algo que está más allá, es su falta, es esa nada y eso es lo que se ama en el objeto, en el otro tomado como tal.

A esta altura el deseo será la metáfora del amor y el objeto del que se engancha, que lo cautiva es una ilusión, es decir imaginario: Dira: “El amor se transfiere mediante una metáfora al deseo que se prende al objeto como ilusorio...” (Lacan, 2005, p. 160).

3.2.4) *Seminario 5, Las formaciones del Inconsciente (1957-1958)*, trabaja la temática del amor en relación al deseo y la demanda, donde la demanda de amor es incondicional y reconoce la alteridad; mientras que el deseo como condición absoluta niega la dimensión de la alteridad. De allí que se desprende que la demanda de amor

produce la simbolización del Otro y deviene símbolo de la relación con éste. En el amor se apunta a que el otro de su propio ser; por eso dar amor es dar nada de lo que se tiene.

En este mismo *Seminario* se expresa del amor de una manera llamativa que permite ubicar lo que desarrollará más avanzada su obra respecto a este tema; dice que al amor se lo percibe a través de muros que lo ahogan, punto que desarrollaremos más adelante.

Es importante ubicar que si tomamos como referencia los paradigmas del goce que trabaja Miller estamos en el segundo paradigma, el de la significantización del goce, donde ubicamos la conjunción entre el significante y el goce, que podemos nombrar como deseo. El deseo en esta época está referido al significante y es lo que predomina.

El problema de este paradigma es que si el significante mortifica el goce, ya que el sujeto es hablado por el Otro (lugar significante), entonces éste, el goce, desaparece y el sujeto pierde su propio goce como ser viviente, aquello que lo vivifica. Hasta al momento el amor y el goce estaban del mismo lado, del lado imaginario y el deseo del lado significante; pero si ahora todo el goce es significante, no hay lugar para el goce, por eso que el próximo paradigma es el del goce imposible.

3.2.5) *La Significación del Falo (1958)*, en este escrito Lacan sitúa la función de nudo que tiene el complejo de castración. Inconsciente y el falo pasará a tener estatuto significante, es decir ya no estamos en el momento del falo imaginario, como objeto imaginario sino el falo en tanto significante que falta, que instaura la dimensión del deseo. Expresa en consonancia con lo que estamos desarrollando que el privilegio dado al Otro, como batería significante, muestra el don de lo que no tiene, (porque le falta) o sea su amor; amor que leemos en su dimensión significante, simbólica.

3.2.6) *Seminario 7, La Ética del Psicoanálisis (1959-1960)*, en este *Seminario* introduce términos como: *Das Ding*, es ese objeto, en tanto que Otro absoluto del sujeto, que se trata de volver a encontrar y que nunca será posible porque el objeto

está perdido; *La Cosa* es el interior excluido. Se presenta como unidad velada, que solo se la puede contornear y está representada por otra cosa. Ambos términos que están relacionados serán antecedentes de una primera aproximación de lo que desarrollará más adelante en su obra respecto al concepto de Real.

Lacan dice: "...lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad, que es la Cosa..." (2009, p. 171). En este momento está intentando nombrar lo que es anterior al significante y está fuera de sentido: que será Das Ding (que toma de Freud y Heidegger). Ésta será la extimidad primordial que sitúa Lacan, el primer exterior en el interior del campo de las representaciones.

La Cosa, entonces, estará representada por un vacío en torno al cual, a partir de una construcción significante, se organizará el amor cortés; que desarrolla Lacan pues le permite ubicar un modo de relación particular con el objeto.

Para esto toma La Minne, que es una técnica creada por los poetas del amor cortés que versa sobre la teoría y la práctica de éste, donde se describe minuciosamente una elaboración técnica muy rigurosa del contacto amoroso: que no aspira más que servir a la dama y lo que está en juego es la exaltación del amor. No se trata de una necesidad ni de atracción sino de un amor que apunta a la no satisfacción; no un amor logrado sino un amor ideal.

La técnica del amor cortés es decisiva para ubicar el concepto de sublimación que consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa; y muestra claramente como la Dama es tomada en calidad de objeto y elevada a un punto que la caracteriza como imposible e inaccesible. O sea que se le da a un objeto el valor de representar la Cosa.

Como antecedente de este tema Lacan se interesa por el *Heptamerón*, de Margarita de Navarra (punto que se desarrolló en profundidad junto con las características del amor cortés en el primer capítulo (ver cap.1, ap.2).

El amor cortés es una escolástica del amor desgraciado, idealizado, también con algunos rasgos narcisistas que se sostiene en la privación del objeto amoroso, que es inhumano. No hay posibilidad de cantar a la Dama, tomado desde lo poético, sin una barrera que la rodea y la aísla.

Es interesante que el ser al que el deseo se dirige no está allí en su realidad carnal, aunque sea nombrado, sino que está allí: "...en todos los casos en su ser de razón, de significante" (Lacan, 2009, p. 260). Es por eso que el objeto femenino está vaciado de toda sustancia y es transformado en una función simbólica. Lacan en esta línea expresa: "...esa Dama entonces se presenta con caracteres despersonalizados hasta el punto que muchos autores observaron que todos parecían dirigirse a la misma persona" (p. 183).

Es importante ubicar si tomamos como referencia *los paradigmas del goce* que trabaja Miller estamos en el tercer paradigma, el del goce imposible, que es el goce real. Considerando la barrera que rodeaba a la Dama, esta barrera no es de lo imaginario o simbólico ya que si tomamos la Cosa nos encontramos con la barrera de lo real o con lo real mismo. Este goce de carácter absoluto, fuera del sistema es inaccesible y solo es posible de acceder a él vía la transgresión.

El goce en este paradigma está disyunto del significante porque el goce es real; y así como en el paradigma anterior la libido era expresada como deseo que circula entre los significantes, acá la libido es transcripta como *das ding*, fuera del significante y del significado. Pero entonces si el goce es imposible el problema es ¿de qué puede gozar el sujeto? Es por esto que siguiendo con sus paradigmas el próximo va a ser el del goce fragmentado o normal, a la altura del *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales*

Entre tanto Lacan intenta resolver este atolladero en el *Seminario* siguiente, el de *La Transferencia*, respondiendo con el amor a lo imposible del goce, ya que no es posible establecer una nueva alianza entre el goce y el Otro si nos quedamos en el terreno de la Cosa, en el goce masivo. Una salida posible es por la vía del amor con el ágalma, el objeto preciado (antecedente del objeto *a que* aún no lo tiene conceptualizado).

Para finalizar con este recorrido podemos decir entonces que el amor cortés si bien logra velar la ausencia de relación sexual, al mismo tiempo preserva el lugar de un vacío, que es el lugar de la Cosa, por lo cual solo se la puede bordear.

3.2.7) *Seminario 8, La Transferencia (1960-1961)*, este *Seminario* está dedicado fundamentalmente a trabajar la constitución de la transferencia en el transcurso del análisis y la relación entre analista y analizante. El amor jugará acá un papel imprescindible ya que no se puede hablar de transferencia sin hablar de amor. Para ello Lacan tomará como eje el Banquete de Platón, ya trabajado en el capítulo los Antecedentes Lacanianos del Amor; por lo cual nos remitiremos a él para el desarrollo de las principales características del amor en este *Seminario*.

Es interesante destacar como Lacan comienza este *Seminario* indicando que es central la función del amor desde el inicio en la experiencia analítica. Expresa que Sócrates sabe reconocer que es el amor, dónde está el amante y donde está el amado. De éste recorta la idea de que el amor no es cosa divina, no lo sitúa tan alto; ya no queda del lado de la belleza y de lo trágico sino en todo caso el amor dice que es un sentimiento cómico y estaría representado por el personaje de Aristófanes, el bufón, en el Banquete.

Acá es donde ubicamos su famosa frase: "...el amor es dar lo que no se tiene" (Lacan, 2008, p. 45) articulando así el amor con la falta, con la castración. Amar es mostrarse en falta, revela que algo quiere alcanzarse en el Otro e implica experimentar esa falta, esa castración.

Es el amor griego el que permite aislar lo que ocurre en el plano de la pareja formada por el amante y por el amado. El amante es el sujeto del deseo, con todo el peso que tiene este término a esta altura y el amado como el único que en la pareja tiene algo.

El enigma es si hay alguna relación entre eso que tiene el amado y lo que le falta al sujeto del deseo; y lo que orienta o desorienta es precisamente que la significación del amor surge de la reunión del deseo con su objeto pero inadecuado, con lo cual no estamos hablando de la complementariedad, sino de una discordancia propia en el amor; ya que el amante no sabe lo que le falta y el amado no sabe lo que tiene y que causa atractivo, por lo tanto amar implica soportar esta hiancia.

El amor como significante es definido en este *Seminario* como una metáfora que se articula como sustitución y se produce cuando el amante (*erastes*), que es el

sujeto de la falta ocupa el lugar del objeto amado (*eromenos*). Con la significación del amor así definida queda claro que no estamos en el plano de la intersubjetividad sino que el Otro está en el plano del deseo no como sujeto sino como objeto amado. Lacan le da estatuto de mito a esta estructura y dirá: “Todo mito se relaciona con lo inexplicable de lo real, y siempre es inexplicable que algo responda al deseo” (Lacan, 2008, p. 65). Acá podemos ir ubicando como se va modulando el amor, ya que se desliga de lo intersubjetivo para poner el acento en lo dispar, en la no complementariedad, como se hizo referencia en el *Seminario La Relación de Objeto*.

Ahora bien, el amor como metáfora no solo es sustitución significativa, ligada al lenguaje, sino que la modificación de que el amado se transforme en amante implica una modificación real, libidinal en el sujeto. Entonces el amor que siempre conservará, tanto para Freud como para Lacan, características narcisísticas, lo que lo causa es de otro orden, es ese objeto agalmático que contiene algo que no se sabe de que se trata.

¿Qué nos está queriendo decir Lacan con esto? Tal vez que aquello que causa el deseo no tiene una explicación desde lo simbólico, desde la dimensión significativa, por lo cual podemos leer que habrá que buscarla en otro registro, que aún no tiene conceptualizado; pero si es importante para ir orientándonos la función del objeto en tanto ágalma, como condensador de libido, como eso que tiene un brillo que encandila y enceguece.

Siguiendo a Lacan es interesante detenernos en el punto donde Sócrates, que sabe de las cosas del amor y porque sabe no puede amar, interrumpe el bello discurso de Agatón sobre el amor con sus interrogantes. “Este amor del que hablas, ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?” (2008, p. 137). Extraemos este punto porque permite ubicar la función de la falta como constitutiva del amor, introduce la función deseante del amor y podríamos decir la sustitución del amor por el deseo. Ahora bien que Sócrates tome la palabra de Diótima, muestra que hay algo que se le escapa de este saber; es decir que supone que hay un saber acerca del amor en las mujeres que los hombres no poseen. Podemos conjeturar que con este saber no puede ir más allá de determinado límite cuando se trata del amor, porque desconoce la función del

ágalma, el sileno que él mismo esconde. Aún sabiendo él no puede hablar de lo que sabe.

Con la entrada de Alcibíades el elogio, que tiene una función simbólica y metafórica, ya no será del amor sino del otro y lo que buscará es que Sócrates aunque sabe que siente deseo por él, le dé un signo de su deseo. Cuando Alcibíades habla de lo que produce Sócrates con sus palabras es porque cree que éste tiene ese tesoro, ese objeto indefinible que causa su deseo. Lo que uno busca en el Otro es lo que tiene de deseable y es en este punto que el objeto en tanto ágalma ocupa su lugar.

Ágalma significa ornamento, adorno, se lo llama sileno en tanto embalaje, como un continente. Es un objeto precioso, algo que está en el interior con un brillo especial. Se puede ubicar como una imagen, pero una imagen muy especial que produce encantamiento, cuya función para el psicoanálisis será la del objeto parcial; es decir el objeto de la pulsión, que siempre se satisface en su recorrido, que no aspira a una totalidad y que se busca en el campo del Otro.

Es importante ubicar al personaje de Alcibíades porque éste muestra la función central en la articulación de la relación del amor con el deseo, ya que lo que busca en Sócrates, que cree se encuentra en él, el ágalma no tiene más explicación que: “Lo quiero porque lo quiero, sea mi bien o sea mi mal” (Lacan, 2008, p. 185). Si bien sabe que es amado, se produce el milagro del amor ya que él se convierte en el deseante.

Este deseo no reconoce límites, despliega todo su coraje, es el deseo puro que será el antecedente del goce; y por eso expresa Lacan que es un caso ejemplar de ausencia de temor a la castración y coincide con lo que dice del deseo en el *Seminario 5 “Las Formaciones del Inconsciente” (1957-1958)*, respecto a que la demanda es incondicional mientras que el deseo tiene una condición absoluta y agregamos puede resultar insoportable para aquel a quien se dirige la exigencia de este deseo; por eso es que Alcibíades siempre desea lo mismo, el ágalma que busca en el Otro y así queda atrapado en el engaño sin desviarse de él, que caracteriza al amor.

La pregunta que se hace Lacan a esta altura es cómo con quien tenemos un vínculo de amor se transforma en el objeto de nuestro deseo. Este objeto no es el objeto de la equivalencia, sino que se destaca entre todos los demás y es imposible compararlo con ellos. Si este objeto despierta tanta pasión es porque dentro de él está el objeto del deseo, el ágalma. Plantea dos perspectivas sobre el amor, ya sea dentro como fuera del análisis:

- Una que asfixia y enmascara porque aspira a un bien supremo podríamos decir el amor en la dimensión narcisista, que busca la complementariedad y hacer de dos uno que se puede ubicar en el fondo de toda relación amorosa.

- La otra gira respecto a un punto determinado, específico que solo encontramos en un ser cuando lo amamos y esto es el ágalma, objeto que se intenta recortar durante el análisis. Este amor no aspira a una totalidad ya que está atravesado por la marca de la castración y solo se puede articular en torno de la falta.

En este punto consideramos importante recordar que habíamos señalado con el desarrollo del *Seminario* anterior, que si todo es significativo entonces el goce es imposible; ¿cómo resuelve esto Lacan?: con una falsa solución que será a esta altura por el lado del amor; ya que contará con la metáfora del amor, como sustitución de un lugar por otro, con el deseo que responde a la lógica significativa y con el ágalma, objeto podríamos decir condensador de libido, de goce; de esta manera logra hacer posible un cierto goce separado del significativo; solución fallida porque con la identificación (desarrollado en el *Seminario* siguiente) otra vez goce y significativo se juntan.

Solo hay amor en los seres que tienen el habla, y por el solo hecho de hablar se demanda; entonces el amor se desarrolla en la incondicionalidad de la demanda que pide ser escuchada para nada, y en ese para nada ya está implicado el deseo, que se vehiculiza a través de ella. Hay posibilidad de amar si se está posicionado en el lugar del deseante, el que le falta porque allí se podrá dar lo que no se tiene o hacer como que no se tiene, aunque se tenga; entonces la respuesta de amor implica el no tener.

El amor está relacionado con la pregunta al Otro acerca de lo que puede darnos y hay una relación que vincula a este Otro a quien se dirige la demanda de amor a la aparición del deseo porque lo que se pide es que dé lo que no tiene. El Otro al que aspiramos, el Otro del amor no es un semejante sino que representa algo de la naturaleza del objeto. En el deseo de lo que se trata es de un objeto, no de un sujeto, por eso Sócrates representa el envoltorio de lo que es el objeto del deseo.

El deseo es el deseo del Otro y acá se ubica "...el resorte del nacimiento del amor, si el amor es lo que ocurre en ese objeto hacia el cual tendemos la mano mediante nuestro propio deseo, y lo que, cuando nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja ver por un instante esa respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo" (Lacan, 2008, p. 207).

3.2.8) *Seminario 10, La Angustia (1962-1963)*, este *Seminario* lo consideramos bisagra entre la primer y segunda enseñanza de Lacan ya que es acá donde conceptualiza el objeto, lo inventa como objeto *a* cobrando otro estatuto: ya no solo hablará del objeto del deseo, objeto metonímico, objeto del fantasma, podríamos decir la zanahoria que el neurótico quiere alcanzar creyendo que se completaría con él y que tiene una cierta intencionalidad; sino que introduce el objeto *a* como causa de deseo, que empuja, que divide al sujeto y al Otro en tanto falta estructural e irreductible. La manifestación más certera de la presencia (y a su vez de la ausencia) de este objeto que es ninguno, es la angustia en tanto único afecto que no engaña, como señal de lo real; de ahí la importancia fundamental de este *Seminario* en el que vamos a intentar ubicar que dice Lacan del amor.

Parte de una frase: "Yo te deseo, aunque no lo sepa" (Lacan, 2007a, p. 37) frase inarticulable pero no por esto es menos efectiva; al contrario decirle al otro que lo tomo como objeto de mi deseo totalmente desconocido para mí, ubica al otro como objeto fundamental para alcanzar mi deseo, y por lo tanto para este otro, que se constituye como objeto de mi amor, esto es irresistible. Es importante aclarar que el hecho de buscar el objeto en el campo del Otro es lo que causa mi deseo, ya no es el objeto del deseo que está delante del sujeto, sino que podemos decir está detrás de éste, es causa de su división y es el primer atisbo del objeto en su cara real.

Podemos decir que el antecedente de este objeto causa de deseo podríamos ubicarlo en el objeto como ágalma, que se desarrolla en el punto anterior, cuyo valor de incógnita es irreductible y es acá donde expresa que la transferencia es consecuencia de un amor presente en lo real, es decir visible de diferentes formas. El amor queda en relación con este objeto ya que en tanto éste falta es que el sujeto puede amar; de ahí es que el amor es dar lo que no se tiene y funciona como instrumento, instrumento del amor, por medio del cual el sujeto se constituye en sujeto de la falta, según la metáfora del amor.

Uno de los capítulos de este *Seminario* se titula: “Aforismos sobre el amor”, se trata de frases breves que se proponen como regla. Una de ellas que podemos destacar y que se ha trabajado muchísimo, en tanto plantea un enigma es: “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo” (Laca, 2007a, p. 194) Se nos presentan dos cuestiones que nos llama la atención del aforismo: la primera que se revela es que el amor es el principal articulador entre el goce y el deseo, entonces nos preguntamos ¿de qué manera es posible esta articulación?; la segunda es que el goce condesciende al deseo.

¿Qué significa condescender? El diccionario de la Real Academia Española dice: “acomodarse con bondad al gusto o voluntad de otro” Esta definición nos invita a reflexionar respecto de la relación del goce y el deseo, es decir pertenecen a distintos órdenes, no son homologables, sólo pueden articularse a partir de un “acomodamiento” siempre incómodo. Es ahí en esa acción de “acomodamiento” que ocupa su lugar privilegiado la experiencia de amor.

Así el amor, definido en el *Seminario La Transferencia* como “dar lo que no se tiene”, objeto *a* permite al goce condescender al deseo, en la medida en que no hay acceso al goce si no es por la vía del deseo. De esta manera, en tanto el objeto *a* está en juego como causa articula el deseo con el goce. "Dar lo que no se tiene" implica falta, entonces amar es mostrarse en falta y revela que algo quiere alcanzarse en el Otro.

En esta línea el amor podemos considerarlo un lazo que permitiría ir del Uno al Otro, esto es, del goce del Uno, autoerótico, a la búsqueda de un objeto de deseo en el campo del Otro; el sujeto trata, por la vía del amor, de inscribir su goce propio

en una relación con el Otro; y al mismo tiempo logra civilizar la insaciabilidad del deseo ya que si el deseo es siempre insatisfecho e imposible, el amor permite un cierto tratamiento de éste; de allí que se puede decir que el amor es la sublimación del deseo.

Lacan desarrolla vía diferentes esquemas, la constitución del sujeto en el campo del Otro y lo que resta de esa operación será el objeto *a*. Hace referencia para ello al piso del goce, de la angustia y del deseo, siendo el piso del goce mítico pues a partir de la castración estructural no es posible pensar un *A* completo y un *S* sin barrar, (es decir no es posible pensar un Otro del Goce y un Sujeto del Goce) e inevitablemente será la angustia el afecto que aparecerá ante el encuentro con la falta. Ahora bien si venimos ubicando que amar es amar con la falta e implica ir más allá del falo, entonces el amor es lo que hace posible pasar del piso del goce al del deseo y así acceder al deseo del Otro y a mi propio deseo, ya que en este campo me constituyo como sujeto deseante, pues el deseo del sujeto es del deseo del Otro.

Agregamos a esta lectura del sintagma, que con esta definición queda al descubierto la mediación del amor entre goce y deseo, es decir que detrás del amor hay deseo y también hay goce. A modo de hipótesis podemos ubicar dos dimensiones del goce: una disyunta del deseo, que es mortificante y autoerótica y la otra que implica una conjunción con el deseo mediada por el amor que aporta al sujeto una satisfacción libidinal vehiculizada por éste, ya que permite acceder al intento de encontrar en el Otro ese objeto para la satisfacción pulsional.

Antes de cerrar este apartado es relevante ubicar que siguiendo la problemática de Lacan respecto al significante y el goce, en el punto anterior dijimos que la solución de mantener separados a estos dos términos mediante el *ágalma* fracasaba porque en la identificación se le vuelven a juntar. Sin embargo aquí logra encontrar una solución con su invento el objeto *a*, resto de goce que queda de la operación significativa del Otro sobre la Cosa; no es *ágalma*, porque ya no tiene ese brillo y no es lo oculto en el Otro.

El objeto *a* que Lacan nombra *palea*, *desecho*, *desperdicio*, tiene como función localizar goce y es el primer atisbo del goce como real, en tanto ya no se trata de un goce significantizable. La invención del objeto *a* como localizador de

goce introduce al cuarto paradigma, el del goce fragmentario, que trabajaremos en el próximo apartado.

Recordemos a partir de lo desarrollado, que este *Seminario* es central ya que a partir del invento del objeto a podemos hablar de sus dos dimensiones: como objeto causa de deseo y como objeto localizador de goce; y la frase "Sólo el amor permite al goce condescender al deseo" deja asentada que el amor tiene una relación irreductible entre el goce y el deseo. En esta interrelación goce/amor/deseo, las condiciones de elección del objeto de nuestro amor, las causas de nuestro deseo y las modalidades de goce están interrelacionadas entre sí para cada uno de manera singular.

Al principio de este apartado se hizo referencia a que el *Período Simbólico* abarca tanto la primera como la segunda enseñanza y hasta acá se desarrolló lo que pertenece a lo que se nombra como su primer enseñanza; ahora entonces se trabajara lo que corresponde a la segunda enseñanza, para esto tomaremos como referencia lo que Lacan conceptualiza sobre el amor entre los *Seminarios* 11 y 17/18 ya que no es tan sencillo hacer una división tajante entre una enseñanza y otra. Dentro de este período si bien continúa la pregnancia significativa ya no es solo en su estructura lingüística sino en su estructura lógica; comenzará a hablar de funciones, de los cuatro discursos, la lógica del fantasma y a leer así al psicoanálisis en términos lógicos; por lo cual se empieza a perfilar su aproximación a lo real, pero aún dentro de la lógica.

3.2.9) El *Seminario 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964)*, tiene variaciones en su desarrollo respecto a cómo conceptualiza el amor; toda una parte donde pareciera que el amor queda del lado de lo imaginario - simbólico y otra, casi al finalizar el mismo, donde el amor pareciera tomar otra dimensión, una cara más real... Procuraremos ubicar estas modulaciones en este breve recorrido.

Desarrollando lo que es tyché y automatón, lo real como encuentro siempre fallido, lo real como trauma inasimilable y el mal encuentro siempre está a nivel de lo sexual se refiere al amor como espejismo especular, el encanto del amor, como

engaño y exaltación del otro donde se busca la satisfacción narcisista. Toma la transferencia como amor, como amor auténtico y trabaja allí la dimensión del engaño posible y el terreno donde el engaño tiene posibilidades de triunfar es en el campo del amor.

Dónde ubica el engaño en el hecho de convencer al otro de la verdad de lo que uno dice (esto lo ilustra el amor de transferencia). Dice: “Persuadiendo al otro de que tiene lo que puede completarnos, nos aseguramos precisamente de que podremos seguir ignorando qué nos falta” (Lacan, 1984, p. 139).

Cuando despliega la temática de la pulsión parcial y su circuito introduce que la sexualidad se hace presente en la transferencia solamente porque en ciertos momentos aparece al descubierto como amor; con lo cual acá habría alguna relación del amor con la sexualidad. Lacan tomando a Freud en su texto *Pulsiones y destinos de la pulsión*, (1915) recorta que éste se oponía a tal posibilidad y hace un análisis de éste texto y expone las ideas principales. Freud habla de un Yo real desexualizado, autoerótico que no interviene cuando se trata de la pulsión, y para tratar el amor se refiere a otro tipo de estructura que la de la pulsión; que es la estructura narcisista, por lo tanto plantea un amor separado de la pulsión.

Retoma el señalamiento freudiano que fundamenta el amor en las pulsiones del yo, que se dirigen a la persona y las distingue de las pulsiones de otro orden que se dirigen a los objetos pulsionales. Si el amor es narcisista entonces no se encuentra allí nada de la sexualidad y del Otro; la sexualidad va a intervenir a través de las pulsiones parciales y el amor quedaría por fuera de ésta y sería un velo que cubre la satisfacción de las mismas.

Ahora bien ¿cómo el objeto de amor, que es el objeto del bien, se convierte en objeto causa de deseo, en objeto de la pulsión?, el objeto sólo adquiere valor sexual y por ende estatuto deseable a nivel de la pulsión sexual, en su captura por las pulsiones parciales que buscan satisfacerse con el objeto. Con la introducción de la actividad de la pulsión entra en juego la sexualidad que se ejerce por medio de las pulsiones parciales; pero esto no nos saca del narcisismo que está formado por la inserción de lo autoerótico en los intereses del yo y no hay nada que represente al Otro.

Lacan va a decir que la pulsión gira alrededor del objeto *a*, le da la vuelta y ésta es la actividad de la pulsión; y en este movimiento circular del empuje que emana del borde erógeno (zonas erógenas) para retornar a él, el sujeto logra alcanzar la dimensión del Otro; es decir que es a través de la pulsión autoerótica, ligada al objeto parcial que el sujeto logra un lazo con el Otro y con los otros. El objeto *a* se va a buscar en el Otro y es llevado al campo del sujeto por la trayectoria de la pulsión.

Es importante recordar la diferencia entre el amarse a través del otro, que lo ubicamos en el campo narcisista del amor, donde hay reciprocidad entre amar y ser amado, el hacer de dos uno; y el campo de la circularidad de la pulsión en el cual no hay reciprocidad en su movimiento, y la heterogeneidad entre la ida y la vuelta recorta una hiancia, un agujero que la pulsión bordea. Por lo tanto, no es lo mismo el amor que se dirige a una persona que pensar el amor en su relación con la pulsión. La relación entre el amor y la pulsión podemos ubicarla en tanto el amor funcionaría como velo narcisista del objeto *a*.

Antes de seguir avanzando, es importante ubicar si tomamos como referencia los paradigmas del goce que trabaja Miller estamos en el cuarto paradigma, el del goce fragmentado; el goce está, es el objeto *a* que bordea los agujeros del cuerpo y hay una nueva alianza de lo simbólico y el goce ya que muestra que éste no es un agregado sino que está integrado al funcionamiento del significante. No estamos en presencia de un goce masivo e inaccesible sino que el goce se nos presenta como alcanzado en un circuito de ida y vuelta...se puede ubicar la afinidad de esto con lo arriba señalado respecto al circuito de la pulsión.

Con este desarrollo podemos leer la frase: “Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto *a* minúscula, te mutilo” (Lacan, 1984, p. 276). Pero este amor, así definido, ya no es el del *Seminario I* que es el amor como una pasión del ser, que apunta al sujeto en tanto falta en ser sino que es un amor que se dirige al objeto. Si bien Lacan no abandona el amor narcisista, consideramos que muestra otra dimensión del amor que busca el objeto pero no se completa con él puesto que se trata del objeto *a* causa de deseo.

También podemos leer esta frase como anticipo del concepto de *odioenamoramamiento* del *Seminario 20 Aún (1972-1973)*, donde confluye el amor con el odio y así el amor con esta formulación sería una de las pasiones del alma, o sea las pasiones del objeto *a* y por otra parte ese no saber porqué se ama y no saber cuál es el objeto *a* que alguien porta para despertar la dimensión amorosa, hace que en el amor cualquiera no va con cualquiera, sino que son las condiciones de goce de cada uno las que se ponen en juego para que se produzca el encuentro o no con el otro.

En esta línea expresa: “El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, sólo puede postularse en este más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto. Esto también nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con el otro, requiere de la intervención de ese médium que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis” (Lacan, 1984, pp. 283-284). Versión novedosa porque nos está hablando de otra dimensión del amor, podríamos decir de otro amor, que no se dirige al objeto, ya que éste falta, hay una falla estructural, por lo que pone en cuestión lo que sostenía en el *Seminario de La transferencia*; así hace del amor un lazo no posesivo y el verdadero amor será el que puede renunciar al objeto.

Para que un amor sea vivible, es decir no mortífero hace falta la intervención de la castración, la aceptación de la falta y esto nos ubica del lado de un nuevo amor que no es el narcisista; el de la ilusión de hacer de dos uno. De entrada el amor requiere de la operación del nombre del padre porque da una versión del objeto de amor, pero de este modo el amor tiene límites, queda limitado, se mantiene dentro del régimen del padre.

Un paso más da Lacan cuando habla de que el deseo del analista busca obtener la máxima diferencia, la que interviene cuando el sujeto registra la sujeción al significante primordial y allí es posible que surja “...la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir” (1984, p. 284). Es decir que es posible un amor más allá del Edipo, no encorsetado a las coordenadas del Nombre del Padre; más allá de lo imaginario y lo simbólico, donde lo había situado hasta la fecha; y esta invención en el terreno del amor es

posible para un sujeto como resultado de haber llegado hasta el final en su experiencia analítica.

La propuesta de Lacan es que un análisis llevado hasta su fin tendría que generar las condiciones para que el sujeto encuentre un amor por fuera de las coordenadas de la repetición. Entonces un amor separado del S1, significante amo que representa al sujeto en el campo del Otro; esta separación implica una pérdida de goce y entonces una recuperación del deseo que permita una relación con el goce más vivificante. De este nuevo amor participa un sujeto que ha obtenido un saber no menor que le permitirá poner en acto que todo amor tiene como función ser suplencia de lo que propone Lacan más adelante “no hay relación sexual”.

Entendemos que al final del análisis se puede imaginar, pensar una significación del amor por fuera de la versión del padre, más allá del inconsciente. Sería un amor más en relación con lo real. En este sentido, la noción de un “amor sin límites”, del que habla Lacan en 1964, podría pensarse ya en la línea de la noción de "un nuevo amor" que planteará en los años 70.

Vamos a hacer un salto para cerrar el período de la segunda enseñanza ya que durante los *Seminarios* 12 y 17 no ubicamos una diferencia respecto a lo desarrollado sobre el amor hasta el momento; si resulta interesante lo que dice del amor en tres de estos *Seminarios*.

3.2.10) En la línea del amor narcisista, que nunca abandona del todo, en el *Seminario 15, El Acto Psicoanalítico (1967-1968)*, expresa que las vestiduras del amor alrededor del objeto *a* son: “...los revestimientos narcisísticos con que se sostiene el amor” (Lacan, clase del 21 de febrero de 1968).

3.2.11) En el *Seminario 16, De un Otro al otro (1968-1969)*, refiriéndose a la dialéctica del placer, de un límite y umbral, ubica la centralidad de una zona prohibida porque el placer sería demasiado intenso. Está centralidad designa el campo del goce: como todo lo que proviene de la distribución del placer en el cuerpo y que llamará vacuola. Dice: “...designé como la vacuola, esta interdicción en el centro, que constituye, en suma, lo que nos es más cercano sin dejar de sernos exterior. Habría que inventar la palabra éxtimo para designar lo que está en juego” (Lacan, 2008a, p. 206).

La vacuola de goce es lo que habita en ese Otro que es el sujeto para sí mismo desde el momento que habla; eventualmente, puede localizarse afuera como su partenaire.

En el *Seminario 7*, el término extimidad aparece referido al amor y es presentado como lo que envuelve, rodea, confina una zona prohibida, y finalmente consigue preservar la distancia entre un hombre y una mujer mediante un envoltorio que mantiene el goce a raya para obligar a la pulsión a dar rodeos alrededor del objeto. La función eminente del amor sería ese envoltorio del goce.

