



**Universidad Nacional de Rosario - Facultad de Psicología
Secretaría Estudios de Posgrado**

Doctorado en Psicología

Cat. B CONEAU Res. N°1038/14
-Plan de Estudios 2012-

TESIS

**De la intersubjetividad a la inexistencia de la relación sexual. Un recorrido
sobre las formulaciones de J. Lacan respecto de la vida erótica**

AUTORA: Ps. Viviana Raquel Balenzuela

DIRECTORA: Dra. María Teresita Colovini

Rosario: Septiembre de 2019

Índice

Agradecimientos.....	4
Resumen	5
Introducción.....	6
Capítulo I: Formulaciones sobre lo amoroso	
Respecto a la vida erótica	14
La relectura de Freud establecida por Lacan	19
Un recorrido por la enseñanza lacaniana	21
El falo y la diferencia sexual en la <i>relación</i> erótica	25
Los laberintos del amor	27
No hay relación sexual	30
Leer a Lacan	37
Capítulo II: Otro más allá de toda intersubjetividad	
La intersubjetividad en la relación paciente-analista	41
La transferencia, una relación de amor	42
De la intersubjetividad a la relación del sujeto con el Otro	44
El Rey, la Reina y un tercero que ve más allá	46
Del amor perfecto al pacto simbólico	49
El objeto <i>a</i> , esa falta que el amado reviste.....	51
El significante fálico en lo amoroso	55
El complejo de Edipo: regulador de la vida amorosa	56
La metáfora paterna en las relaciones y la asunción del sexo	58
Capítulo III: Por el camino del deseo, el amor y el goce	
La relación del hombre y la mujer con su deseo	60
El amor cortés	61
De la intersubjetividad a la disparidad subjetiva	62
La pareja amorosa: <i>erastés</i> y <i>erómenos</i>	65
Las divergencias entre el amor y el deseo	68
No existe acuerdo en el plano del deseo.....	70
Solo el amor permite al goce condescender al deseo	71
La impostura y la mascarada	72
Don Juan: lo masculino en lo amoroso.....	72
Del mito de Aristófanes al mito de la laminilla	75
La alienación y la separación	77
Lo real del sexo	78
La disparidad entre el goce femenino y el masculino.....	79
Capítulo IV: La inconmensurabilidad en la relación	
<i>No hay acto sexual</i>	82
La relación entre <i>a</i> y 1 es de inconmensurabilidad	82
De la alienación y la repetición al <i>no hay relación sexual</i>	83
La conjunción de los sexos es mítica	85
Dafnis y Cloe: no hay saber sobre el sexo	87
<i>No hay relación sexual</i>	89
El goce hace obstáculo a la <i>relación sexual</i>	92
Edipo y Yocasta	93
La imposibilidad de escribir la <i>relación sexual</i>	95
<i>No hay relación sexual</i> recorre el camino de la lógica.....	98
El lado hombre, el lado mujer	100
El (<i>a</i>)muro y el Otro	103
No hay fusión de la <i>pareja</i> en la unidad	105

Capítulo V: La imposibilidad del encuentro

Las fórmulas de la sexuación	107
Un encuentro imposible: Aquiles y la tortuga	108
El amor suple la ausencia de <i>relación sexual</i>	111
La función de suplencia del amor cortés	112
El lenguaje suple la ausencia de <i>relación sexual</i>	115
Lo real de la imposibilidad de escribir la <i>relación sexual</i>	117
No hay nudo de dos	119
El <i>troumatisme</i> del sexo	121
Una mujer es un <i>sinthome</i> para todo hombre	123
James Joyce y Nora Barnacle	125
Relación sexual, no hay, salvo incestuosa	127
El equívoco se inclina hacia el sexo	130
Un tercer sexo	131
El malentendido, condición de posibilidad del <i>encuentro</i> amoroso	131
Conclusiones: De la intersubjetividad al malentendido	135
Referencias bibliográficas.....	142

Agradecimientos

En principio, quisiera expresar toda mi gratitud a la Dra. Marité Colovini, Directora de esta tesis, por hacer que un trabajo difícil no lo pareciera tanto. Por su generosidad y talento, pero sobre todo, por sus devoluciones y su orientación.

Gracias a José, mi compañero de aventuras, por su capacidad para entender la importancia que reviste esta tesis para mí. El mismo agradecimiento merecen mis padres Lila y Ángel, mi hermano Luis y mi sobrina Camila, por estimular mi proyecto y comprender mi ausencia en encuentros y festejos, en pro de avanzar unas páginas en este escrito.

Dedico una mención especial a Marcelo Frazzetto quien supo, con su amistad y buen humor, acompañarme en momentos cruciales de este recorrido.

Por último, mi gratitud incondicional a mis pacientes, a todos, a cada uno.

RESUMEN

El desencuentro entre quienes se ubican del lado femenino y quienes lo hacen del lado masculino en los matemas de la sexuación, es motivo frecuente en el quehacer psicoanalítico. Desde esta perspectiva, interesa analizar las menciones lacanianas respecto a la vida erótica sin omitir su principal inspiración, la notable herencia freudiana acerca de la sexualidad y el amor.

Investigar leyendo sus escritos y seminarios, en un recorrido que se abre paso desde la intersubjetividad, sigue el itinerario por conceptos atinentes a la sexuación, a la relación del sujeto con el Otro, revisa el aforismo *no hay relación sexual*, alcanza las fórmulas de la sexuación, en este trayecto ¿expresa Lacan una teoría de la *pareja amorosa*?

El pasaje de la lógica a la topología, de las fórmulas matemáticas a los nudos, manifiestan elaboraciones acerca de *no hay relación sexual*, formulación nunca abandonada. La complejidad y la dificultad para que el deseo armonice en la *relación*, encuentran su origen en la disparidad. Lacan afirma la existencia de una disparidad irreductible entre el goce masculino y el femenino. Así, la búsqueda de la teoría de la pareja, impugnada, desplegó otros caminos revelando importantes concepciones acerca de la vida erótica de los seres hablantes.

Introducción

El **desencuentro**, entre quienes se ubican en el lado masculino y en el lado femenino de los matemas de la sexuación, es motivo frecuente de consulta en el quehacer analítico. La importancia que esta temática adquiere en la actualidad, revela la necesidad de revisar las construcciones teóricas lacanianas para repensar la clínica. Un recorrido desde la noción de **intersubjetividad** hasta el enunciado **no hay relación sexual**, pasando por conceptos claves de la **vida amorosa**, resulta crucial para reflexionar sobre la **relación de pareja**.

El **primer capítulo** es el resultado de una lectura que recorre tres caminos: uno se abre paso a través de los **textos freudianos**, considerando que las menciones lacanianas respecto de lo amoroso conducen obligatoriamente a releer una de sus principales inspiraciones. Un pasaje por las teorías fundantes (Freud, 1905/1985) sobre la sexualidad humana y el amor. Al mismo tiempo, se inicia una travesía por las **formulaciones lacanianas**, incluyendo en cada tramo del viaje el tercer rumbo, los **aportes de psicoanalistas** que se expresaron respecto al tema en artículos, investigaciones o libros. De estos últimos, se analizan los puntos de semejanzas y las singularidades de sus desarrollos que, en menor o mayor medida, difieren o se acercan a la propuesta de interés.

Desde sus postulados iniciales, Freud (1908/1999) señala que la relación conyugal es problemática y que el deterioro de la vida sexual del hombre se debe a causas que mutan desde los imperativos de la moral hasta el malestar en la cultura. ¿Expresa Lacan con tal nitidez lo conflictivo de lo amoroso en los seres humanos? El Capítulo I aporta un panorama general, un ordenamiento mínimo de tópicos teóricos, impulsado por la **hipótesis** sobre la existencia de una **teoría de la pareja** en Lacan. También, se explicita el **destino** de este viaje, tanto del rumbo **general** como de aquellos **objetivos** específicamente orientativos.

El itinerario incluye la revisión de los **estadios libidinales** freudianos, de sus contribuciones a la **psicología del amor**, las nociones de **narcisismo**, **falo**, **diferencia sexual**, esenciales pues en estas se apoyan las bases conceptuales acerca de la sexuación. Se mencionan las divergencias teóricas de Lacan (1953-54/1991) con psicoanalistas de su época, cuya premisa es que las problemáticas de pareja constituyen una especialización en psicoanálisis.

El enunciado de aforismos tales como *no hay acto sexual* (Lacan, 1966-67), *no hay relación sexual* (Lacan, 1968-69/2013) permiten pensar la vida erótica de los seres hablantes, no en términos de ideales de armonía o de criterios de patología y normalidad, sino vinculados a *problemáticas significantes* y a los recursos con los que cuenta el sujeto para hacerles frente. **No hay relación sexual**, ¿es una aproximación a conceptualizar la *pareja amorosa*?

La **alternativa metodológica** es la **lectura** y el **análisis** de las concepciones lacanianas, que no se abandonan ni se borran. Se conservan, se complejizan, se recuperan y recomponen. La lectura, conductora del deseo de **escribir**, “se convierte en deseo de producción y la cadena de deseos comienza a desatarse hasta que cada lectura vale por la escritura que engendra...” (Barthes, 2009, p. 8). En este caso, investigar es leer y formalizar en anotaciones al margen del texto. La indagación no concluye en el encuentro de una respuesta a manera de solución. Encontrar significa mostrar huellas, invitar a la develación de una multiplicidad de sentidos (Giordano, 2005). ¿Lacan enuncia una **teoría de la pareja**?

Luego de este desarrollo introductorio, se emprende un recorrido organizado en cuatro capítulos más. Desde el segundo hasta el quinto, en cada uno de ellos, se acota un período de tiempo de la teorización lacanianana. La etapa que va desde 1951

hasta 1958 corresponde al **Capítulo II**. El postulado fundamental aquí es que nada puede comprenderse de la técnica y la experiencia psicoanalítica sin tres sistemas de referencias: lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Sin dudas, la temática de las **relaciones** es nudo problemático en las ideas de Lacan (1953-54/1991). En el primer seminario (Lacan, 1953-54/1991) se leen numerosas referencias a la **relación de intersubjetividad** en el marco de un intercambio de posiciones con Balint (1896-1970). En una época en que las discusiones en el ámbito psicoanalítico se concentran en la **relación de objeto**, Lacan (1953-54/1991) proclama que no hay dualidad posible. Cuestiona el modo en que la **teoría de las relaciones objetales** concibe la posibilidad de una relación completa y perfectamente satisfactoria entre el sujeto y el objeto. Es posible advertir que asoma la concepción de una relación del sujeto con el otro, más una terceridad.

Del estudio, de principio a fin, de los postulados freudianos acerca del yo, se desprende la noción de **Otro absoluto**. Para ello, Lacan elabora el **Esquema L** (Lacan, 1954-55/1988) ilustrando los problemas planteados por el Otro y el sujeto, cuya finalidad principal es mostrar que la relación simbólica está siempre bloqueada por el eje imaginario. En tanto, despejar una alteridad tercera en relación con la dualidad imaginaria en la que están los semejantes, implica una desubjetivación que reduce al sujeto a un juego de símbolos comparable a una máquina. Esta desubjetivación arrastra una ruptura con la **intersubjetividad**.

Lacan (1953-54/1991), quien argumenta la intersubjetividad contra el objetivismo de la **relación de objeto**, comienza a extraer esta noción del centro de la escena y a otorgarle un papel protagónico a la **relación del sujeto con el Otro** (1955-56/1992). Plantea un *Otro más allá de toda intersubjetividad* (Lacan, 1955-56/1992). Así, la concepción sobre la intersubjetividad emprende un movimiento, cierta variación a partir de introducción del gran Otro.

El análisis de La carta robada (Lacan, 1954-55/1988), ¿contribuye a la construcción de una figura de la *pareja*? Se trata de un cuento creado alrededor de la pareja del Rey y la Reina, un tercer personaje que alternativamente ocupan un ladrón y un detective, y un cuarto elemento: una carta que circula, pasa de mano en mano transformando a los distintos personajes. La verdad no se sitúa en la relación dual, sino fuera de ella, en el sitio de una ausencia. Es decir, sustrae al sujeto de la relación par y así, la economía imaginaria cobra sentido en la inscripción del orden simbólico que impone una relación ternaria.

Por otra parte, introduce (Lacan, 1954-55/1988) algunas consideraciones a la luz de la comedia francesa el *Anfitrión*, de Molière (1622-1673). Una historia que se sumerge en las temáticas del amor, la pareja, el matrimonio y la infidelidad. Además, cita a Prohodon (1809-1865) cuyas ideas, contrarias a las ilusiones románticas del amor perfecto, postulan que en el matrimonio, el estatuto de fidelidad puede encontrar solución en un **pacto simbólico**. Lacan (1955-56/1992) sostiene que entre el pacto de la palabra y las vicisitudes que acontecen en la *pareja*, como el enamoramiento, las reconciliaciones y los malentendidos, existe otra dificultad: la intervención del **amor**. Para comprender la razón de este conflicto Lacan (1955-56/1992) retoma a Lévi-Strauss (1969) quien sostiene que en la alianza matrimonial, la **mujer** está inserta en un sistema de **intercambios** en tanto **objeto**. Esto resulta ser la fuente de las problemáticas en las *relaciones* entre el hombre y la mujer.

Desde el principio, la noción de **objeto** señala una relación profundamente conflictiva del sujeto con su mundo. No se busca con el mismo título con el que se reencuentra, ni existe armonía preestablecida entre el objeto y la tendencia. De tal forma, el encuentro amoroso es un reencuentro y conlleva una decepción. Lacan

(1956-57/2010) hace girar la cuestión del objeto en torno a la castración y presenta al **falo** como objeto prevalente, pensamiento que mantiene a lo largo de su teoría.

La concepción freudiana del objeto perdido y el objeto contingente de la pulsión encuentran en el **objeto a** (Lacan, 1964/1987) su formalización lógica. El objeto *a* designa que el objeto de deseo no es específico. Es decir, no se trata de una relación del sujeto con un objeto existente, sino de un vacío causa del deseo. El objeto *a* es el objeto de deseo que se busca en el Otro, objeto que pone en movimiento al deseo, que nunca puede alcanzarse. Con todo, en la experiencia amorosa, tanto el hombre como la mujer buscan en el campo del Otro el objeto *a*.

Luego de establecer que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, Lacan (1956-57/2010) utiliza esta tesis para el esclarecimiento de la sexualidad. Asimismo, reactualiza el concepto de **falo** distanciándose de una concepción biologicista y articulando la teoría freudiana de la **sexualidad** con una **lógica significativa** (Lacan, 1958-59/1987). La fase fálica de la libido situada bajo *la primacía del falo* es común al hombre y a la mujer. Ambos sexos giran alrededor de este objeto, **significante del goce** al mismo tiempo que signo de la **falta**.