Es importante señalar, que para introducir el objeto en tanto ágalma (que será el antecedente del objeto a) podríamos decir que fue con Sócrates que Lacan pudo articular en el lugar del Otro el objeto *a*. Sócrates demuestra que el Otro del significante puede contener algo distinto, que es éxtimo. El objeto a es éxtimo al Otro del significante. La extimidad entonces pone en juego la inconsistencia del Otro. El goce no solo agujerea al sujeto sino al Otro y de esta inconsistencia surge un producto no significativo que es el objeto a como consistencia.

Retomando el *Seminario 16*, ya en el título *De un Otro al otro* encontramos el pasaje del Otro, del significante, del Sujeto supuesto saber, al otro que puede leerse como el a que está en relación al propio goce, a la singularidad.

Con la noción de extimidad Lacan ilustra el pasaje que va de los diferentes rostros del Otro que cubren lo más íntimo del sujeto al hiato que aloja en el Otro y que lo hace inconsistente: del sujeto tachado al significante de la falta en el Otro.

A partir de aquí ya no se tratará de la presencia del Otro —o de lo Otro— en el sujeto sino la paradoja de la inclusión del objeto en el campo del Otro, por ejemplo, a través de los ropajes del amor.

Esta noción señala los recursos que un sujeto inventa para arreglárselas con el objeto *a* que una vez extraído de su cuerpo invade su mundo, alimenta sus fantasmas, sus síntomas y le permite olvidar que el Otro no existe, ya que con el objeto lo alimenta, lo ama, se enlaza con él. En síntesis, lo hace existir al inscribir el objeto en el Otro; de allí que Miller en su *seminario* habla de los diferentes envoltorios de la extimidad, uno de los cuales será el amor.

3.2.12) En el *Seminario 17, El Reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*, es importante recordar que el verdadero sujeto supuesto saber es el inconsciente del analizante, que es el del *Seminario 11*; pero este concepto tiene un nuevo estatuto a la altura de este *Seminario* al escribir el matema del discurso del inconsciente (discurso del amo), que es la articulación significativa $S_1 \dots S_2$ (parte superior del discurso del inconsciente) que representa el despliegue de la cadena significativa (asociación libre) a partir de la introducción de la regla fundamental por parte del analista. Esto permite la instalación del sujeto supuesto saber que se escribe a partir de los discursos a/S_2 (parte izquierda del discurso analítico).

Los cuatro discursos

Discurso de la universidad	Discurso del amo
$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \mathcal{J}}$	$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\mathcal{J} \quad a}$
Discurso de la histérica	Discurso del analista
$\frac{\mathcal{J} \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \rightarrow \mathcal{J}}{S_2 \quad S_1}$

Sumando a lo expuesto, Lacan decía que al principio de la experiencia analítica está el amor, anudando así el amor con el saber, ahora entonces este saber anudado a un sujeto se constituye en un objeto de amor particular y novedoso, dando lugar a un nuevo amor. Este nuevo amor permite una articulación inédita al deseo y así amor, deseo y goce encuentran una nueva forma de anudarse.

Con esta idea Lacan habla del amor de la verdad y sostiene que es el amor de la debilidad original; y es éste (el amor) el que puede levantar el velo de lo que la verdad esconde, que es la castración. Entonces el amor de la debilidad, como esencia del amor, a través de dar lo que no se tiene es "...lo que podría reparar esa debilidad original" (Lacan, 2006, p. 55), es decir la castración; como vemos estamos en presencia del amor ya atravesado por la falta estructural. Nos interrogamos respecto de a qué se refiere con reparar esa debilidad original y un esbozo de respuesta posible sería que si bien el amor puede funcionar como velo y tapón por ejemplo de la castración con la ilusión de la complementariedad; al mismo tiempo la señala y es

poniendo en juego la castración la única manera de un amor diferente del narcisista, un amor más orientado por lo real.

Teniendo en cuenta este último *Seminario* es importante considerar que según *los paradigmas del goce* que trabaja Miller estamos en el quinto paradigma, el del goce discursivo. Recordando que contamos a estar altura con la falta significante, \$, que se articula a una falta natural, pérdida de goce, agujero del goce a partir del significante, nos encontramos con una relación primitiva de los significantes con el goce, la relación entre el significante y el goce es primitiva y originaria. El significante es aparato de goce ya que por la cadena significante se vehiculiza éste. Así estamos en presencia de un cuerpo afectado por el goce y lo que hasta ahora se nombraba como sujeto, verdad, muerte, deseo podemos traducirlo como goce. Acá ya contamos con el concepto de objeto *a* como plus de goce, como lo que colma pero no llena nunca la pérdida de goce originaria, de allí que se habla de las migajas de goce; es la recuperación de goce, ese en más, ese exceso.

3.2.13) A fin de hacer una conexión con el período siguiente consideramos importante introducir un punto central que encontramos en el *Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante (1971)*, que es la categoría del semblante. El discurso “es” del semblante, o sea que el semblante se produce solo en el discurso. Esto no solo implica que ambos conceptos, discurso y semblante, son solidarios entre sí, sino que además sostiene la tesis lacaniana de que el semblante concierne a la función de verdad. La verdad en esta dimensión responde a la lógica proposicional. Así Lacan considera que la verdad se inscribe en una proposición y está articulada con un saber propio.

El semblante es una categoría, nos dice J-A Miller en su Curso *De la naturaleza de los semblantes*. Una categoría en tanto cualidad de un objeto, algo que la transforma en un conjunto en el que se pueden colocar objetos de la misma naturaleza.

Así, la categoría de semblante la podemos ubicar al lado de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Pero es una categoría que incluye lo simbólico y lo imaginario, frente a lo real. Es decir, el semblante nos permite hacer algo con ese real.

Frente a este real, la inexistencia de la relación-proporción sexual, están los semblantes, con los cuales por ejemplo un hombre puede acercarse a una mujer. Así, los semblantes habilitan respuestas posibles para hacer frente a este “no hay” con el que los seres parlantes tenemos que enfrentarnos.

3.3) Período Topológico: podemos ubicarlo en lo que llamamos la última enseñanza de Lacan que iría del *Seminario 19/20* al 23, donde lo real aparece en primer plano y va a trabajar con figuras topológicas que le permitirán dar cuenta de la imposible relación entre los sexos y de la diferencia de éstos en su relación con el goce. Dentro de estos *Seminarios* tomaremos el texto *Hablo a las Paredes*, del mismo año que el *Seminario 19 Ou Pire*, ya que allí se refiere al amor de un modo que permite una conexión directa con el *Seminario 20 Aún*.

3.3.1) *Hablo a las Paredes (2012)*, en estas charlas habla del amor tomando un poema de Antoine Tudal que dice: “Entre el hombre y la mujer, Está el amor. Entre el hombre y el amor, Hay un mundo Entre el hombre y el mundo, Hay un muro” (Lacan, 2012, p. 108), el “entre” indica interposición, algo se interpone.

Comienza acá a jugar con el amor y el (a) muro, y podemos leer el muro a esta altura como la castración que está en todas partes; expresa que para que algo se juegue seriamente respecto al amor entre un hombre y una mujer se tiene que poner en juego la castración para cada uno. Expresa que aquello que pasa por el desfiladero de la castración lo va a tomar desde la vía lógica y topológica.

También introduce la diferencia entre palabras de amor y cartas de amor: las palabras serían un modo imbécil de hablar de amor; hablando es como se puede hacer el amor, pero lo que puede sorprender es que se pueda escribir; entonces jugando con el poema expresa que entre el hombre y el muro está el amor, la carta de amor, la carta de a-muro, que siempre llega a destino y tarde, porque si llega a tiempo no se malogra la cita, pero es extraño que suceda pues no hay buen encuentro, siempre es fallido, de esta manera se da lugar a la contingencia, es decir algo cesa de no escribirse.

Consideramos importante en este punto recordar que Miller en “Una charla sobre el amor”, en *Conferencias Porteñas I* propone diferenciar la palabra de amor y

la carta de amor, pues permiten abordar el goce de otra manera. La palabra de amor se dice en presencia del otro y esta presencia es lo que hace que la palabra de amor sea vacía, entonces inútil; mientras que las cartas se escriben en ausencia del objeto, están dirigidas a otro que está ausente y tomado como objeto; implica una llamada o un pedido.

Es importante recordar que Lacan ya sostenía en 1953, en *Función y Campo de la Palabra*, deformando el poema al que nos referimos, que “entre el hombre y la mujer hay un muro”, el muro del lenguaje. Casi 20 años después, en 1972, esta formulación tendrá otro alcance, cuando ya no sea el sujeto del inconsciente al que se dirige sino al *parlêtre*, al cuerpo hablante. Entre el hombre y la mujer, dirá ahora, hay *l'(a)mur*, agregando el (a) que remite al objeto al “muro” y homofónicamente al “amor”.

Con lo arriba expuesto nos preguntamos de ¿qué amor se trata si le agrega el a que es objeto al muro, al amor?, ya que como venimos trabajando cabe recordar que las modulaciones del amor van de la mano de las reformulaciones conceptuales o del momento de la enseñanza de Lacan en el que nos encontremos. Entonces, a esta altura, el amor del que estamos hablando no es el imaginario, narcisista, tampoco el simbólico del don de amor, dar lo que no se tiene y no se trata del amor como medio entre goce y deseo; sino que este *Seminario* plantea otro modo del amor, que está más ligado a un nuevo amor y que se conecta con los próximos *Seminarios*, en tanto se considera al amor como suplencia de la relación sexual que no existe, el amor en relación a la contingencia, a lo imposible y como acontecimiento (puntos que se desarrollarán en los próximos apartados).

En el amor en tanto imaginario, el amor como ficción, se hace necesario lo contingente (desde las lógicas modales), por ejemplo: el encuentro entre dos sujetos que puede o no producirse, desde lo necesario si o si tiene que suceder, tiene que funcionar; entonces es el amor narcisista que implica la imagen y el *a* velado por esa imagen [*i (a)*], posición que “refuerza” el muro y que no reconoce la diferencia, la otredad.

El amor, que es una de las pasiones que podría ser, según expresa Lacan, la ignorancia del deseo no deja de tener su alcance y se pueden ver sus estragos, cuando

se sustituye la angustia al deseo y puede llevar al sujeto al fenómeno de repliegue narcisista.

Será fundamental diferenciarlo del amor en relación con la contingencia, *(a)muro*, que puede o no producirse, tal vez algo se pueda escribir y sea posible el encuentro entre dos. Se trata de la invención de un amor que no funcione como amor narcisista sino como un modo de habitar el mismo vacío. Los muros, están ligados a la palabra mientras que el *(a)muro*, sería un modo de agujerearlo; y así se entiende porque Lacan habla del amuro, del amor entre el hombre y la mujer atravesado por la castración, que está en todas partes, para poder introducir un nuevo amor, un amor atravesado por lo real.

3.3.2) El *Seminario 20, Aún (1972-1973)*, trata el tema del goce, el cuerpo y el amor de una forma novedosa, e introduce como giro la lógica respecto a las fórmulas de la sexuación. Lacan señala acá que el objeto *a* no puede dar cuenta de lo real, porque el goce es un límite y por ello sólo se lo intentará abordar a partir de un semblante; por lo cual el objeto *a* ya no se puede sostener como modo de acceder a lo real pues su esencia es fallar y pasará a ser un semblante de ser.

Pone de manifiesto que el goce del Otro, del cuerpo del Otro que lo simboliza, no es un signo de amor, abriendo la dimensión de una dialéctica posible del goce entre los cuerpos. Lacan se sirvió de las lógicas modales: tomando en cuenta las modalidades de lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente, para referirse tanto a las fórmulas de la sexuación como al amor.

A esta altura dice: “...el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide...aún” (Lacan, 2006a, p.12); frase que nos interroga acerca de cómo se pone en juego el amor. Podemos hipotetizar por ejemplo: que “...el amor pide amor” es del orden de lo necesario, que apunta a la complementariedad, al hacer de dos uno. Mientras que “Lo pide sin cesar. Lo pide...aún” indica la modalidad de lo imposible que es lo que no cesa de no escribirse, uno de los nombres de lo real, es decir el amor confrontado con lo real en tanto imposible y será contingente que algo se escriba; por ejemplo el encuentro entre un hombre y una mujer; para esto el sujeto tiene que poder soportar la contingencia y no defenderse de ésta vía lo necesario.

Lacan vuelve a plantear que en su esencia el amor es narcisista e impotente aunque sea recíproco porque no sabe que aspira a ser Uno, justamente es impotente para sacarnos del Uno. La idea de no somos más que uno, efecto de espejismo, que es el amor simbiótico es una manera de dar su significado a la relación sexual pero esto falla ya que nos encontramos con la imposibilidad de que haya relación sexual, es decir complementariedad entre los sexos, por lo cual no es posible sostener la ilusión de hacerse uno.

En la línea de lo ya desarrollado respecto a las cartas de amor, Lacan las ubica del lado de la declaración de amor y las diferencia de la palabra de amor ya que no se puede decir de él, entonces la frase “Hábleme de amor” dice que es una canción, mientras que la carta de amor, carta de a-muro, si bien no es la relación sexual, le da vuelta al hecho de que no hay relación sexual, aclarando que está la manera de los hombres así como la de las damas.

En este punto deja planteado que hay una manera diferente en los hombres y en las mujeres de hacer, de abordar la inexistencia de la relación sexual; es por ello que se considera fundamental tomar el sesgo del amor en las mujeres, uno de los temas de investigación de nuestra tesis y que se desarrollará en el capítulo siguiente.

Es importante destacar que en este *Seminario* Lacan va hablando del amor desde diversas aristas (en relación al sujeto, al objeto, al semblante) por lo cual propone diferentes definiciones para abordar las modulaciones del mismo. Iremos tomando en este apartado las que consideramos más relevantes para nuestra investigación.

Una de ellas es que en el amor se apunta al sujeto, que conjeturamos arriba a esta expresión a partir de ubicar que un sujeto no tiene que ver con el goce, pero el signo de éste provoca el deseo y este es el principio del amor; es decir que el signo de goce de un sujeto puede poner en marcha el deseo y así despertar el amor; de esta forma quedan interrelacionados una vez más los tres irreductibles: amor, deseo y goce. En esta línea podemos leer lo que refiere respecto a qué aporta el discurso analítico, dirá. “...hablar de amor es en sí un goce” (Lacan, 2006a, p. 101); punto interesante de juntura entre amor y goce.

Expresa que el amor no es asunto de sexo e introduce *el amor como signo*, cuya definición de signo es la disyunción de dos sustancias que no tienen nada en

común, o sea es la intersección. Acá podemos entonces empezar a ubicar al amor como un entre, “entre dos” diferentes, el amor como a-muro entre un hombre y una mujer, que haría posible atravesar el muro entre ambos.

Es en este *Seminario* donde afirma Lacan: “Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor” (p. 59); amor que podemos leer como semblante que permite hacer frente al no hay, hacer con la imposibilidad de la relación sexual. Ante este real con el que los seres parlantes tenemos que enfrentarnos, están los semblantes que habilitan respuestas posibles.

Ahora bien si hablamos de que el amor se relaciona con el Uno, no saca a nadie de sí mismo, en Freud queda claro con el amor narcisista; pero entonces como se puede amar a otro, se pregunta Lacan. Si bien el Uno es el Uno que uno cree ser, porque no hay un ser sino falta en ser, propone hablar de los Unos, del Uno respecto a cosas que no tienen ninguna relación y así marca la discordancia de la relación del Uno al Otro. De esta manera no se puede confundir el Uno y el Otro, son dos diferentes.

De este modo el lazo entre dos sujetos será el lazo entre dos Unos que no hacen dos; saber que Uno es Uno y que el Otro es también Uno genera las condiciones para construir una relación más vivible; y así es donde podemos volver a hablar de un nuevo amor, un amor más vivible que hace posible algún encuentro entre dos, al estar soportado por la disparidad y la inadecuación de toda relación. Este punto retoma y le da una vuelta más al enunciado “un nuevo amor”, “un amor sin límites” que plantea Lacan en el *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (ver ap.3.2.9).

Consideramos que en este *Seminario* Lacan profundiza el tema del nuevo amor porque pone todo el peso en éste, ya que su esfuerzo es averiguar cómo es posible hacer lazo social si no existe la relación sexual, si no hay más que goce del Uno y si no hay modo de salirse del narcisismo, del goce del propio cuerpo. Y la respuesta que encuentra es que, si el sujeto está exiliado de la relación sexual, si el lenguaje ha desnaturalizado la experiencia humana, solo es posible el encuentro, siempre contingente, a nivel del los síntomas, y el amor toma allí el lugar del lazo. Este punto tiene relevancia, ya que podemos ubicar el pasaje del amor narcisista, que no se engancha al otro, que no hace lazo, a otro modo de amor que teniendo en

cuenta la contingencia y la imposibilidad puede funcionar como lazo, como encuentro entre dos.

Es en este *Seminario* donde el amor pasa a cumplir de lleno una función inédita ya que Lacan lo introduce para establecer la conexión del Uno con el Otro. Este amor está pensado a nivel de lo real de la pulsión, entonces por intermedio del amor dice Miller: "...el goce pulsional puede admitir ser descompletado, carecer de algo, para verse embarcado en los asuntos del deseo" (Miller, 2008, p. 157).

En el *Seminario 10, La Angustia* el amor es tomado como mediación que permite que el goce sea vehiculizado en la dialéctica del deseo, así el objeto *a* causa de deseo intenta introducir este desplazamiento (pone en forma los tres registros) hasta llegar a la fórmula del *Seminario 20, Aún* "Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor" Este amor, no narcisista, implica elegir otro cuerpo que el propio y hace posible soportar lo imposible de la relación sexual; ya que no hay relación porque el goce del Otro tomado como cuerpo es inadecuado y enigmático.

Éste es el estatuto del *amor real* y de esta forma el amor es revalorizado; adquiere una dignidad opuesta a la crítica al narcisismo de la pulsión ya que permite darle al goce una dinámica que se contrapone a la inercia del goce del lado del narcisismo y además estamos en presencia de un cuerpo afectado por el goce.

Diferencia el acto de amor de hacer el amor, ubicando al acto de amor en el hecho de ir a buscar el objeto en el Otro y así abordar la causa del deseo que es el objeto *a*, mientras que hacer el amor es poesía....esto anticipa su idea del amor que más avanzada su obra, a la altura del *Seminario 24 L'Insu qu sait de L'Une- Bevue S'Aile a Mourre (1976-1977)*, sostendrá respecto a considerar *el amor como una significación vacía*. También expresa que el amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes, por lo que el ser es afectado en tanto sujeto del saber inconsciente que anticipa, según mi lectura, lo que sostendrá a la altura del *Seminario 21 Los no incautos yerran o Los Nombres del Padre (1973-1974)*, respecto a que *el amor son dos medios decires que no se recubren*, (en los próximos apartados ampliaremos estos dos puntos).

Avanzando en su *Seminario* Lacan introduce que el amor se dirige al semblante, al objeto en tanto semblante, porque a esta altura el objeto *a* está vaciado

de sustancia, es uno de los elementos del discurso y fracasa para acceder a lo real; no puede sustituir por completo a la Cosa, no la recubre; no puede nombrar todo el goce y no todo puede ser dicho. El objeto es semblante de ser y el amor se dirige a éste porque la única manera de alcanzar al Otro es a través del objeto; pero falla al querer hacer de dos uno ya que en esta dirección se confronta con lo real en tanto imposible, con lo que no hay.

Una frase ejemplificadora de lo arriba expuesto es: “Lo real no puede inscribirse sino con un impase de la formalización” (Lacan, 2006a, p. 112), no hay manera de que se escriba. Es en este encuentro con este impasse, con esta imposibilidad que define lo real como se pone a prueba el amor; porque ya no alcanza con el estatuto del amor imaginario – simbólico, para hacer frente a lo imposible. Y es así que se abren las puertas para hablar del amor confrontado con lo real, del amor en su cara real.

Este *Seminario, Aún*, lo ubicamos en el sexto y último paradigma del goce, nombrado por Miller como el de “la no relación”, en el cual el goce a esta altura está en todas partes y no situado en un campo reservado. Tampoco es un bloque maléfico como en *el Seminario de La Ética*, es por eso que se puede hablar del goce del amor como tal y la otra satisfacción. Se entiende que la otra satisfacción que es el goce que se encuentra en el nivel de la palabra indica que la relación con el Otro está afectada por éste. Que se funde en la no relación significa la disyunción del significante y del significado, del goce y del Otro, del hombre y la mujer bajo el *no hay relación sexual*.

Para finalizar, Lacan a través de las declinaciones de los modos lógicos de lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente hace hincapié en el desplazamiento de la negación de la que se sostiene el amor, del “*cesa de no escribirse*” al “*no cesa de escribirse*”, es decir el desplazamiento de lo contingente a lo necesario, de allí que exprese: “...éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor” (2006a, p. 175) y acá ubicamos el drama del amor, hacer de lo contingente, que es el encuentro con el otro, que puede suceder o no, algo necesario.

Ahora bien sobre este punto se articula la posibilidad de realizar la relación sexual, que concebida como imposible “*lo que no cesa de no escribirse*” el

encuentro amoroso realiza la ilusión de que “*cese de no escribirse*”, es decir el pasaje de lo imposible a lo contingente. De esta forma se lograría hacer fracasar lo necesario el “*no cesa de escribirse*” dando lugar a lo posible, es decir que “*cese de escribirse*”, será posible así que a veces algo se escriba y a veces no. Así se abre el camino para que el amor solo subsista en el “*cesa de no escribirse*”, es decir en la pura contingencia.

3.3.3) El *Seminario 21, Los no incautos yerran o Los Nombres del Padre (1973-1974)*, gira alrededor de la interrogación de la dimensión ética de la creencia en el inconsciente, que es el centro de la experiencia analítica que posibilita el amor de transferencia. El amor al inconsciente define la posición del incauto del inconsciente.

Ubica un recomienzo, podemos decir que no sigue con la línea de los *Seminarios* anteriores pero no es sin ellos. Tres cuestiones importantes que introduce son: el Inconsciente como saber Invariante que nos determina; la equivalencia de los tres registros, por lo cual cada uno hace de medio de los otros dos y eso es lo que los mantiene unidos; y el trabajo que hace alrededor del amor; tomaremos este último punto.

El amor como contingencia y azar; el amor como acontecimiento: a partir de que la relación sexual no existe podemos pensar al amor como una suplencia, (lo que suple, relevo, como lo que viene al lugar de lo que no hay) y como nudo que enlaza a un hombre con una mujer. Los nudos del amor anudan dos que son distintos, dos que son diferentes. Entonces el amor que trabaja Lacan no solo es el amor de transferencia, en cuanto a la relación analítica; sino el amor entre un hombre y una mujer, así como la dimensión del goce diferente para cada uno; ambos puntos inseparables ya que implica la relación entre el amor y el cuerpo del Otro.

En esta línea Lacan se pregunta qué es el amor entre un hombre y una mujer, ¿es haber hecho un trayecto del camino juntos ?; ¿se trata del compañerismo? Aclara que puede haber algo de esto pero dice: “Sin embargo quisiera sugerir que quizá no sea todo. La cuestión que planteo: ¿porqué camino se ama a una mujer?... ” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973). Es decir hay algo más en el amor ya que la

metáfora del Viator, del compañero de ruta, de viaje sería el recorrido de un camino que lleva a un lugar que ya se sabe de antemano cuál es. Él propone que lo esencial del amor es la contingencia, introduciendo de esta manera la dimensión de lo real en tanto imposible y corriendo al amor de la vertiente de lo necesario.

Es importante no confundir las palabras con las letras, pues las palabras sirven para hablar de amor, para hacer el amor y desde ahí sostener la complementariedad, lo necesario; en cambio es con las letras que se funda lo necesario pero como imposible, lo necesario necesita confrontarse con lo imposible y así lo que no deja de no escribirse se podrá abordar por las letras (*lettre*), carta de amor, carta de a-muro, para que algo pueda escribirse.

Agrega Lacan en la misma clase: “¿Cómo ama un hombre a una mujer? Por azar”. Es decir que no tiene que ver con un camino lineal; y no ama a cualquiera sino a aquella que consueña en su inconsciente. Señala también: “...el amor muestra en su origen ser contingente...”; “Una vez llegada, la cosa, el amor, es evidente que a partir de allí ésta se imagina necesaria. Éste es el sentido de la carta (*lettre*) de amor, que no deja de escribirse pero sólo en tanto conserva su sentido, es decir, no por mucho tiempo” (Lacan, clase del 8 de enero de 1974). Es decir que la carta (*lettre*) de amor, carta de a-muro es lo que permite hacer con lo imposible para dar lugar a la contingencia.

Este recorrido donde Lacan se interroga: ¿cómo ama un hombre a una mujer? deja sin plantear la pregunta acerca de ¿cómo una mujer ama a un hombre? y afirma que no pretende hablar de lo que ocurre cuando una mujer encuentra a un hombre, porque su experiencia es limitada. Estos interrogantes que planteamos, los retomaremos en el capítulo próximo, aventurando algunas respuestas posibles.

Avanzando en su *Seminario* va a trabajar *el decir como acontecimiento*, es un decir que implica una marca, una escansión y no cualquier palabra alcanza este estatuto, hay que atravesar el campo de las vanas palabras y solo hay acontecimiento de decir. Hay una relación entre decir-acontecimiento y resonancia, o sea que algo tiene que resonar en el inconsciente invariante que nos determina, en el nudo de cada uno y tocar el cuerpo (por ejemplo para pensar el estatuto de la interpretación).

Es un decir singular que reordena el campo de lo imaginario-simbólico, hace agujero, muestra la inconsistencia y la imposibilidad de la relación sexual; las cosas se reordenan de otra manera, es decir hay un antes y un después. Lacan dice que el amor es “*un decir de órdago*”, que podemos leer como un decir que es muy bueno, grande o intenso. Podríamos desprender de aquí que el amor se puede entender como un buen decir.

En esta línea del acontecimiento podríamos ubicar que cualquier experiencia de amor tiene algo del azar; pero el encuentro con el partenaire es del orden del acontecimiento. El amor es un decir en tanto que acontecimiento porque si bien el azar puede favorecer la coincidencia témporo - espacial entre los partenaires que es necesaria; la posibilidad del encuentro es del orden del acontecimiento y de lo contingente.

“El amor si es efectivamente la metáfora de algo, se trata de saber a que se refiere. Hay que partir de lo que antes dije acerca del acontecimiento” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973).

Destaquemos, no obstante, la importancia de resaltar que en el *Seminario 11*, Lacan ubica la transferencia como un concepto fundamental. Como la transferencia da la verdad del amor y al mismo tiempo es un amor verdadero (desde Freud), se puede decir que el amor, desde esta perspectiva, es un concepto. Pero también es un fenómeno ya que amor y odio son efectos constituidos, que dependen del efecto constituyente de la transferencia que es el Sujeto Supuesto Saber (Miller, *Conferencias Caraqueñas*). Posteriormente, a partir del *Seminario 21*, como vimos, el amor es un decir en tanto acontecimiento. En esta línea, entonces, queremos realzar que en el *Seminario 1*, Lacan se refiere al amor como un fenómeno; a la altura del *Seminario 11*, podemos leer al amor como concepto de la mano de la transferencia y en el *Seminario 21* alude al amor como un decir.

El amor en relación al Nombre del Padre y al Inconsciente: en este *Seminario* plantea que el amor a la función del Nombre del Padre; el ser incauto del inconsciente posibilita un anudamiento borromeo entre los tres registros; anudamiento flexible que no encontramos en el *nombrar para*. Esta es un tipo de

nominación que indica un proyecto rígido para el hijo, que frecuentemente proviene de del lado materno.

Lacan plantea algunas definiciones del amor que ponen en el centro de la experiencia amorosa la creencia en el inconsciente; experiencia amorosa que nos permite pensar el encuentro con el partenaire. Por ejemplo.: “Ese decir del amor se dirige al saber [...] el inconsciente” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973); “El amor es dos medio-decires que no se recubren”, “Es la conexidad entre dos saberes [...] irremediamente distintos”, “Cuando se recubren -los dos Saberes Inconscientes- esto constituye una sucia mezcolanza” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974).

El amor en relación con el medio decir de la verdad, ya que no puede ser dicha toda, sería el amor atravesado por la castración y por la imposibilidad de la relación sexual, dos que se conjugan pero no se superponen. Que no se recubran estos dos medio decires es fundamental para que pueda aparecer la dimensión sintomática de la relación amorosa. Eso que no se recubre que hace al encuentro amoroso es lo que va a anudar a los partenaires.

El decir verdadero es el que va de la mano de la relación sexual que no se puede escribir y por esta vía se puede abrir el camino hacia lo contingente, es decir “cesa de no escribirse”, algo contingentemente se escribe; y esto lleva entre 2 sujetos a establecer algo que se asemeja a una relación, que parece escribirse y de ahí la importancia a la carta de (a) mor – a (muro); con ella se intenta cernir, bordear lo real en tanto imposible.

El amor en su relación con el inconsciente pone en juego la dimensión del error, “el yerro”, que puede ser de la buena o de la mala manera. El error de la mala manera implica el rechazo de la creencia en el inconsciente, que sería el no incauto; y también el rechazo de la dimensión amorosa, ya que para amar hay que dejarse engañar.

La buena manera de error implicaría la dimensión de la falta que conecta con el deseo; la falla estructural; la asunción de la contingencia y el ser incauto del inconsciente.

En este desarrollo del amor y teniendo en cuenta que el amor se enlaza al goce, ¿qué podemos decir de este? Lacan expresa que la cosa que se persigue con el nombre amor, el goce, se lo tiene a montones pero nunca se sabe nada de él, porque no hay discurso sobre el goce. En este punto *el amor en tanto nudo* haría posible anudar un cuerpo que goza, no sólo de sí mismo, con otro cuerpo que también goza y gozar del cuerpo del Otro; y en la disparidad de los goces el amor permitiría algún encuentro posible.

A modo de conclusión: El amor siempre es suplencia de la no-relación sexual, el punto a resaltar es como el amor siendo suplencia no anule la no relación, la disparidad estructural. Esto permitiría otra posición del sujeto en relación al amor, que si bien funciona como semblante estaría advertido de lo real; por lo cual no cae en la ilusión de la reciprocidad, del hacer de dos uno; por eso para encontrar las reglas de juego del amor no es lo más recomendable la consideración de lo imaginario y si el saber acerca de ellas hay que inventarlo, porque es singular en cada sujeto, para ello puede servir el discurso psicoanalítico.

La posición del analista sosteniendo el a-muro en la dimensión más real del amor, no cae en la trampa de lo bello; encarna el objeto *a* y lo imposible de la relación sexual. El analista, ubicado en el marco de una ética del bien-decir, se posicionará de acuerdo al bien-decir que hace al saber inconsciente de cada analizante; se ofertará como instrumento para producir ese pasaje de lo necesario a lo contingente y cernir ese indecible en tanto aquello que operacionaliza, desde su misma condición, el punto de imposibilidad del saber inconsciente.

El amor tiende a volver necesaria la contingencia ya que hay algo insoportable en ella y es difícil de habitar; es por esta vía que se articula la lógica femenina con la fálica en el amor. El amor está sometido a ciertas reglas, que se desconocen, entonces se juega un juego sin conocer sus reglas, pero al mismo tiempo se es activo a partir de ellas y eso es lo que lo convierte en apasionante; de inconsciente invariante a inconsciente invariante, acá será posible el encuentro, encuentro de los desencuentros de cada uno; y así entonces el amor sería un juego que vale la pena jugar.

3.3.4) *Televisión (1973)*, para cerrar este período es interesante como se refiere al amor en este texto; hace alusión a que el discurso analítico promete introducir algo nuevo en el campo en el que se produce el inconsciente ya que sus impasses se evidencian: primero en el amor.

La vía para construir algo nuevo en el amor va a pasar por el signo ya que si ahí se revela algún impasse es la posibilidad de que toquemos lo real, en este punto *el amor funciona como signo*, (ya habíamos hecho referencia a este punto en el *Seminario 20, Aún*). No es un signo lingüístico, no es representación, sino es *lo que quiere decir algo para alguien*. El signo es de la presencia de alguien, el significante, en cambio, implica el borramiento de la presencia de alguien. El signo es una señal que toca al otro en el punto donde es sensible, aunque de inmediato ese toque sea neutralizado por el sentido.

El signo que es sólo un instante, fulgurante, contingente, da inicio a un nuevo discurso; por ejemplo, el amor de transferencia daría origen al discurso analítico- El amor como signo repercute y no representa; toca el cuerpo, es acontecimiento de decir; y es por eso que podemos hablar de un nuevo amor, amor atravesado por lo real.

Para finalizar, el amor en tanto acontecimiento entre dos hace de una relación que se quiere necesaria un imposible, no cesa de no escribirse, así se la instituye en lo real; y será la contingencia la que hará posible que algo se escriba, que la relación sexual cese de no escribirse.

3.4) Período de la Ultimísima enseñanza: recordamos que en el alcance de nuestra investigación llegaremos hasta los umbrales de este período, que comprende desde el *Seminario 24, L'Insu que sait de L'une – bevue S'aile a mourre* en adelante, ya que se encuentra en plena investigación; por lo cual haremos unas breves referencias a como lee el amor Lacan a esta altura de su enseñanza.

En este período hace un giro importante ya que problematiza muchos de los conceptos que hasta ahora había sostenido, por ejemplo, la noción de sujeto, de inconsciente, de *parlêtre*, que incluye el cuerpo, y de inconsciente real que le dará el carácter de hipotético. Interroga la manera en que se lleva adelante un psicoanálisis ya que si se sigue la línea del sentido se convierte en una estafa, por eso hace falta en

la experiencia un contrapsicoanálisis que anula el dominio de lo simbólico, terminando de desestructurarse. Introducirá la interpretación del lado de la poesía con su efecto de sentido y también de agujero; y otra noción de cuerpo de la mano de *lalengua*.

3.4.1) *Seminario 24, L'Insu que sait de L'une – bevue S'aile a mourre (1976-1977)*, siguiendo la línea de lo planteado en *Televisión*, en este momento Lacan va a definir el amor como “una significación vacía”; es un amor vacío de objeto y por eso no engañoso. Es un amor del lado de la contingencia que puede soportar la diferencia. La lógica de este amor corresponde a la lógica femenina, que es la lógica de la vecindad, del no-todo y no la de la frontera que es la lógica fálica, del lado del “todismo”. Lógica femenina es conjunto abierto y por eso la sexualidad femenina está entrelazada con el amor de forma diferente a la masculina. Este punto nos permite investigar acerca de la particularidad del amor en las mujeres que desarrollaremos en el próximo capítulo.

Lacan despejó aquello de que “no hay relación sexual” que puede deducirse de los dichos de amor, por lo que estos se pueden ordenar a partir de dicha formulación pues está la referencia al agujero imposible de velar, de taponar ya que el objeto es inaccesible como leímos en el *Seminario* de La Ética. No hay complementariedad sino discordancia, disparidad entre el hombre y la mujer.

Ubica que nuestra práctica nos muestra que el saber inconsciente tiene relación con el amor por el lado del amor al saber, que siempre falla, por eso dice que el fracaso del inconsciente, la una equivocación es el amor. Así lo manifiesta: “El amor no es nada más que una significación, [...]. El deseo tiene un sentido, pero el amor [...], tal como el amor cortés lo soporta— el amor es vacío” (Lacan, clase del 15 de marzo de 1977).

El propósito de este capítulo fue ir mostrando aquello que nos propusimos, las modulaciones y variaciones que recibe el concepto del amor a lo largo de la enseñanza de Lacan. Por ello, fue necesario remitirnos al inicio de su enseñanza para ir mostrando *Seminario* a *Seminario* que a medida que su enseñanza iba sufriendo transformaciones el amor también recibió dicha impronta. No es lo mismo un amor inscripto o leído en el eje imaginario-simbólico que un amor dispuesto a lo real. A

partir del giro de la primera a la segunda enseñanza y de esta a la última, tal y como fuimos exponiendo, el amor ya no será el mismo, de la ilusión de completud a la incompletud, de la relación a la no relación, de lo necesario a lo contingente, para postular, finalmente, en el *Seminario 21* que el amor es un decir. Pero, sobre todo, a partir de las fórmulas de la sexuación es que nuestra tesis encuentra apoyo: el amor y la particular relación de las mujeres con este.

CAPÍTULO 4: El amor en las mujeres en Freud y en Lacan

Como señala Peter Gay en el relato biográfico sobre Freud, *Freud, una vida para nuestro tiempo*” durante los años que analizó al *Hombre de los lobos* y relataba este caso clínico, no es casual que estuviera pensando en una teoría sobre el amor.

Escribió varios artículos sobre el tema después de 1910 pero nunca los reunió en un libro. En una ocasión escribió que “ya se había dicho todo”, pero en vista de la posición central que le atribuye a las energías sexuales en la economía mental y oyendo el fracaso de la vida afectiva de sus pacientes caracterizó una actitud normal en el amor como confluencia de las corrientes “tierna y sensual”.

Sobre la vida sexual humana Freud sostiene:

“Pero, además, es preciso recordar que una parte del contenido de este trabajo, a saber, su insistencia en la importancia de la vida sexual para todas las actividades humanas y su intento de ampliar el concepto de sexualidad, constituyó desde siempre el motivo más fuerte de resistencia al psicoanálisis. [...] ... todos cuantos miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón” (Freud, 1995, p. 121).

Freud como idealista se opone al realismo de Platón, sin embargo, lo cita como precursor. En *Psicología de las masas* detalla las implicaciones de su teoría afectiva y repite su afirmación de que “Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el *Eros* del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa (*Liebeskraft*)...” (Freud, 1994c, p. 87).

En el párrafo siguiente leemos: “No puedo hallar motivo alguno para avergonzarme de la sexualidad; la palabra griega “eros”, con la que se quiere mitigar el desdoro, en definitiva, no es sino la traducción de la nuestra palabra alemana *Liebe* (amor)...” (p. 87). Es decir, Freud atribuye a la palabra alemana *Liebe* implicaciones que van más allá de la sexualidad.

De la palabra alemana *Liebe* en Freud podemos encontrar sentidos diferentes:

- 1) amor como la fusión de la sexualidad con la ternura
- 2) amor como energía libidinal, tanto coartada como no coartada en su fin
- 3) amor como eros que unifica a las personas entre sí y unifica a la humanidad
- 4) amor como mezcla de fusión íntima y dinámica de eros.

Uno de los objetivos del análisis, para Freud, sería armonizar las corrientes tierna y sensual. Con el *Hombre de los lobos*, las perspectivas de una solución feliz se presentaron como remotas.

Lo primero que le ocurre al *infans* en su total desamparo es la relación con el Otro ya que la libido se apoya en la satisfacción de las necesidades y elige como primeros objetos a aquellas personas que en ellas intervienen. Desde entonces, el amor, la demanda amorosa, será una tendencia a pedirle al Otro que sea más de lo que es. No obstante, habrá siempre una discordancia entre el objeto buscado y el objeto encontrado. En los primeros trabajos de Freud leemos las referencias a pulsiones del yo versus pulsiones sexuales cuando asocia amor con narcisismo y con él al yo.

El narcisismo desempeña un papel destacado en el amor a partir del tipo de elección de objeto y en cómo se estructura una relación de dos. Parte de la satisfacción del individuo en sí mismo tomando su cuerpo como el primer objeto de placer y tratándolo como tal.

Freud, al oponer las pulsiones sexuales a las pulsiones de autoconservación pasa, a través del desarrollo de la noción de pulsión de muerte, a una polaridad psíquica entre Eros y Tánatos.

En el capítulo dos nos referimos al amor en Freud, en este nuestro propósito es situar la particular relación de las mujeres y el amor. De entrada, volvemos a *Tres ensayos* porque marcan un hito en la investigación sobre la expresión sexual de los seres humanos. Al ampliar la noción de sexualidad el hombre pasa a depender de esa fuerza llamada libido no solo en el aspecto genital.

En *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910) y *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912) vemos que las observaciones de Freud sobre el enamoramiento se vuelven más generales.

A partir de la lectura de los casos clínicos logra inferir explicaciones precisas sobre la elección de objeto y la división de las corrientes afectivas.

En textos posteriores, *Introducción al narcisismo* (1914), *Más allá del principio de placer* (1920), y particularmente *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), vemos cómo Freud se inclina por seguir abordando la cuestión del amor desde esa óptica más general. En *El Malestar en la Cultura* (1930) determina el amor como uno de los recursos diseñados por la cultura a manera de solución para enfrentar el devenir del desarrollo humano.

Es por este motivo que iniciamos este capítulo refiriéndonos a *Tres ensayos* ya que en este texto Freud se ocupa de comentar la movilidad de las pulsiones, en especial las sexuales. Como señala Peter Gay, la historia del amor da testimonio de esa movilidad. El amor, le recuerda Freud a sus lectores, comienza como una auto-absorción narcisista y culmina ligada a los instintos sexuales para proporcionar un repertorio considerable de gratificaciones. En el citado ensayo, concluye diciendo que el destino de las pulsiones es determinado por las “tres grandes polaridades que dominan la vida mental”: las tensiones entre actividad y pasividad, yo y mundo exterior, placer y displacer.

Considerando lo dicho hasta aquí, en el presente capítulo nos interrogamos sobre la relación entre las mujeres y al amor partiendo del supuesto de que hay una especial, particular, relación de las mujeres con el amor. Nos situaremos primero en Freud a fin de ubicar qué puede decirnos acerca de las mujeres y el amor y en Lacan para situar en los textos a los que iremos haciendo referencia que dice sobre esta temática.

4.1) El amor en las mujeres en Freud

Haremos un recorrido por los principales textos seleccionados de su obra que nos permiten elucidar acerca de que pensaba él respecto a las mujeres, a la feminidad, su relación con el amor y que variaciones han tenido algunas de sus teorizaciones respecto a este tema.

Es importante destacar que Freud pone el acento en la genitalidad y en la anatomía y conforme lo que iremos desarrollando vamos a encontrar que no es por esta vía por la que él sigue; y tampoco por ella es que nosotros lograremos arribar a nuestra pregunta por la relación de las mujeres y el amor.

En *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912), sostiene que los procesos que aportan la excitación amorosa no cambiaron, por lo que la posición de los genitales son un factor decisivo para ello; y para acompañar lo que sostiene toma el famoso dicho de Napoleón: “*la anatomía es el destino*”. Expresa a continuación que los genitales conservan un carácter animal y no acompañan el desarrollo del cuerpo humano, “... y en el fondo lo es tanto el amor hoy como lo fue en todo tiempo. Las pulsiones amorosas son difíciles de educar, y su educación consigue ora demasiado, ora demasiado poco” (Freud, 1994a, p. 183).

¿Qué nos está queriendo decir Freud con esta afirmación? Podemos hipotetizar que Freud le da importancia a la anatomía como posibilidad de alcanzar la satisfacción sexual, pero al mismo tiempo nos está diciendo que pareciera que no alcanza con la genitalidad y el amor, las pulsiones amorosas inherentes al ser humano pujan por satisfacerse y están ahí desde siempre. Lo que Freud nos enseña es que nada prescribe la relación entre dos sexos, el objeto sexual puede ser cualquiera. Veremos, a continuación, cómo se da este proceso en las mujeres.

Varios años más tarde formula en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924) que la exigencia feminista de igualdad entre los sexos no es vigente y si bien vuelve a hacer referencia a la sentencia de Napoleón “*la anatomía es el destino*” expresa que “la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico” (Freud, 1993, p. 185). Es decir que no basta con la diferencia

anat6mica para hablar de hombre o mujer sino que son importantes las consecuencias psíquicas de esta diferencia.

En este punto podemos plantear que ya comienza a apartarse de la sentencia de Napole6n, es decir que la anatomía no es reducible o educable al destino marcado por el Otro.

La niña acepta la castraci6n como un hecho consumado mientras que el var6n tiene miedo a la posibilidad de que se consume la castraci6n; entonces en la niña est excluida la angustia de castraci6n, por lo cual interrumpir su organizaci6n genital infantil será por la educaci6n o por la pérdida del ser amado que a esta altura de la obra de Freud lo ubicamos en el primer objeto de amor: la madre. En este punto podemos hipotetizar que ya Freud nos indica que hay una relaci6n entre la mujer y la pérdida del objeto de amor, además de expresar que las intelecciones sobre la niña son lagunosas y oscuras. Podemos inferir que el estudio sobre las mujeres no se le hace sencillo. Por tanto, todavía no queda claro en qué consiste esta relaci6n.

En un texto bastante cercano al mencionado anteriormente, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anat6mica entre los sexos* (1925), vuelve a introducir la oscuridad que desde temprano rodea la vida sexual de las mujeres y ubica este tema desde el inicio en diferentes lugares de su obra, entre ellos: en *Tres Ensayos de teoría sexual* (1905) expresa que la vida amorosa del hombre es más asequible a la investigaci6n que la de la mujer ya que esta sigue en una oscuridad impenetrable. En *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908) refiere que la vida sexual de la mujer adulta es un “continente desconocido” para la psicología. Freud suponía que esta oscuridad se debía a que la psicología de la mujer era análoga a la del hombre.

Sin embargo, en *Pegan a un niño* (1919) y en *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920) se evidencia la insatisfacci6n de la analogía entre ambos sexos. Desde ese momento el problema de la sexualidad de la mujer no abandon6 a Freud y a partir de sus observaciones clínicas y las teorías formuladas sobre el fin del complejo de Edipo d la clave de la nueva tesis y será en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anat6mica entre los sexos* donde lo expresa por primera vez. Algunos puntos respecto de su nueva tesis:

* El primer objeto sexual para ambos sexos es el pecho materno y es paradigmático para todo vínculo de amor.

* Hay oposición entre ambos sexos respecto a la posición de cada uno en cuanto al pene: a partir de que la niña registra que no tiene cae víctima de la envidia del pene y en el varón se expresa horror y menosprecio. La niña al ver que no lo tiene quiere tenerlo y así se bifurca el complejo de masculinidad en la mujer que si no se superan traerá dificultades en el desarrollo hacia la feminidad. Surge, entonces, la esperanza de recibir un pene y queda en esta posición de espera. O, por otra parte, la desmentida de su castración actúa como que lo posee y se comporta como un varón.

* Las consecuencias psíquicas de la envidia del pene si no terminan en las formaciones reactivas del complejo de masculinidad son múltiples: sentimiento de inferioridad por la herida narcisista, celos, se aflojan los vínculos tiernos con el objeto madre porque la responsabiliza de su falta de pene y la más importante es la compulsión al onanismo.

* Es el conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos que esfuerza a la niña a apartarse de la masculinidad y encaminarse por nuevas vías que la lleven a la adquisición de la feminidad. De este modo, el complejo de Edipo que es una formación secundaria ya que la repercusión del complejo de castración la precede, pasa a desempeñar su papel y la niña se desliza a una nueva posición. Nos encontramos entonces con la ecuación simbólica pene = hijo, el padre será el objeto de amor y la madre objeto de celos.

* La diferencia entre varón y mujer en este punto del desarrollo es consecuencia de la diversidad anatómica de los genitales y de la situación psíquica a ella anudada; corresponde a la diferencia entre castración consumada y la mera amenaza.

* Concluye, entonces, en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* que el resultado es trivial y que si bien todos los seres humanos a consecuencia de su disposición constitucional bisexual reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, "...la masculinidad y la feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto" (Freud, 1993a, p. 276).

Como podemos observar Freud se encuentra con un obstáculo, es decir ni la disposición bisexual, ni la diferencia anatómica y sus consecuencias psíquicas le permiten aclarar cómo el sujeto adquiere una posición masculina o femenina, así como despejar la vida sexual de las mujeres y su relación con el amor.

Sin embargo, unos años más tarde, en su texto *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]), se aproxima a la relación que podríamos ubicar entre las mujeres y el amor al expresar que el peligro de perder el amor del objeto amado queda relacionado con las características de la sexualidad femenina. La condición de angustia para la mujer: "... más que de la ausencia o de la pérdida real del objeto, se trata de la pérdida de amor de parte del objeto" (Freud, 1993b, p. 135). La pérdida de amor como condición de angustia tiene en la histeria un papel semejante a la amenaza de castración en las fobias y a la angustia frente al superyó en la neurosis obsesiva.

De lo expuesto podemos ubicar cómo para la mujer la sexualidad y el amor están íntimamente relacionados ya que por lo general con un mismo objeto alcanza la satisfacción sexual y puede establecer un lazo amoroso a diferencia del hombre que para alcanzar la vida amorosa necesita degradar su objeto o se satisface en forma separada. Entonces, dada la particularidad de la relación de la mujer con su objeto ella puede tolerar mejor la pérdida del objeto de amor con el que podría alcanzar su satisfacción sexual, pero no la pérdida del amor de este. Veremos con que se relaciona este punto avanzando un poco más en su obra.

Siguiendo con este recorrido nos encontramos con el texto *Sobre la sexualidad femenina* (1931), que amplía lo desarrollado en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. Fundamentalmente hace incapié en la intensidad y duración de la ligazón pre-edípica de la niña con la madre, un examen mayor del elemento activo en la actitud de la niña hacia la madre y en la feminidad en general e intenta despejar el enigma del amor en las mujeres.

Nos preguntamos con Freud si el primer objeto de amor es la madre porqué la niña se deshace de ésta y vira al padre. Además resignar la zona genital rectora, es decir el clítoris por la vagina, sumado al cambio de objeto madre por padre, complica el desarrollo de la sexualidad femenina. Una intensa ligazón al padre está precedida

por una casi exclusiva ligazón a la madre por lo cual muchas mujeres quedan atrapadas en esta ligazón y no viran al padre. Por esto es importante este vínculo ya que genera diferentes fijaciones y represiones. Está en la base de la etiología de la histeria y tiene un nexo con los caracteres particulares de la feminidad, pero al mismo tiempo acceder a esta primera ligazón es difícil porque pareciera que sucumbió a la represión.

Freud pone su interés en los mecanismos eficaces para el extrañamiento del objeto madre y uno de los motivos que ubica es el efecto del complejo de castración en la niña, pues en algún momento ella descubre su inferioridad orgánica y son tres las orientaciones que se abren a partir de esto: a) la suspensión de la vida sexual, b) la insistencia en la virilidad y c) la feminidad definitiva. Ver el genital masculino y, por ende, su defecto en ella no es aceptado sin vacilación y es el reproche por no haberla dotado de un genital correcto lo que permite extrañarse de la madre.

Otro de los motivos es que esta ligazón se tiene que ir a pique porque es la primera y la más intensa. En consecuencia, la actitud de amor naufraga por inevitables desengaños y por la acumulación de motivos para la agresión. Esta ambivalencia tendría estas consecuencias y la frustración y la desilusión podrían ser un motivo para las mujeres para abandonar el primer objeto de amor, la intensa ligazón con la madre. Sin embargo, Freud al observar que el varón resuelve la ambivalencia trasladando su hostilidad al padre, plantea que los motivos dados son insuficientes para justificar la hostilidad del final y sigue siendo oscuro para él el verdadero motivo.

La meta sexual de la niña en la época de la ligazón madre es pasiva pero la predilección es la activa; de allí que la actividad de la feminidad y esta predilección muestra el carácter exclusivo del vínculo con prescindencia del objeto padre. La niña culpa a la madre de seductora por registrar las primeras sensaciones genitales a partir de la limpieza y el cuidado de su cuerpo por parte de esta. Es por ello que las mociones activas de deseo aparecen primero dirigidas a la madre y el quehacer sexual termina en la masturbación en el clítoris.

Es importante que se produzca este extrañamiento, es decir, que haya un descenso de las aspiraciones sexuales activas y un ascenso de las pasivas ya que el

tránsito al objeto padre se logra con ayuda de las aspiraciones pasivas y así queda preparado el camino para la niña hacia el desarrollo de la feminidad siempre que no perturben restos de ligazón – madre.

El extrañamiento de la madre no es un mero cambio de objeto sino que se lleva a cabo con mucha hostilidad. Esta primera ligazón es superior a todas las posteriores, es “incommensurable” y tiene incidencia en la posibilidad de un lazo con un hombre así como en el masoquismo femenino y la frigidez. El masoquismo femenino es uno de los nombres de las resistencias estructurales del superyó caracterizado por la necesidad de castigo, la pasividad, el hacerse hacer y la posición de objeto que dará origen al masoquismo moral y al masoquismo erótico y que implica un modo de satisfacción de la pulsión. La frigidez que ubicamos como el rechazo a la satisfacción sexual por diferentes motivos, entre ellos, el quehacer sexual queda anudado a la prohibición y la prolongada coartación de la sexualidad limitándola a la fantasía. Las primeras distribuciones de la libido son muy poderosas ya que son deseos sexuales que están presentes desde la infancia. En la mujer por lo general la fijación de la libido es al padre o hermano cuyos deseos no estaban dirigidos al coito o se incluyen sin nitidez.

Podemos desprender de lo que venimos desarrollando las consecuencias de la primera ligazón con la madre como primer objeto de amor que marcará para la mujer la modalidad de una relación amorosa posible con un hombre. Así, seguimos sosteniendo la particular, especial, relación del amor en las mujeres.

Ya avanzada su obra, nos encontramos que Freud deja claramente expuesto en la 33ª conferencia. *La Feminidad* (1932-1936) que no alcanza con la anatomía para definir masculino – femenino; hombre – mujer. No es suficiente la explicación que la ciencia brinda respecto a que la proporción en que lo masculino y lo femenino se mezclan sufre variaciones importantes. Dirá: “...aquello que constituye la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender” (Freud, 1993c, p. 106). Además, añade, que no se le puede dar ningún contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino y si bien por lo general se relaciona masculino con activo y femenino con pasivo no descarta una relación de

este tipo. La desaconseja por inadecuada y por no aportar nada esclarecedor que contribuya a esclarecer ese punto.

Es importante, entonces, ubicar cómo Freud se va confrontando con diferentes obstáculos que lo llevan constantemente a revisar sus postulados y teorizaciones. En este caso se confronta con la ciencia y la insistencia de la anatomía que puja por estar presente todo el tiempo. Logra apartarse de la misma al ubicar la discordancia entre el objeto y la pulsión y la dificultad de domesticar a la misma, por lo cual sin decirlo muestra el punto de real con el que se topa cada vez. (Sobre la noción de real en Lacan nos detendremos en el próximo apartado de este capítulo, “El amor en las mujeres en Lacan”). Freud, al seguir sosteniendo eso desconocido que define al hombre o la mujer sostiene que no se logra atrapar por la anatomía.

Es interesante para pensar la feminidad correrse de este binomio y estar advertidos del hecho de que esta tenga predilección por las metas pasivas no es igual que pasividad porque se puede requerir de una gran actividad para llegar a una meta pasiva. Este punto si bien sigue siendo muy oscuro, confirma que hay un vínculo entre feminidad y vida pulsional.

La psicología no puede resolver el enigma de la feminidad y el psicoanálisis no se propone describir “...qué es la mujer - una tarea de solución casi imposible para él – sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual” (Freud, 1993c, p. 108). Tanto el niño como la niña parecen recorrer del mismo modo las diferentes fases del desarrollo libidinal. Freud insiste en que la manera de conocer a la mujer es profundizando en la relación madre-ligazón preedípica cuyo vínculo con ella es ambivalente, tanto tierno como agresivo.

A pesar de estas idas y venidas Freud se vuelve a preguntar qué hace que se vaya a pique esta ligazón pues el distanciamiento es de forma hostil bajo diferentes reproches: que la amamantó y muestra falta de amor; acusación por tener otro hijo y no poder satisfacer sus necesidades. La desmedida exigencia de amor sucumbe a la hostilidad. Este punto ratifica lo ya expresado a partir de la lectura del texto *Sobre la sexualidad femenina* acerca de la influencia que tiene para la mujer la ligazón con la madre para acceder, podríamos decir, a un saber hacer con el amor.

No obstante, Freud advierte que estos desengaños también se producen en el varón con su madre y sin embargo ese vínculo se mantiene y reitera: ¿cuál es el factor específico? Lo encuentra en el complejo de castración con lo cual nuevamente destaca que la diferencia anatómica tiene consecuencias psíquicas. La niña responsabiliza a la madre de su falta de pene y el encuentro con la castración provoca su caída en la envidia del pene que deja marcas indelebles para su desarrollo e implica un punto de viraje con tres orientaciones diferentes:

a) Inhibición sexual o neurosis: la niña renuncia a la satisfacción vía la masturbación en el clítoris; rechaza el amor por la madre ya que amaba a la madre fálica; pero al ver que la castración no es una desventaja personal sino que la observa en otras personas, se extiende a que puede abandonar a la madre como objeto de amor. El deseo con que la niña vira al padre es el deseo de pene que esperaba de su madre y ahora lo espera de su padre y la feminidad se consume cuando el deseo de pene se sustituye por el deseo de un hijo del padre. Así entra en el complejo de Edipo y entonces se refuerza la hostilidad hacia la madre porque pasa a ser un rival junto al padre.

b) Complejo de masculinidad: la niña mantiene la masturbación en el clítoris; se vuelve rebelde a reconocer la castración; se identifica con la madre fálica o con el padre y así evita la pasividad que es el giro hacia la feminidad. El desarrollo de la feminidad se ve afectado por los residuos de su prehistoria masculina y tal vez, expresa Freud, que el enigma de lo femenino para el varón tenga conexión con la bisexualidad en la vida de la mujer.

c) Feminidad madura: a esta altura atribuye a la feminidad un alto grado de narcisismo que incide sobre su elección de objeto, dice: "...de suerte que para la mujer la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar" (Freud, 1993c, p. 122). Esta cita nos permite ratificar nuestro supuesto acerca de la conexión estrecha entre las mujeres y el amor.

Respecto al tema del narcisismo en la mujer es interesante ubicar que ya en su texto *Introducción al Narcisismo* (1914), Freud hablaba de un incremento del narcisismo originario. Cuando éste la hace hermosa hay una complacencia con ella misma, de allí que dice: "Tales mujeres solo se aman a sí mismas con intensidad

pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando sino siendo amadas y se prendan del hombre que les colma esa necesidad” (Freud, 1995a, p. 86).

La mujer valora sus encantos como un modo de resarcir su originaria inferioridad sexual y la vergüenza que es una cualidad específicamente femenina tendría como finalidad ocultar el defecto de sus genitales y ha tenido otras funciones. Es así que Freud habla de las mujeres como inventoras de la técnica del trenzado y tejido cuya función, podríamos decir, indica que mediante el trenzado de su vello pubiano lograría velar su defecto estructural.

Es de fundamental importancia darle lugar a la identificación con la madre de la etapa preedípica, la de la ligazón tierna que toma a esta como modelo e incidirá en la adquisición de las cualidades con las que la mujer cumplirá su papel sexual. Es vía esta identificación que logrará su atracción sobre el varón y posibilitará el lazo amoroso con él.

Para finalizar con este recorrido, encontramos que el texto *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), permite hacer una síntesis de lo hasta acá expuesto respecto del amor en las mujeres para Freud. En el capítulo que se titula “Una muestra de trabajo psicoanalítico” comenta que la dualidad entre los sexos sigue siendo un enigma y que en ambos sexos el amor se engendra apuntalado en la necesidad de nutrición satisfecha. El lugar de la madre es incomparable e inmutable para toda la vida, se fija como primero y más intenso objeto de amor y modelo de los vínculos posteriores de amor en ambos sexos.

Se produce el desasimiento de la madre ya que la niña no le puede perdonar que la haya traído al mundo tan defectuosa, entonces, resigna a la madre y la sustituye por el padre como objeto de amor. Cuando se pierde el objeto de amor se lo puede sustituir identificándose con él, entonces, identificarse con la madre la releva de la ligazón madre.

Para la mujer conlleva mínimos daños permanecer en su posición edípica femenina (complejo de electra) y elegirá a su marido por las cualidades paternas. La añoranza de tener un pene, que es insaciable, “...puede llegar a satisfacerse si ella

consigue totalizar el amor por el órgano como amor por el portador de éste...” (Freud, 1993d, p. 194).

Podemos destacar, llegado a este punto, lo relevante de ubicar cómo Freud no abandona la idea de que la mujer añora el pene y algo se podría satisfacer si puede amar a quien lo tiene; lo que nos muestra que para él la lógica del amor en la mujer está en relación a tener u obtener lo que no tiene vía el amor por un hombre y fundamentalmente esperando ser amada por él.

Si bien en Freud predomina una teoría del amor ligada al narcisismo hacia el final de su obra se desprende una idea del amor desvinculado de la genitalidad. Esto es, no alcanza con la genitalidad porque el destino anatómico queda tomado en la pulsión (zonas erógenas, sexualidad infantil, etcétera) que sugieren otra idea del amor.

Para concluir, a efectos de nuestra investigación acerca de cómo se juega el amor en las mujeres podemos inferir del recorrido hecho a través de Freud que hay una relación especial, particular, de las mujeres con el amor y el lugar que ocupa en la vida de una mujer es de un orden totalmente diferente al de un hombre. Para él lo que cuenta es la castración, en la línea de no perder lo que tiene y el objeto importa en tanto aporta satisfacción sexual. Claro está que puede haber lugar para el amor, pero en un segundo plano mientras que para la mujer la importancia radica en relación a su madre, en tanto primer objeto de amor y la incidencia de la ligazón con ella para sus futuros vínculos amorosos. En relación al padre, espera de él le dé un pene y por equivalencia simbólica un hijo, y ante la frustración de que éste no se lo da podrá dirigirse a un hombre y amarlo.

Por lo tanto, nos arriesgamos a decir que mediante el amor la mujer logra “un cierto saber hacer” con la castración estructural. Es por esto que Freud se refería, como lo expresa en la 33^a conferencia, *La Femenidad*, a las mujeres como tejedoras y a la técnica de la trenza que surge de ellas y, según él, mediante el trenzado de su vello pubiano intentar velar su defecto estructural.

De allí la necesidad de ser amada más que la de amar para mantener su narcisismo que le permite recubrir su inferioridad originaria y por lo que implica para

una mujer la pérdida de amor por parte del objeto amado: la castración. Entonces el amor sería un modo de tejer, un “modo de hacer” siempre singular, una por una, con la falla originaria que indica la particular relación de las mujeres con el amor.

Con lo hasta aquí expuesto, en el próximo apartado trataremos de ubicar la posición de Lacan respecto al amor y las mujeres y veremos si es posible sostener o no nuestra hipótesis respecto a la particular, peculiar, relación de las mujeres con el amor desde este autor.

4.2) El amor en las mujeres en Lacan

La anatomía es el destino

En el *Seminario 10, La angustia*, leemos:

“Freud nos dice - *la anatomía es el destino*. Como ustedes saben, he llegado a alzarme en determinados momentos contra esta fórmula por lo que puede tener de incompleta. Se convierte en verdadera si damos al término anatomía su sentido estricto y, por así decir, etimológico, pone de relieve la *anatomía* la función del corte. Todo lo que conocemos de la anatomía está ligado, en efecto a la disección. El destino, o sea, la relación del hombre con esa función llamada deseo, sólo se anima plenamente en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio, ese corte que es lugar de los momentos electivos de su funcionamiento” (Lacan, 2007a, p. 256).

Al respecto, leemos en *L'anatomie, toujours le destin?* de Gilles Chatenay que Lacan hace una precisión: “Por lo tanto, el destino es el *Anankè* por el cual el disfrute tiene que ser confrontado con el significante. Para decirlo rápidamente, con nuestras palabras de hoy: el destino es que el cuerpo es hablante”. A propósito de la anatomía Lacan pone en causa el objeto *a*, ese objeto que se ha constituido separado, perdido.

Si para Freud en un primer momento “la anatomía es el destino”, para Lacan, como sostiene en *el Seminario La angustia*, es al contrario. Cuando se refiere a la detumescencia del pene ilustra la separación del ser hablante (*parlêtre*) de su cuerpo:

no somos nuestro cuerpo, lo tenemos, estamos afectados, estamos asignados a él. En *La Tercera*, Lacan va a ser más preciso al manifestar que los pensamientos echan raíces en los pliegues de la frente. Es decir, sobre el sexo no hay vacilación alguna, hombre o mujer, pero sabemos que la anatomía puede rebelarse y defender derechos.

Antes de avanzar una precisión: una cosa es el campo de la semántica y otro el de la lógica que introduce Lacan. Desde el primero la mujer tiene representación, es lo que define su anatomía y los atributos que la representan, maquillaje, accesorios, vestimenta, etcétera. Por su parte, la lógica alude a lo que está por fuera del campo de las representaciones y conduce a Lacan al uso de cuantores y letras. Es decir, una mujer no tiene representación. Por ello, en psicoanálisis la posición sexuada remite al discurso; no hay anatomía que baste para representarla.

Como bien sostiene Chatenay a quien estamos siguiendo: “Estamos asignados a él, algunos no lo admiten, y le pedimos a la ciencia, como condición para su disfrute, que los reasigne. Todavía creen que el destino es la anatomía, y para cambiarlo, quieren cambiar su anatomía. Está permitido dudar” (Chatenay, 2016, p. 3).

Es importante destacar respecto a la famosa frase, *la anatomía es el destino* que para introducirnos en el presente capítulo sobre la particular relación de las mujeres con el amor desde la perspectiva de Lacan, es necesario referirnos a las consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos y del pene como órgano. Es decir, hay que leer a Freud a la luz de toda su obra para no caer en un determinismo biológico ya que también se separa de una referencia naturalista tomando la presencia o la ausencia de pene como un dato significativo.