La función del **falo como significativo** da cuenta de la diferencia entre los sexos. No se sabe qué es ser una mujer, ni qué es ser un hombre, pero este no saber no impide distinguir los dos sexos gracias al carácter visible del pene. La **relación de objeto** se entiende a partir de la introducción del **falo** como tercer elemento. ¿Es el falo el objeto de amor que une a la *pareja* amorosa? Si cada miembro de la *pareja* espera que el otro realice la promesa de amor de dar lo que él no tiene (el falo), cada uno obtiene imaginariamente, lo que supone que el otro posee (el goce fálico).

En este sentido, el análisis del **Edipo** es revelador del tironeo amoroso en que se desarrollan las complicaciones de ser varón o mujer. La sexualidad humana en psicoanálisis es la del sujeto del inconsciente. No se nace hombre o mujer: masculino y femenino son puntos de llegada, no de partida. Lacan (1957-58/2013) revisa y cuestiona el **Edipo** freudiano y lo formaliza en referencia a la lógica. Para ello, señala la diferencia de los sexos por oposición a dos lógicas, el *todo fálico* para los hombres y el *no todo fálico* para las mujeres. La teoría analítica asigna al Edipo la función de conducir al sujeto a una elección objetal. En el hombre se alcanza al situarse correctamente respecto a la función del padre; en la mujer, el desafío es soportar su condición y encontrar la salida vía la maternidad.

La **metáfora paterna**, núcleo del complejo de Edipo, tiene una misión en la estructura de las relaciones del sujeto con la realidad y en la asunción del sexo (Lacan, 1956-57/2010): que el sujeto asuma su propio sexo implica que el hombre asuma el tipo viril y la mujer se reconozca y se identifique como mujer. La virilidad y la feminización son los dos términos que traducen lo que es esencialmente la función del Edipo. ¿La asunción de la virilidad o de la feminidad es condición para pensar la *pareja*?

El **tercer** capítulo abarca el trabajo teórico de Lacan desde *El Seminario 6: El deseo y su interpretación* (1958-59/2014) hasta *El Seminario 13: El objeto del psicoanálisis* (1965-66). En este período, se leen las menciones respecto a la **relación** del hombre y la mujer con su **deseo**. Son definiciones referidas a la función esencial de la **fase fálica** en el desarrollo de la sexualidad femenina y la masculina. Esta postura explica la existencia de una estructura diferente en la demanda de **amor** y una divergencia respecto al **goce** entre un hombre y una mujer.

Con una mirada metapsicológica, Lacan (1959-60/2015) advierte que la creación del **amor cortés** es transhistórica. Su erótica se impregna en épocas posteriores, dejando repercusiones a través de la función significativa. Esta

modalidad de amor, sublime, refinado, implica un paradigma de sublimación. ¿Muestra la alianza erótica del amor cortés una concepción de *pareja*?

A través de los dilemas del **amor**, Lacan (1960-61/2009) analiza lo que sucede en la **transferencia**. Y en este itinerario, surge otra **variación** respecto al concepto de **intersubjetividad**. La transferencia conlleva una **disparidad subjetiva**, un más allá de la simple noción de disimetría entre los sujetos (Lacan, 1960-61/2009). La relación de intersubjetividad pasa a ser lo más ajeno del encuentro analítico, ¿es lo más extraño al *encuentro* amoroso? ¿Es la relación de intersubjetividad objetada para toda relación humana o solo para la relación analítica? El analizante aprende como amante desde las coordenadas de la imparidad y no de la intersubjetividad.

A la **pareja** de la **intersubjetividad**, Lacan (1960-61/2009) propone la **pareja amorosa erastés y erómenos**. La formulación del amor de transferencia se organiza en torno a la lectura de *El banquete*, de Platón. En términos de la *pareja amorosa*, lo que caracteriza al amante, al *erastés*, es esencialmente lo que le falta. Es sujeto del deseo, pero él desconoce lo que le falta en tanto ese saber es inconsciente. El *erómenos*, objeto amado, ignora aquello oculto que constituye su atractivo, que se revelará en la relación de amor. No existe coincidencia entre lo que le falta al *erastés* y lo que encubre el *erómenos*. Aparece la *fórmula del amor*, la noción de *desencuentro* expresando la disparidad estructural de toda relación. En esto reside la problemática amorosa, el amor es una metáfora, la función del que ama se sustituye en la función del amado y allí se produce la significación del amor. ¿Es esta la fórmula de *pareja amorosa* que propone Lacan (1960-61/2009)?

En el aforismo **solo el amor permite al goce condescender al deseo** (Lacan, 1962-63/2007), se conjugan tres elementos importantes relacionados con la vida amorosa. En primer lugar, instala la angustia entre el goce y el deseo: ¿acaso le da a la angustia el mismo lugar que le otorga al amor? En segundo lugar, la definición de angustia como la verdad de la sexualidad ¿anticipa la formulación de la inexistencia de la *relación sexual* como estructural en el ser hablante? Por último, ¿qué sucede con la angustia en el hombre y en la mujer? La angustia que habita al hombre está ligada a la probabilidad de no poder, en la mujer está vinculada a las posibilidades infinitas del deseo. A ella le interesa el deseo del Otro. Todas las pretensiones de **masculinidad** son **imposturas**, así como toda ostentación de **feminidad** es mera **mascarada**.

El interés de Lacan (1962-63/2007) sobre la experiencia amorosa masculina lo encamina hacia **Don Juan** (Molière, 1994). Este mito cobra carácter de universal al intentar explicar lo inalcanzable del amor y del deseo. Don Juan es un seductor implacable que, a pesar de sus conquistas, no encuentra a la mujer y su incansable búsqueda lo condena a la muerte. La interpretación lacaniana transforma el *donjuanismo*, mito por excelencia masculino, en **femenino**.

Otro mito, esta vez el **andrógino** según Aristófanes, da cuenta de que en lo amoroso hay experiencia de la falta de objeto. Desde el principio, una ausencia determina el juego de los amantes. La correspondencia mítica se pierde debido al efecto del significante sobre el cuerpo. Para Lacan (1964/1987) lo amoroso no emprende el camino del encuentro con la otra mitad que complete el vacío, es la búsqueda de la parte viviente perdida por efecto del lenguaje

Por otra parte, en la clase del 12 de mayo de 1965, Lacan precisa que **el sujeto del inconsciente evita saber del sexo**. La emergencia de la verdad es una revelación particular: lleva al sujeto al encuentro con lo real del sexo, punto en el que la experiencia del psicoanálisis halla su límite en forma de imposible. Entonces, no se trata de una teoría de los juegos que funda la intersubjetividad, ni del lugar del

Otro, sino de lo real del sexo como imposible, de la realidad sexual como inaccesible al saber (Lacan, 1968-69/2013).

Cierran este capítulo las reflexiones sobre el **goce**. Al respecto, se señala que prevalecen dos maneras de situarse ante las modalidades de goce: la masculina y la femenina (Lacan, 1965-66). La primera es una posición determinada por el goce fálico, localizado en los órganos sexuales. La segunda, además del goce fálico se trata de un goce distinto que se extiende a todo el cuerpo. En el encuentro entre los sexos hay una **separación radical del goce**. ¿La falta de armonía de los goces conduce a Lacan (1964-65) a formular el aforismo *no hay relación sexual*?

En los años 1966 y 1967, Lacan ofrece un giro decisivo hacia la formalización lógica y matemática del inconsciente. En este sentido, lleva hasta las últimas consecuencias las proposiciones desarrolladas desde *La relación de objeto* (1956-57/2010) y más precisamente, desde *La identificación* (1961-62). Los postulados vertidos en *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67) inauguran el **Capítulo IV** del presente trabajo. Este apartado transita por los enunciados atinentes al tema de las *relaciones amorosas* desde la formulación **no hay acto sexual** (Lacan, 1966-67), pasando por **no hay relación sexual** (1968-69/2013), hasta la fundación de las **proporciones lógicas** (Lacan, 1971-72/2012).

No hay acto sexual, preámbulo de *no hay relación sexual*, se sostiene en una inconmensurabilidad que no se puede medir sin el auxilio de las matemáticas. *El número de oro*, expresión numérica de la proporción áurea, alude a la ausencia de medida común entre los dos *partenaires* de la *relación sexual*.

A continuación de *La lógica del fantasma* (Lacan, 1967-68) y de sus desarrollos concernientes al *acto sexual* produce un **nuevo saber acerca del acto**. En tanto, critica el uso de la noción de acción identificada con la motricidad y el acto reflejo, revelando que en la constitución del acto la dimensión significativa no falta jamás. El acto difiere del simple obrar: por ejemplo, disparar un tiro es un simple obrar, casarse es un acto. En el acto de casarse existe un compromiso y un reconocimiento que implica repetición e inscripción en el gran Otro. ¿Sin acto sexual, qué es lo que queda de posible *relación* entre los sexos, sino un pacto social? ¿El compromiso puede reemplazar al *acto sexual* (que no hay)?

En *De un Otro al otro* (1968-69/2013), Lacan pronuncia por primera vez la frase **no hay relación sexual**. Esta fórmula resulta engañosa, puesto que hombres y mujeres, tal como se entiende habitualmente esta expresión, tienen relaciones sexuales. El psicoanálisis no puede escribir la ley universal de esa relación, ni divulgar sus reglas. Del mismo modo, no existe ni ciencia, ni fórmula de la *relación sexual* que abarque una complementariedad entre los dos polos, el masculino y el femenino.

Señala Lacan (1969-70/1992) que un discurso puede ser sin palabras, puesto que lo que lo define son las *relaciones* y estas *relaciones* suponen la existencia de *lenguaje*. El único vínculo entre los sujetos es discursivo, y con esta afirmación se destaca la función operativa del lenguaje en su constitución. ¿Qué sucede, entonces con las *relaciones amorosas*? Si las *relaciones* suponen la existencia del lenguaje ¿es la *relación erótica* una conversación?

El mito protagonizado por **Edipo y Yocasta** sienta las bases de la prohibición y el deseo. La ley de Edipo autoriza a un hombre a encontrarse con todas las mujeres menos con una. El mito de *Tótem y Tabú* (Freud, 1913/2001) establece una ley más radical: prohíbe a los hombres todas las mujeres. Para Freud (1913/2001) *Tótem y Tabú* funda la ley: Edipo está marcado para siempre por la ley que trae consigo la sombra la prohibición, de la *no relación sexual*.

El seminario *De un discurso que no fuese semblante* (1970-71/2014) manifiesta la preocupación de Lacan por la letra, lo que fuera más tarde motivo de redacción de *El atolondradicho* (Lacan, 1972/2012). ¿Qué es el discurso que no se puede decir? Si el discurso no se dice, ¿se escribe? ¿Qué es la escritura frente al habla? Un escrito es entendido a partir de la palabra. No se trata de saber qué contienen los grafos sino de la *relación* entre la *palabra* y el *escrito*, es decir de la palabra que habla de ellos. Son escritos que conducen a fórmulas incomprensibles sin el texto que las comente. Escritos que abren el camino del habla, inscripción interpretable que permite hablar de lo ausente.

Una puesta a punto de sus enunciados (Lacan, 1971/2014) precisa que al falo no lo caracteriza ser el significante de la falta, sino ser aquello ante lo que no surge ninguna palabra. La función fálica es una escritura lógica que dificulta el *encuentro* entre los sexos. Notablemente, retoma el término de intersubjetividad, para reemplazarlo por el de intersignificancia.

La ***inexistencia de la relación sexual*** (Lacan, 1966-67) recorre el camino de la **lógica** y de la relación entre la **palabra** y lo **escrito**, entre el significante y la letra (Lacan, 1971/2014) anticipando el encuentro con el nudo borromeo. La lógica (Lacan 1971/2014) se constituye solo desde lo escrito, no es el lenguaje sino la huella de un efecto de lenguaje. ¿Se propone Lacan (1966-67) la construcción de una fórmula lógica de la *pareja*?

Llega el tiempo del **matema**, de la letra íntegramente transmisible. Las **fórmulas de la sexuación**, expuestas en *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante* (Lacan, 1971/2014), siguen en construcción hasta en *El Seminario 20: Aún* (1972-73/2011) para definirse en una escritura que se asienta en la **función fálica** e impide la **inscripción de la relación sexual**. Asimismo, se aborda la especificidad del **goce femenino** por vía de la lógica, que localiza a la mujer como *no toda* en el goce fálico, sustrayéndola de una inscripción universal y afirmando que ella *no existe*.

El pasaje de la lógica a la topología, de las fórmulas matemáticas a los nudos, ponen de manifiesto elaboraciones lacanianas acerca de que *no hay relación sexual*, formulación que no abandona nunca. ¿La teoría del proceso de sexuación elaborada desde *El reverso el psicoanálisis* (Lacan, 1969-70/1992) al seminario *Aún* (Lacan, 1972-73/2011) que expresa a través de las fórmulas lógicas, contribuyen a gestar una teoría de la *pareja amorosa*?

El **Capítulo V** recorre la etapa final de transmisión lacanianas, es decir, la época comprendida entre 1972 y 1973 hasta 1980. En este período, abundan los aforismos y las formulaciones acerca de la *relación amorosa*. ¿Se trata de consideraciones que recorren un camino iniciado años anteriores o aparecen ideas inaugurales? Y entre aquellas y las más actuales, ¿se puede pensar en la elaboración de una teoría de la *pareja*?

La sentencia escandalosa *no hay relación sexual*, que continúa hoy despertando interés en los lectores lacanianos, ¿constituye su tesis acerca de la *relación amorosa*? En el seminario (Lacan, 1972-73/2011) dedicado a la diferencia sexual y a la sexualidad femenina, revela que **el amor suple la ausencia de relación sexual**. *No hay relación sexual*, pero habría una forma de amor que tiene la función particular de suplir esa falta. Esto resulta especialmente claro en el concepto asexual del **amor cortés**. Suplir implica venir a un lugar donde originariamente existía algo. ¿Qué suple el amor? ¿Se concibe una existencia original de la *relación sexual* en cuyo lugar vendría a alojarse el amor?

La versión popular de **Aquiles** queriendo alcanzar a la **tortuga** (Lacan, 1972-73/2011) ilustra el **encuentro imposible entre un hombre y una mujer**. Esta es la

diferencia entre el goce fálico, el goce femenino y los *impasses* que existen ante la proximidad de estos dos goces. La infinita búsqueda de Aquiles para reunirse con la tortuga se vincula con la falla de la castración. Cuando Aquiles, a sus saltos, esté en el punto de llegada, la tortuga se habrá desplazado. Una distancia, un resto, subsiste siempre, ella nunca será completamente suya.

Existe una incapacidad radical de conocer lo que concierne al sexo, sin embargo, Lacan (1972-73/2011) advierte que esta *relación sexual* que no funciona, marcha de todos modos gracias a los efectos del lenguaje. **El lenguaje suple la ausencia de la *relación sexual*.** Impedido del decir, el hecho del sexo encuentra la manera de designarse a través de la falta.