Sobre este aspecto añadimos la siguiente mención de Laurent que nos orienta como brújula: “La especie humana no está adaptada a muchos más que a matarse con un vigor llamativo. Por otra parte, está el deseo de saber si una especie puede o no soportar a la otra — ya que Lacan complicó un poco la cosa darwiniana al explicar que los hombres y las mujeres no son de la misma especie” (Laurent, 2016, p. 50).

En el apartado anterior, *el amor en las mujeres en Freud*, sobre la particular relación de las mujeres y el amor arribamos a la hipótesis de que estas suplen,

intentan suplir, a través del amor, su “inferioridad anatómica”. Podemos decir que encontramos una respuesta posible a qué quieren las mujeres: las mujeres necesitan ser amadas. En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) Freud introduce la idea de que para la mujer lo que hace las veces de la castración es la pérdida del amor. Según E. Laurent: “... la amenaza particular que marca la vida femenina es la amenaza de la pérdida de amor; y esto instala en efecto el amor lado niña en una posición particular, disimétrica de la posición masculina, clavada a un objeto y a la presencia de la angustia” (Laurent, 2001, p. 4). En el breve recorrido que vamos trazando hasta aquí vemos que Lacan acuerda con Freud en que la anatomía no es el destino, es decir, la anatomía no es suficiente. Es necesario, entonces, abordar las consecuencias de la diferencia anatómica desde el punto de vista de Lacan.

Como señalamos, para Freud es por la pulsión donde se despliega la sexualidad. En *Tres ensayos* leemos que: “La fábula poética de la partición del ser humano en dos mitades —macho y hembra— que aspiran a reunirse de nuevo en el amor se corresponde a maravilla con la teoría popular de la pulsión sexual” (Freud, 1995, p. 124). Esta es una ilusión y es la experiencia clínica la que le revela que la vertiente edípica e identificatoria no es suficiente para explicar las discordancias e irregularidades del sexo que se le presentan en su consultorio. Es Lacan quien toma nota y plantea las fórmulas de la sexuación para explicitar que hay un real sin ley que no se deja atrapar por el significante y que lo más propio del sujeto es su goce innombrable. Por ello, intentamos dar a continuación el paso de la anatomía (Freud) a lo vivo del goce (Lacan) para mostrar que la anatomía no siempre obedece al destino supuesto por el Otro ya que está lo real de un cuerpo que habla. Es el concepto de goce en psicoanálisis el que introduce Lacan para hablar de lo real en el cuerpo, por eso, destacamos la cita de Chatenay para introducir el *parletre*, esto es, el cuerpo, y poder, a partir de estos presupuestos, indagar sobre la particular relación de las mujeres con el amor.

Masculino y femenino

Por otra parte, volvemos a resaltar como hemos mencionado anteriormente que cuando en psicoanálisis nos referimos a lo masculino o a lo femenino, estamos

hablando de posiciones sexuadas y no del sexo anatómico como tal puesto que no hay órgano adecuado para ninguno de los dos sexos.

Si bien no nos centraremos en ello porque no es nuestro objetivo queremos recordar dos indicaciones clínicas muy precisas. Con el *hombre de las ratas* Freud presenta la condición del amor para el obsesivo que exige la inaccesibilidad del objeto y en la histeria la inaprehensibilidad del objeto.

Así, por ejemplo en el capítulo V del *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, Lacan observa la empresa desesperada del hombre para hacer aceptar por su *partenaire* la privación del falo a través de sus esfuerzos de amor. Pero se esforzará en vano. No podrá compensarla de su herida de la privación. Es, nos dice Lacan, lo que supo extraer Freud del sueño de la bella carnicera analizado en *La interpretación de los sueños* y que se convirtió en el paradigma del deseo insatisfecho.

En ambos, hombre y mujer, el origen de las elecciones del objeto de amor lo ubicamos en la constelación edípica, por lo cual estaría condenado a la repetición; y lo disimétrico para Freud tendrá que ver con el órgano, uno es visible y el otro está oculto.

La teoría freudiana sostiene, como ya mencionamos, la distinción entre los sexos en función de cómo se juega en cada uno de ellos la relación con el falo marcando así una asimetría de la vida amorosa entre hombres y mujeres. Para Freud la diferencia entre los sexos es representada por tener o no tener el penis.

Lacan plantea, tal como Freud, que el órgano funciona como símbolo y va más allá del privilegio del órgano, ya que es el falo (en tanto significante) el que incide en el hombre y en la mujer y hace que ellos se definan no desde lo biológico. A su vez, esto refleja la dificultad con el goce sexual entre todos los otros goces, es decir, pone en un atolladero al goce.

Lacan se desprende de las referencias fenoménicas por lo cual los lazos amorosos no quedan subsumidos a las coordenadas del Edipo y así es posible para ambos, hombre y mujer alcanzar un amor más allá de los límites de Freud. Entonces ser hombre o mujer dependerá de la posición del sujeto respecto a la castración.

Masculino y femenino son dos formas distintas de situarse frente al sexo, diferentes modos de encuentro con la castración: miedo de perder lo que tiene del lado hombre, miedo de perder el amor del Otro del lado mujer.

Sobre estas diferencias podemos situar la pregunta formulada por Freud: “¿qué quiere una mujer?” y fue mantenida por Freud como un enigma hasta el final de su obra. Esta pregunta se apoya en una creencia en la mujer y se dirige hacia una satisfacción extraña, enigmática, no descifrable. Satisfacción que la norma fálica, norma universal, desconoce. A esta satisfacción enigmática Lacan la llamó goce femenino para nombrarla como diferente del goce fálico. Es decir, podemos pensar que la pregunta de Lacan es por el goce de la mujer. Dicho de otra manera ¿de qué gozan las mujeres? A partir de esta nominación, el goce femenino podrá ser formulado como ilimitado, inclinado a la infinitización, en oposición al goce fálico, que es limitado, localizado. El goce femenino exactamente es innombrable. Como dejó establecido Lacan en el *Seminario 20, Aún*, posición femenina y posición masculina son posiciones de goce. Si la prevalencia es de la lógica fálica nos ubicamos del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación (lado hombre) característica de la posición masculina y de la histérica. Por otra parte, si además de la conexión con la lógica fálica es posible dirigirse al S (A/) y experimentar el goce femenino estamos del lado derecho de las fórmulas de la sexuación (lado mujer) característica de la posición femenina. Como gran hallazgo de Lacan podemos decir que tanto hombres como mujeres se pueden alojar en una posición u otra.

Además, existen particularidades en la manera como hombres y mujeres se pueden situar en relación a su posición sexuada y en la relación con el falo signifiante tomado por Lacan como el semblante por excelencia. En *Hablo a las Paredes* y también en el *Seminario 19...o peor* (1971-1972) al referirse a Freud coincide en relación a que este no está de acuerdo con la idea del amor universal y que el Eros se funda por hacer Uno con los dos. Sin embargo, si es cierto que le da a este la fuerza fundadora de vida, del instinto de vida y en esto Eros sería el principio de unión pero como veremos a continuación el Eros no alcanza. Por ello, conviene, dirigir ahora nuestra atención a otro texto de Lacan.

“Sólo hay una cosa de la que no se sabe literalmente qué hacer cuando por ejemplo se es un hombre: es una mujer. No hay nada de lo que sepa menos qué hacer que de una mujer. Interróguense. ¿Qué hay más embarazoso para un hombre que un cuerpo de mujer? Hasta el punto que incluso Platón se dio cuenta de esto. Se dio cuenta en El Banquete, donde explica, a un nivel mítico —es muy cómodo el mito, incluso indispensable— que no hacían más que uno, un cuerpo —y, cosa muy fastidiosa, que esto es algo que no ha vuelto a verse nunca—. Freud, cayendo en la trampa, nos cuenta que el Eros es la tendencia hacia el Uno. Es precisamente aquí donde está toda la cuestión —lo real, por su parte, es dos de la mejor manera. A partir de ahí, está muy claro que lo real, tal como yo me expreso, es precisamente lo imposible. A saber, lo imposible de lo que daría un sentido a esa relación llamada sexual” (Lacan, 1974).

El trauma de lalangue

Ubicamos, a partir de la cita, la precisión de Lacan al destacar lo imposible de la llamada relación sexual que ponemos en relación a la noción de cuerpo hablante y acontecimiento de cuerpo por la incidencia de lo traumático del lenguaje, *lalangue*, y el real sin ley que no se deja atrapar por el significante y dice del goce innombrable. Desarrollo que conduce a Lacan a elaborar las fórmulas de la sexuación a las que nos referiremos más adelante. La conferencia pronunciada por Lacan en Niza nos enseña ese aspecto del cuerpo, esto es, que el hombre no tiene la menor idea de lo que es su cuerpo, cada uno cree que su cuerpo es suyo. Por ello, la referencia sobre la anatomía es el destino a la que nos referimos páginas atrás. Freud se enredó en este punto al tomar el cuerpo como un cuerpo y remitir el Eros al uno. Sin embargo, sabemos por Lacan que lo real es dos. Es a partir de aquí que lo real es lo imposible. Los cuerpos son dos cuerpos, absolutamente distintos. En ese sentido podemos decir que en los debates sobre género no se considera lo real anatómico. El organismo en su anatomía como real es lo imposible de decir.

Retomando nuestra hipótesis, esto es, la particularidad del amor en las mujeres hemos ido situando la cuestión anatómica para poder ir más allá de esta. Recordemos que de modo temprano en su obra, para Lacan en *La Significación del*

falo (1958) el falo no es un signo biológico sino una marca que tiene un valor psíquico. Es decir, pasa del penis al significante fálico. Al respecto leemos: “El falo en la doctrina freudiana no es un fantasía...No es tampoco como tal un objeto....Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza” (Lacan, 1987, p. 669).

Como ya indicamos, desde lo biológico se nace hombre o mujer, pero es mediante identificaciones que realizan sus elecciones a un tipo sexual que puede o no coincidir con el sexo biológico. La lógica fálica distribuye la partición sexual entre tenerlo o no tenerlo, a condición de renunciar a serlo.

Lacan en el *Seminario 5, Las Formaciones del Inconsciente* (1957-1958) va anticipando desarrollos posteriores. En este *Seminario* al trabajar los tiempos del Edipo se refiere a la feminidad diciendo: “una verdadera feminidad, siempre tiene hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío”. (Lacan, 1999, p. 201).

En esta línea Mónica Torres plantea que como no hay un órgano que represente a la mujer y tampoco un significante, ella tiene algo de extraviada porque le falta una identificación. “Las mujeres suelen buscar la identificación por el lado del amor” (Torres, 2012, p. 107) para que algo las amarre en la vida.

En *La significación del falo* encontramos la diferente posición de la mujer y del hombre en relación con el ser y el tener el falo. La mujer se ubica del lado del ser mediante la mascarada fálica y el hombre del lado del tener cuando está en condiciones de usar los títulos que tenía en reserva. El concepto de goce que introduce Lacan para hablar de lo real en el cuerpo es un real que para el psicoanálisis es sin ley, es decir, sin inscripción simbólica y sin representación imaginaria. Este goce del cuerpo, al ser definido como un real sin ley, se impone al sujeto humano como su mayor desafío subjetivo ya que no es posible formular un saber sobre ese goce ni es posible controlarlo, ni nombrarlo. Ese goce del cuerpo fue nombrado por Lacan como “goce femenino” cuando lo diferencia del “goce fálico” articulado a lo simbólico, localizado en un determinado contexto o en zonas específicas del cuerpo; es un goce por un límite. El goce femenino no conoce límites, ni zonas específicas del cuerpo, goce desmedido.

Es a partir del falo como significante del deseo que Lacan indica una disimetría y nos sirve de marco para introducirnos en la vida amorosa de las mujeres a partir de la convergencia del amor y del deseo en el mismo objeto a diferencia del hombre en el que hay una tendencia centrífuga, una divergencia con relación al objeto de amor y de deseo.

El falo como función significante

En ese mismo año Lacan expresa en el *Seminario 6, El deseo y su interpretación* (1958-1959), la importancia de detenerse en lo que se produce a partir de considerar el falo en la función significante en la relación amorosa entre un hombre y una mujer. En el hombre el deseo está separado del amor y se realiza cuando se encuentra con la mujer pues ella simboliza el falo. Respecto al amor él se encuentra alienado al falo que es su objeto de deseo; pero para alcanzar la relación sexual la mujer es reducida a ser un objeto imaginario; es por eso que en la relación amorosa se mantiene en el hombre la duplicidad del objeto. En cuanto a la relación de la mujer con el hombre, ella encuentra en él el falo real y es así que logra con la pareja una relación de goce que satisface su deseo, su deseo del falo.

En *“La significación del falo”* Lacan expresa que la mujer encuentra el significante del deseo en el cuerpo del hombre. Y en cuanto al amor recae en un ser que está más allá de la satisfacción de su deseo, es decir, en el hombre que está privado del falo, en el hombre castrado, en aquel que por no tener la pueda amar, ya que el amor a esta altura de su obra, 1956-1957 es dar lo que no se tiene. En este punto es importante ubicar como Lacan se aparta de Freud respecto al amor de una mujer por un hombre, ya que para éste la mujer, como mencionamos anteriormente, amará y buscará ser amada por el hombre que tiene, por aquel que le pueda dar lo que ella no tiene.

La particularidad del amor en las mujeres la ubicamos con Lacan en que en ellas predomina el hacerse amar y desear. Dice Lacan: “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”. (Lacan, 1987, p. 674). El hacerse amar tiene una raíz freudiana: miedo a la pérdida de amor que opera como la angustia de castración en el hombre. Al hacerse amar, la mujer recibe el falo que le falta a través de la metáfora del amor, En este punto Lacan y Freud coinciden: hacerse amar tiene una raíz freudiana.

Con Freud aprendimos que a falta de ser el falo, objeto deseado de la madre, el neurótico desea tenerlo; debe encontrar, pues, una solución a su falta en ser a través del tener. Hay un pasaje, indicado por Lacan en el primer tiempo del Edipo, del ser al tener.

Del lado del hombre, este pasaje le trae problemas con el tener. Si bien funcionan las identificaciones viriles con el padre, tiene dificultades con relación a qué hacer con lo que tiene. Del lado de las mujeres, de la falta en ser pasa a la falta en tener. La mujer no tiene el falo ni tampoco lo es, le queda entonces la solución del parecer ser, es lo que denomina la mascarada femenina. Es un tratamiento de la falta del lado del parecer ser, del lado del semblante, no del lado del tener.

En la línea de lo que venimos desarrollando, Lacan en el *Seminario 10, La angustia* (1962-1963), años posteriores a *La significación del falo*, expresa que el deseo siempre implica castración y que la mujer puede alcanzar el goce (que podemos hipotetizar se trata del goce femenino que aún no tiene conceptualizado) castrando al hombre. A la mujer nada le falta, es el hombre el que está incómodo con la castración, por eso, para este el objeto es la condición para desear.

Enamoramiento

Es de particular interés para esta tesis situar, entonces, el estado de enamoramiento de las mujeres definido por Lacan como erotomanía y que se debe a la presencia del goce femenino. Despertado por el enamoramiento, este goce tiende a expandirse sin límites, no conoce medidas, no se sujeta a limitaciones ni se localiza en zonas erógenas. Se expande en el propio cuerpo del cual nada se puede decir. Por este motivo, dicho goce hace borde en el campo simbólico a través de las palabras de amor, que se establece como la condición del goce femenino. Cuando la dimensión sexual de este goce permanece reprimido, la vertiente del amor adquiere el carácter de una exigencia insistente que instaura la demanda imperativa de amor: “ámame más, y más, y más...”. Esta exigencia deja a las mujeres extraviadas en el puro goce femenino y si quedan atrapadas solo ahí se alejan de la posición femenina.

Decimos, entonces, con Lacan que la mujer tiene una mayor relación con el goce porque su vínculo con el deseo es más flexible ya que no está estorbada por el falo y la posibilidad de su falta como en el hombre, pues ella no tiene nada que

perder. Esto no implica que no tenga relación con el deseo del Otro, se confronta precisamente con él. El objeto fálico solo interviene en segundo lugar para ella puesto que desempeña un papel en el deseo del Otro. Este interesa a la mujer porque es un medio para que su goce tenga un objeto. Es mediante el deseo del Otro que desea el falo en tanto objeto (no como significante) que la mujer puede tener un anclaje y dar a su goce en cierta forma un objeto.

Como sostiene Leda Guimaraes: "... las mujeres en su neurosis cuentan con otro instrumento para buscar localizarse en lo que no es nombrable. Tal instrumento es el deseo del Otro, más especialmente el deseo de la pareja amorosa que gana el privilegio de constituirse como el eje enigmático, para experimentarse, a partir de este deseo del Otro, como amada y deseada" (Guimaraes, 2017).

Sobre el deseo, destaquemos que, según Lacan, el deseo es una cosa mercantil y según el precio que se le dé en el mercado dependerá la forma y el nivel del amor. "El amor, en la medida en que él mismo es un valor...., está hecho de la idealización del deseo" (Lacan, 2007a, p. 207). Frase de la que podemos desprender que es porque las mujeres se interesan en el deseo del Otro están en relación al amor, de allí entonces que podemos conjeturar que hay una relación particular entre este y las mujeres; si bien no es exclusivo de ellas, es más propio a lo femenino, según lo que Lacan va a ubicar en las fórmulas de la sexuación del lado derecho.

Otra para sí misma

Podemos observar cómo lo relativo a lo femenino está presente desde prácticamente el inicio de los desarrollos de Lacan. Es en el texto *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina* (1960) ya esboza una línea para investigar los interrogantes planteados acerca de la particularidad del amor en las mujeres. De su lectura podemos extraer como idea principal que la importancia de la presencia del amor y del deseo de un hombre para la mujer radica en que: "El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él". (Lacan, 1987a, p. 711). Este desdoblamiento le permite no quedar a solas con su goce, aliviar lo ilimitado del goce femenino, no quedar avasallada por este, de ahí la relevancia del amor del *partenaire*. Hay que tener en cuenta no solo la posición subjetiva de la mujer, sino lo que su sexualidad le exige al

otro para amarlo; y la condición es la de ser amada por lo que es, como no toda, como Otra, por fuera del fantasma del Otro, por fuera de los atributos fálicos.

Del lado de la mujer tenemos la inconsistencia y Lacan le atribuye a ella la alteridad y la disponibilidad en relación al fantasma de un hombre. Este le sirve de conector para que ella se convierta como acabamos de exponer en Otra para ella misma, como lo es para él.

Para avanzar en este desarrollo consideramos importante tener en cuenta lo que Lacan trabaja en el *Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante* (1971) para ubicar la modalidad de relación entre los hombres y las mujeres respecto al semblante. Allí expresa que lo que define al hombre es su relación con la mujer y viceversa y que a nivel de la relación entre ambos opera el semblante. Esto lo conduce a interrogarse sobre cuál es el lugar del semblante y se detiene en lo que representa la mujer. El semblante, podemos decir, es lo que viene al lugar de un vacío, al lugar de lo que no hay y se vehiculiza en un discurso. El hombre y la mujer no necesitan hablar para estar atrapados en un discurso ya que ellos son hechos de discurso y no hay discurso más que del semblante.

Para el hombre, la mujer señala la equivalencia entre el goce y el semblante y le es difícil enfrentarse con ella porque es el soporte de que hay semblante en la relación del hombre con la mujer. El goce se articula por el falo pues este está coordinado con un semblante, es solidario de éste mientras que la mujer es lo Otro, lo antagónico del goce y del semblante. Ella tiene libertad respecto a este pues su deseo la conduce al Otro barrado; en tanto la función fálica hace obstáculo en el hombre a reducir el falo a un semblante, al contrario le da a éste toda su consistencia. Si bien las mujeres pueden agarrarse del falo para evitar encontrarse con el Otro goce, el goce femenino, para ellas el falo es un semblante.

El falo, como venimos señalando, no es falta de significante, es lo que hace de obstáculo a una relación, a la relación entre el hombre y la mujer; no designa el órgano sino que tiene relación con el goce fálico. El mito de que el padre goza de todas las mujeres muestra el imposible, que no hay universal de la mujer. En este *Seminario* lo nombra como: "...es posible que haya un saber del goce llamado sexual que sea asunto de esta *cierta mujer*" (Lacan, 2009a, p. 64); por lo tanto varias

cuestiones se empiezan a modificar ya que “cierta mujer” ilustra más bien lo que va a dar lugar al modo como la mencionará en *Seminarios* posteriores.

En este *Seminario* también leemos que el deseo del hombre está en relación al objeto, a su causa, y proviene del deseo del Otro, mientras que la mujer es lo Otro, lo ilegible, pero en un plano diferente que su saber. Lacan dice: “La mujer no existe” y no tiene nada que ver con la ley, es decir está fuera de la ley fálica y sabe de esta por el deseo del hombre. Cuando se quiere hacer funcionar por medio de símbolos la relación sexual, el obstáculo es que se mezcla con el goce, se confronta con la disparidad de los goces. “Se hace sin embargo el amor, y percibimos lo que causa dificultades a partir del momento en que nos interesamos en el asunto” (2009a, p. 100).

Goce femenino

Es importante destacar qué dice Lacan de la Mujer, en el *Seminario 19... o peor* (1971-1972): “Ella es por cierto la que de esta figura del Otro, nos brinda la ilustración a nuestro alcance, por estar, según escribió el poeta entre centro y ausencia. Su modo de presencia es entre centro y ausencia.” (Lacan, 2012a, p. 118). Es decir, centro como función fálica y ausencia como lo que hace que no participe de esta.

Diríamos que se trata de un anticipo de lo que Lacan desarrollará en el *Seminario 20* donde ubica a la mujer como no toda en la función fálica, del lado derecho de las fórmulas de la sexuación y como barrada, LA/ mujer no existe. Estar no toda en el goce fálico significa que tiene una relación con este, pero además, una relación con esa ausencia, con ese significante faltante S (A/). Ese Otro, ese *entre*, tal como La mujer no existen y es la inexistencia que abriga la posibilidad de la ausencia. Si existiera el Otro se podría hacer existir la relación sexual. Gozar de una ausencia, entendemos es poder gozar a partir de la inexistencia.

Es en este *Seminario* donde hace mención de un goce más allá del falo que nombra como “...suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica” (Lacan, 2006a, p. 89). Allí agrega que de este goce “...quizás nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe...cuando ocurre. No les ocurre a todas.” (p. 90). El goce fálico es propio del hombre y es autoerótico. El Otro goce

es otra manera de nombrar el goce femenino, propio de la mujer, y que *ex siste* a la función simbólica. Es decir, no se articula en significantes y accede a este éste mediante la dimensión del amor.

En este recorrido podemos, entonces, ir acompañando el desarrollo sostenido de Lacan para ubicar la relación de la mujer con sus goces, al tiempo que permite resaltar que así como en el *Seminario 18* se refiere a “cierta” mujer y en el *Seminario 19* a “la Mujer” vemos cómo en el *Seminario 20* va a decir de la mujer que no existe, La/. Si, al decir de Lacan, no hay toda la mujer, entonces puede ocupar su lugar en la relación sexual como una mujer, no como La mujer, una por una ya que hay muchas unas.

Así como la mujer no existe, Lacan en el *Seminario 19* expresa: “...Se trata del hombre y de la mujer, entre los dos, ningún acuerdo ni armonía, no hay programa, nada pre-establecido, todo está librado al azar, lo que en lógica modal se llama “contingencia”. Nadie se salva. ¿Porqué esta es fatal, es decir, necesaria? Hay que pensar que procede de una imposibilidad. De ahí el teorema: “No hay relación sexual” (Lacan, 2012a, contratapa).

Todos los textos a los que nos hemos ido refiriendo son el antecedente del viraje decisivo que Lacan plantea a partir del *Seminario 20*, *Aún*, respecto a que la relación sexual no existe. Podemos, entonces, volver a nuestra investigación sobre la particular relación de las mujeres con el amor y si este viene a suplir la relación que no hay.

La pareja y el amor

El valor del amor, convengamos, es lo que permite establecer una relación con el Otro, el amor abre el campo del Otro. El campo del Otro se constituye en el mismo momento en que el sujeto cede algo de sí, el objeto, el objeto en el campo del Otro. El Otro contiene algo maravilloso, el agalma, que provoca amor (tal como lo trabaja Lacan en el *Seminario* de la Transferencia). Sin embargo, destacamos, la amenaza particular que marca la vida femenina: la amenaza de la pérdida de amor y no tanto del objeto. ¿Qué quieren las mujeres?, quieren ser amadas, escuchadas.

Miller en *La pareja y el amor* (2005) se refiere a diferentes articulaciones posibles del lazo amoroso, una de ellas es la que implica una oposición entre la

dimensión del goce autoerótico (lado macho) y la dimensión del amor que se abre al Otro. Así, el goce se enlaza al Otro, establece una relación con el Otro y es más independiente de la exigencia pulsional. Allí expresa: “El amor es lo que diferencia al *partenaire* de un puro síntoma. Vamos a decir que el amor es la función que proyecta al síntoma en el afuera” (Miller, 2005, p. 20). Es decir que el amor permitiría que el síntoma, en tanto goce autoerótico, haga lazo con el Otro. Considera que el amor obedece a la lógica de lo femenino, lógica abierta, sin los límites del falo; por eso la sexualidad femenina está entrelazada con el amor, no así la sexualidad masculina.

Podemos entonces, suponer que la lógica femenina se articula con la fálica en el amor, es por eso que una mujer busca hacerse amar y podrá amar si sabe interpretar el deseo masculino determinado por un objeto de goce falicizado y fetichizar su cuerpo para seducir; es decir, si condesciende a ser semblante de objeto del fantasma del hombre. Es dejándose tomar como objeto, semblante de objeto, que recibirá el falo. De este modo, satisface su deseo de falo y al mismo tiempo es por el amor de su *partenaire* y hacia él que podrá acceder a veces al otro goce sin extraviarse.

Además, para acceder a ese Otro Goce ella necesita de un *partenaire* que renuncie a la función fálica. Dicho de otro modo, el hombre tiene que renunciar a estar con una mujer que sea Toda (por ejemplo, la histérica) para acceder a una mujer y para que ella pueda estar en un entre, entre lo fálico y tener acceso al goce femenino.

Podemos decir, entonces, que la función fálica no hace diferentes a los *partenaires*, la diferencia hay que buscarla en otro lugar. Existe un todo x que define la función fálica y un no todo x que indica que no toda mujer se inscribe allí. “La mujer es no toda porque su goce es dual” (Lacan, 2012a, p. 101). Es por este Otro goce, por su dimensión real que el cuerpo de una mujer está más abierto a la contingencia. Su goce la extravía, la deslocaliza si no tiene su amarre en el falo. Por otra parte, la mujer no es ajena a los atributos fálicos presentes en el cuerpo del *partenaire* e interesa a su deseo; es decir no es indiferente al falo y le permite jugar la comedia de los sexos.

Este desarrollo nos va acercando a nuestra hipótesis, el amor, no solo para las mujeres, sino también para los hombres exige que quien ame esté castrado; es decir, las mujeres necesitan que el hombre pierda algo a causa de ella, que ceda su narcisismo. Significaría que ella es causa de su deseo y no permite que su *partenaire* se duerma y se siga consolando con el falo.

En esta línea vemos lo que Lacan expresa en *el Seminario 16*: "...la mujer no vive solamente de pan, sino también de la castración de ustedes, los varones." (Lacan, 2008a, p. 36).

El amor que una mujer esperaría del *partenaire*, es decir, su condición, ese deseo que ella desea, es un deseo que requiere ir más allá del fantasma de él; un deseo que se sostenga más allá de su aplastamiento en la clausura del goce fálico.

Más, más y más

En páginas anteriores nos habíamos referido a la exigencia insistente de la demanda de amor de la mujer: "ámame más, más, y más". Esto remite a lo que Lacan desarrolla en el *Seminario 20, Aún*, cuando expresa: "...el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aún*. *Aún* es el nombre propio de esa falla donde en el Otro parte la demanda de amor" (Lacan, 2006a, p. 12). Podemos leer en esta cita que el amor posibilita encarar lo imposible de la relación sexual y nos impone elegir otro cuerpo. Para amar, hay que confesar la falta y reconocer que se necesita al otro, que le falta. El amor tiene que ver con la falta y no con la unidad imaginaria del yo. No hay relación sexual, hay los goces, el goce fálico y el goce femenino y hay los lazos eróticos que enlazan los goces.

No hay relación sexual es lo que describe Lacan para indicar que no hay sexualidad que pueda quedar capturada en una fórmula o prescrita en una normativa que le garantice no fallar. En 1905 Freud indicó que no hay pareja sexual que sea de naturaleza, es decir, no hay nada en la parcialidad de la pulsión que dibuje de antemano un destino de complementariedad entre los sexos biológicamente opuestos. Como sostiene Miller en *El síntoma charlatán* (1998), toda relación es sintomática, y si es sintomática es una relación erótica o más precisamente autoerótica. Allí también indica que la pulsión tiene que salir a rodear el objeto de su in-satisfacción bajo lo hétero, algo que sea otro de sí, situación que nombra como Autoheteroerótica. En la

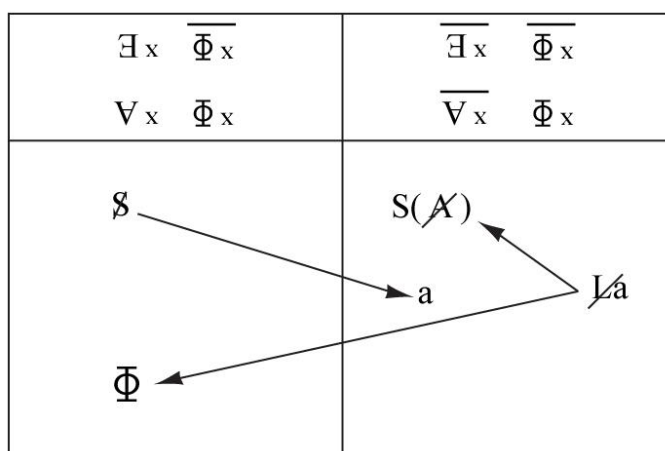
obra que estamos siguiendo expresa: “el síntoma es nuestro recurso para saber qué hacer con el Otro sexo porque carecemos de una fórmula de la relación entre los seres sexuados” (Miller, 1998, p. 48).

El síntoma, es, entonces, lo que usamos para suplir la relación sexual que no hay. Es el síntoma como lazo, buscar el lazo con el Otro cuerpo por las vías de la pulsión, descarga al amor de la función de constituir la única forma de lazo. Otro cuerpo, Otro que ya no es el lugar de los significantes, sino el que de la inconsistencia del Otro simbólico, remite al Otro sexo que es el sexo femenino. Los desarrollos de Miller y Laurent sobre la “pareja-síntoma” indican que el lazo con los otros no es solo por las vías del amor sino por las de la pulsión. En el circuito de la pulsión, el campo del sujeto y el campo del Otro se insertan en el punto sintomático de cada uno para quien el otro es usado como medio de goce del cuerpo.

Hacerse responsable de este goce, nos advierte Miller, es estar advertido de la parte de satisfacción obtenida. El hecho de que la pulsión sea parcial indica que el *partenaire* en el goce no es solo la pareja sexual, es la pareja en el goce. Es lo que somos como síntoma, el modo de gozar propio de cada uno, lo que nos une a nuestro amor y a cualquier otro. Si bien el goce nos separa del otro, este mismo goce es también el que nos aliena a la pareja que se encuentra en el lugar mismo del vacío.

Las fórmulas de la sexuación

A partir de ahora nos centraremos con más detalle en las fórmulas de la sexuación que Lacan presenta en el *Seminario 20*:



Estas formulas de la sexuación muestran dos posiciones sexuales diferentes, no dan la formula de la pareja, dan la fórmula de cada posición. Del lado de la mujer como no-toda, un conjunto marcado por un menos, se revela como lo infinito. Del lado del hombre, el todo tomado como Uno, como lo finito, siempre en relación a un límite, el goce fálico es localizable y contabilizable. Son dos formas de goce que recubren la experiencia misma del cuerpo, y son dos formas diferentes de amar: la forma fetichista y la forma erotómana.

Existen, entonces, determinadas condiciones respecto a la elección de objeto sexual y amoroso, en el hombre caracterizado como condición fetichista y en la mujer la condición erotómana. Si hablamos de condiciones cuestionamos ya la ilusión de hacer del amor una experiencia natural y quedará relacionado con las condiciones de goce singular.

Del lado del hombre tenemos que la pareja toma la forma de fetiche, elemento que a diferencia de la inconsistencia toma la forma de unidad e identidad, Lacan remite como objeto del hombre el objeto a ; del lado de la mujer es la forma erotómana en la que el objeto es menos objetal: es un objeto soporte de amor que Lacan escribe como $S(A/)$ a diferencia de la compacidad de a .

Convengamos en llamar al lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, *lado hombre*, y al lado derecho, *lado mujer*. En la lógica de la sexuación, decir “lado hombre” o “lado mujer” no indica lo que el sentido común sugiere. Esto es así porque estamos en el campo del lenguaje. A veces queremos decir una cosa y decimos otra. Esa variación (lado hombre, lado mujer) da la apariencia de que se trata de *dos lógicas* diferentes. Hablamos entonces de lógica, no hablamos de personas físicas. El psicoanálisis comprueba que los seres que hablan, más allá de que sean personas que se presentan como hombres o como mujeres, sin saberlo, se sitúan más del lado de una u otra de estas dos variantes lógicas.

Lo que viene a ratificar lo que venimos anunciando hasta aquí. No hay nada natural en la partición hombre – mujer; no vale la diferencia anatómica para definirlos y así como para Freud y Lacan fue el falo el organizador de la diferencia de los sexos; este último intenta dar un paso más para poder diferenciar las posiciones sexuadas desde las fórmulas de la sexuación y ubicar desde las mismas las

dificultades, los fracasos que se producen entre los sexos cuanto intentan acoplarse de modo natural.

Al referirnos al goce es importante recordar que el goce es eso que justamente a uno le pasa por el cuerpo, es el goce del cuerpo; y el goce de cada uno permite o impide la posibilidad de un encuentro, por ejemplo, sexual. La diferencia anatómica, la presencia o no del órgano fálico, queda afectada por un goce que nadie podrá ni prescribir ni proscribir.

En el acto sexual se pone en juego el modo de gozar de cada uno, que en realidad uno no se encuentra con el otro cuerpo sino con lo que fantasea de ese otro cuerpo. Se puede buscar una satisfacción sexual para gozar del goce del órgano (más común en los hombres) o para recibir los signos de amor que se espera del *partenaire* (más común en las mujeres). Entre uno y otro, entre un hombre y una mujer está la trama inconsciente que determina en el goce sexual; ambas variantes lógicas se juegan, se mezclan o se atascan; no están enfrentadas.

Desde esta lectura no es posible pensar el amor que hace de dos uno, ya que inevitablemente aparecerá lo que no nos gusta del otro, aparecerá la disparidad entre los goces como irreductible. Lacan expresaba que el juego del amor no tiene reglas por eso es mejor inventarlas y es lo que desarrollará en el *Seminario 21*; y como no hay manera de garantizar una armonía entre los sexos es que dirá: “Lo que suple la relación sexual es el amor”. (Lacan, 2006a, p. 59).

El amor como suplencia de la relación sexual que no hay, viene a suplir el abismo, la disparidad irreductible que hay entre un hombre y una mujer. El amor como lazo que suple la cojera de la relación sexual; pero no cualquier amor suple el muro de la discordia entre variantes lógicas diferentes (es en el *Seminario* próximo donde Lacan desarrollará el amor como contingencia).

El lado mujer marca el sitio donde cada uno es no todo, o no toda; del lado “lógica femenina” hay dos fórmulas, la del goce que habla, goce fálico y la del goce que calla. Este callar no es solo cerrar la boca, pues se trata de un goce indecible e innombrable, que no obedece al goce de la palabra, que no entra dentro del goce fálico, sino que es de otro orden, va más allá del falo y se tratará del goce femenino.

Debajo de las fórmulas, se observan dos circuitos separados. Del lado izquierdo, lado hombre, vemos un S (sujeto) dividido por una barra, y la letra Φ , que aquí significa el campo de la palabra. A ese sujeto (suele ser un hombre) le falta el objeto que su fantasía busca en el otro lado, lado mujer. Un hombre así situado, todo como tal, busca en un cuerpo de mujer la parte, el objeto de la fantasía que atrae su deseo. Si se ubica como “el que tiene” verá a las mujeres como las que no tienen y evitará el encuentro con lo diferente e inquietante que le vendría de una mujer, si intentara estar con una, de allí su dificultad para amar.

En el lado mujer, un La (tachada para indicar que del lado mujer no hay universal) se hace vértice desde el cual una flecha doble se dispara. Una flecha pasa al otro lado, hacia Φ , lugar de la palabra y la otra flecha se va hacia S(A), hacia el sitio más indecible y singular de sí, la abertura hacia el hombre (no todo) o mujer (no toda).

Esta fórmula también escribe el goce de una mujer como tal que Lacan nombra goce suplementario, otro nombre del goce femenino. Hay quienes se dicen mujeres, pero no se despegan de la lógica fálica (la del “tener”), buena manera de nombrar la histeria.

Justamente una mujer, y siempre una por una, tendrá que abandonar o resignar la posición histérica para acceder a la posición femenina y consentir vía el amor de su *partenaire* al goce femenino. En este punto radica la relevancia de trabajar las fórmulas de la sexuación: la importancia del amor en las mujeres.

Signo de amor

La demanda de amor es un modo de articular el goce femenino con la palabra y deja al desnudo la forma erotómana, la mujer quiere que la amen y que le hablen. “...las mujeres solo quieren escuchar palabras de amor porque no pueden gozar sin amar” (Torres, 2012, p. 70).

La demanda de ser el falo vuelve a las mujeres más dependientes de los signos de amor de su objeto amado y hace emerger el matiz erotómano que enfatiza el hacerse amar, a diferencia de la forma fetichista del amor masculino; es por eso que Miller expresa en *El Partenaire-Síntoma*: “Del lado mujer, el amor está entretejido con el goce, son indisociables”. (Miller, 2008, p. 316). Es decir, está entretejido con la duplicidad de su goce: el goce fálico y el otro goce. En las mujeres

su modo de gozar, exige que el *partenaire* le hable y que la ame en la medida en que el amor está enlazado al goce. Lo ilimitado del goce determina lo ilimitado de la demanda de amor y conduce a que el hombre pueda funcionar como un estrago.

En este punto es interesante lo que plantea Mónica Torres respecto a que el objeto para el hombre es el fetiche, el objeto *a*; mientras que para la mujer el objeto es la erotomanía, la locura de amor. La erotomanía femenina "...es la certeza sobre el amor" (Torres, 2012, p. 80). Entonces desde esta afirmación las mujeres tendrían algo de erotómanas porque todo el tiempo buscan ser amadas (excepto las que están en posición masculina), y hablan incesantemente del amor.

A diferencia de lo anteriormente expuesto podemos pensar en un amor atravesado por la castración, el amor en la línea de la contingencia que soporta la diferencia y el vacío puede hacer posible otra relación con el *partenaire*.

Conviene recordar que en el *Seminario 20* Lacan habla del amor desde diferentes aristas. Una de ellas es que en el amor se apunta al sujeto a partir de ubicar que un sujeto no tiene que ver con el goce, pero el signo de este provoca el deseo y este es el principio del amor. Es decir que el signo de goce de un sujeto puede poner en marcha el deseo y así despertar el amor. De esta forma quedan interrelacionados una vez más los tres irreductibles: amor, deseo y goce.

Miller ha ubicado claramente el anudamiento entre el amor y el goce para las mujeres. Mientras que para los hombres, en su goce del órgano, se puede muy bien gozar en silencio y en la soledad del fantasma, en ellas el goce se entrama con el amor. Y si el amor es dar lo que no se tiene, qué mejor modo de dar lo que no se tiene que a través de las palabras. De ahí la serie: hablar, amar, gozar. Se trata, eso sí, de un amor más allá de los límites del Edipo. Un goce no sin el amor. Se pondrá en juego, entonces, una versión del amor en la que se trata menos del reencuentro y más de la invención, del lado de la contingencia y del azar. Pues en la contingencia es donde se da el encuentro de lo que en cada quien marca "... la huella de su exilio, [...], de la relación sexual" (Lacan, 2006a, p. 175). Entonces, no será el sexo el que logre que los seres hablantes se vuelvan *partenaires*, sino solo el síntoma, como modo de goce. Al fin y al cabo, el amor no sería más que ese encuentro sintomático y contingente, en el que se juega el goce del Uno, no sin el Otro. En este sentido,

aunque el goce no pueda ser negativizado puede, sin embargo, ser desplazado por el amor; es decir el goce mortificante ligado al objeto a y a la pulsión puede ser afectado por el amor y así pasar a ser vivificante para el sujeto.

Cabe destacar, que el goce femenino, podrá ser experimentado por un hombre si llega a hacer un buen uso del amor contingentemente. Un buen uso de la erotomanía del amor por su objeto causa de deseo encarnado en una mujer.

Destaquemos que mientras que el hombre necesita la ley (fálica) para una mujer es imprescindible el signo de amor; lo busca en el Otro, lo espía y hasta lo inventa. La prueba de amor tiene que ver con el sacrificio de lo que se tiene, es decir implica sacrificar la nada, porque eso es lo que se tiene: nada. Es una nada que se marchita y se cae si no se la trata con cuidado, motivo por el cual la mujer pide signos de amor.

Cabe retomar aquí las palabras de Mónica Torres cuando plantea que para la mujer van juntos amar, gozar y hablar, “:.. lo que quieren es hablar de amor, y para gozar necesitan que les hablen de amor” (Torres, 2012, p. 88). Conviene insistir en ese punto para resaltar la particular relación de las mujeres con el amor.

Lacan expresa que el amor no es asunto de sexo e introduce *el amor como signo*, cuya definición de signo es la disyunción de dos sustancias que no tienen nada en común, es la intersección. A partir de aquí podemos, entonces, empezar a ubicar al amor como un entre, “entre dos” diferentes, el amor como *a-muro* entre un hombre y una mujer, que haría posible atravesar el muro entre ambos tal y como desarrollamos en el capítulo tres de esta tesis.

Las páginas finales del *Seminario 20* presentan un elogio del amor. Lacan se refiere a lo que ocurre en la relación del ser al ser que nunca es de armonía y se pregunta si el abordaje del ser no sería el verdadero amor. Se refiere también a una relación entre dos saberes inconscientes, como el que enfrentamos frente a un impase.

Amor y pulsión

La referencia a los saberes inconscientes nos permite recordar lo que Lacan sostiene en el *Seminario 11* cuando afirma que cada vez que estamos en la dialéctica

de la pulsión, otra cosa comanda: “La dialéctica de la pulsión es básicamente diferente de lo que pertenece al registro del amor así como al del bien del sujeto” (Lacan, 1984, p. 214).

Ahora bien la relación entre el amor y la pulsión podemos ubicarla en tanto el amor funciona como velo narcisista del objeto *a* y que Lacan formula de la siguiente manera: “Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto *a* minúscula, te mutilo” (p. 276). Pero este amor, así definido, ya no es el del *Seminario I* cuando se refiere al amor como una pasión del ser que apunta al sujeto, en tanto falta en ser. Se trataría más bien, en el *Seminario 11*, de dos versiones del amor: en un primer momento un amor que se dirige al objeto. Si bien Lacan no abandona el amor narcisista, consideramos en la evolución de su obra una dimensión del amor que busca el objeto pero no se completa con él puesto que se trata del objeto *a* causa de deseo.

En este mismo *Seminario* introduce otra versión del amor: un amor sin límites. En esta línea expresa: “El amor, que en la opinión de algunos hemos querido degradar, sólo puede postularse en este más allá donde, para empezar, renuncia a su objeto. Esto también nos permite comprender que todo refugio donde pueda instituirse una relación vivible, temperada, de un sexo con el otro, requiere de la intervención de ese médium que es la metáfora paterna; en ello radica la enseñanza del psicoanálisis” (1984, pp. 283-284). Versión novedosa porque nos está hablando de otro amor, que no se dirige al objeto, ya que éste falta, hay una falla estructural, por lo que pone en cuestión lo que sostenía en el *Seminario de La transferencia*. En ese sentido, hace del amor un lazo no posesivo y el verdadero amor será el que puede renunciar al objeto.

Más allá del padre

Para que un amor sea vivible, es decir, no mortífero hace falta la intervención de la castración, la aceptación de la falta, y esto nos ubica del lado de un nuevo amor que no es el narcisista; el de la ilusión de hacer de dos uno. De entrada el amor requiere de la operación del nombre del padre porque da una versión del objeto de amor. De este modo el amor tiene límites, queda limitado, se mantiene dentro del régimen del padre.

Un paso más da Lacan cuando manifiesta: "...la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir" (1984, p. 284). Es decir, que es posible un amor más allá del Edipo, no encorsetado a las coordenadas del Nombre del Padre. Más allá de lo imaginario y lo simbólico, donde lo había situado hasta la fecha. A partir de aquí, entonces, estaríamos del lado de la invención en el terreno del amor y será posible para un sujeto como resultado de haber llegado hasta el final en su experiencia analítica.

Un amor que no busca completarse con el Otro; no busca el objeto del fantasma en el Otro, como sucede en el hombre. El amor en las mujeres no busca un objeto, sino que es el amor que le permite acceder a Otro goce que el fálico, por fuera de los límites de la lógica fálica.

El goce femenino siempre va por el lado del fantasma de amor y el lado hombre del lado de la potencia fálica. Hay mujeres que captan lo femenino, no le ocurre a todas.

Una mujer y un hombre son para el psicoanálisis hechos de discurso, discursos a partir de los cuales Lacan intenta extraer al final de su enseñanza una lógica. En el *Seminario 18*, como anticipo de esa lógica, leemos: "No se trata siquiera de eso, porque el hombre, la mujer, no necesitan en absoluto hablar para estar atrapados en un discurso. En tanto tales, con el mismo término que dije hace poco, son hechos de discurso" (Lacan, 2009a, p. 135).

Contingencia

A esta altura de su enseñanza Lacan está trabajando con las categorías modales (necesario, posible, imposible y contingente) y con la imposibilidad de escribir la relación sexual. Por ello, conceptualiza lo real como lo imposible y mantiene como esencial lo contingente, en tanto es incalculable y en esta línea es que dice que el amor es desconcertante y que "...no es otra cosa que un decir en tanto que acontecimiento" (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973).

La dimensión real del amor, del amor por fuera de la ley de la repetición simbólica "la dimensión en la que el amor es real es la del encuentro contingente sobre el fondo de lo imposible..." y "el propio hecho de que ese encuentro sea

contingente confirma lo imposible” son las sorpresas del amor que surgen en la modalidad contingente del acontecimiento imprevisto. (Miller, 2001, p. 46).

Nos interesa recordar que Lacan se interroga acerca de que sucede cuando un hombre encuentra a una mujer y se pregunta: “¿Cómo ama un hombre a una mujer? Por azar” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973); pero claramente expresa que es modesto porque no pretende “...hablar de lo que ocurre cuando una mujer encuentra a un hombre...Porque mi experiencia es limitada...” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973).

Hacemos incapié en este punto ya que este capítulo intenta despejar la particular relación de las mujeres con el amor y de las mujeres y el amor en relación a un hombre. Podemos hipotetizar de los decires de Lacan que este tema es un enigma que no puede abordar; no es una cuestión de experiencia, sino que todo lo que bordea la temática de las mujeres es un punto oscuro, un continente desconocido según Freud, porque no hay nada que la represente, que nos diga de ellas puesto que se trata de una por una.

Retomamos que el amor es contingente, aunque se intente hacerlo necesario, es decir que haya relación y complementariedad. Contingentemente algo puede escribirse del no cesa de no escribirse y será posible el encuentro, una relación con un *partenaire* sobre la base de la imposibilidad, ya que no hay relación sexual, solo hay suplencia de ella vía el amor; hay disparidad de goces, por eso “El amor es dos medios decires...que no se recubren” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974) como formula en el *Seminario 21*. Hay un malentendido estructural y la verdad, sobre el saber inconsciente solo se puede decir a medias.

Lacan introduce en esta línea lo que llama la vecindad que se funda en lo abierto y por ello se relaciona con el saber inconsciente que es un conjunto abierto y podemos dar un paso más para conectar este conjunto abierto con la lógica femenina ya que se trata de la lógica del No-todo.

El saber del hombre gira en redondo, se cierra en sí mismo, es conjunto cerrado. De esto se desprende que el saber de una mujer tiene otra lógica, no gira en redondo, es abierto y por eso Lacan dice del amor: “Es la conexidad entre dos

saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974).

Ya hemos desarrollado la importancia que tiene para la mujer el signo de amor de su *partenaire* y las palabras de amor. Esto consueña con lo que Lacan expresa a la altura de este *Seminario* cuando dice que el hombre no entiende nada del amor porque para él este no necesita del decir ya que alcanza con su goce y entonces no tiene por lo general problemas con el amor. En cambio, para una mujer las cosas son diferentes ya que: “...el goce de la mujer no marcha sin decir, o sea, sin el decir de la verdad” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974) por lo cual para que ella acceda al goce que le es propio, más allá del falo, necesita del decir, del decir del amor, en tanto acontecimiento de decir. Repitamos, pide palabras de amor, que le hablen.

El amor pide reglas

El amor está sometido a ciertas reglas, que se desconocen, entonces se juega un juego sin conocer sus reglas, pero al mismo tiempo se es activo a partir de ellas y eso es lo que lo convierte en apasionante y hará posible el encuentro, encuentro de los desencuentros de cada uno; y así entonces el amor sería un juego que vale la pena jugar.

Es por esto que en el capítulo anterior desarrollamos como Lacan va a ubicar que hay distintos sesgos en el amor, es decir no hay una sola manera de pensarlo ni de aproximarse a este.

Intentando establecer la particular relación de las mujeres con el amor, Lacan expresa que es la mujer y no el hombre el que tiene que hacer una identificación sexuada, es decir ella tiene que pasar por el goce fálico que es lo que le falta; así como también alude a que la naturaleza de la mujer es ser celosa, por eso quiere que el hombre sea todo de ella. Pero al introducir el “no-todas” y quedando el amor del lado de la mujer algo cambia de lógica: “Quiero decir que es no toda que ella ama. Le queda un pedazo para ella de su goce corporal” (Lacan, clase del 11 de junio de 1974); agrega además que el goce de la mujer está ligado al decir más de lo que uno se imagina y que el amor no es el mismo cuando emerge el goce de la mujer.

Cita que consideramos central para ubicar la relevancia del amor en las mujeres, ya que podríamos decir que con la lógica del no-todo es posible que la

mujer no solo ame, sino que por medio del amor puede acceder a un goce corporal, diferente del fálico, a su goce por excelencia, el goce femenino; pero para ello el amor que se recorta como fundamental no es el amor en la línea del tener al otro o ser la única para el Otro, es decir, el amor narcisista; sino que se trata del amor que soporta la diferencia, la no complementariedad, el amor como acontecimiento de decir, el de dos medios decires que no se recubren.

El amor le permitiría a una mujer hacer con lo insoportable que puede ser el goce femenino y acceder a lo femenino del goce, es decir a un goce más atemperado. Cada mujer, una por una, atrapada en su *lalengua* verifica que la particular relación de las mujeres con el amor despeja la idea de que la anatomía es el destino. Para poder amar la mujer, no toda, tendrá que hacer un recorrido que la conduzca a lo real, a lo imposible y, entonces, una por una, inventará las reglas que le posibiliten un amor que pueda incluir el silencio e ir más allá de las palabras.

CAPÍTULO 5: Enseñanza de los testimonios de pase en mujeres respecto del amor

En el presente capítulo vamos a analizar distintos testimonios de Pase, de fin de análisis, de Analistas mujeres de la Escuela (AE) de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis) con el propósito de buscar qué nos enseñan sobre el amor y qué nos dejan dicho sobre la particular relación de las mujeres con este para verificar, o no, de algún modo, las hipótesis principales que dieron lugar a esta tesis.

En los capítulos anteriores describimos los antecedentes del amor, lo que tanto Freud como Lacan han dicho al respecto y las modulaciones de este. En el capítulo cuatro elaboramos un desarrollo más centrado en la relación de las mujeres y el amor. Es desde este desarrollo que abordaremos los testimonios y lo que se puede desprender de ellos sobre el tema que nos convoca.

A través de los testimonios de Pase intentaremos ubicar la lógica del amor después del recorrido de un análisis. ¿Qué podemos encontrar en el avance y desarrollo de la obra de Lacan sobre nuestra hipótesis que se verifica en los testimonios? ¿En qué se diferencian Lacan de Freud en este punto?.

A partir de la lectura de varios testimonios, seleccionamos los que consideramos más a fin a nuestra investigación y partiremos del amor según la particular relación de las mujeres con este, tal y como expusimos en el capítulo anterior. Un particular que no nombra lo singular de cada mujer en el modo de amar. Los testimonios nos permitan abordar cómo desde lo particular se puede arribar a esa singularidad a partir del trayecto de un análisis.

Desde este, podemos hipotetizar que la particular relación de las mujeres con el amor dejaría de tener un pie en lo fantasmático-sintomático en la línea de la repetición para dar paso a la singularidad del una por una. Lo que cuenta es que de lo peculiar del amor en las mujeres se pueda acceder a las condiciones de amor y goce de cada una, una vez que se ha conmovido la fijeza pulsional.

Es decir, hay una particularidad del amor en las mujeres, una especial relación, por la dimensión que toma el amor para ellas, por el lugar que ocupa en su subjetividad distinto que para los hombres. Todo esto lo podremos ver en los

testimonios así como también que un acontecimiento contingente puede modificar el modo de amar.

De la lectura de los testimonios queremos verificar esa nueva mirada que el psicoanálisis introdujo sobre el amor. Como expusimos en capítulos anteriores esa nueva mirada es lo que permite una nueva lectura de los desencuentros amorosos. Los testimonios nos enseñan que el amor es un decir que implica reglas. Sobre todo aquellos que exponen acerca de la experiencia de dejarse atravesar por el amor que muestra el borde de lo real.

Uno de los hallazgos notables de Lacan es lo que llamó sexuación, los efectos del significante fálico sobre el sexo biológico y sobre el cuerpo. Por eso, nos referimos a *lalengua*: animación del goce del cuerpo. Es decir, donde “eso” habla “eso” goza de sí como cuerpo. El testimonio de S. S. ilustra que para gozar se necesita un cuerpo.

Como sea ese goce, leemos en *Aún*: “*Si hubiese otro*, pero no hay sino el goce fálico, a no ser por el que la mujer calla” remite a lo que Lacan llama goce femenino (Lacan, 2006a, p. 75). El amor que hemos ido trazando incluye una vertiente de lo real que posibilita la función del lazo, de la apertura al Otro y no es sin pasar por el aparato de lenguaje.

Lacan, en ese mismo *Seminario* manifiesta: “Lo que digo del amor es que con toda certeza no puede hablarse de él” (p. 20). No se puede. Pero el amor nos hace hablar, aún... Por ello, nos aproximaremos a aquellos testimonios de mujeres donde encontramos esa nueva mirada del amor propuesta por Freud y Lacan.

El amor toma tanta importancia para una mujer, principalmente si se trata de una histérica, que a través de este ella procura realizar algo de lo sexual (en relación a encontrar destino para la feminidad). Una mujer devastada en su relación con la madre elige para amar a un hombre que cumple esa función en el fantasma: ocupar, por ejemplo, el lugar de objeto masoquista. El amor, puede, entonces, tomar las formas más locas y variadas en esa búsqueda para dar lugar a lo real que resta en el ejercicio del goce fálico.

La mujer no existe y no es posible volverse mujer de una vez por todas, lo imposible no es eliminable, pero, una vez que un cierto cálculo fue realizado, ella puede encontrar cada vez un saber-hacer con eso (*savoir y faire*). Un hombre también debe encontrar lugar para la experiencia con lo femenino, pero sus estrategias seguirán otra trayectoria.

Con este sustento teórico iremos a analizar los testimonios de pase de mujeres y recortaremos de estos aquello que consideramos ejemplificador para nuestra tesis.

5.1) Testimonios de Silvia Salman

5.1.1) Ánimo de amar

En esos análisis el síntoma que ubica es la anorexia ya que cerraba la boca ante la voracidad de la demanda del Otro materno que le decía: “¡Come, come!”. La demanda del Otro se le volvía insoportable. *Ser demandada por el Otro* era equivalente a *ser devorada por el Otro* (Varios Autores, 2010, p. 93). Una pregunta insistía en el análisis: “¿por qué su madre la dejó caer?” y el interrogante por dónde podría aparecer la presencia paterna. Reconstruye allí las coordenadas de su nacimiento.

Su madre no le perdonará a su padre que no estuviera presente al momento del nacimiento y entra en depresión tras la muerte de este, motivo por el cual la niña S. S. queda en una situación de desamparo. Es la mirada del padre que hace su marca, empieza a ser nombrada por este como “*mi dibujo animado*”.

La palabra del padre adquiere el carácter de potencia y se produce una mejoría importante de la anorexia. En la adolescencia el padre aparece por segunda vez y la nombrará como: *Una mujer sola e independiente*, para referirse a la relación con los hombres. Sin duda “...esos rasgos hacían difícil la posibilidad de establecerse en una relación de pareja” (2010, p. 94).

Este testimonio, S. S. remite a su tercer análisis donde hace un minucioso trabajo acerca del padre, de cómo este la ha nombrado en relación al dibujo animado y las consecuencias de ello. Extrae la prevalencia del objeto mirada, lo vivo en lo animado, en oposición al goce mortífero de la anorexia vinculado al Otro materno.

Un cuerpo que se escabulle, que no se puede agarrar ya que no es de carne y hueso, es un dibujo. Y un nombrar en masculino, que dejará en suspenso la construcción de un cuerpo de mujer.

Este testimonio nos enseña sobre el cuerpo en los finales de análisis puesto que pasa a un primer plano al final de la experiencia el “dibujo animado”. Es, en este punto, que no podemos ignorar cómo la escritura toca el goce del cuerpo; es goce, huella que dejó el lenguaje, esa que retiene invisiblemente los cuerpos.

Acerca de la mirada y el cuerpo

A partir del recuerdo de dos escenas sexuales que se recuperan en el análisis se anuda el trayecto pulsional: el sujeto, la mirada y el Otro que la confrontan con su goce.

La intervención del analista acerca de si encontraba en la mirada de su *partenaire* la mirada del padre actualiza en el decir en transferencia una modalidad de goce que condicionará todos los lazos amorosos. “Sentirme agarrada por la mirada del Otro” marca una posición subjetiva, fija un goce allí; y al mismo tiempo provoca un padecimiento que toma la forma de siempre “querer estar en otra parte”. Pero como la pulsión es siempre activa, el *sentirme agarrada por el Otro* se declina hacia *hacerme agarrar por el Otro* (2010, p. 95).

A esto se suma el significante huidizo, que se recorta en relación a su anterior analista y que la representaba. De este modo el circuito pulsional quedaba completo “*hacerme agarrar para huir* siendo yo misma huidiza y arisca en la manera de establecer los lazos, especialmente con los hombres” (p. 95). Su argumentación principal la ubica en torno a la interpretación en acto del analista de agarrarla y decirle que le provoca eso. Señala que eso fue clave para desarticular la pulsión que estaba ligada a la mirada del padre y permitió modificar el síntoma e instalar el amor transferencial.

Motivo de consulta

La primera vez que S. S. va un psicoanalista es a causa del problema que tenía con su pareja. Desde el comienzo de la relación funcionaba no sin malestar en

estar y no estar al mismo tiempo. Este formato delimitaba un adentro y un afuera. Es en este borde que ella habitaba. Ese rasgo era lo que él más amaba de ella y también lo que más detestaba. El encuentro con su *partenaire* estuvo marcado desde el inicio por esa consonancia sintomática.

En esta línea, este testimonio nos enseña cómo podemos considerar el amor un lazo que permitiría ir del Uno al Otro; esto es, del goce del Uno, autoerótico, a la búsqueda de un objeto de deseo en el campo del Otro. El sujeto trata, por la vía del amor, de inscribir su goce propio en una relación con el Otro que será siempre sintomática.

Podemos ubicar como la intervención del analista permite recortar las condiciones de amor de S. S. de la mano de su posición de goce: hacerse agarrar para huir, huidiza, estar y no estar al mismo tiempo y a partir de allí producir una transformación que permita otra modalidad de lazo no signada por el sufrimiento. Como señala Salman en *Las singularidades del Uno*: “Lacan aclara una y otra vez tanto en sus Escritos como en sus *Seminarios* que es el sujeto el que manipula al Otro. La experiencia analítica muestra que la posición del Otro, por más amo que sea, surge porque el sujeto hace nacer en un otro al Otro. De hecho así podríamos resumir la fórmula del fantasma” (Salman, 2013). Otro que la agarra para que ella huya, por ejemplo.

Teniendo en cuenta que el amor se enlaza al goce, ¿qué podemos decir de este? Lacan en el *Seminario 21* expresa que la cosa que se persigue con el nombre amor, el goce, se lo tiene a montones pero nunca se sabe nada de él, porque no hay discurso sobre el goce. En este punto *el amor en tanto nudo* haría posible anudar un cuerpo que goza, no solo de sí mismo, con otro cuerpo que también goza y gozar del cuerpo del Otro; y en la disparidad de los goces el amor permitiría algún encuentro posible.

Transferencia y conmoción libidinal

En la transferencia se actualizaba esa forma de lazo que el sujeto mantenía con el *partenaire*-síntoma. Su analista era alguien que no la dejaba ir; entonces aparecerá al final otra versión del agarrar. En esta línea una interpretación: *lo antiguo*

con lo nuevo o lo nuevo con lo antiguo (Varios Autores, 2010, p. 96). La contingencia de algunos encuentros permitieron ubicar la repetición y hacer caer el motivo de las elecciones amorosas hechas hasta el momento.

La conmoción libidinal que se fue produciendo en el análisis empieza a mostrar sus frutos: algunas transformaciones en los lazos más íntimos, por ejemplo, con su pareja arma una nueva manera de estar intentando estar más adentro que afuera.

A partir de ubicar el goce de la mirada que se sostenía en ella y no hacer existir más la mirada del Otro que la agarra; sumada la intervención del analista *la dejo ir* concluye: *Si él me deja ir, y yo sigo acá, entonces no hay nadie que me tenga agarrada, el analista tampoco* (2010, p. 98).

S. S. verifica que en el espacio analítico se hizo necesario agarrar el cuerpo para después dejarlo ir. Esta operación analítica agrega a la operación paterna la dimensión libidinal dando vida al cuerpo mortificado en el dibujo y así transformarse en un cuerpo que puede alojar una satisfacción. En esta línea un sueño trae el significante “encarnada” que será el revés del dibujo animado; este significante concentra el cuerpo, lo vivo y lo femenino que obtiene al final de la experiencia del análisis e indica una satisfacción que corresponde a tener un cuerpo que se puede agarrar. Ya en el dispositivo del pase, un sueño que muestra una especie de escultura hecha de trozos de mujer viene a indicar que su cuerpo de mujer fue construido a partir de lo que el análisis permitió animar y encarnar de otra manera.

La propuesta de Lacan es que un análisis llevado hasta su fin tendría que generar las condiciones para que el sujeto encuentre un amor por fuera de las coordenadas de la repetición. De este nuevo amor participa un sujeto que ha obtenido un saber no menor que le permitirá poner en acto que todo amor tiene como función ser suplencia de lo que propone Lacan más adelante “no hay relación sexual”.

Coincidimos con E. Laurent (2010) respecto a lo que dice de este testimonio: “Silvia Salman nos ha hecho escuchar lo que las mujeres quieren decir cuando dicen que les falta un *partenaire* que les responda, que falta hacer hablar al Otro” (p. 100). S. S. describe al analista como aquel que aporta un cuerpo, como aquel que hace

resonar, con su cuerpo a través de las palabras “yo la dejo ir” que revelan un goce pulsional que se hallaba estancado en ella. Es decir, el cuerpo del analista en el retenerla se presenta como activo y como agente de la interpretación. Este testimonio permite rescatar la importancia que adquiere la noción de cuerpo en la última enseñanza de Lacan. No del cuerpo del estadio del espejo solamente, sino del cuerpo en tanto goza ya que se necesita del cuerpo para poder amar.

“Esta es una indicación clave para el manejo de la transferencia, para saber qué Otro encarna el analista para cada sujeto. Ese Otro que el sujeto manipula y hace nacer también en la transferencia. Hace nacer ese espacio del Otro que lo incluye a él mismo y el analista se presta a ello, a encarnar ese Otro que conviene al sujeto. Y le conviene por las mejores razones, porque lo hace partenaire de su goce”. (Salman, 2013).

5.1.2) El reverso del amor

Es ese el título del testimonio al que nos referiremos a continuación presentado en las XII Jornadas Anuales de la EOL, Sección Santa Fe, “El goce y los lazos amorosos” el 9 de octubre de 2010 e indica la orientación del análisis de la transferencia en una cura llevada hasta el final. Señala, también, el psicoanálisis como una experiencia de amor y ubica que el pase es una contribución a la teoría del amor. El recorrido de un análisis va del amor a la pulsión, lo cual demuestra que el fundamento de la transferencia no es tanto el amor sino la pulsión y que el amor la cubre con sus encantos para desconocer la condición de goce que la determina.