Puesto que *no hay relación sexual*, el amor cortés y el lenguaje suplen esta ausencia. En este pasaje de la lógica a la topología, de las fórmulas matemáticas a los nudos, Lacan (1973-74) expone que **no hay nudo de dos**. El nudo *borromeo* muestra que la figura más frecuente de la *relación* de amor, el dos, no se sustenta, solo se produce por lo que hace pasar del Uno al tres.

¿Cómo ama un hombre a una mujer? Lacan (clase del 18 de diciembre de 1973) responde que es por azar. Este azar se funda sobre lo real del nudo borromeo. El desprendimiento de uno de los anillos entraña su ruptura, afirmando, que el dos celebrado en el ideal del encuentro amoroso, es mítico.

El nudo borromeo cambia el sentido de la escritura con un modo de abordaje topológico. En tanto, posee estructura de cadena borromea, un *cadenudo* que se funda en el cuatro y ya no en el tres. Lo simbólico, lo imaginario y lo real hacen nudo con el *sinthome*. Lacan (1975-76/2015) ejemplifica a través de las relaciones entre los aros de hilo, la cuestión de la *no relación sexual*. En la equivalencia no puede haber *relación*, mientras que allí donde no existe simetría esa *relación* puede advenir. ¿Es el *sinthome* un círculo corrector que permite la *relación sexual*?

Por otra parte, la constitución subjetiva se concibe a la manera de un lazo borromeo tetrádico, en el que aparte de los registros real, simbólico e imaginario, existe un cuarto nudo llamado ***sinthome*** que permite a los otros tres mantenerse juntos (Lacan, 1975-1976). El síntoma no es solo una formación del inconsciente sino que se presenta en una dimensión síntoma-goce. Joyce (1882-1941) aporta el cuarto término a este nudo: su escritura es exponente fiel de la función del goce de la letra. En este caso, se trata de la escritura en función de suplencia de una falta, la del falo simbólico, que hace de Nombre del Padre.

Lacan (1975-76/2015) examina la *relación* que Joyce mantiene con Nora. ¿Qué significa para Joyce esta *relación*? Según él, **el *sinthome* hace existir la *relación sexual*** (1974-75). Entonces, para Joyce, *hay* y *no hay relación sexual*. ¿Qué es lo que lo estabiliza? ¿La escritura lo perturbó y finalmente lo estabilizó? ¿Fue Nora quien le dio estabilidad y no la escritura?

Lacan (1975-76/2015) propone que lo que se repite en el síntoma es la pregunta sobre la *no relación sexual*, que esa búsqueda de la *existencia de la relación sexual* hace que una *mujer* sea en la vida de un *hombre* algo en lo que él cree. Cree que hay una, lo interesante es que él cree que no hay más que una. Para tapar la *inexistencia de la relación sexual*, lo que una *mujer* dice, al igual que un síntoma, necesita ser descifrado, necesita que se le crea. Asimismo, precisa que crearle a una *mujer* proporciona compañía y que el amor, raramente conseguido, dura solo un tiempo (1975-76/2015). El problema reside en el deslizamiento de creer que *hay una*, a la falsa creencia de que hay *La mujer*.

Entre el *hombre* y la *mujer* hay un muro, y además está el síntoma (Lacan, 1975-76/2015), que por otra parte no es privilegio de la *relación* heterosexual. La *relación* de *pareja* a nivel sexual supone que el Otro se convierte en el síntoma del

parletre, un medio de su goce. Los seres parlantes forman *pareja* no al nivel del significante, sino a nivel del goce, en un enlace que es siempre sintomático (Miller, 2011). El *sinthome* es un círculo corrector que permite la *relación*, lo que anuncia que el *sinthome* se soporta en el Otro sexo.

No hay relación sexual, excepto incestuosa (Lacan 1976-77): con la castración uno puede escapar de eso, lo que implica dejar de ser objeto de goce del Otro primordial y advenir sujeto deseante. El padre, al cumplir esta función, aunque siempre fallida, propicia pasar del goce del Otro, incestuoso, al goce fálico, único permitido por el significante. La única excepción, expresa Lacan (1976-77), es el incesto.

La trágica historia entre Edipo y Yocasta narra que durante el tiempo en el que ignoraron quién era quién, lograron acoplamiento. Se trató de un amor real, en el sentido de que abolió toda forma de trama simbólica generacional. En pleno idilio en el que Yocasta nada sabe del verdadero sentido de las palabras, le habla a quien aún desconoce que es su hijo.

La castración consiste en ese límite, ese dique a lo pulsional que hace posible el amor en términos de *dar lo que no se tiene*. La tragedia de Sófocles (496 a. C.-406 a. C.) introduce el valor del concepto de castración simbólica como verdadera condición para el amor.

Y al final de **este** camino, un recorrido sesgado por escritos y seminarios lacanianos (1978-79), el último tramo se orienta a sustituir el término inconsciente por el de **malentendido**. Existe un no saber sobre algo que se dice y un creer saber algo que no se sabe, propio de la estructura del lenguaje y por lo tanto del inconsciente. El inconsciente, portador de la maldición del sexo, de la irreductible separación entre el deseo y el goce, hace singular la vida de cada uno, hace que nadie pueda vivir la vida de otro.

El **malentendido**, equívoco inevitable, es ante todo consecuencia de la propia división subjetiva y **condición de posibilidad del encuentro amoroso**. Dos hablantes que no pronuncian el mismo idioma, dos que no escuchan, dos entre los que *no existe la relación sexual*.

Capítulo I: Formulaciones sobre lo amoroso

Respecto a la vida erótica

Un motivo frecuente de consulta en el quehacer analítico es el relacionado con las vicisitudes de la vida amorosa. A pesar de las interminables alabanzas que inspira, el amor funciona bastante mal entre los seres hablantes. Muchos de aquellos que acuden a un psicoanalista lo hacen cuando se torna evidente que en asuntos del amor algo no armoniza. Detona un síntoma, un acto fallido, o se repite hasta el cansancio un fracaso amoroso.

Los desencuentros entre quienes se ubican en el lado masculino y quienes se ubican en el lado femenino de los matemas de la sexuación, despliegan malestar y padecimientos. La pregunta que se impone es ¿qué conceptualizaciones aporta Lacan para tratar el sufrimiento por este tipo de problemáticas? **Un recorrido por los conceptos de la vida erótica en la obra de Lacan permitirá conocer cómo reflexiona acerca de lo amoroso.**

La importancia de esta temática en el presente demuestra la necesidad de revisar las construcciones teóricas para repensar la clínica. En este sentido, **analizar las formulaciones respecto a la no relación sexual en la obra de Lacan constituye el propósito general de esta producción.** Para ello, recorrer una ruta inventada por las primeras concepciones, aquellas que parecen las más simples y transitar por las más complejas, inciertas y fragmentadas.

Asimismo, el objetivo de dilucidar los conceptos que componen parte de la obra de Jacques Lacan, implica un trayecto por el sesgo de las *relaciones* o *no relaciones* entre los sexos. A su vez, este recorrido por las menciones lacanianas respecto de lo amoroso conduce de manera obligada a releer una de sus principales inspiraciones, es decir, los descubrimientos freudianos acerca de la sexualidad.

Desde el inicio del psicoanálisis, Freud (1905/1985) fue construyendo una serie de conceptos que toman en el futuro una complejidad particular. Textos que fundan teorías sobre la sexualidad humana y el amor: *Tres ensayos de una teoría sexual*, obra que especialmente manifiesta el enfoque psíquico de lo sexual y los efectos de la elección infantil de objeto en la vida adulta.

En este sentido, se trata de leer siguiendo el itinerario trazado por Lacan sin omitir la notable herencia freudiana al respecto. Antes de sus contribuciones sobre la vida amorosa, Freud publicó en marzo de 1908 *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. Allí examinó el antagonismo entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad. En su exposición, declaró que el factor sexual y los nocivos efectos de la moral son esenciales en la causación de las neurosis. Desde el comienzo del psicoanálisis, la sexualidad se inscribe como factor etiológico, se padece a causa de ella precisamente porque se la reprime.

La afirmación respecto al incremento de la neurosis debido a la limitación sexual resulta insuficiente, dado que la actual liberación sexual de la moral y las costumbres no resolvieron el núcleo del malestar de la vida amorosa. Desde estas primeras teorizaciones, expresa con claridad la naturaleza problemática de la relación conyugal y se deduce que la desilusión anímica pasa a ser el destino de una importante cantidad de matrimonios. En tanto, atribuye el deterioro de la vida sexual del hombre a causas que mutan desde los imperativos de la moral sexual cultural hasta el malestar en la cultura (Freud, 1908/1986). ¿Expone Lacan con tal nitidez lo problemático de lo amoroso en los seres humanos?

Freud (1910/1988), un año más tarde de sus reflexiones sobre el matrimonio y la etiología de las neurosis, presenta en la Sociedad Psicoanalítica de Viena, la primera de sus tres contribuciones a la vida erótica: *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. En este trabajo, el eje no es la influencia de la cultura sobre el ser humano, sino los relatos de sus pacientes referidos a la vida amorosa. En su explicación, detalla ciertas particularidades en la elección de objeto y describe un tipo que consiste en la preferencia del hombre hacia una mujer prometida a otro. Esta característica demuestra ser implacable a tal punto que esa misma mujer pudo ser ignorada por no estar comprometida y convertirse en objeto de enamoramiento al momento de iniciar relaciones con otro hombre.

La segunda condición se refiere al hombre que se inclina a amar mujeres de conducta sexual dudosa, aquellas que despierten sus celos. Freud (1910/1988) nota también que estos celos no se dirigen al poseedor legítimo de la dama, sino a extraños recién llegados a la relación. Esto demuestra que no solo existe el deseo de conquistar a la mujer, sino que además parece sentirse cómodo en la relación triangular. Más aún, los amantes de este tipo están convencidos de que la dama los necesita y que ellos deben rescatarla.

Al ahondar en la biografía de estos pacientes, Freud (1910/1988) encuentra que dichos rasgos son derivados de una fuente única y tienen el mismo origen psíquico que en la vida amorosa de las personas normales: se trata de la fijación infantil tierna a la madre y constituye uno de los desenlaces de esa fijación. Se trasluce, por lo tanto, el arquetipo materno de la elección de objeto, apreciaciones clínicas freudianas que funcionan como preámbulo de la teoría del Edipo.

La segunda contribución a la psicología del amor lleva el título *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (Freud, 1912/1988) y aborda con amplitud aspectos de la vida erótica masculina. Dividido en tres apartados, además de esclarecer perturbaciones que aquejan al hombre, esboza las consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. En la primera sección, reafirma que la fijación incestuosa no superada a la madre o a la hermana aparece como causa de padecimiento psíquico, en este caso, a la impotencia en el varón. Sobre esto, describe que el fundamento de la afección es una inhibición en el desarrollo de la libido. Así, las corrientes tierna y sexual no logran reunirse, impidiendo asegurar una vida amorosa normal.

Para protegerse de esta alteración, de esta división entre el deseo y el amor, el hombre recurre a la degradación del objeto sexual y, en paralelo, a una sobrevaloración del objeto incestuoso y sus subrogaciones. Una de las perturbaciones más frecuentes en la vida amorosa del varón es la escisión entre el deseo y el amor.

En el tercer apartado, Freud (1912/1988) declara que existe, en la naturaleza de la pulsión sexual, una tendencia desfavorable al logro de la satisfacción plena. El objeto de la pulsión no es nunca el originario, sino un sustituto que, por esta razón, no satisface plenamente. En modo alguno es posible armonizar las exigencias pulsionales con los requerimientos culturales, problemática que Freud analiza con detenimiento en *El malestar en la cultura* (1930/1988).

Los textos citados abordan el tema de las relaciones entre el hombre y la mujer, y son aportes que en algunos aspectos pueden parecer fuera de época, pero sin embargo, señalan puntos fundamentales del desencuentro. Una aproximación a la obra de Lacan evidencia que no existe un escrito que reúna las formulaciones respecto a lo amoroso. Por este motivo, surge el propósito mayor de **compilar en**

cinco capítulos las nociones sobre lo amoroso esparcidas en sus escritos y seminarios.

Al retomar la lectura de los textos freudianos, resulta de interés la última de sus tres contribuciones a la psicología del amor: *El tabú de la virginidad* (1917/1988), texto posterior a *Tótem y Tabú* (1913/2001). Freud (1917/1988) explora aspectos de la sexualidad femenina, estudiando la actitud de los pueblos primitivos ante la desfloración. Su búsqueda lo conduce hasta conductas paradójicas en las mujeres frías debido a la hostilidad que despierta en ellas el intercambio sexual con su marido, pese a ser buscado y querido.

En la huella de la libido femenina, descubre las primeras fijaciones de la niña en el padre o un hermano, frente a lo cual concluye que el marido no es más que un sustituto del primer objeto de amor. El esposo nunca es el genuino, sino que es otro, el padre, quien posee el primer título, al marido le corresponde el segundo. Luego anticipa aquí una fase masculina en la mujer, la envidia del pene, que según Freud (1917/1988) es causa de la hostilidad de la mujer hacia el varón, nunca ausente en las relaciones entre los sexos.

Los artículos citados hasta el momento expresan el interés de Freud (1856-1939) en las problemáticas de la vida amorosa, en una época en la que, en el mundo médico y científico, prima una concepción biologista de la sexualidad. Cabe señalar que esta noción se basa en un instinto genital que despierta en la pubertad y tiene como finalidad la reproducción. Sin dudas, las propuestas freudianas al inscribir lo sexual allí donde era impensable, en la infancia y en el inconsciente, rompieron con esta visión de la sexualidad y abrieron el camino hacia lo pulsional, creando un debate que llega a la actualidad.

En la teoría del desarrollo sexual, *Introducción al narcisismo* (Freud, 1914/1987) ocupa un lugar esencial. Este escrito constituye la primera revisión de la tesis de las pulsiones y reflexiona acerca de una de las cuestiones que más aquejan la vida de las personas: el amor.

Freud (1914/1987) destaca que muchos hombres no pueden desear a la mujer que aman, ni amar a la mujer que desean. Lo que sucede en estos casos es que la mujer amada es ante todo respetada, y este sentimiento se encuentra próximo al amor prohibido hacia la madre.

A partir de aquí, las cuestiones del amor y de la sexualidad van por caminos paralelos. Freud (1914/1987) analiza la suerte de las pulsiones sexuales, la inversión de la actividad en pasividad, la vuelta contra la propia persona, la represión y la sublimación. Luego de esta trayectoria, cobra valor la singularidad del amor, puesto que solo el amor puede ser invertido en cuanto a contenido y, por lo tanto, no es extraño que se transforme en odio. Entonces, el sujeto puede llegar con frecuencia a odiar al ser que amaba o tener sentimientos mezclados, que unen un profundo amor con un poderoso odio dirigidos hacia una misma persona; este es el sentido estricto de la definición de ambivalencia.