Recordamos lo que Lacan sostiene en el *Seminario II* cuando afirma que cada vez que estamos en la dialéctica de la pulsión, otra cosa comanda: “La dialéctica de la pulsión es básicamente diferente de lo que pertenece al registro del amor así como al del bien del sujeto” (Lacan, 1984, p. 214).

En este testimonio de S. S. “Animo de amar” se puede decir que relató tres historias de amor: la del padre, la del *partenaire* (en la que nos centramos) y la de la transferencia. En este testimonio indica que el pase, como demostración del final de análisis, es una vía privilegiada para captar el programa de goce que condicionó la elección del objeto de amor e indica que esa elección puede estar comandada por

ciertos rasgos que pueden ser imaginarios, simbólicos o depender de una relación con el goce.

El amor al final del análisis

Respecto al amor articulado al SsS (sujeto supuesto saber) interviene en su función de engaño y el analista es quien aislará la condición de goce velada tras el engaño, por eso la posición del analista permite acceder al reverso del amor ya que en el análisis, como sostiene, S. S. en este mismo testimonio: “En la entrada el sujeto habla al nivel del amor, a la salida el sujeto sabe que habla al nivel de la pulsión” (Salman, 2010).

En el testimonio anterior, “Animo de amar” señalamos la modificación, durante la experiencia del análisis, que se podía ubicar respecto al amor; del amor en la línea de la repetición, al amor como suplencia de la relación sexual que no hay; en este testimonio volvemos a verificar este movimiento del amor cuando S. S. se refiere a un amor más abierto a la contingencia, lo que nos orienta por el amor en su cara real ya formando parte de la última enseñanza de Lacan.

Es interesante que S. S. señala que lo que la llevó a realizar la demanda de análisis fueron siempre “los embrollos en el amor”; punto que nos aproxima a nuestra hipótesis sobre el lugar que ocupa el amor en la vida de una mujer.

En esta línea ubica el síntoma como lo que viene a intentar escribirse en el lugar de la relación sexual imposible de ser escrita y recorta que lo que se ama en alguien es su síntoma, es decir los signos que su *partenaire* envía y que muestran cómo cada uno trata la ausencia de relación sexual. “Y eso —por suerte a veces ocurre— puede desencadenar el amor” (Salman, 2010).

Esta cita nos permite ilustrar lo que dice Lacan en el *Seminario 19* cuando expresa: “...Se trata del hombre y de la mujer, entre los dos, ningún acuerdo ni armonía, no hay programa, nada pre-establecido, todo está librado al azar, lo que en lógica modal se llama “contingencia”. Nadie se salva. ¿Porqué esta es fatal, es decir, necesaria? Hay que pensar que procede de una imposibilidad. De ahí el teorema: “No hay relación sexual” (Lacan, 2012a, contratapa). Y el detalle que agrega con su

sutileza es que justamente la ausencia de relación y el modo en que cada uno hace con esto es lo que puede despertar el amor.

Pero no cualquier amor, sino el amor que posibilita encarar lo imposible de la relación sexual y nos impone elegir otro cuerpo. Para amar, hay que confesar la falta y reconocer que se necesita al Otro, que le falta. El amor tiene que ver con la falta y no con la unidad imaginaria del yo. No hay relación sexual, hay los goces, el goce fálico y el goce femenino y hay los lazos eróticos que enlazan los goces.

5.1.3) Encontrarse en el lugar del *sinthome*

De este testimonio vamos a extraer solamente aquello que veníamos desarrollando de lo que S. S. ubica como un *sinthome* en femenino cuando retoma lo que E. Laurent le señala, en otras presentaciones, respecto a lo que había de erotómano en su presentación del amor; no en la línea de la clínica psiquiátrica, la certeza de ser amada, sino como lo lee la clínica psicoanalítica. "...la forma erotomaníaca del amor, tal como Lacan la formuló, se empareja con el blá blá del discurso amoroso" (Varios Autores, 2012, p. 75); y también la pregunta que él le hiciera respecto a si un final de análisis cambia la versión de amor de un sujeto.

S. S. viene a mostrar que si abordamos el amor en su relación con la pulsión el ser amada, revela el hacerse amar, lo que muestra la posición activa que lo sostiene; y el hacerse amar se emparenta con el hacerse hablar. Pero no cualquier hacerse hablar, sino el que permite mantener un goce silencioso o un goce del silencio. Modo de hacer existir una ausencia y un goce correlativo a ella, que Lacan denominó "gozoausencia", que S. S. ilustra con las frases del poeta Pablo Neruda "me gusta cuando callas porque estás como ausente", como posibilidad de ausentarse con el *partenaire*.

Esas frases son una forma de ejemplificar el goce femenino como lo imposible de decir, lo que carece de representación. Lacan dice de la Mujer en el *Seminario 19 ...o peor* (1971-1972): "Ella es por cierto la que, de esta figura del Otro, nos brinda la ilustración a nuestro alcance, por estar, según escribió el poeta *entre centro y ausencia*" (Lacan, 2012a, p. 118). Su modo de presencia es entre centro y ausencia.

La condición erotómana

Existen, entonces, determinadas condiciones respecto a la elección de objeto sexual y amoroso en el hombre caracterizado como condición fetichista y en la mujer la condición erotómana. Si hablamos de condiciones cuestionamos ya la ilusión de hacer del amor una experiencia natural y quedará relacionado con las condiciones de goce singular como fuimos exponiendo y desarrollando en los capítulos de esta tesis.

Lo desarrollado hasta aquí nos permite arribar a consentir con la afirmación de S. S. de que un análisis, un final de análisis, posibilita modificar la versión de amor de un sujeto y acceder al lado derecho de las fórmulas de la sexuación donde Lacan ubica la posición femenina.

En este testimonio expresa que una interpretación del analista hacia el final toca la forma erotómana del amor: “No hay que perder el encanto” (Varios Autores, 2012, p. 75). Esta interpretación le permitió advertir sobre lo que convenía desprenderse en relación a lo fantasmático y lo que era conveniente mantener en relación al uso sinthomático de su sutil erotomanía que lee como una sutileza de lo femenino (así se titulará su último testimonio).

5.1.4) El misterio del cuerpo que habla

En su tercer y último análisis un sueño cifrará el modo cómo se va produciendo el desplazamiento en los circuitos del goce y una nueva distribución libidinal, como mencionamos anteriormente, que podría obtenerse en la salida del análisis. Esto implica una transformación en los lazos, en especial con el *partenaire*, lo puede abrazar a la vez que dejarse agarrar. De esta forma se instala otra manera de estar con el *partenaire*: más adentro que afuera.

Los decires del amor

Respecto al despertar sexual y al amor fue la abuela materna quien pudo inscribir algo de esto a través de su presencia y sus dichos. En la adolescencia, la muerte de su abuelo materno produjo una confesión por parte de la abuela: “ella nunca había amado a ese hombre”. Esta confesión marcó el odio de su madre hacia su abuela, pero al mismo tiempo dio lugar al deseo y al amor que estaba comenzando a experimentar en sus primeros acercamientos sexuales. S. S. traduce que ella no

había amado a ese hombre pero podía amar a otros ya que era la abuela quien le hablaba de amor.

En este punto consideramos importante resaltar para ubicar el lugar que tiene en un sujeto, en este caso, en una mujer, que haya en alguna parte alguna marca con la que poder identificarse para armar su posición sexuada y su relación al amor. En este caso S. S. se identificaba a los semblantes fálicos que provenían del padre. Usaba ropa de hombre que se vendía en el negocio de su padre, bajo la moda unisex, como manera de esconder el cuerpo de mujer. Los cambios en el cuerpo y su estadia en la adolescencia en la casa de su abuela materna le permitieron encontrar un gusto propio por el baile que funcionó como modo de llevar el cuerpo y dejarse llevar cuando se trataba de bailar con un hombre.

Avanzando en su testimonio “El misterio del cuerpo que habla”, S. S. expresa que histeria y feminidad son dos modos diferentes de estar en relación al falo y por eso pueden convivir en una mujer, más aún si ella está analizada. Plantea que al fin del análisis permanece el modo de gozar, de allí que un significante nuevo se inviste al final. En su testimonio es el significante “encarnada” que por su posición de estar fuera de la cadena significativa hace de tope a la misma, dice: “...opera como crítica a la función fálica” (Varios Autores, 2011, p. 42).

Un amor más allá del falo

Consideramos en este recorrido que el amor al que nos referimos a esta altura obedece a la lógica de lo femenino, lógica abierta, sin los límites del falo; por eso la sexualidad femenina está entrelazada con el amor, no así la sexualidad masculina.

Podemos, entonces, suponer que la lógica femenina se articula con la fálica en el amor, es por eso que una mujer busca hacerse amar y podrá amar si sabe interpretar el deseo masculino determinado por un objeto de goce falicizado y fetichizar su cuerpo para seducir. Es decir, si condesciende a ser semblante de objeto del fantasma del hombre. De este modo, satisface su deseo de falo y al mismo tiempo es por el amor de su *partenaire* y hacia él que podrá acceder, a veces, al Otro goce (al femenino).

El amor no solo para las mujeres sino también para los hombres exige que quien ame esté castrado. En esta línea vemos lo que Lacan expresa en *el Seminario 16*: "...la mujer no vive solamente de pan, sino también de la castración de ustedes, los varones." (Lacan, 2008a, p. 36).

El amor que una mujer esperaría del *partenaire*, es decir, su condición, ese deseo que ella desea, es un deseo que requiere ir más allá del fantasma de él. Un deseo que se sostenga más allá de su aplastamiento en la clausura del goce fálico; punto necesario para que ella pueda, como sostiene S. S. reinventarse como mujer cada vez.

5.1.5) Sutilezas de lo femenino

De este último testimonio vamos a extraer lo que S. S. nos enseña del efecto de no relación. Este efecto de no relación se lee en una experiencia de análisis en el trayecto que va del padre a una mujer. Trayecto que va anudando lógicas distintas, ya que la lógica fálica es la que se encuentra enmarcada por el padre y la lógica del no-todo indica la apertura hacia la dimensión de lo femenino.

El no-todo indica que no-todo entra en la lógica fálica y allí se aloja otro goce diferente que el fálico, el goce femenino. Es importante resaltar lo que S. S. cita de Lacan: "El *no-todo* no resulta de que nada lo limite, ya que el límite se sitúa allí de otro modo" (Lacan, 2012a, p. 202) de lo contrario, estaríamos en el extravío.

Lo femenino y el amor

S. S. expone en este testimonio que le anuncian a su padre su nacimiento diciendo: "¡Chancleta!", significante que significaba mujer. Ante la cara de desconcierto de este, y que no emitía palabra alguna, la partera agrega: "¡Fémima!". Cada vez que surgía este recuerdo su padre destacaba el tono sobrador con el que la partera se lo anunció. Más allá del malentendido inicial, este fragmento de la novela familiar viene a mostrar que el sexo biológico no alcanza para nombrar al ser que viene al mundo; en especial si se trata de una mujer ya que no hay significante que la nombre, de allí el enigma sobre la mujer, del que hemos hablado en capítulos anteriores. "Chancleta", "fémima", incluso "dibujo animado" (significante del padre para nombrar a la niña) no alcanza, faltan las palabras para nombrar lo femenino.

No hay nada natural en la partición hombre – mujer; no vale la diferencia anatómica para definirlos, es decir, la anatomía no es el destino; y así como para Freud y para Lacan es el falo el organizador de la diferencia de los sexos, este último intenta dar un paso más para poder diferenciar las posiciones sexuadas desde las fórmulas de la sexuación y ubicar a partir de estas las dificultades, los fracasos, que se producen entre los sexos cuando intentan acoplarse de modo natural. La diferencia anatómica, la presencia o no del órgano fálico, queda afectada por un goce que nadie podrá ni prescribir ni proscribir.

Para Freud no basta con la diferencia anatómica para hablar de hombre o mujer, sino que son importantes las consecuencias psíquicas de esta diferencia. De la mano de Lacan cuando nos referimos a lo masculino o a lo femenino, estamos hablando de posiciones sexuadas y no del sexo anatómico como tal puesto que no hay órgano adecuado para ninguno de los dos sexos.

Respecto a que no hay palabras para nombrar lo femenino, desde las fórmulas de la sexuación podemos decir que el lado mujer marca el sitio donde cada uno es no todo, o no toda. Del lado “lógica femenina” hay dos fórmulas, la del goce que habla, goce fálico y la del goce que calla. Este callar no es solo cerrar la boca, pues se trata de un goce indecible e innombrable, que no obedece al goce de la palabra, que no entra dentro del goce fálico, sino que es de otro orden, va más allá del falo y se tratará del goce femenino, al que conviene acceder de un modo atemperado.

Pero aún restaba un cierto empuje al amor que el analista nombraba con un significante “borderlove”. Con ese significante se intentaba nombrar y dibujar un borde en el amor, un borde que apuntaba a cernir ese empuje que no cesaba de escribirse.

Este punto nos permite recordar que Lacan a través de las declinaciones de los modos lógicos de lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente, hace hincapié en el desplazamiento de la negación de la que se sostiene el amor, del “*cesa de no escribirse*” al “*no cesa de escribirse*”. Es decir, el desplazamiento de lo contingente a lo necesario, de allí que exprese: “...éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor” (Lacan, 2006a, p. 175). Ahí ubicamos el drama del amor,

hacer de lo contingente, que es el encuentro con el otro, que puede suceder o no, algo necesario.

Este empuje, que como la pulsión no cesaba de aspirar a su satisfacción, es lo que el análisis pudo desbaratar lo cual también afecta al Otro haciéndolo inexistir.

Amor como contingencia

Ahora bien, sobre esto se articula la posibilidad de realizar la relación sexual, que concebida como imposible *lo que no cesa de no escribirse*, el encuentro amoroso realiza la ilusión de que “*cese de no escribirse*”, es decir, el pasaje de lo imposible a lo contingente. De esta forma se lograría hacer fracasar lo necesario el *no cesa de escribirse* dando lugar a lo posible, que “*cese de escribirse*”, y hará posible que a veces algo se escriba y otras no. De este modo, se abre el camino para que el amor solo subsista en el *cesa de no escribirse*, en la pura contingencia.

Ya hemos desarrollado en el capítulo cuatro de la presente tesis: “El amor en las mujeres en Freud y en Lacan” la importancia que tiene para la mujer el signo de amor de su *partenaire* y las palabras de amor. Esto consueña con lo que Lacan expresa a la altura del *Seminario 21* cuando dice que el hombre no entiende nada del amor porque para él este no necesita del decir ya que alcanza con su goce y entonces no tiene por lo general problemas con el amor. En cambio, para una mujer las cosas son diferentes ya que: “...el goce de la mujer no marcha sin decir, o sea, sin el decir de la verdad” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974) por lo cual para que ella acceda al goce que le es propio, más allá del falo, necesita del decir, del decir del amor, en tanto acontecimiento de decir. Repitamos, pide palabras de amor, que le hablen, aún, más y más. Para ella se trataría de una palabra de amor que le permita acceder de un modo atemperado al goce suplementario.

El recorrido por estos testimonios nos permiten ubicar cómo los modos de amor de S. S. se modifican a partir de su análisis: huidiza, estar más afuera que adentro, exclusiva, dan lugar a una nueva versión del agarrar, poder estar más adentro que afuera permitiendo un nuevo régimen de satisfacción. Testimonio que comprueba no solo la particularidad del amor para una mujer debido al lugar que este tiene en su vida, sino también la salida singular que le permite otro modo de lazo.

5.2) Testimonios de Graciela Brodsky

5.2.1) Desenlace

Ese es el título que le da Graciela Brodsky a su primer testimonio presentado en el VIII Congreso de la AMP 2012. Consideramos a efectos de nuestra investigación, extraer de este testimonio lo que plantea G.B. cuando sostiene que se analizó, entre otras cosas, para entender la naturaleza no solo del lazo que unía el S_1 con el S_2 , sino el lazo que la unía a su *partenaire*, es decir a su marido. Así lo expresa: "...lazo que se demostró una y otra vez necesario: no cesaba, no cesa, no cesó de escribirse, resistente a cualquier contingencia, indiferente a toda imposibilidad" (Varios Autores, 2012a, p. 192). Comenta sobre un grabado de los *Caprichos* de Goya que muestra a un hombre y una mujer atados por la espalda que lleva escrito: *¿No hay quien nos desate?* Esta interrogación la llevó a preguntarse por mucho tiempo por la cadena significativa y conyugal.

Fue el análisis el que le permitió alguna respuesta posible y en este testimonio comienza por el final. Contaremos algunos puntos para enmarcar el contexto del mismo.

Lo que G. B. nos dice respecto a su modalidad de lazo con su *partenaire* nos resuena a la luz del desarrollo teórico de los capítulos anteriores y coincide con lo que señalamos en el testimonio de S. S. sobre el empuje al amor que no cesaba de escribirse.

Lacan a través de las declinaciones de los modos lógicos de lo necesario, lo imposible, lo posible y lo contingente hace hincapié en el desplazamiento de la negación de la que se sostiene el amor: del *cesa de no escribirse* al *no cesa de escribirse*. Es decir, el desplazamiento de lo contingente a lo necesario. De allí que exprese: "...éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor" (Lacan, 2006a, p. 175). Ahí ubicamos el drama del amor, hacer de lo contingente que es el encuentro con el otro, que puede suceder o no, algo necesario. Amor, entonces, que tiende a la ilusión de hacer de dos uno, que quita libertad, atados como los *Caprichos* de Goya, y que podemos ubicar como mortificante.

Fue el último tramo de su tercer análisis el que la llevó hasta el pedido de pase. En ese momento se preparaban en París unas Jornadas. Decide viajar y entrando a la gran sala del *Palais des Congres* se sorprende al encontrarse con un clima de fiesta y de caras nuevas. Un sentimiento de ambivalencia es el que predomina, envidia por un lado y por otro sentir que no está a la altura, que no puede hablar de su análisis como hacían los otros. Esta sensación se redobla en la fiesta de clausura ya que allí se encuentra sentada en la mesa de las mujeres solas mientras en la pista de baile no solo estaban las caras nuevas de la mañana sino el analista, situación que produce un importante nivel de angustia.

Esto la lleva a pedir una sesión en forma inmediata y la anterior a esta que suponía conclusiva había sido 5 años atrás. En la sesión reaparece el significante “única” y la insistencia de ese significante amo revela un plus que desconocía hasta el momento; pero eso quedó ahí y pasaron 12 años para que el mismo volviera a la escena en la sesión posterior de lo que G. G. llama “*mi fiesta inolvidable*”.

Ser la única era agalmático. Hija única, la única que la madre oía y única para su marido. Pero en la escena de la fiesta ella era una entre otras, escena que derriba la identificación al S₁. Las asociaciones que se desprenden conducen de la única a la excluida, la que queda afuera de la fiesta. Un recuerdo toma sentido. Sus padres de regreso de una fiesta hacían un juego: la tomaban de la mano, la levantaban y la llevaban corriendo por el patio y la sentaban sobre un mueble alto. Allí sentada lloraba a gritos, mientras sus padres reían abajo y ella sin saber por qué ese juego se había convertido en otra cosa. La fiesta de la E. C. F. desembocó en la fiesta edípica, de la que estaba afuera. Dice: “...del ágalma de ser la única a ser la excluida del goce del Otro” (Varios Autores, 2012a, p. 194).

Así queda recortada su posición fantasmática a partir de un sueño, si lo tomamos como una realización de deseo. El suyo era: “¡Que se suspenda la fiesta!”. Entonces la secuencia es: ser la única, ser la que queda afuera de la fiesta y ser la que dice “¡Que se acabe la fiesta!”. Con el entusiasmo de este hallazgo reconstruye su vida y su análisis. De allí surge que no se podía quedar sola, por ejemplo, en la calesita, en el escenario si tenía que actuar en la escuela, no podía dormir sola porque lloraba desconsoladamente; y lo nuevo que surge ahora es que su llanto obligaba a detener la calesita, a que la saquen del escenario, a que su padre durmiera solo. Ubica entonces su posición de goce, la satisfacción que

obtenía en arruinarle la fiesta al Otro que termina de resonar con la intervención del analista: “Es tu manera de aplastar, de hundir el deseo del Otro” (2012a, p. 196). Esta intervención la confronta con el acontecimiento imprevisto de la palabra ausente ya que intentando “saber” el sentido del verbo francés que su analista utilizó comienza diferentes búsquedas, pero en el trayecto olvida completamente dicho verbo. La palabra clave con la que ratificaba su construcción había desaparecido apenas pronunciada. Solo una letra “T” queda como rastro.

En cuanto a los lazos G. G. marca que fue el saber, el lucirse con el saber y segura de su inteligencia, el recurso con el que tejió su lazo con el Otro. El nudo entre el falo, el objeto y el ideal orientaron cada una de sus elecciones, desde los hombres hasta el interés por la enseñanza buscando siempre la palabra justa que llegue al otro, que lo despierte. Podemos inferir de esto el predominio del ser, segura de “ser” y de “tener”, que la deja atrapada en una posición fálica. Esto, sin duda, tiene incidencias en sus lazos en general y en los lazos amorosos.

5.2.2) Partenaires

Este es el tercer testimonio, el primero presentado en la EOL, el más esperado por ella y también el más difícil porque se siente exigida al hablar a sus interlocutores cotidianos, a sus otros/Otros.

Sobre los partenaires G. B. amplía lo ya expuesto en el primer testimonio donde relata cómo el ágalma de ser “la única” fue sacudido cuando se encontró en una fiesta en la serie de las mujeres solas y a su analista en la pista de baile. Esta vez el significante amo “la única” reaparece no como ágalma sino como “el dolor de ya no ser”. Podemos hipotetizar que el dolor de ya no ser sería una manera de nombrar la castración, herida narcisista que marca al sujeto y que la aparta de su posición de ser el falo para el Otro.

En esta línea es la interpretación de su analista que ante su reiteración de que era hija única le dice: “ya me lo dijiste tres veces”. Esto lo deja por fuera de la sordera materna y lo ubica como el *partenaire* que encarna el semblante que le permite creerse la única sin perturbar el S₁ al que estaba aferrada hasta el momento de la fiesta donde todo se cae. El analista fue el *partenaire* que se enlazó “sinthomáticamente” con su goce de ser la única, lo que muestra que el lazo de la

transferencia “...es un lazo sinthomático, que anuda el goce del sujeto y de su cuerpo-lo que llamamos *parletre* a un *partenaire* circunstancial” (Varios Autores, 2012, p. 59).

G. B. expresa que la fiesta desencadenó esa angustia porque algo de lo que estaba anudado sinthomáticamente en la transferencia se suelta y el valor de goce del S_1 , al servicio del fantasma se pierde. El S_1 extrae su potencia del mito de su nacimiento y de la novela familiar que tendrán incidencia en las condiciones de su elección de objeto.

Sintéticamente las dos versiones de la novela familiar son: ante la sordera de su madre le recomiendan no tener hijos por temor a que esta aumente y su madre temía “tener un hijo al que no pudiera escuchar”. Diez años después un embarazo inesperado la trae al mundo. El lugar que la voz ocupó en su vida precedió su llegada al mundo, tenía el deber temprano de hacerse oír y por alguna razón su voz era la única que su madre escuchaba con claridad. Así, se convirtió en la traductora de las palabras que le dirigían. Pero nadie quiso tentar a la suerte con un segundo embarazo, entonces, “hija única” y la exigencia de hacerse oír quedaban enlazados.

La otra versión es que en su adolescencia y como dice G. B. *bastante solicitada por el sexo opuesto*, su madre para ayudar a elegir bien la alerta sobre los hombres en relación a su impotencia. Esto hace alusión a la lectura que la madre hace del padre: su impotencia.

La importancia de la ligazón con la madre para una mujer es superior a todas las posteriores, es “incommensurable”, tiene incidencia en la modalidad de una relación amorosa, en la posibilidad de un lazo con un hombre así como en el masoquismo femenino y en la frigidez. Es por esto que seguimos sosteniendo la particular, especial, relación del amor en las mujeres.

Las versiones de la novela familiar lo consideramos importante para ubicar cómo las condiciones de su elección de objeto quedan fijadas. Entonces, en relación a su *partenaire* se jugaba que a la exigencia de ser la única para el Otro se le suma la de ser garante de su potencia, de mantenerlo despierto, vivo, entusiasmado y la de hacerse escuchar. Es necesario despertarlo porque lo ve ensimismado, avivarlo

porque parece mortificado, para entusiasmarlo debe verlo apático, hacerse escuchar porque lo considera un poco sordo. Con estas piezas se sostiene el fantasma y el *partenaire* síntoma del que se quejaba y sufría mientras desconocía las reglas del juego que ambos jugaban. Así, ubicamos su posición de complemento de ser a través de “ser la única” y también complemento de ser gracias al objeto voz: “ser la voz” que se hace oír, que despierta, que divide, que busca arruinarle la fiesta al Otro. Posición que muestra el rechazo de la falta en ser, la búsqueda de dividir al Otro para ofrecerse como objeto a fin de completarlo, es decir, el rechazo a la castración y la ilusión de que se puede ser el complemento del Otro, que la deja sostenida en ser el falo.

El atravesamiento que se inicia en la fiesta ya que no funciona más el S_1 “ser la única” y además percibir que el otro goza sin necesidad de su auxilio ni de su voz libera a la pulsión de su fijeza. Ya no es la única ni busca arruinarle la fiesta a nadie, nadie la necesita para eso. Pasa a disfrutar prestando su voz una vez despejado el uso fantasmático de la misma para que otros puedan oírse. G. B. ubica que este es el destino de la pulsión una vez atravesado el fantasma, eso no se abandona. Podemos ubicar acá un cambio en su posición subjetiva, respecto a su relación con “ser para el Otro” el falo que completa a partir de poder soportar que “no es eso” efecto de castración.

G. B. expresa que también se mantiene la función del *partenaire* en relación a su pareja, pues una vez despejado el juego, se sigue jugando de otra forma y es necesario para que la comedia de los sexos se sostenga. Le aporta una solución que no cesó ni cesa y que llama: “mi plomada”, “...el pequeño artificio que permite que el edificio se construya y se sostenga. ¿Cesará? Presumo que no, al menos mientras no me deje plantada en la mesa de las mujeres solas. Pero nunca se sabe...” (2012, p. 61). En relación a este punto, podemos hipotetizar que su *partenaire* en tanto “plomada” le permite una relación respecto al amor diferente a cuando ella estaba ubicada en ser el falo. Un amor podríamos decir más aliviado de lo mortificante de la búsqueda de completar al Otro da lugar a la castración y por ende a la falla, a soportar el agujero del Otro y el propio. Entonces un amor atravesado por la contingencia y no de lo que tiene que funcionar sí o sí, un amor que no busca la

garantía sino que acepta el no se sabe. Y como ella misma sostiene: G.B.: “Pero nunca se sabe”.

5.2.3) *Après-coup*

Este fue el título que dio a su último testimonio como AE, lo presentó en Río de Janeiro en octubre de 2014. Presenta el cruce entre el trauma y lo femenino tal como se presentó en su análisis y en el pase. El disparador fue unas preguntas que le hicieron unos colegas respecto a uno de sus testimonios donde decía: “El *horror feminae* no es privilegio de los hombres, lo femenino podía ser insoportable para una mujer que se las arreglaba como yo”. ¿Cuál fue su forma de arreglo con el rechazo de lo femenino que le dio acceso al goce suplementario?” (Varios Autores, 2015, p. 84).

Relata que su análisis terminó dos veces con cinco años de diferencia. El primero termina bajo el signo de la impotencia, expresa que no le encontraba la vuelta a la relación con su *partenaire*: “la fórmula ‘ni contigo ni sin ti’ fue una solución paradójica pero satisfactoria” (p. 84). Su *partenaire* se había constituido en un síntoma, desde su primera salida a los diecisiete años. Es como si se hubiese casado con su síntoma y no se separó de él. “Él había concentrado para mí lo imposible de soportar y lo imposible de perder” (p. 84).

A nivel del goce “no hay relación sexual” ya que es imposible escribirla. Todo lazo posible entre un hombre y una mujer es, por estructura, sintomático en el sentido de que el síntoma se constituye como aquello que viene al lugar de aquello que no hay.

El síntoma podemos entenderlo en su doble vertiente: la de aquello que no anda entre los sexos y se vuelve un medio de goce, y como la escritura que funciona como soporte de un lazo singular que no queda subsumido totalmente por el fantasma.

En el tramo final del análisis, el que inició cinco años después y terminó con el pase, la relación con su *partenaire* no se mencionó. Había dejado de ser un problema aunque no supiera bien por qué. Terminó de dilucidarlo en los tres años que tenía que testimoniar como AE y de la mano del segundo análisis que estuvo del lado de la imposibilidad y de lo que no puede decirse. Ya hicimos referencia, en los

testimonios anteriores a la palabra inexistente que es intransmisible. Después de 40 años llegó ahí y, sin embargo, lo imposible de decir estuvo en su caso desde el principio y marcó el encuentro traumático con el Otro y con *lalengua*. Están los grandes acontecimientos y los pequeños detalles insignificantes que dejan marcas indelebles en un sujeto. En G. B. “la fiesta”, que por el plus de excitación que produce y que no logra el aparato psíquico tramitar pasa a constituirse en el trauma para el sujeto y que un acontecimiento contingente reactualiza la fijación.

“La fiesta” estaba en el discurso del Otro, pero había algo más según lo que expresa G. B. Para su madre, su padre había sido muy fiestero antes de conocerla a ella y ese fue un rasgo de su elección. Entonces, para nombrar lo innombrable, se valió del padre; pero no de su ley sino de la versión de un padre trasnochador que captó entre las líneas del deseo materno y que se oponía a la versión de la impotencia paterna con la que se armó la novela familiar. Se pregunta: “¿por qué elegir el padre del goce y no el de la castración?”. Solo una respuesta, “la insondable decisión del ser”. Con la estrategia neurótica maniobra con lo incomprensible del Otro hasta aplastar su entusiasmo y arruinarle la fiesta; pero esto producía daños colaterales, el principal se concentró en sus relaciones amorosas y en el sufrimiento que ellas conllevaban.

Una fantasía adolescente muestra la trama a través de un sueño: “Mi novio yace muerto en la cama. Sentada a su lado pienso en el goce irremplazable que perdía al perderlo, pero acto seguido, decidía conservar para siempre algo de ese goce a punto de perderse y me representaba a su falo erecto guardado cual reliquia en un frasco con formol. Por un lado, el cuerpo muerto vaciado de goce, por el otro, el falo imposible de negativizar” (2015, p. 87).

En este punto, ¿que nos está mostrando G. B. con este sueño? Su no poder renunciar al falo, al goce fálico, sino agarrarse aún más a él; no está dispuesta a perderlo o ceder algo de este y el intento es de que todo quede dentro de la norma fálica. Veremos de qué modo se presenta en este testimonio el acceso al lado derecho de las fórmulas de la sexuación, el lado femenino o si se queda en la lógica fálica, lado izquierdo, y cómo incide esto en la posibilidad de armar otro tipo de lazo amoroso.

G. B. relata que su construcción de la neurosis con el soporte del fantasma “ser la que arruina la fiesta del Otro” fue una solución que encontró en la nominación “fiesta” (soporte del lazo libidinal entre sus padres); pero fue una solución fallida por el intento de acotar el goce con la nominación y querer hacer entrar ese plus en la norma fálica, de atrapar el goce incomprensible en el frasco con formol como ella expresa.

Sumado a esto nos transmite su culto al falo y entonces el rechazo a lo femenino con el que se acercaba al mundo de las mujeres fueron intentos de respuesta a ese exceso, a eso innombrable que se jugó en la escena primaria y se reactualizó en la transferencia. Ese goce es el goce femenino, al que Miller en su curso *El Ser y el Uno*, llamó el goce a secas, el goce en tanto tal. Su aprendizaje del pase es que el goce femenino no es el lugar de arribo en un análisis después de atravesados los límites de la lógica fálica. No es la solución del impasse sexual. El goce femenino es el problema que está en el origen de este y es el trauma del *parletre*. Expresa que si lo encontró arriba de un armario no es más que contingencia. El hecho de que lo haya llamado fiesta, que haya intentado aplastarlo o ponerlo en un frasco con formol nada fue eficaz para evitar volver a toparse con él, por ejemplo, en la mesa de las mujeres solas.

Concluye que el final del análisis no le dio acceso al goce suplementario porque con este se tuvo que arreglar siempre y sí le permitió tener un sueño, sueño del final que recién ahora, *après coup*, se puede interpretar. El sueño: “...me miro al espejo y descubro con horror que me faltan los brazos. Me desespero pensando cómo voy a hacer para abrazar al hombre que amo. Y en el mismo sueño me respondo que finalmente la Venus de Milo tampoco tiene brazos y que, sin embargo,...despierto entusiasmada pero sin saber cómo ella se las arregla” (2015, p. 88). La respuesta estaba ahí: “Para arreglármelas con el rechazo a lo femenino, para soportar la mesa de las mujeres solas, la mejor solución es, sencillamente, dejarme abrazar” (p. 88).

En síntesis, el testimonio de G. B. nos enseña que es imposible domesticar, bajo la norma fálica, el goce femenino, ese plus no se puede atrapar y que fue algo que estuvo siempre ahí, no a lo que arribó producto de un análisis, y con eso no hay más que buscar una solución siempre singular. G. B. encontró su modo de arreglárselas con el rechazo a lo femenino. Primero podríamos decir que admitió la

castración (el sueño lo ejemplifica), es decir, ya no hay más culto al falo y segundo su solución consistió en, dejarse tomar, dejarse llevar, dejarse abrazar, *dejarse amar*, modo de consentir a la posición femenina.

Y acá es donde nos arriesgamos a sostener que esto sin duda tiene consecuencias en los lazos, en los lazos amorosos y conlleva la posibilidad de una relación con el amor diferente a la que sostuvo hasta ahora. Podemos pensar en un amor atravesado por la castración, en un amor en la línea de la contingencia que soporta la diferencia y el vacío que puede hacer posible otra relación con el *partenaire*.

La dimensión real del amor, del amor por fuera de la ley de la repetición simbólica "la dimensión en la que el amor es real es la del encuentro contingente sobre el fondo de lo imposible..." y "el propio hecho de que ese encuentro sea contingente confirma lo imposible" son las sorpresas del amor que surgen en la modalidad contingente del acontecimiento imprevisto" (Miller, 2001, p. 46).

A modo de síntesis podemos extraer como enseñanza de estos testimonios acerca de la particularidad del amor en las mujeres, que G. B. se refiere al amor, pero a diferencia de los otros testimonios trabajados hasta el momento, sin nombrarlo en forma directa. Sus diferentes enunciados: "lo imposible de soportar y al mismo tiempo lo imposible de perder"; "su partenaire como plomada", entre otros, nos hacía pensar a medida que trabajábamos los testimonios: ¿de que amor se trata?. Desde el inicio de los mismos vemos el amor en relación al falo y las modalidades de sus lazos; luego nos encontramos con las transformaciones de su relación con el amor y por ende de sus lazos; hasta arribar al amor ya no necesario sino contingente que le permite "un saber hacer" con el horror al goce femenino y así dejarse abrazar que leemos como dejarse amar

5.3) Testimonios de Anna Aromi

5.3.1) Romperse la cabeza

Este testimonio fue presentado en las 43 Journées de l'École de la Cause Freudienne cuyo título fue *Les traumatismes dans la cure analytique. Bones et mauvaises rencontres avec le réel*. París, 16 y 17 novembre 2013.

Así comienza su testimonio A. A.: “Encontrar el psicoanálisis me salvó la vida. ¿Exagero? Ustedes juzgarán. Yo supe muy temprano que la vida, ella sola, pelada, no tiene ningún sentido. A falta de partitura para interpretarla, sentía en mí una fuerza sin explicación. En el análisis construí los grandes argumentos, mitos que distribuyen tiempos y lugares. Pero solo con el final he podido autorizar una vida hecha de trozos, de trazos, vivible para mí y para los demás” (Varios Autores, 2014, p. 74). Dichos que muestran el lugar que tuvo en su vida el análisis. Nos centraremos, a efectos de nuestra tesis en revisar, qué nos puede enseñar este testimonio sobre la particularidad del amor, las incidencias del análisis en este y por ende en la relación con su *partenaire*.

Algunos datos de la constelación edípica

En el caos de una fratría de cinco hermanos le tocó nacer la mayor. “Su familia era como el gallinero que su madre hubiera querido tener. Ella *pululaba en un caos moebiano*, sin saber quién era ni lo que quería ser. Se empeñaba en ordenar el exceso y desafiaba la cólera de mi padre; se hacía pegar” (p. 74).

Tenía un síntoma, el miedo, que le hacía buscar lugares donde esconderse y un sueño de repetición: caía en una oscuridad sin límite y la angustia duraba hasta después de despertar. Su única hermana, Nuri, murió en un accidente de moto a los quince años, A.A. tenía veinte. El silencio cayó sobre su nombre.

Pidió ayuda tras un intento de suicidio inconsciente al volante de un coche. Visitó a un psiquiatra freudiano hasta obtener un poco de orden. Encontró verdades detrás de las palabras y una sensación de libertad rara. Escribía después de las sesiones. Fue estudiante de Filosofía y Letras y después quiso ser psicoanalista.

“Las mujeres de su familia se contaban de dos en dos. Entre dos se sostenía la feminidad. La muerte de su hermana la había dejado *coja*. Los analistas serían el *partenaire*-síntoma con el que tratar esa cojera” (2014, p. 75). La figura de su madre cobró importancia ya que su vida había peligrado cuando nació y volvió a peligrar cuando ella tenía dos años porque el nacimiento del primer hermano se transformó en una larga ausencia por complicaciones del parto.

Dirá: “El segundo análisis normalizó mi vida. Dejé de buscarme entre los hombres en cuyo cuerpo esperaba leer la fórmula de mi ser, pero solo encontraba la respuesta del falo. Pude aceptar el deseo de un hombre y descubrir un amor que hoy, treinta años después, no deja de sorprenderme. Tuvimos dos hijas. La cojera de la vida se equilibraba” (p. 75).

Podemos hipotetizar según sus dichos que este normalizar su vida no es como en otros de los testimonios trabajados (Graciela Brodsky) en relación a la norma fálica, sino que implica un más allá de esta. Veremos qué podemos ubicar en el desarrollo de sus testimonios y señalar algunas de las intervenciones de su analista que nos permiten orientarnos en la dirección de la cura y los efectos en A. A.

Protagonizó una escena de cólera, breve, pero que encendió en ella la transferencia. Era como su padre. Los golpes del padre no habían sido atravesados. Interviene el analista: “¡Usted tomó muy en serio su Edipo!” (p. 75). Así se empezaba a disolver el azote, el que provocaba y el que era para los demás.

El análisis era un cavar para sacar a la luz lo que tienen detrás. Encontró a un padre que, de joven, ayudaba a los carteros a descifrar las direcciones en los sobres escritos a mano. Un padre que repetía “mejor una biblioteca que una discoteca”.

Ella era una ni-ni, ni médica ni psicóloga, ni muerta ni resuelta para la vida, demasiado viril para resultar femenina. El analista intervino: “No hay modelo, con su deseo y su autenticidad usted puede ser su propio modelo” (2014, p. 76). Pero todavía no podía. No aún.

Consideramos que la eficacia de estas intervenciones se debe a que apuntan a separarse del Edipo, a valerse del padre para ir más allá de él y al armado, a la construcción, de lo singular, de lo propio.

Ahora bien, por la particularidad de lo que nos produjo la lectura de este testimonio, esta vez empezaremos por el desarrollo teórico que nos evoca y ubicaremos los mojones clínicos que permiten dar cuenta de lo que planteamos a partir de una lectura siempre singular.

De este testimonio consideramos importante situar el lugar del amor y ubicar cómo el análisis le permitió por un lado una modificación y un movimiento de su posición histórica, agarrada al falo y donde A. A. buscaba un ser en el cuerpo del hombre a una posición femenina, pudiendo tomar el cuerpo de su *partenaire* como relevo. La importancia de la presencia del amor y del deseo de un hombre para la mujer radica en que: “El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él”. (Lacan, 1987a, p. 711). Y al mismo tiempo, seguir cada vez “rompiéndose la cabeza” (su testimonio lo titula “Romperse la cabeza”) para poder habitar su cuerpo de mujer.

La posición femenina en tanto, no-toda soportada en el falo, requiere una palabra de amor que pueda marcar algo del cuerpo de una mujer. El no todo indica que ella esconde un goce diferente del fálico, que es suplementario, el goce femenino, que no depende de aquel y no se ocupa de los hombres “La mujer es no toda porque su goce es dual” (Lacan, 2012a, p. 101) Es por este Otro goce, por su dimensión real que el cuerpo de una mujer está más abierto a la contingencia.

A. A. no es ajena a los atributos fálicos presentes en el cuerpo del *partenaire* y dice de su deseo y le permite jugar la comedia de los sexos. A su vez es el amor de su *partenaire* y hacia él lo que permite fijar algo del goce ilimitado; le permite localizarlo y localizarse.

La condición femenina necesita ser amada por lo que es, como no toda, como Otra, por fuera del fantasma del Otro, por fuera de los atributos fálicos. Esto exige que quien la ame esté castrado, lo que significa que ella es causa de su deseo y no deja que su *partenaire* se duerma y se siga consolando con el falo.

El amor que una mujer esperaría del *partenaire*, es decir su condición, ese deseo que ella desea, es un deseo que requiere ir más allá del fantasma de él; “...un

deseo que se sostenga más allá de su aplastamiento en la clausura del goce fálico” (Barros, 2011, p. 196).

Ahora bien *¿cómo ubicamos este movimiento en el testimonio de A.A?*

De niña había recibido de regalo un disfraz de hada y en seguida puso a prueba la varita mágica. Expresa que buscó esta en el cuerpo de los hombres: “...podía hacer que el objeto cobrara vida, el falo respondía cuando lo convocaba. Durante mucho tiempo me escondí en el cuerpo de los hombres, cuando podía...” (Varios Autores, 2014a, p. 86).

Algunas frases del testimonio que estamos desarrollando: “Advertí que trataba el cuerpo de mi pareja como si fuera mío. En esa propiedad usurpada no sabía de quién era el cuerpo de quien. Vivo en su cuerpo, dije, como los caracoles que viven ocupando la cáscara de otro. Cobarde para vivir en mi propio cuerpo. No lo autorizo. No autorizo mi cuerpo de mujer” (Varios Autores, 2014, p. 77).

“Tuve que perder la esperanza de que la vida tuviera un sentido único, que fuera toda. [...]. Un sueño: Un gran géiser se levantaba entre las dos masas de agua de un río y de un mar. En la confluencia de esas fuerzas opuestas no se podía avanzar. Ese falo de agua ocupaba el borde imposible entre los sexos” (2014, p. 76).

Podemos ir ubicando con sus dichos su posición subjetiva, como tomada solo en la lógica fálica que hace de obstáculo al encuentro con el otro. Lacan en relación a Dora y a su pregunta *¿qué es una mujer?*, dice que “...se pregunta por que no se llega a serlo...y preguntarse es lo contrario de llegar a serlo” (Lacan, 1995, p. 254). La pregunta histórica atañe a la posición femenina y hay en esta algo radicalmente inasimilable al significante.

Con lo desarrollado hasta aquí podemos empezar a rastrear el movimiento hacia lo femenino:

“El segundo análisis normalizó mi vida. Dejé de buscarme entre los hombres en cuyo cuerpo esperaba leer la fórmula de mi ser, pero donde solo encontraba la respuesta del falo. Pude aceptar el deseo de un hombre y descubrir un amor que hoy,

treinta años después, no deja de sorprenderme. Tuvimos dos hijas. La cojera de la vida se equilibraba” (Varios Autores, 2014, p. 75).

“No, no quiero ser un hombre. ¡Yo me rompo la cabeza para ser una mujer!” (2014, p. 77). “En el pase, esa que se rompe la cabeza empezó a tener un lugar. Soñé. Alguien escribía una dirección en un papel, pero la lluvia volvía líquidas las palabras y las letras se deshacían en hilos negros. Esos hilos se convertían en cuerdas de vivos colores con las que yo inventaba sistemas para entrar y salir de un espacio sin puertas, luminoso y vacío” (p. 77).

Consideramos que estas frases y el sueño dan cuenta de lo que podemos ubicar como conjunto abierto, como lógica del no-todo que es característica de la posición femenina. Y con esto ¿qué podemos decir del amor en A. A.?

Sostenemos que hubo una transformación en el lazo amoroso, por ejemplo, con su *partenaire* al aceptar ser deseada por un hombre y consentir a su amor; por lo cual el amor quedaría en relación con el medio decir de la verdad que no puede ser dicha toda, sería el amor atravesado por la castración y por la imposibilidad de la relación sexual, dos que se conjugan pero no se superponen. Que no se recubran estos dos medio decires es fundamental para que pueda aparecer la dimensión sintomática de la relación amorosa. “El amor es dos medio - decires que no se recubren” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974).

5.3.2) N’etre Mere

Tomaremos de este testimonio solo algunos puntos que permiten ampliar y ratificar lo que veníamos trabajando.

En un apartado que se titula ¿Y la mujer? queda expresado claramente cómo se caracteriza la mujer y lo femenino a partir de la conjunción entre las intervenciones del analista y reflexiones de A.A: Expresa: “Para la mujer, vuelva usted otro día. El día que se habrá ocupado de los hijos, de los estudios y de las actividades extraescolares, de gestionar la casa y de animar la cena, de no solo conservar el trabajo sino de disfrutarlo, de mantenerse con buen aspecto, de seducir al *partenaire*. Cumplido esto, habrá ganado su *cum laude* de la vida. Otra cosa es que le queden ganas de vivirla. Y es que para ser mujer hace falta tiempo. Lo femenino

se esconde en los rincones del instante, en el “a veces”, en el “por sorpresa”. Lo femenino no acepta citas en las agenda, solo sabe latir en lo contingente” (Varios Autores, 2014b, p. 96).

Podríamos agregar que para ser mujer no hay recetas y no tiene que ver con los quehaceres cotidianos como nos muestra A. A.; y como no hay La Mujer, sino una mujer, una por una, cada una irá construyendo de forma singular su “ser mujer”. Sí queda claro si relacionamos mujer con lo femenino, que ya expusimos que lo femenino no tiene que ver con el sexo sino con posiciones subjetivas, que van de la mano mujer, femenino y contingencia. Es interesante que A. A. dice que esto lo sabe no solo porque lo lee en los periódicos sino porque se analizó, es decir que sería entre otros, el saldo de saber de su análisis.

Ubicamos otro saldo de saber: “El análisis me hizo dócil. No del todo —eso es imposible, al menos en mi caso—, pero me ayudó a consentir al amor, al deseo de un hombre, a poder recibir sus dones, a agradecerlos honestamente...” (2014b, p. 97). Observamos claramente cómo se localiza la incidencia del análisis respecto a su relación con el amor, nada más ni nada menos que consentir a este; entonces a lo que expusimos arriba que van de la mano mujer, femenino y contingencia, agregamos amor en su cara real, amor en tanto acontecimiento, amor no como necesario sino como encuentro contingente. Su frase lo confirma: “...contingencia significa reconocer un punto de apoyo cuando aparece y saber que no estará siempre ahí”(Varios Autores, 2014a, p. 88).

En esta línea expresa que pudo esperar la llegada de la maternidad *como un hágase en mí*, una espera que implicaba que lo que ocurriría no dependía de ella, sino un estar disponible para hacer lugar a la contingencia. Aclara que nunca sintió con la maternidad la plenitud a la que se referían otras mujeres pues su goce no quedaba todo capturado allí. Ella consintió a darle a su marido dos hijas que tuvieran una madre, pero eso no significaba que se identificara con eso. Es decir, no estaba ahí totalmente; la escena maternal para ella era como una ficción, pues la vida estaba siempre en otro lado.

Consideramos que lo que nos está transmitiendo es que ella no se completaba con la maternidad, su goce no estaba todo ahí; y podemos inferir que A. A. podía

conectarse, dar lugar a otro goce, además del fálico, el llamado goce femenino. Expresa: “El sentimiento de la vida es un goce que a veces me desborda, que me supera, del qué solo sé que estoy inmersa en él cuando ocurre” (Varios Autores, 2014b, p. 98). El goce femenino está en sintonía con lo indecible e inlocalizable pero se experimenta; eso si dice Lacan “lo sabe...cuando ocurre. No les ocurre a todas” (Lacan, 2006a, p. 90).

Y si hablamos de goce es impensable separarlo del goce del cuerpo; y si bien A.A dice que con la caída del sentimiento trágico de la vida esta quedó sin envoltorio, es importante que se rectifica ya que no es del todo así. Expresa: “Hay un envoltorio para la vida que es el cuerpo. Y ahí está la clave. [...]. Es su cuerpo, el de él, de lo que me sirvo para envolver la vida, la mía” (Varios Autores, 2014b, p. 98). En este punto ubicamos otro uso del *cuerpo de su partenaire*, como relevo y ya no para esconderse, lo cual posibilita el acceso a Otro goce.

Para finalizar entonces, el análisis, el amor (de transferencia) le permitió consentir al amor de su *partenaire* y dejarse tomar por su deseo. Pensando el amor desde esta línea como un arreglo, como aquello que normalizó su vida, ya que puso coto a su goce que la extravía, sin por eso dejar de tener una conexión con este y bascular entre centro y ausencia, podríamos decir que fue lo que le permitió pacificar el goce femenino y pensar en lo femenino del goce, como el romperse la cabeza cada vez, ante lo que no cesa de no escribirse.

5.4) Testimonio de Débora Rabinovich

5.4.1) Enamorada del amor

Para finalizar este capítulo, consideramos importante tomar un testimonio de un AE actual, como es el caso de D. R. Del conjunto de sus testimonios seleccionamos el que se titula “Enamorada del amor” que es condensador de varios de los otros, y especialmente por ser ejemplificador del tema especial de nuestra tesis: la particularidad del amor en las mujeres y los posibles movimientos que se pueden producir a partir de un análisis en su modo de amar y gozar.

Este testimonio es presentado en unas Jornadas sobre el amor y el deseo en Brasil, el 01.10.2016. Inicia su testimonio expresando que le interesó durante su

análisis y aún hoy la articulación entre deseo y amor y desde esta perspectiva presenta su caso.

Para entrar en el tema elige una cita de Lacan en su *Seminario Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), en el capítulo “El sueño de la bella carnicera”: “Esta enferma tan enamorada de su marido, ¿qué pide? Amor, y las histéricas, como todo el mundo, demandan amor, salvo que en ellas es más aparatoso.” (Lacan, 1999, p. 372). Pasa a testimoniar que es lo aparatoso en ella. Decide abordar al amor al menos en dos de sus vertientes: una, cuando el amor hace perder la brújula del deseo; y la otra, cuando el amor propicia el deseo. Y lo ordena a partir de lo que cambió y lo que en relación con el amor a lo largo de su análisis.

Lo que no cambió

Amar al amor está desde siempre. Amó las historias de amor y se interesó tanto por los encuentros como por los desencuentros. Era, para ella, principalmente en la mirada donde los indicios del amor podían ser rastreados. Desde siempre amó amar y ser amada.

La elección del objeto tampoco cambió: siempre fue la misma, los hombres. El hecho de que su posición subjetiva haya variado de una más bien masculina hacia otra más bien femenina, no alteró su elección de objeto, lo que si cambió fue su relación con el amor.

Lo que cambió en su relación al amor

Aborda dos tiempos que se dieron como consecuencias de operaciones analíticas.

Primer tiempo: perturbar la defensa viril e infantil; posición que puede leer ahora como una defensa. Con ella quedaba alienada de modo imaginario al Otro que se había armado; al que esperaba un varón. Permanecer *infans*, es cuando el niño o a la niña, poco importa, están en una posición de falo imaginario de la madre, es decir, en el primer tiempo del Edipo que Lacan explica en el *Seminario 5*. Esta estrategia, con la que intentaba encantar al Otro, cambio de estatuto a partir de que el analista

comenzó a señalar su posición masculina, fálica o infantil. “Cuando la estrategia viril cedió, lo femenino floreció” (Rabinovich, 2016).

Pero, lo femenino no es una panacea, se encuentra con las grietas de lo femenino y esto viene acompañado de un nuevo sufrimiento. Pasó de un sufrimiento con tinte viril a un sufrimiento con carácter femenino. Es decir de un sufrimiento estilo síntoma, limitado, a un sufrimiento estilo estrago, o sea, ilimitado.

Lacan, a la altura del *Seminario 23* expresa que el hombre puede llegar a ser para la mujer peor que un sínthome, un estrago. Si bien sitúa al estrago casi siempre del lado femenino, en el *Seminario Aún* no lo piensa especialmente del lado mujer. Dice: “... 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.” (Lacan, 2006a, p. 12). Es la versión estragante del amor la que hace perder la brújula del deseo.

D. R. fundamenta que el estrago en el amor, o, más precisamente el estrago ligado a la demanda de amor, hizo que en ciertos momentos se perdiera en su relación al deseo. El amor queda ahí invadido por el goce, podríamos decir, por un goce mortificante. Aclara que está hablando no del amor, sino de la demanda de amor y que la diferencia es fundamental. Es la demanda de amor lo que hizo que en diferentes momentos deje de lado sus deseos; esto se evacuaban, o mejor dicho quedaban sumergidos bajo la demanda, por ejemplo a su *partenaire* (querer ‘devorarlo’) para que se quedara con ella y sus hijos.

Si amar implica consentir a la castración, es conveniente preguntarnos en qué plano del amor nos encontramos cuando lo que predomina es la demanda de amor por sobre el don de amor. La demanda en su vertiente de exigencia implica padecimiento pues genera insatisfacción y es diferente consentir a la falta que exigir que esta sea colmada. Este amor tiene cara de necesario. D. R. expresa: “Lo necesario dicho en mis palabras de analizante era un pasaporte para existir. En esa vertiente, el amor estaba directamente ligado al estar en pareja” (Rabinovich, 2016). La consecuencia de ello era que el estrago se iba acentuando.

Recuerda que varias veces había dicho que no terminaría su análisis si no estaba enamorada, en pareja, y casi con una garantía de que se tratase de una relación duradera, sólida. Pedir aún y aún, tal como Lacan tituló su *Seminario 20*, la llevó a lo ilimitado del dolor, porque la demanda de amor no es lo mismo que el signo de amor. El amor estragante es el amor como necesario y la paradoja de éste es que no da lugar al amor contingente.

Expresa en el testimonio que se titula *Teléfono*: “El estrago se alojó en el aún del amor”. “Mi demanda se escribió en un inicio con mi nombre: Débora” (Varios Autores, 2016, p. 48).

En páginas anteriores nos habíamos referido a la exigencia insistente de la demanda de amor de la mujer: “ámame más, más, y más”. Esto remite a lo que Lacan desarrolla en el *Seminario 20, Aún*, cuando expresa: “...el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aún*. *Aún* es el nombre propio de esa falla donde en el Otro parte la demanda de amor” (Lacan, 2006a, p. 12) Lo ilimitado del goce determina lo ilimitado de la demanda de amor y conduce a que el hombre pueda funcionar como un estrago.

Segundo tiempo: El desapego. Ubica las operaciones que puede situar en el análisis que implicaron un cambio de posición en relación a su demanda de amor; la posibilidad de separarse al menos parcialmente de ésta. Esta separación fue produciendo un corte, de sus adherencias al Otro, por vía del equívoco significante; recorta dos significantes.

Abrojo: “Decía de mi, soy un abrojo. Me identificaba con esa plantita. Escuchaba eso como algo tierno. Es muy pequeña, me decía no pide nada, se agarra bien fuerte” “Más tarde, fui encontrándole cualidades menos atractivas: el abrojo es sin raíz, inerte, fea, muy pinchuda. Tan pinchuda que se adhiere a cualquiera que pasa, y cuando el pasante la descubre, hace lo posible para despegarla” (Rabinovich, 2016).

Fue vía el equívoco significante que el abrojo se desabrojó; cuando entre dos sesiones pudo escuchar que en el abrojo se alojaba un abro-ojo. Este nuevo

significante representó la posibilidad de salir de una alienación “pinchuda” con el *partenaire*.

Débora es el significante de su nombre, que equivoca con devora. Lo único a cambiar de uno al otro es una letra, y una letra que se llama igual y con la que se escucha casi lo mismo. Es V en lugar de B. El devora de Débora estuvo siempre, por ejemplo en relación a la comida. El analista intervino de diferentes maneras molestando a la devora alojada en el Débora en relación a mantener una relación estable con el *partenaire* del momento. El analista señala que para eso era necesario no devorarlo.

En esta línea, en el testimonio “Teléfono”, comenta que a partir de un sueño puede realizar la extracción de la devora que vivía en Débora: sale de su pierna un bicho que intenta esconder porque estaba con gente, pero su hijo lo ve, es una babosa. Ahí recuerda que su madre tenía un interés especial por matar a las babosas, seguramente era porque las babosas ¡se devoraban todo!.

Con el analista

En las vías del desapego, toma al último analista y a lo que situaría hoy como el significante de la transferencia que lo llama el analista teflón. En una reunión institucional intentando resolver un problema, él tomó la palabra y dijo que frente a semejante situación lo que había que hacer era aplicar la “política del teflón”. ¿Qué implicaba la política del teflón? Simplemente no adherir. Y en el tramo final de su análisis se trató justamente de eso: La separación.

Otra vertiente del amor

Es la que permite aliviar el goce, y así hacerle lugar al deseo. En el *Seminario 10, La Angustia* (1962-1963), Lacan dice que: “Sólo el amor permite al goce condescender al deseo” (Lacan, 2007a, p. 194). Es aquí que tiene todo su peso el amor de transferencia. En su caso, con su estilo adherente, —abrojo y devora—, fue intenso. Esta intensidad fue también probablemente la posibilidad para la analizante de soportar el análisis y consentir a las intervenciones que puntúan la posición en la cual uno está. Intervenciones que dividen y separan. Analizarse es sin duda poner un límite al goce. Si bien ese límite vivifica, no quita que en un primer

momento avergüenze, duela, como manifiesta D. R. quien expresa que más de una vez las intervenciones de su analista produjeron una conjunción de lágrimas y entusiasmo. Lágrimas por la separación, entusiasmo por lo que esa separación permitía circular de puntos coagulados. “Acercarse al *gay savoir*, saber alegre, muchas veces no fue sin lágrimas” (Rabinovich, 2016).

El amor, en esta vertiente, hizo condescender el goce al deseo. El goce fue así tocado. Sin el amor, el goce permanece autístico. Fue el amor de transferencia que le permitió ir hacia el deseo. Lacan en el *Seminario 20, Aún*, define al amor como aquello que provoca un cambio de discurso. Podemos verlo en el campo del dispositivo analítico donde es el amor de transferencia lo que permite el paso del discurso del Amo al discurso histérico y de este al discurso analítico y las transformaciones que él mismo puede operar sobre el *parlêtre*.

Como desarrollamos en los capítulos anteriores, el amor no sería más que ese encuentro sintomático y contingente, en el que se juega el goce del Uno, no sin el Otro. En este sentido, aunque el goce no pueda ser negativizado puede, sin embargo, ser desplazado por el amor. Es decir, el goce mortificante ligado al objeto *a* y a la pulsión puede ser afectado por el amor y así pasar a ser vivificante para el sujeto. De este modo, podemos formular que el exceso de goce de la pasión amorosa puede, sin duda alguna, producir una vivificación del cuerpo muy diferente del goce producido por el superyó que es esencialmente mortífero y conduce al padecimiento y la devastación.

Respecto al amor en relación al partenaire, Miller en *La pareja y el amor* (2005) se refiere a diferentes articulaciones posibles del lazo amoroso, una de ellas es la que implica una oposición entre la dimensión del goce autoerótico (lado macho) y la dimensión del amor que se abre al Otro. Así, el goce se enlaza al Otro, establece una relación con el Otro y es más independiente de la exigencia pulsional; el amor abre el campo del Otro.

El último punto que D. R. sitúa, es: *¿Y el amor hoy?* Expresa que si bien amar no excluye la demanda de amor, esta demanda está más domesticada. Es que la demanda de amor, una vez librada de las adherencias, hace que el amor ya no se juegue para el sujeto como siendo vital para existir. Dice: “Amo al amor, sí. Pero

consentí ahora a su contingencia. Y es ahora el deseo, el que lleva la delantera” (Rabinovich, 2016).

A diferencia de lo expuesto en el primer tiempo respecto al amor como necesario para vivir, que D. R. marca en cuanto a lo que cambió en relación al amor, en este segundo tiempo podemos pensar en un amor atravesado por la castración, el amor en la línea de la contingencia que soporta la diferencia y el vacío, que permite hacer posible otra relación con el *partenaire*.

El amor es contingente, aunque se intente hacerlo necesario, es decir, que haya relación y complementariedad. Contingentemente algo puede escribirse del no cesa de no escribirse y será posible el encuentro, una relación con un *partenaire* sobre la base de la imposibilidad, ya que no hay relación sexual, solo hay suplencia de ella vía el amor.

Para finalizar con este testimonio podríamos ubicar como la particular relación de D. R. con el amor se transforma a partir del análisis; del “abrojo” y “devora” que marca una relación al *partenaire* alienada y estragante a una modalidad de lazo afectada por la castración, la no relación sexual y la contingencia.

Es con este recorrido por varios testimonios de Pase de mujeres, que podemos decir que corroboramos desde la clínica, desde el recorrido de un análisis, nuestra hipótesis que sostiene que las mujeres tienen una particular, peculiar, relación con el amor, de hecho casi todos los testimonios de mujeres hablan del amor de una u otra forma. Y en cada testimonio intentamos situar cómo en cada una de estas mujeres, de un modo singular, se jugaba la relación al amor.

Es fundamental resaltar que en todos los testimonios, la posibilidad de una mujer de acceder a lo que podríamos llamar una nueva relación con el amor queda de la mano de dar lugar a la contingencia a partir de un análisis. Los testimonios son una verificación de las incidencias del análisis respecto a las condiciones de amor, deseo y goce; y del modo que cada mujer pudo acceder a un saber hacer siempre singular con lo imposible de escribir.

Conclusiones

En el transcurso de esta tesis intentamos a partir de las dos grandes hipótesis que orientaron nuestra investigación, hacer un recorrido desde el psicoanálisis de la Orientación Lacaniana sobre el tema que nos convoca: “El amor y sus modulaciones en la enseñanza de Lacan” para arribar a la particularidad del amor en las mujeres. Es lo que nos permitió contestar nuestra pregunta inicial: ¿por qué las mujeres siempre hablan de amor?

Antes de abordar las hipótesis nos propusimos extraer lo que consideramos esencial de los antecedentes que orientaron a Lacan para su desarrollo sobre el amor. En el capítulo 1 Antecedentes lacanianos del amor, nos referimos a Goethe y su novela *Las penas del joven Werther* para señalar que el amor equivale a la fascinación idealizante, a una pasión imaginaria; características a las que Lacan se refirió para la conceptualización del amor imaginario.

Del *Heptamerón*, de Margarita de Navarra, destacamos que el amor negado o imposible, donde predomina la idealización, el secreto y la desdicha caracterizan la producción amorosa como lo es el amor cortés. Esta obra le permitió a Lacan realizar su desarrollo sobre esta forma de amor. *El Banquete* de Platón otra de las referencias importantes para abordar nuestro tema se debe a que esta obra le abrió las puertas a Lacan para el desarrollo del amor de transferencia así como trabajar el amor en relación a la falta, al deseo, al tener, al ser y al ágalma.

La referencia a estos antecedentes nos permitieron arribar a que si bien dan cuenta de una versión del amor, que podemos enmarcar dentro de lo que consideramos la primera enseñanza de Lacan, no es suficiente para trabajar las modulaciones del amor a lo largo de su obra. Del mismo modo, al encontrar en Freud que la sexualidad infantil y la elección de objeto amoroso tienen su origen en la constelación Edípica, nos obligó, de la mano de Lacan, avanzar más allá del Edipo.

A partir de Freud pudimos ubicar lo genuino que hay del amor en la transferencia, así como también el determinismo inconsciente del amor. Por ello, realizamos un recorrido por alguno de los puntos fundamentales de la concepción freudiana del amor desde la perspectiva de la doctrina de las pulsiones, del

narcicismo y desde el carácter proyectivo del inconsciente humano; en particular en relación con la falta entendida como castración para Freud. Punto que desarrollamos en el capítulo dos de la presente tesis.

Con este trayecto arribamos a que el amor sexual es uno de los elementos más importantes de la vida y se alcanzaría el máximo punto, podríamos decir, la máxima satisfacción, en la reunión de satisfacción anímica y corporal en el goce amoroso. Los hombres lo saben y ordenan su vida en función de estos elementos, según expresa Freud.

Esta afirmación nos lleva a pensar el impasse con el que él se topa al no contar con un elemento, lo real de Lacan, para ubicar lo que no anda, lo que no puede encastrar, lo que no marcha y lo que sí en la relación entre los sexos. Es decir lo irreductible entre amor, deseo y goce.