Otra noción tan central en el psicoanálisis como la universalidad de la prohibición del incesto es la del complejo de Edipo, correlativa a la de complejo de castración y a la existencia de las diferencias de los sexos. A esta formulación, Freud (1924/1990) agrega la tesis del monismo sexual, según la cual la libido es de naturaleza masculina, tanto si se manifiesta en el hombre como en la mujer. Esto crea una disimetría entre la organización edípica masculina y la femenina (Freud, 1905/1985).

En este rumbo se orienta Raznoszczyk (2012) en Sexualidad infantil, narcisismo y complejo de Edipo en la constitución psíquica y en la cultura actual. En

este artículo, estudia el descubrimiento freudiano de la sexualidad humana diferenciando dos modalidades. Una de ellas, originaria, infantil, perversa polimorfa organizada alrededor del autoerotismo, del narcisismo y ligada a los progenitores asimétricamente; y otra adulta de predominio genital, atravesada por el complejo de Edipo, organizada alrededor de la subordinación de las pulsiones y de la elección de un objeto generacional simétrico.

Raznoszczyk, además, revisa conceptualizaciones psicoanalíticas desde las primeras grandes teorizaciones freudianas hasta las producciones lacanianas, claves para el entendimiento de la vida erótica. Por otra parte, trabaja la metapsicología freudiana en relación con los primeros tiempos de estructuración psíquica. Además, repasa el concepto de Edipo desde la perspectiva de los mitos como una necesidad interna de la teoría de tener una lógica común, y desde la contribución freudiana como constitutiva de la posición sexuada para la niña y el varón. Sobre los tres tiempos del Edipo de Lacan, presenta articulaciones entre la propuesta freudiana y lacaniana. Por último, su estudio focaliza la revisión crítica de la teoría de la sexualidad en la constitución de la feminidad y de la masculinidad, a la luz de la cultura actual.

Por su parte, Cuestas (2012) expresa que ningún psicoanalista puede pasar por alto estas interrogaciones acerca de la vida en pareja. Al mismo tiempo, sostiene que la problemática conyugal no forma parte de una especialidad en psicoanálisis, sino que puede tomarse como un hecho clínico en el que se interroguen los aspectos estructurales de la relación no complementaria entre los sexos. Es decir, preguntarse por aquello que no funciona, así como por los diversos síntomas que tapan esa falta constitutiva de los seres hablantes.

La autora de *Clínica de la vida conyugal: Malestar, síntomas e invención* (Cuestas, 2012), tomando como eje al matrimonio, se ocupa de estudiar ciertas manifestaciones sintomáticas propias de la vida conyugal y a partir de esto, delimita una clínica específica que pueda orientar el acto analítico. En este caso, el síntoma, entendido como un modo de resolver los *impasses* de la relación, puede traducirse en infidelidad, celos, hastío.

De acuerdo con esta perspectiva, se aleja del camino de encontrar soluciones acercándose más a la invención que a la cura. No obstante, importa destacar de su reflexión lo siguiente: ella sostiene que si bien no existe una especificidad discursiva o estructura propia del matrimonio, sí se pueden leer en la obra de Freud y de Lacan enunciaciones singulares sobre ese lazo.

Acerca de este tema, en el Programa de Investigaciones Psicoanalíticas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario, Gentile (2013) presenta *Nuevos Lazos de amor e identidad de género en la legislación igualitaria argentina. Una investigación psicoanalítica*. Se trata de una reflexión sobre el matrimonio, las identidades, la asignación de género y las nuevas expresiones del amor, a la luz de las ideas del psicoanálisis freudiano y lacaniano. Allí analiza los puntos legales más significativos en tanto implican cambios en las instituciones y en la integración de los sujetos.

Al mismo tiempo, valora el aporte del psicoanálisis en la reivindicación de los derechos de la mujer y de las minorías, fundamentalmente como construcción de una cultura inclusiva y solidaria. Se trata de una contribución al actual debate entre las nuevas configuraciones de la *pareja*, diferentes expresiones de la sexualidad humana, y la teoría sexual psicoanalítica centrada en la diferencia. Lo sustancial de esta producción es la modalidad del recorrido por las diversas formulaciones del

amor en la obra de Freud y Lacan, señalando las distancias y las similitudes entre ellos.

El libro titulado *El matrimonio y los psicoanalistas* (Miller y Lévy, 2013) reúne una serie de contribuciones acerca de la unión legal de *parejas* homosexuales, un intenso debate que interpela al psicoanálisis. En muchos países, la iglesia y el estado obstaculizan la legalización del matrimonio homosexual. No ocurre lo mismo en el territorio de la República Argentina donde el *matrimonio igualitario* es legal desde el 15 de julio de 2010. Bajo la consigna de equidad en los derechos, esta polémica infinita trascendió las esferas de lo biológico para concentrarse en la igualdad jurídica.

Matrimonio, pareja, partenaire, no implican distinción entre homosexual y heterosexual, los dos sexos no están consagrados uno al otro de manera preordenada. Lacan, a lo largo de treinta años de enseñanza en su relectura de Freud, repensó la teoría del Edipo y fundó el conocimiento psicoanalítico no sobre un mito sino sobre una estructura. Incluso, planteó un más allá del Edipo, al otorgar una función al Nombre del Padre que escapa a lo imaginario, despejando del drama Edípico a los personajes para hacer surgir funciones.

En lo que concierne al *matrimonio* o a la *pareja*, la diferencia sexual dejó de ser creíble. *No hay relación sexual entre un hombre y una mujer*, tampoco hay obediencia del hombre o de la mujer a cualquier ley de la naturaleza (Lacan, 1973-74). Nada en la experiencia analítica atestigua la existencia de una relación de armonía preestablecida entre los sexos. La naturaleza dejó de ser veraz en temas que incumben a las *relaciones* del ser hablante.

Entonces, ¿qué aporta el psicoanálisis a esta problemática? Tal como expresa Lacaze-Paule (2013) la práctica clínica no habilita a afirmar que el modelo de la *pareja* conyugal (en la que se elijen por amor, conciben *naturalmente* a los hijos y los educan en la convivencia familiar) garantice estabilidad psíquica ni siquiera la heterosexualidad de cada miembro de la familia. La heterosexualidad no implica complementariedad entre los sexos, y la experiencia analítica pone de manifiesto lo que Lacan (1968-69/2013) expresa al enunciar *no hay relación sexual*.

Distintas posiciones que se oponen a la legalización de las uniones homosexuales postulan la anatomía en primer plano develando el núcleo del asunto, es decir, la dificultad que existe en el ser hablante para situarse del lado hombre o del lado mujer y, a la vez, cómo protegerse en la función materna o paterna puede constituir una respuesta a ese enigma.

Desde el momento en que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático (Miller, 2013), no es útil a los hombres o a la mujeres para identificarse al sexo proporcionado por la anatomía. Actualmente, por los avances de la ciencia, es posible ir contra el destino prescripto por la biología y transformar un hombre en una mujer, una mujer en un hombre y pasar del uno al otro para crear vida humana.

El interés del psicoanálisis no es por los orígenes, sino por saber de qué deseo proviene un niño. Los niños de *parejas* del mismo sexo, ¿no tienen sus síntomas, así como otros niños? En la clínica, el analista se confronta con ese goce singular de la lengua. El sujeto primero se enfrenta con su verdadero genitor, el lenguaje. El ser hablante es un cuerpo gestado por palabras y cada uno busca su camino en el laberinto del orden simbólico. En consecuencia, no tiene tanto que vérselas con un padre o con una madre, sino con el lenguaje mismo. Se enfrenta con la manera en que el Otro goza de la lengua, con lo que él mismo absorbe de esa lengua y de cómo elige responder.

Las aproximaciones anteriormente relatadas dan debida cuenta de la actualidad que preserva la tan famosa frase lacaniana que inspira este ensayo. Resulta evidente que los planteos desarrollados en estos textos exhiben que en términos del encuentro amoroso no hay ninguna ley natural, ni modelo a seguir. El ser humano nunca tuvo una relación simple con la sexualidad, creer en la *pareja* padre-madre, hombre-mujer, es sostener la existencia de una *pareja normal*, genital y adulta. Padre, madre, son aquí palabras encubridoras, nada mencionan acerca del goce de cada uno, *hombre* o *mujer*.

Lacan esclarece la concepción particular que el psicoanálisis sostiene en referencia a la sexualidad:

Yo no les desarrollo una *psico-logía*, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama la psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, erotología. Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia. (Lacan, 1962-63/2007, p. 23)

El psicoanálisis no centra su atención en la aplicación de determinadas recetas para mejorar las técnicas amorosas, no se trata de una cura a la manera de una terapia sexual. Lacan (1962-63/2007) afirma que los psicoanalistas son erotólogos, en tanto erotología no es sexología dado que no supone ninguna adecuación sexual. La erotología tiene en cuenta el deseo, lo toma como una dimensión intrínseca al sujeto llamado parlante o hablante. Si es sujeto, lo es en función de estar constituido como un efecto de lo discursivo, el sujeto como efecto del significante. En este breve párrafo Lacan (1962-63/2007) expresa que no existe una teoría del acto sexual, ni del contacto sexual. ¿Existe una teoría de la *pareja* amorosa?

La relectura de Freud establecida por Lacan

En 1953, Lacan inicia un trabajo de lectura de la obra freudiana que se reconoce como *el retorno a Freud*. Los textos freudianos sirvieron de punto de partida para una elaboración diferente. Es un ejercicio que suscita un particular interés en tanto proporciona al psicoanálisis innovaciones en general y en particular, acerca de la vida amorosa.

En este camino de revisión de conceptos de la obra freudiana, Lacan sigue una dinámica propia de interrogación, trabajo literal, crítico e interpretativo. Incluye la lógica del significante de Saussure (1857-1913), la antropología estructural de Lévi-Straus (1908-1961) y los aportes filosóficos de Hegel (1770-1831) y Heidegger (1889-1976) con respecto a la relación del ser humano y el lenguaje.

De los trabajos de lingüística saussureana extrajo su concepción de significante y del inconsciente estructurado como lenguaje; de la filosofía heideggeriana tomó el cuestionamiento sobre el estatuto de verdad, del ser y de su develamiento. De la enseñanza de Lévi-Strauss dedujo la idea de lo simbólico y la lectura universalista de la prohibición del incesto y del complejo de Edipo.

A partir de estos aportes y con una postura metodológica de relectura crítica, proporcionó nuevos modos de pensar los desarrollos teóricos a través de la reinterpretación de casi todos los conceptos freudianos, sus grandes casos clínicos y el agregado de conceptualizaciones propias al *corpus* psicoanalítico. De este importante despliegue expresado en escritos y seminarios, solo se extraen para su lectura y análisis en este trabajo aquellas **formulaciones** concernientes a la **vida**

erótica. Se trata de recortar este tema con la expectativa de leer y reflexionar indagando lo que implica el pasaje de la intersubjetividad a la inexistencia de la relación sexual. Esto, considerando que puede resultar crucial para pensar en la *pareja*.

La obra lacaniana se entiende en el contexto de la herencia intelectual y teórica del fundador del psicoanálisis. Lacan buscó reorientar el psicoanálisis hacia la obra original de Freud y reflexionó que el psicoanálisis post-freudiano se extravió en una lógica matizada de biologicismo. Así, reinterpretó y amplió la práctica, e incorporó nociones de otras disciplinas que lo orientaron a redimensionar muchos de los principales términos del léxico psicoanalítico y a formular nuevos postulados.

También, polemizó con grandes psicoanalistas de su época por divergencias en cuanto a teorizaciones que parten de la premisa de que las problemáticas de *pareja* son temas de una especialización en psicoanálisis. Estos desarrollos, en general, no consideran producciones lacanianas fundamentales, como las derivadas de *El Seminario 4: La relación de objeto* (1956-57/2010), así como los aportes de *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis* (1959-60/2015) y los desarrollos de *La lógica del fantasma* (1966-67) y *la lógica de la sexuación* (1972-73/2011).

Además, en el transcurso de su enseñanza, Lacan (1958-59/1987) revisó la teoría freudiana de los estadios libidinales, de la sexualidad femenina y de la diferencia de los sexos, y logró ir más lejos que Freud al dar cuenta del *falo* como organizador central de la sexualidad. Asimismo, mostró que el complejo de Edipo y el de castración consisten en una dialéctica del ser o no ser el falo, tener o no tenerlo. Un valor agregado a las elaboraciones freudianas sobre el complejo de castración es la algebrización de la función fálica, un grado de formalización limitado en el principio, que adquiere consistencia con el correr de los años.

En este campo, más tardíamente (Lacan, 1966/67) apela a las matemáticas y a la topología, y enuncia aforismos tales como *la mujer no existe, no hay acto sexual, no hay relación sexual*. Estos elementos permiten pensar en la vida erótica de los seres hablantes no en términos de ideales de armonía o de criterios de patología y normalidad, sino en relación a *problemáticas significantes* y a los recursos con los que cuenta el sujeto para hacerles frente. La articulación entre el amor, el deseo y el goce, los anudamientos, las fórmulas y los matemas esparcidos en su enseñanza convocan a una **revisión integral** de su producción, que deviene crucial para reflexionar sobre las enunciaciones lacanianas acerca de la *pareja amorosa*.

Lejos de visualizar respuestas, solo aparecen preguntas que conducen a una búsqueda. En este caso, como se anticipa en la introducción, investigar es leer, se trata de una lectura que se formaliza en anotaciones en los márgenes del texto, que en ocasiones, generan nuevos interrogantes. La indagación no concluye en el encuentro de una respuesta a manera de solución, encontrar significa más bien mostrar huellas, invitar a la develación de una multiplicidad de sentidos (Giordano, 1987). De esta manera, citar la *pareja amorosa* impulsa algunos cuestionamientos: ¿Lacan menciona a la *pareja*? ¿A qué alude cuando pronuncia *relación amorosa*? ¿Se trata de una *relación* de un cuerpo sexuado con otro cuerpo sexuado? ¿Se refiere a una *relación* de sujeto a sujeto?

Así, se inicia un recorrido de lectura considerando que cada nuevo concepto en la teorización lacaniana no surge de la nada, sino de un obstáculo recortado en un tiempo anterior. Bucear en los conceptos lacanianos es releer los primeros grandes aportes freudianos acerca de la sexualidad, textos fundacionales sobre las

diferentes características del amor a través de ensayos, contribuciones y teorías, cruciales para reflexionar acerca de lo amoroso.

Un recorrido por la enseñanza lacaniana

¿Cómo edificó Lacan sus concepciones sobre la vida erótica? Con el propósito de ahondar en estas cuestiones, se retoman sus puntos de vista, sus enseñanzas, siguiendo el orden cronológico de su producción o la huella del desarrollo de los conceptos. Todos estos son aspectos que permiten ubicar las coordenadas de un itinerario posible, seleccionando de la diversidad de temas que componen su obra, aquellos que se aproximan a lo amoroso.