Después de este desarrollo abordamos la primera hipótesis: “Las modulaciones del amor en Lacan están íntimamente relacionadas con los diferentes giros producidos en los distintos períodos de su enseñanza”. Esta tesis, se propuso precisar y sistematizar el concepto del amor, así, en el capítulo tres, “El amor en Lacan”, verificamos que las modulaciones de este de la mano de las modificaciones de su enseñanza, a medida que avanzaba en su recorrido, se transformaron en un operador lógico que ha dado testimonio de sus movimientos teóricos. Las escansiones temporales establecidas por Miller nos permitieron abordar la temática del amor en relación a los registros, que al operar en la lectura de los *Seminarios* nos orientaron en las diferentes modulaciones del amor en la obra de Lacan.

A través del recorrido de nuestra investigación pudimos constatar que el amor imaginario se tiene que inscribir en el mundo simbólico pues es la única manera de introducir el campo del Otro y la disparidad en el amor en el mundo del lenguaje; para que ambos, imaginario y simbólico, se encuentren en la base del amor.

Verificamos que el amor que siempre conservará, tanto para Freud como para Lacan, características narcisísticas; lo que lo causa es de otro orden, es ese objeto agalmático que contiene algo que no se sabe de qué se trata. Este será el antecedente

del objeto *a* como causa de deseo y tendrá implicancias en las modulaciones de la noción del amor.

En esta línea la famosa frase de Lacan: “Solo el amor permite al goce condescender al deseo”, (Lacan, 2007a, p. 194) le permitió dar cuenta de que para que esta conciliación sea posible el sujeto deberá mostrarse habitado por una falta. Ese encuentro entre deseo y goce sólo puede producirse como efecto de la castración. El amor, entonces, media aquí entre goce y deseo vía la castración. Desde esta lectura pudimos aproximarnos a lo que expuso del amor como un lazo que permitiría ir del Uno al Otro, esto es, del goce del Uno, autoerótico, a la búsqueda del objeto en el campo del Otro que si bien busca el objeto no se completa con él; no es el objeto de amor narcisista, sino que se trata del objeto *a* causa de deseo.

Es con esta lógica y dentro de lo que llamamos la segunda enseñanza, que en el *Seminario 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964)* hallamos que Lacan se refiere a un amor vivible que prescinde del objeto, renuncia a él, lo cual supone la aceptación de la falta. Versión novedosa porque nos está hablando de otra dimensión del amor, podríamos decir de otro amor, que no se dirige al objeto, ya que éste falta, hay una falla estructural. En ese sentido, hace del amor un lazo no posesivo y el verdadero amor será el que puede renunciar al objeto. Para que un amor sea vivible, es decir, no mortífero hace falta la intervención de la castración, y esto nos ubica del lado de “un nuevo amor” (como lo llamara en el *Seminario 20*) que no es el narcisista; el de la ilusión de hacer de dos uno. De entrada el amor requiere de la operación del nombre del padre porque da una versión del objeto de amor. De este modo el amor tiene límites, queda limitado, se mantiene dentro del régimen del padre. Un paso más da Lacan cuando manifiesta: “...la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir” (Lacan, 1984, p. 284). Es decir, que es posible un amor más allá del Edipo, no encorsetado a las coordenadas del Nombre del Padre. Más allá de lo imaginario y lo simbólico, donde lo había situado hasta la fecha.

La propuesta de Lacan es que un análisis llevado hasta su fin tendría que generar las condiciones para que el sujeto encuentre un amor por fuera de las coordenadas de la repetición, un amor sin límites. De este nuevo amor participa un

sujeto que ha obtenido un saber no menor que le permitirá poner en acto que todo amor tiene como función ser suplencia de lo que propone Lacan más adelante: “no hay relación sexual”.

Siguiendo con las modulaciones del amor, es en el Seminario 18, De un discurso que no fuera del semblante que localizamos la categoría de semblante al lado de lo simbólico, lo imaginario y lo real. En realidad es una categoría que incluye lo simbólico y lo imaginario frente a lo real. Es decir, el semblante nos permite hacer algo frente al real de la inexistencia de la relación-proporción sexual. Así, los semblantes habilitan respuestas posibles para hacer frente a este “no hay” con el que los seres parlantes tenemos que enfrentarnos. Constatamos, entonces, a modo de ir verificando nuestras hipótesis: “Las modulaciones del amor en Lacan están íntimamente relacionadas con los diferentes giros producidos en los distintos períodos de su enseñanza” que el objeto a como causa de deseo, como plus de goce, a partir del Seminario 18 pasó a ser un semblante y el amor pasó a tener otra categoría.

Esto nos abre las puertas al período topológico (real), que pertenece a la última enseñanza de Lacan, donde lo real aparece en primer plano y Lacan va a trabajar con figuras topológicas que le permitieron dar cuenta de la imposible relación entre los sexos y de la diferencia de estos en su relación con el goce.

De la lectura del *Seminario 20, Aún*, confirmamos que para que algo se juegue seriamente respecto al amor entre un hombre y una mujer se tiene que poner en juego la castración para cada uno. Aquello que pasa por el desfiladero de la castración lo va a tomar desde la vía lógica y topológica. El muro es el muro del lenguaje que es lo que separa al hombre de la mujer y es el a-muro el que posibilita un modo de relación posible, mediando la castración, como modo de acceder a un nuevo amor.

Una vez complejizada la teoría de los goces, Lacan define al goce sexual como marcado por la imposibilidad de establecer, en ninguna parte, en lo enunciable, ese Uno de la relación-proporción sexual.

Entonces, lo que vendrá a suplir la relación sexual, inexistente, es precisamente el amor y la forma en cómo los hombres abordan la no relación sexual es diferente a como lo hacen las mujeres, punto central de nuestra investigación. Una vez que arribamos a este punto fuimos accediendo a lo que dio lugar a nuestra hipótesis: “la particular, peculiar, relación de las mujeres con el amor”. Comprobamos, así, que el amor queda anudado con el goce femenino, mientras que el goce fálico es un obstáculo para entrar en la dimensión amorosa. Este reordenamiento en la manera de concebir las relaciones con el *partenaire* le permitieron a Lacan releer el concepto del amor y a nosotros a seguir avanzando por las diferentes modificaciones de sus elaboraciones para estar más cernidos en cuanto a saber qué decimos cuando decimos amor y, sobre todo, qué hay de peculiar en las mujeres cuando se refieren a este.

En consecuencia, a partir de que la relación sexual que no existe pudimos verificar, tal y como Lacan lo expone, que el amor es una suplencia y un nudo que enlaza a un hombre con una mujer. El amor que trabaja Lacan no solo es el amor de transferencia, en cuanto a la relación analítica, sino el amor entre un hombre y una mujer, que es diferente para cada uno así como la dimensión del goce, ambos puntos inseparables ya que implican la relación entre el amor y el cuerpo del Otro.

A la altura del *Seminario 21, Los No Incautos Yerran o Los Nombres del Padre* Lacan propone que lo esencial del amor es la contingencia. Es a este nivel que nuestro autor ubica que cualquier experiencia articulada al amor tiene algo del azar, pero el encuentro con el *partenaire* es del orden del acontecimiento. “El amor no es otra cosa que un decir, en tanto que acontecimiento” (Lacan, clase del 18 de diciembre de 1973). Nos interesó la categoría lógica de la contingencia pues corre el fenómeno del amor de la categoría de lo necesario, transformándose en algo que puede o no acontecer e incluye la categoría de lo posible.

Se introduce así otra noción del amor diferente de lo desarrollado en la primera y segunda enseñanza porque este amor incluye lo real en tanto imposible y la no relación. Es un amor vacío de objeto y por eso no engañoso. Es un amor del lado de la contingencia que puede soportar la diferencia y el no hay; por ello: “El amor es dos medio- decires que no se recubren” (Lacan, clase del 15 de enero de 1974).

Destaquemos, no obstante, la importancia de resaltar que en el *Seminario 11*, Lacan ubica la transferencia como un concepto fundamental. Como la transferencia da la verdad del amor y al mismo tiempo es un amor verdadero (desde Freud), se puede decir que el amor, desde esta perspectiva, es un concepto. Pero también es un fenómeno ya que amor y odio son efectos constituidos, que dependen del efecto constituyente de la transferencia que es el Sujeto Supuesto Saber (Miller, *Conferencias Caraqueñas*). Posteriormente, a partir del *Seminario 21*, como vimos, el amor es un decir en tanto acontecimiento. En esta línea, entonces, queremos realzar que en el *Seminario 1*, Lacan se refiere al amor como un fenómeno; a la altura del *Seminario 11*, podemos leer al amor como concepto de la mano de la transferencia y en el *Seminario 21* alude al amor como un decir.

Con este recorrido abordamos la segunda hipótesis: “hay una particular, peculiar, relación de las mujeres con el amor ”, que desarrollamos en el capítulo cuatro: “El amor en las mujeres en Freud y Lacan”.

Lo que Freud nos enseñó es que nada prescribe la relación entre los sexos, el objeto sexual puede ser cualquiera. Es decir, ni la disposición bisexual, ni la diferencia anatómica y sus consecuencias psíquicas le permitieron aclarar cómo el sujeto adquiere una posición masculina o femenina, así como despejar la vida sexual de las mujeres y su relación con el amor.

Ya avanzada su obra, al revisar lo expresado por él en la 33^a conferencia. *La Femenidad* (1932-1936), podemos concluir que no alcanza con la anatomía para definir masculino – femenino; hombre – mujer. Freud así lo expresa: “...aquello que constituye la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender” (Freud, 1993c, p. 106).

De la mano de Freud sostuvimos que para la mujer la sexualidad y el amor están íntimamente relacionados ya que por lo general con un mismo objeto alcanza la satisfacción sexual y puede establecer un lazo amoroso, a diferencia del hombre que para alcanzar la vida amorosa necesita degradar su objeto o satisfacerse de forma separada. Entonces, dada la particularidad de la relación de la mujer con su objeto ella puede tolerar mejor la pérdida del objeto de amor con el que podría alcanzar su satisfacción sexual, pero no la pérdida del amor de este.

Considerando lo expuesto hasta aquí desde una lectura de Freud verificamos que hay una especial, particular, relación de las mujeres con el amor, y el lugar que ocupa en la vida de una mujer es de un orden totalmente diferente al de un hombre, por lo que implica para ella la pérdida de amor por parte del objeto amado: la castración. Entonces, el amor sería un modo de tejer, un “modo de hacer” con la falla originaria.

Si bien en Freud predomina en el comienzo de su obra, una teoría del amor ligada al narcisismo y a la anatomía, sin embargo, hacia el final, se desprende una idea del amor desvinculado de la genitalidad. Esto es, no alcanza con la genitalidad porque el destino anatómico queda tomado en la pulsión (zonas erógenas, sexualidad infantil, etcétera) que sugieren otra idea del amor. Pero este amor desde Freud sigue sin dar cuenta de lo que no anda porque desconoce lo que Lacan va a conceptualizar como lo real.

Para Lacan, el falo en tanto significante incide en el hombre y en la mujer pues hace que ellos se definan no desde lo biológico; así hallamos que se desprende de las referencias fenoménicas por lo cual los lazos amorosos no quedarán subsumidos a las coordenadas del Edipo y será posible para ambos, hombre y mujer alcanzar un amor más allá de los límites de Freud. Entonces, ser hombre o mujer dependerá de la posición del sujeto respecto a la castración. Masculino y femenino serán dos formas distintas de situarse frente al sexo, diferentes modos de encuentro con la castración: miedo de perder lo que tiene del lado del hombre y miedo de perder el amor del otro por parte de la mujer, independientemente del sexo biológico.

Sobre estas diferencias pudimos situar que la pregunta formulada por Freud: “¿qué quiere una mujer?” fue mantenida como un enigma hasta el final de su obra. Esta pregunta se dirige hacia una satisfacción extraña, enigmática, no descifrable. Satisfacción que la norma fálica, norma universal, desconoce. A esta satisfacción enigmática Lacan la llamó goce femenino para nombrarla como diferente del goce fálico. Constatamos que la pregunta de Lacan es: ¿de qué gozan las mujeres? A partir de esta nominación, el goce femenino se caracterizará como ilimitado e innombrable, inclinado a la infinitización, en oposición al goce fálico que es limitado, localizado.

Para Freud la mujer siempre fue un continente oscuro, que nosotros sostenemos remite al goce femenino de Lacan.

La particularidad del amor en las mujeres la pudimos verificar con Lacan en que en ellas predomina el hacerse amar y desear: “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”. (Lacan, 1987, p. 674). El hacerse amar tiene una raíz freudiana: miedo a la pérdida de amor que opera como la angustia de castración en el hombre, pero Lacan va más allá de Freud.

Si bien lo femenino está presente desde prácticamente el inicio de los desarrollos de Lacan es en el texto *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina* (1960) donde localizamos que esboza una nueva línea para investigar los interrogantes planteados acerca de la particularidad del amor en las mujeres. De su lectura pudimos extraer como idea principal la importancia de la presencia del amor y del deseo de un hombre para la mujer radica en que le permite convertirse en ese Otro para ella misma tanto como para él. Este desdoblamiento al mismo tiempo que hace posible que acceda al Otro goce mediante la dimensión del amor le permite no quedar a solas con este a modo de aliviar lo ilimitado del goce femenino, no quedar avasallada, de ahí la relevancia del amor del *partenaire*. Y nos atrevimos a decir que para una mujer, muchas veces, es el amor de un *partenaire* y hacia él lo que permite no extraviarse.

En relación a la importancia que tiene el amor de un *partenaire* para las mujeres radica en que puede funcionar como estrago o como amarre fálico. Por ello, es importante destacar la diferencia entre goce femenino y posición femenina. El primero se caracteriza por dejar a las mujeres en el extravío porque no cuentan con el amarre fálico mientras que una mujer en posición femenina (lado derecho de las fórmulas de la sexuación) sí accede al goce fálico, pero está “no toda” ahí ya que está al mismo tiempo en lo abierto de la lógica femenina. Destaquemos que desde esta posición rige el “ser una”, LA/, que va al lugar de ser única, de ser LA mujer.

Mónica Torres, planteó que no hay un órgano que represente a la mujer y tampoco un significante y por eso ella tiene algo de extraviada porque le falta una identificación. “Las mujeres suelen buscar la identificación por el lado del amor” (Torres, 2012, p. 107) para que algo las amarre en la vida.

Por otro lado y avanzando en este recorrido, en cuanto a la exigencia insistente de la demanda de amor de la mujer: “ámame más, más, y más”, los enunciados de M. Torres nos permitieron extraer que es por la vía de la demanda que una mujer intenta articular el goce femenino con la palabra y deja al desnudo la forma erotómana. La mujer quiere que la amen y que le hablen. “...las mujeres solo quieren escuchar palabras de amor porque no pueden gozar sin amar” (p. 70).

Descubrimos que lo ilimitado del goce determina lo ilimitado de la demanda de amor y conduce a que el hombre pueda funcionar como un estrago. Si la mujer queda instalada en la demanda de amor, buscará hacer del amor algo necesario; en tanto amor como necesario conduce al estrago porque está sostenido en que se puede satisfacer la demanda, cuestión que es imposible, por lo que se tratará de ir más allá de ella.

El valor del amor es, entonces, lo que permite establecer una relación con el Otro, el amor abre el campo del Otro. Lacan expresaba que el juego del amor no tiene reglas por eso es mejor inventarlas y es lo que desarrolló en el *Seminario 21*. Como no hay manera de garantizar una armonía entre los sexos sostuvo que: “Lo que suple la relación sexual es el amor”. (Lacan, 2006a, p. 59).

Concluimos que como una mujer puede tener acceso al A/, es decir a saber que el Otro no existe, es en esto que las mujeres son más amigas de lo real. Las mujeres, pueden tener una relación con el amor en su cara real más flexible, o sea un amor no agarrado a los espejismos del falo ya que este es un semblante para ellas, excepto que se agarren del falo para evitar la emergencia del Otro goce, goce femenino. Con este desarrollo ratificamos nuestra hipótesis acerca de la particular, peculiar relación de las mujeres con el amor.

Aún un paso más...para poder amar la mujer, no-toda en el falo, habrá de hacer un recorrido que la conduzca a lo real, a lo imposible y entonces, una por una, inventará las reglas que le posibiliten un amor que pueda incluir el silencio e ir más allá de las palabras. Para ilustrar estas teorizaciones trabajamos con diferentes testimonios de pase que forman el capítulo cinco que titulamos: “Enseñanza de los testimonios de pase en mujeres respecto del amor”.

Lo que nos dejaron como enseñanza acerca del amor estos testimonios es uno por uno, es decir cada testimonio lleva la marca de lo singular de cada una de estas

mujeres en su particular, peculiar, relación con el amor. Así es que pudimos ubicar la salida singular que permite otro modo de lazo: el pasaje del amor necesario al amor contingente que posibilita “un saber hacer” con el horror al goce femenino y así dejarse agarrar, dejarse abrazar, y que pudimos leer como dejarse amar. Localizamos el viraje de una modalidad de lazo alienada y estragante a una modalidad de lazo afectada por la castración, la no relación sexual y la contingencia.

En cada uno de ellos pudimos verificar las incidencias del análisis en el modo de amar, en las condiciones de amor y de goce siempre singulares en cada una de estas mujeres que permitieron pacificar el goce femenino y pensar en lo femenino del goce. En síntesis este capítulo nos enseñó el modo que cada mujer, una por una, puede acceder a un saber hacer siempre singular con lo imposible de escribir.

Para concluir con la presente tesis y teniendo presente que el arte nos lleva la delantera, Rainer Maria Rilke logra decir poéticamente lo que Lacan expresa en el *Seminario 21* acerca del amor y la contingencia: “el amor es amar la distancia que nos separa del otro” resuena con la frase de Lacan: “dos medios decires que no se recubren”.

Leemos en su libro *Cartas a un joven poeta* (2010):

También amar es bueno, pues el amor es difícil (p.63).

Amar, sobre todo, no es nada que signifique evadirse de sí mismo, darse y unirse a otro.... (p.63).

...la relación de una soledad con otra, [...] y nuestros intentos de vivir dicha relación no tienen ningún modelo previo” (p.67-68).

...aquel amor que consiste en que dos soledades se protejan, delimiten y respeten mutuamente (p.69).

Estas frases ilustran lo desarrollado respecto a la contingencia ya que muestran *lo real del amor*: la disparidad, lo que no se recubre en su totalidad, dos que no hacen uno sino que siempre hay una hiancia, un agujero, lo imposible de la relación sexual, y lo imposible como uno de los nombres de lo real; por lo cual cada sujeto tendrá que encontrar su solución, que se tratará de una invención singular.

Referencias Bibliográficas (según normas APA 2018 – 6ta. edición)

- Barros, M. (2011). *La condición femenina*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Chatenay, G. (2016). L'anatomie, toujours le destin? X Congrès de l' Association Mondiale de Psychanalyse. *Le corps parlant. Sur l'inconsciente au XXième siècle*. Congreso llevado a cabo en Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/2169c1151d456e792f688873ac97915b804c5a6b>.
- De Navarra, M. (1991). *Heptamerón* (1558), Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Freud, S. (1993). El sepultamiento del complejo de Edipo (1924). En: *Obras Completas Vol. XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos (1925). En: *Obras Completas Vol. XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993b). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En: *Obras Completas Vol. XX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993c). 33ª conferencia. La Femenidad (1932-1936). En: *Obras Completas Vol. XXII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993d). Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]). En: *Obras Completas Vol. XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (1910). En: *Obras Completas. Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994a). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (1912). En: *Obras Completas Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994b). El tabú de la virginidad (1918). En: *Obras Completas Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994c). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En: *Obras Completas Vol. XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud, S. (1995). Tres Ensayos de teoría sexual (1905). En: *Obras Completas Vol. VII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995a). Introducción al Narcisismo (1914). En: *Obras Completas Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995b). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915). En: *Obras Completas Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Goethe, J. W. V. (2005). *Las penas del joven Werther*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Guimaraes, E. (2017). ¿Qué quiere una mujer? Recuperado en: <https://nelguayaquil.wordpress.com/2017/10/25/que-quiere-una-mujer-leda-guimaraes/>
- Lacan, J. (1984). *El Seminario Libro 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, 1964. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1987). La significación del falo, 1958. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1987a). *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina*, 1960. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1995). *El Seminario Libro 3 Las Psicosis*, 1956. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario Libro 5 Las formaciones del Inconsciente*, 1957-1958. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario Libro 4 La Relación de Objeto*, 1956-1957. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El Seminario Libro 17 El Reverso del Psicoanálisis*, 1969-1970. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006a). *El Seminario Libro 20 Aun*, 1972-1973. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (2007). *El Seminario Libro 1 Los Escritos Técnicos de Freud, 1953-1954*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2007a). *El Seminario Libro 10 La Angustia, 1962-1963*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario Libro 8 La Transferencia, 1960-1961*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008a). *El Seminario Libro 16 De un Otro al otro, 1968-1969*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El Seminario Libro 7 La Ética del Psicoanálisis, 1959-1960*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *El Seminario Libro 18 De un discurso que no fuera del semblante, 1971*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las Paredes*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *El Seminario 19... o peor, 1971-1972*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. *Seminario 15 El Acto Psicoanalítico, 1967-1968*. Inédito.
- Lacan, J. *Seminario 21 Los No Incautos Yerran o Los Nombres del Padre, 1973-1974*. Inédito.
- Lacan, J. *Seminario 24 L'insu que sait de l'Unebévues'aile à mourre, 1976-1977*. Inédito.
- Lacan, J. (1974). El fenómeno lacaniano. Conferencia pronunciada por Lacan en Niza en noviembre de 1974. Recuperado en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2009/05/jacques-lacan-el-fenomeno-lacaniano.html>
- Laurent, E. (2001). La disparidad en el amor. Revista Virtualia 2. Recuperado en: <http://www.revistavirtualia.com/ediciones/2>

- Laurent, E. (2016). Un sofisma del amor cortés (2000). En: *El psicoanálisis y la elección de las mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.
- Miller, J-A. (1998). *El síntoma charlatán*. Barcelona, España: Paidós.
- Miller, J-A. (2001). *La erótica del tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.
- Miller, J-A. (2005). *La pareja y el amor*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J. (2010). El sofisma de Lol V. Stein (2000). En: *Los usos del lapso*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Platón, (1985). *El banquete/Fedro*. Madrid, España: Edición Sarpe.
- Rabinovich, D. (2016). *Enamorada del amor*. Testimonio presentado en las Jornadas sobre el amor y el deseo en Brasil, el 01.10.2016. Inédito.
- Rilke, R.M. (2010). *Cartas a un joven poeta*. Barcelona, España: Ediciones Obelisco.
- Salman, S. (2010). El reverso del amor. Testimonio presentado en las XII Jornadas Anuales de la EOL, Sección Santa Fe, *El goce y los lazos amorosos*, 9 de octubre de 2010. Inédito.
- Salman, S. (2013). Las singularidades del uno. Recuperado en: <http://nelbogota.blogspot.com.ar/2013/03/las-singularidades-del-uno.html#more>
- Torres, M. (2012). Amor, deseo y goce. *Cada uno encuentra su solución*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Varios Autores. (2010). Testimonio *Animo de amar*, Salman Silvia. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año7, número 10. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2011). Testimonio *El misterio del cuerpo que habla*, Salman Silvia. En *El amor y los tiempos del goce*. Que responden los psicoanalistas. Buenos Aires, Argentina: Grama.

- Varios Autores. (2012). Testimonio *Encontrarse en el lugar del sinthome*, Salman Silvia. Testimonio *Partenaires*, Brodsky Graciela. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año VIII, número 13. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2012a). Testimonio *Desenlace*, Brodsky Graciela. *En el orden simbólico en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014). Testimonio *Romperse la cabeza*, Aromi Ana. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año IX, número 16. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014a). Testimonio *El litoral de lo real*, Aromi Ana. *En Lo real puesto al día en el siglo XXI*-Volumen del IX Congreso AMP. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014b). Testimonio *N'etre Mère*, Aromi Ana. *Freudiana 72*. Revista de Psicoanálisis de la ELP – Catalunya - Barcelona, España: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.
- Varios Autores. (2015). Testimonio *Après-coup*, Brodsky Graciela. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año X, número 18. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2016). Testimonio *Teléfono*, Rabinovich Débora. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año XI, número 20. Buenos Aires, Argentina: Grama.

Bibliografía (según normas APA 2018 – 6ta. edición)

- Barros, M. (2011). *La condición femenina*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Brodsky, G. (2012). *Interpretaciones memorables*, Testimonio presentado en las Jornadas de Eol (2012). Inédito. Córdoba, Argentina: [s.e.].
- Chatenay, G. (2016). L'anatomie, toujours le destin? X Congrès de l' Association Mondiale de Psychanalyse. *Le corps parlant. Sur l'inconsciente au XXIème siècle*. Congreso llevado a cabo en Rio de Janeiro, Brasil, recuperado en: <http://www.congressoamp2016.com/uploads/2169c1151d456e792f688873ac97915b804c5a6b>
- De Navarra, M. (1991). *Heptamerón* (1558), Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Febvre, L. (1998). Alrededor del Heptamerón. En *Referencias en la obra de Lacan* 22. *Fundación del Campo Freudiano en La Argentina*. Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (1992). A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909). En *Obras Completas*, Vol. X. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). Sobre las teorías sexuales infantiles (1908). En *Obras Completas*, Vol. IX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920). En *Obras Completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). El sepultamiento del complejo de Edipo (1924). En: *Obras Completas Vol. XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexo (1925). En: *Obras Completas Vol. XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993b). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En: *Obras Completas Vol. XX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). Más allá del principio de placer (1920). En *Obras Completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1993c). 33ª conferencia. La Femenidad (1932-1936). En: *Obras Completas Vol. XXII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud, S. (1993d). Esquema del psicoanálisis (1940 [1938]). En: *Obras Completas Vol. XXIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (1910). En: *Obras Completas. Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994a). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (1912). En: *Obras Completas Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994b). El tabú de la virginidad (1918). En: *Obras Completas Vol. XI*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). Pegan a un niño (1919). En *Obras Completas*, Vol. XVII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994c). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En: *Obras Completas Vol. XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). El Malestar en la Cultura (1930). En *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). Sobre la sexualidad femenina (1931). En *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995). Tres Ensayos de teoría sexual (1905). En: *Obras Completas Vol. VII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995a). Introducción al Narcisismo (1914). En: *Obras Completas Vol. XIV*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995b). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915). En: *Obras Completas Vol. XII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1995). Pulsiones y destinos de pulsión (1915). En *Obras Completas*, Vol. XIV. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gay, P. (1991). *Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Goethe, J. W. V. (2005). *Las penas del joven Werther*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Guimaraes, E. (2017). ¿Qué quiere una mujer? Recuperado en: <https://nelguayaquil.wordpress.com/2017/10/25/que-quiere-una-mujer-leda-guimaraes/>
- Lacan, J. (1984). *El Seminario Libro 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, 1964. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (1984). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949). En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1987). La significación del falo, 1958. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1987a). *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina*, 1960. En: *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1995). *El Seminario Libro 3 Las Psicosis*, 1956. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El Seminario Libro 5 Las formaciones del Inconsciente*, 1957-1958. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2005). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis (1953). En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores Argentina.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario Libro 4 La Relación de Objeto*, 1956-1957. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El Seminario Libro 17 El Reverso del Psicoanálisis*, 1969-1970. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006a). *El Seminario Libro 20 Aun*, 1972-1973. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario Libro 1 Los Escritos Técnicos de Freud*, 1953-1954. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2007). Homenaje a Marguerite Durás, Del rapto de Lol V. Stein (1965). En *Intervenciones y Textos 2*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (2007). La Tercera. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (2007a). *El Seminario Libro 10 La Angustia*, 1962-1963. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario Libro 2 El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, (1954-1955). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario Libro 8 La Transferencia*, 1960-1961. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (2008a). *El Seminario Libro 16 De un Otro al otro*, 1968-1969. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El Seminario Libro 7 La Ética del Psicoanálisis*, 1959-1960. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *El Seminario Libro 18 De un discurso que no fuera del semblante*, 1971. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Televisión. En *Otros Escritos* (1973). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Hablo a las Paredes*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *El Seminario 19... o peor*, 1971-1972. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *El Seminario Libro 6 El deseo y su interpretación*, (1958-1959). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. *Seminario 15 El Acto Psicoanalítico*, 1967-1968. Inédito.
- Lacan, J. *Seminario 21 Los No Incautos Yerran o Los Nombres del Padre*, 1973-1974. Inédito.
- Lacan, J. *Seminario 24 L'insu que sait de l'Unebévues'aile à mourre*, 1976-1977. Inédito.
- Lacan, J. (1974). El fenómeno lacaniano. Conferencia pronunciada por Lacan en Niza en noviembre de 1974. Recuperado en:
<http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2009/05/jacques-lacan-elfenomenolacaniano.html>
- Laurent, E. (2001). La disparidad en el amor. *Revista Virtualia 2*. Recuperado en:
<http://www.revistavirtualia.com/ediciones/2>
- Laurent, E. (2002). *Los objetos de la pasión*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.
- Laurent, E. (2016). Un sofisma del amor cortés (2000). En: *El psicoanálisis y la elección de las mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.
- Le Brun, J. (2006). *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Miller, J-A. (1998). *El síntoma charlatán*. Barcelona, España: Paidós.
- Miller, J. (2000). Los seis paradigmas del goce (1999). En *El Lenguaje aparato del goce*. Buenos Aires, Argentina: Colecciones Diva.
- Miller, J-A. (2001). *La erótica del tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.

- Miller, J-A. (2005). *La pareja y el amor*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2006). Conferencias Caraqueñas. En *Recorrido de Lacan – Ocho Conferencias*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Miller, J-A. (2008). Paradigmas del goce. En *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2008). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J. (2010). El sofisma de Lol V. Stein (2000). En: *Los usos del lapso*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2012). Una charla sobre el amor. En *Conferencias Porteñas Tomo 1*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2013). Períodos en la Enseñanza de Lacan (2007). En *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Platón, (1985). *El banquete/Fedro*. Madrid, España: Edición Sarpe.
- Rabinovich, D. (2016). *Enamorada del amor*. Testimonio presentado en las Jornadas sobre el amor y el deseo en Brasil, el 01.10.2016. Inédito.
- Rilke, R.M. (2010). *Cartas a un joven poeta*. Barcelona, España: Ediciones Obelisco.
- Salman, S. (2010). El reverso del amor. Testimonio presentado en las XII Jornadas Anuales de la EOL, Sección Santa Fe, *El goce y los lazos amorosos*, 9 de octubre de 2010. Inédito.
- Salman, S. (2013). Las singularidades del uno. Recuperado en: <http://nelbogota.blogspot.com.ar/2013/03/las-singularidades-del-uno.html#more>
- Tendlarz, S. (2013). *Las mujeres y sus goces*. Buenos Aires, Argentina: Colección Diva.
- Torres, M. y Katz, L. (1998). *Los nudos del Amor*. Seminario del IcdBa de la EOL. Buenos Aires, Argentina: [s.e.].
- Torres, M. (2012). Amor, deseo y goce. *Cada uno encuentra su solución*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Torres, M. (2017). Pasiones en Bloque. En *Revista Enlaces Nro.23*. Buenos Aires, Argentina: Grama.

- Varios Autores. (2010). Testimonio *Animo de amar*, Salman Silvia. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año 7, número 10. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2011). Testimonio *El misterio del cuerpo que habla*, Salman Silvia. *En El amor y los tiempos del goce*. Que responden los psicoanalistas. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2012). Testimonio *Encontrarse en el lugar del sinthome*, Salman Silvia. Testimonio *Partenaires*, Brodsky Graciela. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año VIII, número 13. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2012a). Testimonio *Desenlace*, Brodsky Graciela. *En el orden simbólico en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores (2013). Testimonio *Sutilezas de lo femenino*, Salman Silvia. *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, año VIII, número 14. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014). Testimonio *Romperse la cabeza*, Aromi Ana. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año IX, número 16. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014a). Testimonio *El litoral de lo real*, Aromi Ana. *En Lo real puesto al día en el siglo XXI-Volumen del IX Congreso AMP*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2014b). Testimonio *N'etre Mère*, Aromi Ana. *Freudiana 72*. Revista de Psicoanálisis de la ELP – Catalunya - Barcelona, España: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.
- Varios Autores. (2015). Testimonio *Après-coup*, Brodsky Graciela. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año X, número 18. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores (2015). Testimonio *El laberinto de mi deseo de saber*, Rabinovich Débora. *Revista Lacaniana de psicoanálisis*, año X, número 18. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Varios Autores. (2016). Testimonio *Teléfono*, Rabinovich Débora. Revista Lacaniana de psicoanálisis, año XI, número 20. Buenos Aires, Argentina: Grama.