El primer aporte oficial de Lacan a la teoría psicoanalítica, *El estadio del espejo*, se expone en 1936 en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional de Marienbad y se publica en 1949. En él se describe un aspecto fundamental en la estructura de la subjetividad, la formación del Yo antes del proceso de identificación, resultado de la identificación con la propia imagen especular. Este reconocimiento en el espejo antecede la dominación de los movimientos corporales y representa la introducción del sujeto en el orden imaginario.

Entonces, son las primeras imágenes de sí las que constituyen al sujeto al mismo tiempo que lo alienan. Imágenes estas, cuya ausencia lo deja desestructurado. El reflejo del cuerpo propio le permite por identificación, anticipar una unidad psíquica y física, conquista de una identidad unificante. Lacan parte de la prematuración específica del nacimiento en el hombre. En tanto, el orden imaginario señala un momento decisivo en el desarrollo mental del niño, tipifica una relación libidinal esencial entre el Yo y la imagen especular del cuerpo (a - a') que ilustra la naturaleza conflictiva de la relación dual. A su vez, esta relación par se caracteriza por ilusiones de semejanza, simetría y reciprocidad.

En *El estadio del espejo*, también la dimensión simbólica está presente en la figura del adulto que sostiene al infante, representante del gran Otro (Lacan, 1962-63/2007). En contraste con la dualidad del orden imaginario, el orden simbólico se define por relaciones que envuelven tres términos, en el que el tercero es el gran Otro. La ilusión de semejanza en la relación dual imaginaria contrasta con lo simbólico, reino de la no reciprocidad absoluta.

Al reflexionar sobre los postulados de sus primeros seminarios se aprecia que Lacan (1953-54/1991) no piensa en la relación dual fascinante y alienante con la madre, sino con el semejante. La solución del complejo se esboza en primer lugar entre iguales, el padre interviene con posterioridad. Mientras la madre es reenviada a un plano arcaico, al caos del que el sujeto no puede emerger sino en el reconocimiento conflictivo con su semejante, el padre queda relegado en la metáfora o en el nombre ligado a la ley. ¿Qué queda del cuerpo del sujeto cuando se superpone el espejo? En el espejo se juega la imagen de sí mismo como otro y del otro como sí mismo, hasta el punto en que no hay semejante porque *moi* es, originalmente, otro.

La imagen anticipada del cuerpo como totalidad, pone fin a la angustia del cuerpo fragmentado, esta asunción jubilosa se trata de una experiencia de identificación fundamental y de la conquista de una imagen, la del cuerpo que estructura el Yo antes que el sujeto se interne en la dialéctica de la identificación con el prójimo por medio del lenguaje.

Esta imagen primordial, matriz simbólica, instaura en el sujeto el clivaje entre el *je*, frágil y el *moi*, su figura imaginaria y alienante. Lacan (1953–54/1991) ha explorado hasta lo más lejos posible los abismos de lo especular.

Luego de *El estadio del espejo*, en el artículo *Los complejos familiares en la formación del individuo* (Lacan, 1938/2012) menciona tres complejos familiares: el complejo de destete, el de la intrusión y el de Edipo, al que juzga indispensable redefinir. Con esta trilogía de complejos se presenta como renovador de la teoría de los estadios del desarrollo psicosexual: oral, anal, fálico y genital definidos por Freud (1923/1990).

Los tres complejos familiares conforman el antecedente fundamental de creciente interés desde 1956 en adelante, por el complejo de castración. Lacan (1956-57/2010) identifica la castración como una de las tres formas de falta de objeto, las otras dos se refieren a la frustración y a la privación. Así, extrae la explicación de la castración de la dimensión biológica y anatómica, y siguiendo la lectura freudiana, plantea que es el pivote en torno al cual gira todo el complejo de Edipo.

Para Lacan (1956-57/2010) el complejo de castración denota el momento final del complejo de Edipo en ambos sexos. De este modo, comienza a desarrollar una concepción propia del complejo de Edipo señalando, entre otros aspectos, que se trata de una estructura triangular que contrasta con todas las relaciones duales y se desarrolla en tres tiempos. Es posible afirmar que los aportes lacanianos en este tema revelan que el pasaje por la castración determina la asunción de una posición sexual.

Además, al inicio de su enseñanza, Lacan en el *Discurso de Roma* (1953/2012) instaura el tríptico **simbólico, imaginario y real**. La importancia de estas categorías se proyecta a lo largo de más de veinte años de enseñanzas surgidas a partir de la lectura sistemática de la teoría freudiana. Estos tres conceptos sustituyen el sistema freudiano apoyado en la biología, la neurología y la física para seguir el desarrollo del individuo desde antes del nacimiento hasta la edad adulta por un camino propio, que pretende no ser genético sino estructural. En efecto, lo imaginario, lo simbólico y lo real son los tres registros de la realidad humana, su marco teórico de referencia. Por otra parte, declara su posición de estructuralista, así que piensa la dependencia del sujeto respecto a un orden que existe desde su origen y que lo supera, esto es, lo simbólico.

Las primeras teorizaciones de Lévi-Strauss (1969) resultaron de gran importancia para Lacan (1955-56/1992) quien consideró *Las estructuras elementales de parentesco* como la institución fundamental de toda sociedad, afirmando la primacía de la cultura por sobre esta y la naturaleza. La lingüística también fue un aporte sustancial en la construcción de su andamiaje teórico, puesto que toma la estructura de la lengua como una estructura modelo, útil para explicar los hechos humanos.

El encuentro con las investigaciones de Lévi-Strauss (1969) iluminó lo que buscaba desde el artículo sobre *La familia* (Lacan, 1938/2012). Una revisión del Edipo en el universo de la Ley con la inserción de la figura paterna y la participación de los valores socioculturales. Lo simbólico es la función ordenadora de la cultura que separa al hombre de la naturaleza, inscribiéndolo de entrada en el lenguaje, en la Ley fundadora cuya interdicción principal es la del incesto, y en las estructuras de parentesco que organizan la diferencia de los sexos y las generaciones. El orden simbólico es una disposición lógica que regla las relaciones del individuo con su cultura.

En síntesis, los tres registros permiten articular una serie de nociones dispersas y establecer un claro deslinde entre fantasía y realidad. Estas tres categorías, después de una larga maduración conceptual serán enlazadas en un nudo borromeo ofreciendo una formalización del sujeto (Lacan, 1974-1975).

En su primera etapa de teorización, una de las críticas más frecuentes que Lacan (1953-54/1991) dirige a los psicoanalistas de su época es que constantemente omiten teorizar el papel de lo simbólico, reduciendo el encuentro entre analista y paciente a una relación dual, imaginaria. Contra esta concepción errónea, Lacan (1953-54/1991) insiste en la función de lo simbólico en el proceso analítico, que introduce al Otro como tercer término del encuentro, instalando la concepción de que la experiencia analítica se genera dentro de una relación de tres términos.

En favor de reflexionar acerca de las concepciones respecto a las relaciones, el término **intersubjetividad** ofrece un rumbo. En 1953, Lacan analiza en profundidad la función de la palabra en psicoanálisis y subraya que la palabra es en esencia un proceso *intersubjetivo*. Según él, la alocución del sujeto supone un locutor, que está constituido en ella como *intersubjetividad*. Se trata de una etapa en la que el psicoanálisis lacaniano concibe que el término intersubjetivo es positivo. Sin embargo, con el devenir de sus investigaciones, Lacan (1953-54/1991) va transformando esta noción. La intención en este trabajo es **localizar los giros que presenta la concepción de la intersubjetividad en su teorización**.

Al revisar el inicio de la obra freudiana, el término transferencia aparece (Freud, 1900/1987) referido al desplazamiento del afecto desde una idea a otra. Posteriormente, remite a la relación del paciente con el analista a medida que se desarrolla la cura. De este modo, la relación paciente-analista tiene un nombre particular: transferencia. Entonces, ¿podría atribuirse un término específico a la *relación* entre quien se ubica del lado masculino y quien se posiciona del lado femenino?

En la primera instancia del desarrollo del método psicoanalítico, Freud (1893-95/1987) consideró que la transferencia era exclusivamente una resistencia que impedía la rememoración de recuerdos reprimidos, un obstáculo al tratamiento que era necesario enfrentar. A partir de la experiencia, gradualmente modifica su teoría y concibe la transferencia como un factor positivo que colabora en el progreso de la cura. Como resultado, proporciona un modo de confrontar la historia del analizante en la inmediatez y en el modo de relacionarse con el analista. El analizante inevitablemente repite relaciones anteriores con otras figuras, especialmente las de sus progenitores. La relación de transferencia reviste un carácter paradójico: al mismo tiempo, obstaculiza e impulsa la cura.

En *Intervención sobre la transferencia* (1951/1988), Lacan describe que se trata de una experiencia dialéctica. Luego retoma a Hegel y critica a la psicología del yo por definir la transferencia en términos de afecto. En otras palabras, Lacan (1951/1988) expresa que, aunque la transferencia a menudo se manifieste en afectos especialmente fuertes, como el amor y el odio, no consiste en tales emociones sino en la estructura de una relación intersubjetiva.

En *El Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud* (Lacan, 1953-54/1991) ya no recurre a la dialéctica hegeliana, sino a la antropología del intercambio (Mauss, 2009). La transferencia es de esencia simbólica y se encuentra implícita en el hábito del habla. De este modo, se vislumbra que las elaboraciones lacanianas respecto a la transferencia recorren diversas etapas.

La idea de *intersubjetividad* empieza a ser cuestionada desde uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, el de *transferencia* (Lacan, 1960-61/2009). En este sentido, se vislumbra que luego (1960-61/2009) la intersubjetividad adquiere una connotación negativa para Lacan. Más cercana, no a la palabra como tal, sino a las concepciones de simetría características de la relación dual asociada con lo imaginario y no con lo simbólico. Así, se genera una especie de distanciamiento, puesto que el psicoanálisis ya no se concibe en términos de intersubjetividad (Lacan, 1960-61/2009) y la experiencia de la transferencia es precisamente la que pone en tensión esta idea.

¿Qué matices presenta la noción de intersubjetividad en el itinerario del pensamiento lacaniano? ¿Rastrear el trayecto de las ideas respecto a la intersubjetividad contribuye a leer aportes a cerca de la *pareja*? ¿Es este concepto un punto de partida para interpretar el modo en que Lacan llega a la formulación del axioma *no hay relación sexual*? ¿Una formalización del pasaje de la intersubjetividad a la inexistencia de la *relación sexual* puede ser esencial para leer enunciados de Lacan sobre la *pareja amorosa*?

Al intentar formalizar ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica, en la década del cincuenta, Lacan (1954-55/1988) presenta diversos diagramas, primeras incursiones en el campo de la topología luego desarrollada en los años setenta. El primer esquema, llamado *L* (Lacan, 1954-55/1988) por su semejanza a la letra **Lambda** mayúscula del alfabeto griego, se trata de una estructura de cuatro términos que articula real, imaginario y simbólico. El objetivo principal es mostrar que la relación simbólica (entre el Otro y el sujeto) está siempre bloqueada en cierta medida por el eje imaginario (entre el Yo y la imagen especular). El discurso del Otro le llega al sujeto de manera interrumpida e invertida. Este esquema expone la oposición entre lo imaginario y lo simbólico, fundamental en la concepción lacaniana del psicoanálisis, dado que proporciona un mapa de las relaciones intersubjetivas.

En tanto, en el esquema *L* Lacan (1954-55/1988) introduce el símbolo **a**, primera letra de la palabra *otro*, inaugurando la serie de signos algebraicos que ilustran su teoría. También designa al pequeño **otro** en oposición al gran **Otro** señalado con la **A**. El gran *Otro* representa la alteridad radical, el pequeño *otro* es *otro* que no es *otro*, puesto que está en esencia unido al Yo, en una relación refleja, intercambiable. En el esquema *L*, *a* – *a'* denominan de manera indiscriminada al Yo y al semejante, situados en el orden imaginario. En este momento de su teorización (1954-55/1988), ¿concibe la *relación amorosa* como una relación imaginaria?

Al introducir el matema del fantasma $\S \diamond a$ (Lacan, 1957-58/2013), **a** empieza a ser concebido como objeto de deseo, parcial, elemento imaginado separado del cuerpo. Comienza la diferenciación entre *a*, el objeto de deseo y la imagen especular que simboliza como *i* (*a*). En *El Seminario 8: La transferencia* (1960-61/2009), articula el objeto *a* con el *ágalma*, palabra griega tomada de *El Banquete*, de Platón, que significa ornamento, ofrenda a los dioses. Así como el *ágalma* es un objeto precioso oculto en una caja carente de valor, el objeto *a* es el objeto de deseo que se busca en el otro. Por este camino ¿la teoría del objeto *a* señala una dirección importante para pensar las *relaciones amorosas*?

Desde 1963, a simple vista puede apreciarse que **a** adquiere cada vez más connotaciones de lo real sin perder nunca su estatuto imaginario. Posteriormente (Lacan, 1973-74), **a** designa el objeto que nunca puede alcanzarse, causa de deseo y no aquello a lo que tiende el deseo. El objeto *a* es cualquier objeto que pone en movimiento el deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones, que a su vez no intentan alcanzar el objeto *a* sino bordearlo, girar en torno a él.

Además, en el avance de la teorización del objeto *a*, es definido como resto, como el remanente que deja detrás de él la inserción de lo simbólico en lo real. Este recorrido por las concepciones del objeto *a* deriva hacia la fórmula de los cuatro discursos (Lacan, 1969–70/1992). En el del amo, un significante trata de representar al sujeto para todos los otros significantes, pero de manera inevitable se produce un excedente, el objeto *a*, plus de goce, exceso de goce que no tiene valor de uso pero que persiste por la pura justificación de goce.

Luego (Lacan, 1971/2014), vincula el objeto *a* al concepto de semblante, y un año más tarde lo ubica en la intersección de los tres órdenes: el real, el simbólico y el imaginario del nudo borromeo. De tal manera, es notable que este concepto abarque un trayecto tan importante en la elaboración lacaniana con incidencia en los entramados respecto a lo amoroso.

Un acercamiento al tema de las **relaciones objetales** advierte que desde *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54/1991), Lacan cuestiona el modo en que esta teoría plantea la posibilidad de una relación completa y perfectamente satisfactoria entre el sujeto y el objeto. Aduce que no existe una armonía preestablecida entre la necesidad y el objeto que la satisface, confundiendo el objeto del psicoanálisis con el de la biología y pasando por alto la dimensión simbólica del deseo.

Por otra parte, Lacan (1953-54/1991) también critica de la teoría de las relaciones objetales que la idea que allí se sostiene acerca de que la relación madre-hijo sea la de un vínculo totalmente simétrico y recíproco. Un punto fundamental para Lacan (1954-55/1988) es la centralidad del triángulo edípico, dentro del cual subraya la importancia del padre. Las concepciones de la relación madre-hijo y el entramado de las relaciones edípicas, aquellas que se presentan en los primeros años de vida del sujeto, ¿son pilares teóricos para pensar la relación amorosa?

También, suma a la cuenta de los conceptos inherentes a la vida erótica la concepción de *falta*, que en la teorización lacaniana está ligada al *deseo*. La falta causa el surgimiento del deseo. Esta noción al principio (1954-55/1988) designa una falta en ser. El deseo es una relación del ser con la falta. No se refiere a la falta de algo, sino a la falta de ser, condición de existencia del ser en sí mismo. Años más tarde, al retomar el tema (1958-59/2014), postula que el deseo es la metonimia de la falta de ser. En el transcurso de su enseñanza, este concepto varía: contrasta la falta de *ser* relacionada con el deseo, con la falta de *tener* que se relaciona con la demanda (Evans, 1997).

En *La relación de objeto* (1956-57/2010), la falta designa la *falta de objeto*, momento en que diferencia tres tipos de falta, según la naturaleza del objeto faltante. Entre estas tres categorías de la falta (castración simbólica, frustración imaginaria y privación real), la castración es la más importante desde el punto de vista psicoanalítico y la falta tiende a convertirse en sinónimo de castración (Evans, 1997).

Luego, en *Las formaciones del inconsciente* (1957-58/2013), la falta pasa a designar la falta de un significante en el Otro a través del símbolo algebraico del Otro barrado \bar{A} . Aparece el símbolo $S(\bar{A})$ para designar el significante de la falta en el Otro. Sin embargo, por más significantes que se sumen a la cadena, falta siempre el significante que podría completarla. Se trata del que falta en tanto constitutivo del sujeto (Evans, 1997).

El falo y la diferencia sexual en la *relación* erótica

Respecto a lo amoroso, el **falo** y la **diferencia sexual** son nociones clave en las que se apoyan las bases conceptuales acerca de la sexuación. Tanto el hombre

como la mujer tienen que asumir su castración, lo que equivale a renunciar a la posibilidad de ser el falo de la madre. Esta relación con el falo se establece de manera independiente de la diferencia anatómica de los sexos. La renuncia de ambos sexos a la identificación del falo imaginario señala el camino hacia una relación con el falo simbólico, esta vez diferente para uno y otro sexo. El hombre no es sin tenerlo, tiene el falo simbólico; en forma inversa, la mujer es sin tenerlo.

Al respecto, Lacan (1956-57/2010) desarrolla las nociones de falo imaginario, falo real y falo simbólico. El falo real representa un papel importante en el complejo de Edipo del varón, ya que a través de él se hace sentir la sexualidad en la masturbación infantil. Esta intrusión de lo real en el triángulo preedípico imaginario transforma esa triada y se produce un pasaje de lo placentero a la angustia. El interrogante que plantea el complejo de Edipo es dónde está ubicado el falo real, la respuesta necesaria para la resolución de este complejo es que está situado en el padre real.

En tanto, durante la fase preedípica, el niño es percibido como el objeto de deseo de la madre, como lo que ella desea más allá del niño. El niño trata, entonces, de identificarse a ese falo imaginario, que a su vez circula entre la madre y el niño, y que prepara el camino que conduce a lo simbólico. El complejo de Edipo y el de castración suponen la renuncia a ser ese falo imaginario. Al respecto, las formulaciones lacanianas (1956-57/2010) afirman que el falo es también un objeto simbólico y un significante. Esta idea es retomada y elaborada en el seminario *Las formaciones del inconsciente* (1957-58/2013) y en adelante, se convierte en el elemento esencial de la teoría lacaniana del falo.

En esta aproximación, un texto clave es *La significación del falo* (Lacan, 1958-59/1987), en el cual señala desde el comienzo la postura simbólica del falo en el inconsciente y su lugar en el orden del lenguaje.

El falo aquí se esclarece por su función. El falo en la teoría freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc...) en la medida en que ese término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no sin razón tomó Freud su referencia del simulacro que era para los antiguos.

Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante. (Lacan, 1958-59/1987, p. 669)

El falo es descrito como el significante del deseo en el Otro y como significante de goce. Así, pone el acento de la temática en el significante y esboza que ni la necesidad, ni la demanda permiten dar luz sobre el suceder de la relación erótica en la que el falo desempeña una función capital.

En este sentido, resultan esclarecedoras para esta temática las ideas de Bruck, Cuomo y Pasicel (2011) en el artículo *El concepto de falo en la obra de Lacan desde el Seminario 3 al 5*. La importancia de este trabajo reside en la exhaustiva revisión de los mencionados seminarios. Además, retoman los desarrollos freudianos y los releen a la luz de las discusiones con los post-freudianos. Por otra parte, resaltan también la teorización del falo como objeto imaginario de la castración y objeto simbólico de la privación en los conceptos de significación fálica y significante fálico. De manera que, si bien los autores contribuyen al análisis de una

de las formulaciones más relevantes en el vasto campo de las teorías de la vida amorosa, el recorte de un período de la enseñanza de Lacan deja por fuera variantes conceptuales importantes de un momento ulterior.

En tanto, los desarrollos de Tendlarz (2002) en *Histeria y femineidad: su relación con el falo*, también guardan proximidad con la temática. La autora marca la dialéctica fálica en relación con la diferencia sexual y analiza los conceptos que permiten contraponer histeria y femineidad. Este desarrollo, obedeciendo a los propósitos de su investigación, se ubica en los primeros escritos y seminarios lacanianos sobre el falo, sin considerar los aportes de las fórmulas de la sexuación. Esta delimitación temporal de la enseñanza lacaniana respecto a un concepto que presenta giros en sucesivas reelaboraciones, convierte esta producción en un aporte válido pero parcial.

En la misma línea, se orientan las siguientes producciones: *Relaciones entre la histeria y la femineidad en el último periodo de la obra de Jacques Lacan (1970/1981)* e *Histeria y feminidad: de Freud a Lacan*, ambas de Schejtman (2001-2003, 2001). Como se evidencia en los títulos, se trata de dos recorridos por las diferentes concepciones de Freud y Lacan sobre la histeria y la femineidad. Interesa mencionárselas puesto que las últimas tres elaboraciones se complementan aludiendo con diferentes matices a esta clásica diferencia, un tema de debate actual sobre la sexualidad y lo que representa específicamente el Otro sexo para el psicoanálisis.

En *Aún* (1972-73/2011) el concepto de falo toma un giro importante en el que resultan conjugadas dos problemáticas: por un lado, una combinatoria lógica en la que el falo deviene función; por otro, una topológica, la del nudo borromeo, en la que el término falo aparece a propósito del goce fálico.

En este camino, cobran mérito dos investigaciones que consideran las últimas formulaciones lacanianas sobre la lógica de la sexuación. La investigación dirigida por Lowenstein (2011-14) *Lógica de la castración en los textos de Freud y Lacan desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, continuación del estudio *Lógicas de la castración, límites del campo* (2008-10), ambas radicadas en los proyectos de investigación de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

Los autores, con el eje en la lógica de la castración, oscilan en los dos momentos de la obra lacaniana. Un tiempo, enfocado en el seminario *De un Otro al otro*, de conformidad con la lógica de la castración organizada por la silogística de Aristóteles. Y la otra instancia, organizada por la lógica formal moderna, formulación que culmina en *Aún*. Estos dos seminarios son los antecedentes precisos de las elaboraciones posteriores sobre las fórmulas de la sexuación.

Para concluir con este apartado, se puede afirmar que el falo es una noción nuclear, significativa del goce sexual, y punto en el que se articulan las diferencias en la relación con el cuerpo, con el objeto y con el lenguaje. Por eso, plantear el falo en términos de función permite inscribir precisamente este hiato entre hombre y mujer.

Los laberintos del amor

¿Qué expresa Lacan acerca del amor? ¿El amor arma la *pareja*? Al retomar el concepto de *transferencia*, (Lacan, 1960-61/2009) dedica todo un seminario a su estudio y desarrollo, para lo cual toma como referente un texto canónico sobre el amor, *El banquete* de Platón, puesto que le interesa ilustrar que en la relación entre el analizante y el analista el *amor* no se mantiene fuera del campo del ejercicio psicoanalítico. ¿Las concepciones respecto de la relación analista-analizado pueden

iluminar los pensamientos sobre la *relación* amorosa? ¿Seguir el trayecto de la transferencia es seguir las concepciones del amor?

Alcibíades compara a Sócrates con una caja sin adornos que encierra un objeto precioso, el *ágalma*. Así como Alcibíades le otorga a Sócrates un tesoro oculto, el analizante ve en el analista su objeto de deseo. En este punto, se ubica el inicio de su conceptualización del objeto *a*. En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1964/1987) articula el concepto de transferencia con el de *Sujeto Supuesto Saber*, pensamiento capital que consiste en la atribución de saber al Otro, en la suposición de que el Otro es un sujeto que sabe.

Uno de los descubrimientos del psicoanálisis es que en la relación entre el analista y el analizante reside una relación de amor que es motor de la cura. ¿Es el amor lo que posibilita las relaciones de *pareja*? ¿De qué relación se trata si interviene el amor? En esta dirección, Alfano (2012) en *Consideraciones sobre el amor y el deseo del analista*, precisa que la experiencia analítica se produce en la puesta en marcha de la transferencia como fenómeno que incluye juntos al analizante y al analista. Además, destaca que uno de los problemas más importantes de la teoría analítica, que descubre Freud (1905/1985), es la concordancia entre el amor de transferencia y las características de la relación amorosa.

Esta investigación acerca de la enseñanza de Lacan comprendida principalmente entre los años 1962 y 1964 permite dar cuenta de la función del amor bajo transferencia. En este sentido, se intenta apartar la idea de la transferencia como mera ilusión y plantearla como la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente. Aún más: ligar el deseo del paciente con el deseo del analista y despejar también lo propio de este último.

En consecuencia, cabe preguntarse: ¿Las menciones acerca de la vida erótica de los seres hablantes, lo llevan a dar cuenta de lo que sucede en el encuentro analítico? El amor surge en la cura como efecto de la transferencia, el tema de cómo una situación artificial puede producir ese efecto fascinó a Lacan (1960-61/2009). La relación entre el amor y la transferencia constituye una prueba del papel esencial del artificio en todo amor.

En consonancia con lo que se expuso hasta aquí, al repasar las formulaciones lacanianas respecto de la vida erótica, prevalece el tema del **amor**: ¿Qué lugar tiene el amor en la *relación* o *no relación* de *pareja*? ¿De qué amor se trata? A primera vista, los escritos de Freud (1914/1987) y las revisiones, y los aportes lacanianos muestran una variedad de figuras del amor. En tanto, el amor está marcado por la ambivalencia, por el narcisismo, puesto que *amar es querer ser amado* y por la lógica edípica, ya que el primer objeto de amor es la madre y que todo hallazgo posterior no es otra cosa que un intento fallido de reencontrar ese objeto primario de amor. Por otra parte, se pone de manifiesto que en la demanda de amor se busca algo más allá del objeto amado (algo que el objeto no posee) y además, que el estado de enamoramiento muestra un predominio de la libido de objeto en detrimento de la libido yoica.

Así, el tema del amor no surge de manera regular, por momentos aparece en primera plana, por momentos no figura en el índice temático. Por ejemplo, en los seminarios *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-60/2015) y *La transferencia* (Lacan, 1960-61/2009) el amor tiene gran protagonismo, pero luego varían las declaraciones en la década del 70, en *...o peor* (1971-72/2012), *Aún* (1972-73/2011) y *Lo no sabido que se sabe de una equivocación se da alas a la morra* (1976-77).

El amor, aunque tiene efectos en el orden simbólico, es un fenómeno puramente imaginario, autoerótico y de estructura narcisista. El concepto de narcisismo (Freud, 1914/1987) desempeña un papel estelar en la teoría del desarrollo sexual, puesto que es un primer estado de la vida anterior a la constitución del Yo. El narcisismo es la atracción erótica suscitada por la imagen especular y, a su vez, esta relación subtiende la identificación primaria que da forma al Yo en el estadio del espejo. Freud (1914/1987) esclarece el carácter narcisista del amor. Además, en este sentido la relación narcisista constituye la dimensión imaginaria de las relaciones humanas.

Por otra parte, Zanghellini, en *El amor más allá del narcisismo* (2014), parte de la consideración freudiana del amor bajo los pliegues del narcisismo y hace un trayecto teórico hasta llegar a la definición lacaniana del amor como dispositivo para sostener la diferencia heterónima del otro. Se trata de una antigua discusión surgida en el ámbito de la iglesia católica, es decir, la concepción del amor puro desplegando cómo el psicoanálisis retoma este debate. En su trabajo se revisan los distintos seminarios concluyendo en *Aún* (Lacan, 1972–73/2011) con la tesis central del *no hay relación o proporción sexual*. El amor es el eje de este recorrido para pasar de un autor a otro y llegar hasta el último período de la producción lacaniana.

Por cierto, la dedicación al tema del amor a lo largo de su obra es sorprendente, sin embargo, en un momento Lacan sostiene la imposibilidad de decir nada sensato al respecto (1960-61/2009). Más tarde (1972–73/2011) declara que hablar sobre el amor es descender a la imbecilidad. En esta orientación, Allouch (2011) hace un minucioso repaso por todas las vertientes y modos en que Lacan trató la temática del amor. Revisa también sus elaboraciones, sus fórmulas y reflexiona sobre las diferentes versiones forjadas en los seminarios o simplemente recogidas por él, algunas sostenidas, otras atenuadas o abandonadas. Numerosos rasgos del amor son tratados en este texto: el pacto amoroso, el amor como hacer uno, el amor como don, el amor de transferencia, el engaño amoroso, la estima amorosa, el amor como carta, el fracaso amoroso. Abordados unos tras otros, develan que no se trata de una teoría general del amor.

El amor, entonces, interesa en sus múltiples enlaces con los otros conceptos, por eso en este rumbo existen aportes que intentan esclarecer la articulación entre el **amor**, el **deseo** y el **goce** teniendo en cuenta la subjetividad de la época. La psicoanalista López Arranz, en su artículo *Algunas consideraciones sobre el amor y la sexualidad en el mundo moderno* (2012), argumenta al respecto que el modo en que la cultura posmoderna impregna los vínculos con el otro y con la propia falta, afecta a la subjetividad. Su premisa es que la cultura actual regida por un pseudo discurso impone una lógica consumista que se filtra no solamente en la relación del sujeto con los objetos de consumo, sino también en las relaciones con el otro y en muchas ocasiones el consumidor acaba consumido.

Desde esta perspectiva, señala que los mercados, mediante la producción de nuevos objetos; la ciencia, con la promesa de cumplimiento de cualquier deseo; los medios de comunicación y la tecnología, promoviendo un sujeto omnipresente que puede conectarse o desconectarse cuando le plazca, son las coordenadas de las nuevas modalidades de goce del sujeto postmoderno. La investigación de López Arranz aborda además la compleja relación entre el amor y el deseo, sin apuntar a desglosar los planteos lacanianos con respecto a la *relación o no relación* amorosa, sino para esclarecer, en parte, las consecuencias de la modernidad en la asunción sexual del sujeto.

El amor involucra una reciprocidad imaginaria, ya que amar es esencialmente desear ser amado, lo que constituye la ilusión del amor. A su vez, el amor es un fantasma ilusorio de fusión con el amado, fantasma que sustituye la ausencia de *relación sexual* (Lacan, 1972-73/2011 p. 44), situación que resulta evidente desde la noción asexual del *amor cortés*. Para formular concepciones acerca del amor, Lacan (1959-60/2015) recurrió a mitos, a fórmulas, a filósofos, a los trovadores como figuras destacadas del amor cortés. Se trata de un concepto literario, proveniente de la Europa medieval, que expresa un sentimiento de forma noble, sincera y caballeresca. La relación entre los miembros de la nobleza, entre el caballero y la dama, era secreta y prohibida. En aquella época los matrimonios se convenían entre las familias, de manera que el amor cortés no era bendecido por el sacramento del matrimonio en el seno de las parejas formales. Por el contrario, se trataba de una unión adúltera y clandestina.

Lacan (1959-60/2015) al recurrir a este concepto deja de lado el amor físico y brinda su preferencia al amor extático. Este, sublime, refinado, no se trata solo de una modalidad de amor, sino además de una creación literaria. Implica un paradigma de sublimación en tanto están en referencia a Das Ding, a esa Cosa que Freud (1925/1990) aisló como el primer exterior en torno al cual se organiza el sujeto en relación al mundo de sus deseos, ese objeto que por naturaleza está perdido, ese Otro absoluto que se procura reencontrar.

La sublimación eleva un objeto a la dignidad de la Cosa y el amor cortés se relaciona con la sublimación del objeto femenino. En este sentido, aspira espiritualmente al contacto con el objeto amoroso y al mismo tiempo, a crear una obra de arte de las relaciones amorosas. Así, el código del amor da lugar al ritual cortés: acatar las leyes de medida, servicio, proeza, espera, castidad, secreto y gracia, permitía al poeta alcanzar la alegría y el verdadero amor, algo que evidentemente era difícil de conseguir. ¿Muestra el amor cortés una concepción de *pareja* amorosa? ¿Es este tipo de alianza erótica una propuesta para pensar la *pareja*?

No hay relación sexual

La formulación *no hay relación sexual* carece de un escrito o de un seminario que desarrolle su sentido y precise su alcance. ¿En qué se apuntala Lacan al proclamar este aforismo? Este enunciado emblemático no podría ser concebido como una verdad a priori. Es preciso un recorrido por la obra hasta dar con su aparición, con el fin de introducir su desciframiento y precisar, a partir de ahí, la posición de lo sexual en psicoanálisis. Un análisis más profundo de la lectura de la obra lacaniana develará cómo se fue preparando el terreno para arribar a esta idea. Por esto, **encontrar el modo en que Lacan llega a la formulación del aforismo *no hay relación sexual* es otra finalidad que persigue este ensayo.**

En *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67) se abre la etapa en que sostiene la *inexistencia de la relación sexual* con el apoyo de la lógica. La vertiente de la cuestión sexual insiste a través de la referencia a la dificultad inherente al *acto sexual*. En este sentido, se sitúa el enunciado respecto al gran secreto que oculta el psicoanálisis, que *no hay acto sexual*, hay simplemente sexualidad (Lacan, 1966-67). Estas palabras son el preámbulo del aforismo *no hay relación sexual*, enunciación que no se sostiene por sí misma y que aparece bastante tarde entre sus postulados.

Desde el inicio de sus clases (Lacan, 1953-54/1991), transcurren varios años hasta la primera vez que se escucha la célebre frase al final de *De un Otro al otro*, en julio de 1969. Esta fórmula se reitera más tarde en *Aún* (Lacan, 1972-73/2011). Entonces, ¿qué se entiende por *relación*? ¿Qué se lee acerca de la *pareja amorosa*? El enunciado *no hay relación sexual* no implica que no se pueda encontrar *partenaire* y sustentar un lazo amoroso buscando hasta el infinito soluciones para ese imposible, elucubrar salidas, arreglar lo que no tiene arreglo. *No hay relación sexual*, ¿es una aproximación a conceptualizar la *pareja amorosa*? Estos interrogantes motivan la lectura, la búsqueda, la interpretación para este trabajo.

Para retomar lo que se mencionó antes, este aforismo aborda el tema de la *relación* entre la posición sexual masculina y la posición sexual femenina, y vuelve a subrayar que la heterosexualidad no es ni natural, ni normativa. Así, los abordajes psicoanalíticos dan cuenta de que la sexualidad humana no es fácilmente captada por un concepto, sino que resulta impreciso darle una definición, algo de su campo queda por fuera de lo que se pueda enunciar, es decir, por fuera del registro simbólico. Lo que queda exento es lo que Lacan (1964) denomina *real* y es el camino que toma al construir la frase: la *inexistencia de la relación sexual*.

Hablar de **vida erótica**, por lo tanto, conduce a la manera en que *hombres y mujeres*, más allá de la sexualidad biológica, asumen una posición femenina o masculina respecto del goce sexual. Freud (1925/1990) ya había señalado que nada en el inconsciente determina lo que es lo *masculino* y lo que es lo *femenino*, no hay significativo de la diferencia de los sexos y menos aún de la feminidad. La descripción freudiana de la diferencia sexual se basa en la idea de que existen ciertas características psíquicas que pueden denominarse femeninas y otras que pueden llamarse masculinas.

Sin embargo, Freud (1925/1990) aduce que masculino y femenino son conceptos fundacionales que la teoría psicoanalítica puede utilizar pero no dilucidar. Así, toma la masculinidad como paradigma, y afirma que existe solo una libido, la masculina, que el desarrollo psíquico de la niña es al principio idéntico al del varón y diverge luego, y considera la feminidad como un campo misterioso, enigmático y oscuro.

En consecuencia, lo **masculino** y lo **femenino** son dos modalidades distintas de aproximarse al otro sexo y al goce. Son las maneras del amor, del deseo y del goce las que caracterizan la diferencia sexual. Masculinidad y feminidad no son una evidencia, ni todo lo masculino está en el hombre, ni todo lo femenino pertenece a la mujer. La bisexualidad constitucional que habita lo humano adelanta desarrollos posteriores sobre la división del sujeto por su propio goce. En *La organización genital infantil* (1923/2990), Freud plantea que la diferencia entre lo masculino y lo femenino conduce a la polaridad activo-pasivo, que son formas de abordar lo masculino y lo femenino, y de pararse frente a la castración, operación que define el devenir hombre o mujer.

La cuestión del sexo no es entonces la de la identidad sexuada de cada sexo. El debate en torno a este punto se ha rendido ante la evidencia de que el modelo fundado en la defensa identitaria de un grupo no puede aplicarse a las identidades sexuadas. De este modo, la cuestión sexual está más cerca de una despersonalización, esto es, la que supone saber cómo cada sujeto encuentra el camino.

El sintagma *diferencia sexual*, de actual relevancia ya que pone en juego la cuestión de que la anatomía no es el destino, no forma parte del vocabulario lacaniano usual. En cambio, Lacan sí utiliza las expresiones *posición sexual*,

relación sexual y ocasionalmente *diferenciación de los sexos* para abordar la temática de cómo un niño se convierte en un sujeto sexuado.

En esta dirección y enmarcada en el Programa de Investigaciones Psicoanalíticas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario, Gentile, en *La diferencia sexual. Jacques Lacan y el pensamiento crítico* (2012), propone una travesía por el pensamiento lacaniano, indagando las ideas freudianas respecto a lo sexual, los límites y las diferencias entre ambos.

Como resultado de la lectura de conceptos de la vida erótica, este despliegue pone el acento en la distancia entre Freud y Lacan, sobre todo en lo concerniente a la *relación de objeto* y a la paradójica *armonía de lo genital*. Este autor repasa las obras en las que Lacan (1958-59/1987) postula al falo como objeto central de la economía libidinal, desprendido de lo biológico y asimilado a un puro significante compartido por ambos sexos en igualdad de condiciones, en una función simbólica. De este modo, ninguna libido tiene supremacía sobre la otra, así como la potencia fálica no está articulada a la anatomía, sino al deseo que estructura la identidad sexual sin privilegiar un sexo u otro.

En cuanto a la problemática de las relaciones entre los hombres y las mujeres, los postulados lacanianos guían hasta las **fórmulas de la sexuación** (1971-72/2012), una escritura matemática. Estos signos que constituyen matemas son el resultado de un largo proceso cuya meta es lograr una única manera posible de transmisión. Aquí, es posible preguntarse ¿existe un matema de la pareja?

En esta lectura y escritura de fórmulas, Lacan (1971-72/2012) trabaja lógicamente el falocentrismo freudiano, a través de una gráfica que incluye la negación de la función fálica y lo imposible de la *relación sexual*, otro estilo de nombrar el desencuentro entre los sexos. Los **matemas de la sexuación**, presentados en un gráfico de cuatro campos, establecen dos lógicas diferentes, *hombre* y *mujer*, que se van a ubicar respecto del falo, significante de la diferencia sexual en el inconsciente. Se trata, por lo tanto, de dos posiciones que se abren a partir de estos desarrollos tendientes a comprender los atolladeros entre los sexos. Cada ser hablante, con independencia de su sexo anatómico, se inscribe del lado masculino o del lado femenino, y esta inscripción define su goce. Desde esta perspectiva, **interesa precisar las cuestiones lógicas y matemáticas con las que Lacan escribe los matemas de la sexuación**. Esto último se plantea como contribución a desglosar las consideraciones de Lacan (1971-72/2012) con respecto a la *relación* o *no relación* de la *pareja* amorosa.

Por otra parte, estas temáticas enfatizan un punto crucial en cuanto a la **diferencia sexual** y a la imposibilidad de su escritura teniendo en cuenta que no hay sustancia masculina y femenina. En este sentido, merece particular atención la producción titulada *El concepto de autorización de sexo en la obra de J. Lacan*, de Álvarez y Frazzetto (2014). Aquí hablan de la diferencia sexual en la obra del psicoanalista francés, en particular sobre la noción de *autorización de sexo*. Además, examinan el seminario *Los no incautos yerran* (Lacan, 1973-74): la autorización de sexo es autorizarse como hombre o como mujer para definir la posición sexual.

Este trabajo constituye una importante aproximación a las formulaciones de la vida erótica en la obra lacaniana, puesto que rastrea los desarrollos sobre la teoría del falo y la *declaración de sexo*. Además, interpreta la lógica que expone las curiosidades de la identificación sexual del ser hablante y plantea el estudio de las fórmulas de la sexuación del seminario *Aún* (Lacan, 1972-73/2011). En este aspecto,

los matemas implican reflexiones sobre la redefinición de la función fálica y la interrogación acerca de su dimensión como universal.

Las cuestiones lógicas y matemáticas con las que Lacan (1972-73/2011) fórmula los matemas de la sexuación y los desarrollos acerca del aforismo *no hay relación sexual*, son contenidos en común de las dos últimas investigaciones, la formalización que le permite dar cuenta de lo real de la diferencia de los sexos. Sin embargo, la investigación de Álvarez y Frazzetto (2014) puesto que se concentra en la *autorización de sexo*, que abarca la última parte de la enseñanza lacaniana, deja de lado demás formulaciones de la vida erótica.

Los primeros aportes de Lacan (1954-55/1988) al debate sobre la *feminidad* derivan de la perspectiva de Lévi-Strauss (1969), quien considera a la mujer como objeto de intercambio que circula a la manera de signos entre los grupos de parentesco. El hecho de que la **mujer** sea empujada a la posición de un objeto de intercambio es para Lacan (1954-55/1988) la razón de la dificultad femenina. Tal es así que el análisis que expone del caso Dora (Lacan, 1953-54/1991) se inscribe en esa idea: lo inaceptable para ella es su posición como objeto de intercambio entre el padre y el Sr. K. Esta posición significa, para la mujer, una relación de segundo grado con ese orden simbólico.

Más adelante, en *Las psicosis* (1955-56/1992), Lacan estudia la asociación histeria-feminidad y sostiene que la histeria es la feminidad misma, y que esto vale tanto para los varones como para las mujeres histéricas. El vocablo mujer no designa ninguna esencia biológica, sino una posición en el orden simbólico, sinónimo de posición femenina. Incluso, postula que no hay ninguna simbolización del sexo de la mujer como tal, puesto que no existe equivalente femenino al símbolo fálico.

Luego vuelve a la cuestión de la feminidad en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (Lacan, 1960/1987) y expone que la mujer es el Otro tanto para los hombres como para las mujeres. En cuanto a la sexualidad femenina, en un principio se refiere al semblante, caracterizado por una dimensión de *mascarada*. En este punto, resulta propicio agregar que la noción de que las apariencias son engañosas, estrechamente relacionada con la clásica oposición filosófica entre apariencia y esencia, recorre la construcción lacaniana. También la distinción entre lo imaginario y lo simbólico implica este antagonismo entre el engaño y la realidad oculta.

Así, lo imaginario es el reino de los fenómenos observables que actúan como señuelo, mientras que lo simbólico gobierna las estructuras subyacentes que no pueden observarse, pero sí deducirse. En psicoanálisis abunda la problemática respecto a que la falsedad de la apariencia puede deberse al engaño. Lacan (1971/2014) se refiere a las falsas apariencias con el término de *semblante* de creciente resonancia en el último tramo de su teorización.

Con posterioridad, emplea el vocablo semblante para atribuir los rasgos generales del orden simbólico en sus relaciones con lo imaginario y lo real. En *De un discurso que no fuera de semblante* (Lacan, 1971/2014), plantea que la verdad no es simplemente lo opuesto a la apariencia, sino que son como las dos caras de una banda de Moebius, que de hecho constituyen una sola cara.

Luego, en *Aún* (Lacan, 1972-73/2011) desliza nociones que en este recorrido preliminar solo se señalan con el propósito de anotar que las reflexiones acerca del semblante figuran en la lista de temas relacionados con la vida erótica. Allí sostiene, entre otras tantas menciones importantes, que el objeto *a* es un semblante del ser, que el amor se dirige al semblante.

En cuanto al tema de la feminidad, el aporte más importante se produce tarde en su producción, precisamente en *Aún* (Lacan, 1972-73/2011) cuando postula un goce específicamente femenino que va más allá del falo, un goce infinito. Allí retoma la polémica fórmula de la inexistencia de *La* mujer, ubicando el acento en el artículo definido que precede a mujer, que en el idioma francés indica universalidad. Las mujeres no se prestan a la generalización, habla de la mujer como no-toda, a diferencia de la masculinidad, función universal fundada en la excepción fálica. *La* mujer es no-universal, no admite ninguna excepción.

Lacan (1972-73/2011) aborda el tema de la feminidad en un momento sensible, en la época en que el Movimiento de Liberación de las mujeres impugna la teoría psicoanalítica. Escribe *La* mujer tachando el artículo, para marcar que ella no está inscrita en lo universal. Al concebir el goce femenino desprendido de toda referencia biológica o anatómica, no solo responde a las interpelaciones de movimientos feministas de la época, sino que también dirige un mensaje hacia los místicos. Toma para ello el ejemplo de la Santa Teresa de Bernini que se encuentra en Roma y declara que no tiene dudas de que ella goza, que el testimonio esencial de los místicos consiste en sostener que ellos experimentan un goce pero nada saben de eso.

Estas referencias, pilares teóricos, permiten dilucidar las vicisitudes de la vida erótica de los seres hablantes ya no en términos de fusión, de amor eterno o de criterios de patología y normalidad. En suma, estos conceptos pueden convertirse en nuevos interrogantes clínicos de aquello que no funciona entre quienes se posicionan en el lado femenino y quienes se posicionan del lado masculino de los matemas de la sexuación.

Otro concepto clave en los desarrollos psicoanalíticos lacanianos es el de *gocce*, y al respecto se pueden leer importantes contribuciones en la tesis de Luale (2012). La autora, en el artículo *¿A qué llamamos el goce del Otro?*, separa su obra en dos momentos. En primera instancia, analiza la multiplicidad de abordajes sobre la noción de goce del Otro entre diversos seguidores de la letra lacaniana. En un segundo momento, presenta un recorrido exhaustivo respecto de los modos en que Lacan (1972-73/2011) fue pensando este término.

Así, en su extensa exposición considera que los conceptos de Otro, de cuerpo y de goce, al transformarse, aportan un nuevo giro a la teoría de goce del Otro como cuerpo sexuado. Allí, emerge otra vertiente del goce marcado por lo *hétero*, lo otro frente al goce fálico. La finalidad de la tesis de Laule es extraer consecuencias clínicas sobre distintos modos de entender el goce y su relación con los otros goces.

En tanto, la elaboración del concepto de goce y la tensión entre **gocce** y **amor** recorre todo el seminario *Aún* (1972-73/2011), en el que introduce esta noción en la teoría de la sexualidad y la expresa en las fórmulas de la sexuación, desarrollos que lo conducen a distinguir el goce fálico y el goce femenino o suplementario. En este punto, cabe preguntarse *¿es a través del concepto de goce que surgen nuevos aportes para pensar la *no relación sexual*?*

El término **gocce**, en el inicio de la enseñanza lacaniana, no presenta el protagonismo que cobra en la última etapa de su transmisión. En los primeros seminarios (Lacan, 1953-54/1991) aparece en el contexto de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo citando que el esclavo se ve obligado a trabajar, a fin de proporcionar objetos para su amo.

El camino que marca este concepto de interés sobre la vida erótica es el que toma Lacan en la última etapa de su obra (1972-73/2011). Se puede leer en coincidencia con Freud (1925/1990) en cuanto a la postura de una sola libido

masculina y la idea de que el goce es esencialmente fálico. Pero el goce construido conceptualmente por Lacan (1972-73/2011) no es la libido freudiana (1914/1987) que circula por todas partes, se inviste y se desinviste. El concepto lacaniano está hecho de investidura fálica, encierra, retrae del lazo social, no es una vía de acceso al Otro. Entonces, el goce aparece oponiéndose al amor: mientras el amor sigue las vicisitudes de la libido, está en el lazo social, por eso el estatuto del Otro pasa mucho más por el amor que por el goce. Así, el concepto de goce sacude el concepto mismo del Otro, este Otro debe teorizarse a partir del concepto de amor. ¿Es en este sentido que el goce hace obstáculo a la *relación sexual*?

La renovación de la problemática del ser sexuado conduce al *nudo borromeo*. En este orden, ¿la relación entre los anillos anuncia teorizaciones sobre la *no relación sexual*? Real, simbólico e imaginario aportan a Lacan (1974-75) los puntos de referencia algebraicos de una escritura borromea, frente a las dificultades que plantea a la epistemología del psicoanálisis la crítica que le es propia de la noción de *relación*. La paradoja es representar estas tres instancias en situación de *no relación*, los nudos no se asocian en una relación dual, se ligan siempre en virtud de su dependencia con un tercer nudo.

Esto permite una nueva escritura para cernir lo real. Lo indecible, lo no representable, lo real como imposible de la escritura de la *relación sexual*. Hay un decir que falta, *no hay relación sexual*: para el ser hablante la relación con el otro sexo no se instaura sino a través de caminos muy complejos que no constituyen una *relación* per se con el otro sexo.

Recientes elaboraciones de Jean Allouch (2017) se aproximan en dos aspectos a las propuestas de la presente tesis. Por un lado, su reflexión se concentra en el enunciado lacaniano *no hay relación sexual* semejante al objetivo de ubicar la manera en que Lacan (1971-72/2012) argumenta la formulación de este aforismo. Por otro lado, la configuración de su examen, un recorrido a través de los seminarios por el sesgo de la *inexistencia de la relación sexual*, se acerca a la metodología definida en el próximo apartado de este capítulo, acerca de leer la producción teórica lacaniana por el camino de los conceptos de la vida erótica. La diferencia consiste en que los desarrollos de Allouch (2017) se enfocan en los textos posteriores a 1972, sin profundizar en la primera etapa de la teorización lacaniana.

Además, en su análisis del aforismo sostiene que este no permanece inalterable y tampoco responde a definiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas. Desde esta perspectiva, postula variantes de *no hay relación sexual* desde la concepción de que todo enunciado lacaniano es portador de preguntas. A su vez, cuestiona si es concebible *sexual* sin *hétero*, diverso a la indagación sobre la posible noción de *pareja* en su teorización. ¿Es posible leer una *teoría de la pareja*, o proponer una concepción de *pareja* a partir de un recorrido que permita una reconstrucción de elementos teóricos disgregados?

Este autor expone que el enunciado *no hay relación sexual* lleva consigo una definición diferente de la sexualidad, una nueva manera de cuestionar la erótica. La *ausencia de relación sexual* toma el relevo del descubrimiento freudiano de la inexistencia del objeto específico de la pulsión. Por lo tanto, hombre o mujer no son objetos pulsionales. Las llamadas fórmulas de la sexuación, producidas por la *inexistencia de relación sexual*, según Allouch (2017), no traducen el alcance del gesto de la declaración *no hay relación sexual*.

La característica particular de esta producción (Allouch, 2017) es la propuesta de escribir esta frase de otra manera y así titula su libro: *No hay relación heterosexual*. Su interrogante es si se puede pensar una sexualidad fuera de la

alteridad. La escritura de la *relación sexual*, si fuera posible, ¿no vendría a negar ese necesario anclaje de lo sexual en la alteridad? Lo sexual por ser necesariamente hétero afecta tanto a la *relación sexual* como al Otro.

El acento que Lacan pone firmemente en la alteridad se origina antes —muy lejos— de la presentación de El estadio del espejo (1936/1988). El sujeto es sensible a su alteridad que lo altera. No es en sí mismo que sufre el sujeto, es del Otro de quien tiene ese cuerpo extraño que lo habita y que se llama síntoma. En el abordaje lacaniano del Yo, la alteridad está primera, tiene un protagonismo mayor. El Yo se constituye por identificación imaginaria con otro, pequeño otro y además por una identificación ratificada por Otro (A).

Pues bien, no hay diferencia entre el orgasmo obtenido a través de la masturbación y el acto sexual de a dos, la masturbación no es una manera solitaria. Lacan (1967-68) descarta la concepción de un acto como fusión. Más allá de la castración previamente asumida, el acto sexual (que no existe) ofrece a cada uno ciertos beneficios. Aquí no se trata ni de hombre ni de mujer, en este acto sexual cada uno obtiene los mismos beneficios. Para uno y otro es igual, y este *igual* vuelve a escribir su acto como una *relación sexual*.

La decisión de Allouch (2017), de escribir *no hay relación heterosexual*, se apoya en la declaración de que en lo que concierne al sexo, se trata del Otro sexo, incluso cuando se refiere al mismo (Lacan, 1974-75). Este Otro sexo es femenino. El Otro está ausente a partir del momento en que se trata de la *relación sexual* (Lacan, 1971-72/2012). Lacan concibe la relación hombre-mujer desmembrada, repartida en dos lados. Si el *partenaire* de un hombre no es la mujer, y el *partenaire* de una mujer no es un hombre, al estudiar la *relación sexual* hombre-mujer, Lacan (1971-72/2012) se encuentra con serias dificultades. Una, relativa al falo; la otra, a la lengua: dos impedimentos para escribir la *relación sexual*, que están unidos.

Allouch (2017), en su recorrido por los seminarios, reflexiona por un lado, acerca de la afirmación *no hay relación sexual*; por otro, sobre la inexistencia como una ausencia que vale un agujero. La *relación sexual* podría no existir, sin que por ello hiciera un agujero. Además, retoma el anuncio del 19 de febrero de 1974 respecto a la imposibilidad de escribir la *relación sexual* como algo que agujerea, e indica el carácter sexual del agujero traumatizante. Ese agujero de la *relación sexual* es tal que no se deja llenar, pues se ubica en el nudo mismo. Ese agujero no es el de los orificios corporales en torno a los cuales giran las pulsiones sexuales, aún cuando las pulsiones no alcanzan tampoco su objeto, se limitan solo a girar. Se trata de otro agujero, no obstante es también sexual.

Lacan (1972-73/2011) piensa la *relación sexual* como una relación con el Otro, con el Otro como cuerpo sexuado. Al respecto, es posible pensar en tres inexistencias equivalentes: No hay Otro del Otro = No hay goce del Otro; No hay goce del Otro = No hay relación sexual; y No hay relación sexual = No hay Otro del Otro. Resultan ser tres variaciones de una misma inexistencia, que rodean el lugar del verdadero agujero y reciben de él su estatuto común respecto del paradigma lacaniano R.S.I.

Según Allouch (2017), luego de admitir que un mismo agujero es susceptible de acoger la inexistencia del Otro del Otro, la de la *relación sexual* y la del goce del Otro, es decir, luego de aceptar que estas tres inexistencias pueden existir en calidad de fantasmagorías, se puede pensar que un sueño ofrecería a quien sueña un orgasmo agradable y fallido. Eso sucede a hombres y a mujeres. Ese orgasmo provisto por el sueño vale como modelo de cualquiera obtenido de la manera que sea y con el *partenaire* que fuere. La actividad sexual no se trata más que de un

sueño que, al hacer vibrar la cuerda de lo imaginario, desemboca en un efecto real, en un real imaginizado o un imaginario realizado.

La actividad sexual es una partida que se juega con Otro, en cuerpo sexuado. Este Otro no existe, y la partida no tiene lugar. Esto se escribe *nohay* relación heterosexual. *Nohay* y no: no hay, porque de esta inexistencia del Otro el lenguaje formalizado carece de influencia, por lo cual se debe descartar la negación e inventar una palabra fuera del lenguaje: *NOHAY*. La fórmula *no hay relación sexual* se trata de una relación, ahí donde se muestra en falta, no inscribible en un discurso formalizado.

De este modo, las observaciones sobre la mujer y la sexualidad femenina cobran mayor valor cuando enuncia que *una mujer es un síntoma de un hombre* en *El sínthome* (Lacan, 1974-75/2015). ¿Se puede tomar este enunciado como una manera de definir la *pareja amorosa*? Estas expresiones encauzan la decisión de no limitar el recorrido por los conceptos sobre la vida erótica hasta el enunciado *no hay relación sexual*, sino que es necesaria una lectura que alcance hasta el final de sus seminarios para tomar conocimiento de sus pensamientos al respecto.

Un recorrido por casi treinta años de escritos y seminarios, siguiendo el itinerario de teorizaciones fundamentales: desde la cuestión de la intersubjetividad, la relación paciente-analista, el esquema *L*, la noción de objeto hasta la invención del objeto *a*, el estudio pormenorizado de la teoría del falo del cual se sabe de antemano que no se agota en el texto de La significación del falo (Lacan, 1958-59/1987), el análisis del complejo entramado de relaciones entre el deseo, el amor y el goce, pasando por los matemas, los aforismos, la formulación de *no hay relación sexual*. Todas estas instancias, ¿acercan a una noción de *pareja*?

Y así, interesa avanzar y detenerse en cada concepto importante sobre la vida erótica, con la convicción de poder leer en los enunciados, formulaciones y teorías lacanianas acerca de la pareja. La brújula es la **presunción** de que una **conceptualización de pareja** en la obra lacaniana no está a simple vista, explícitamente enunciada, sino que se podrá leer a partir de un recorrido, de una reconstrucción de elementos teóricos dispersos.

Leer a Lacan

Como se expuso en apartados anteriores, la apuesta es investigar los conceptos psicoanalíticos sobre la vida erótica a través de la revisión de la producción lacaniana. Para ello, la lectura y análisis de los escritos y seminarios que componen la obra lacaniana y la bibliografía psicoanalítica de referencia son los instrumentos para responder preguntas y abrir nuevos interrogantes acerca de la pareja amorosa. Se intenta partir de la revisión de sus enunciados con el propósito de esclarecer los acontecimientos de la llamada pareja. En este caso, *revisión* en el sentido de una lectura sesgada de las fuentes primarias: textos lacanianos, freudianos y de autores que en el marco del psicoanálisis son referentes en el tema.

Respecto a la obra de Lacan, cabe subrayar algunos aspectos particulares acerca de los *Escritos* y *Seminarios*. Una selección de textos redactados antes de 1966 integran los *Escritos*. Algunos de ellos, de lectura difícil debido al estilo escritural del autor y al hecho, quizás, de presentarse aislados de otras obras más antiguas, o de la enseñanza practicada en forma de *Seminarios* desde 1953.

Los documentos que constituyen el *corpus* teórico son los *Escritos I* y los *Escritos II* de Lacan, traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez, revisados por Juan David Nasio y Armando Suárez, y editados en español por Siglo XXI, en 1987 y

1988. De los escritos, se seleccionan aquellos capítulos que por sus desarrollos apuntan a la temática de la vida erótica. En esta línea y siguiendo el orden de aparición del índice, se seleccionaron los siguientes textos: El seminario sobre La carta robada; El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica; Intervención sobre la transferencia; Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis; La significación del falo; Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina; La ciencia y la verdad.

Otra característica de su obra es que la publicación en volúmenes ha tenido lugar tardíamente y además, en orden disperso. Por ejemplo, Televisión se edita en el momento mismo de su difusión en 1973 y en 1975 se reedita su tesis de doctorado en medicina: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, originariamente editada en 1932. Al mismo tiempo, aparecen *El Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud* y *El seminario 20: Aún*. Tres años más tarde, recién en 1978 se edita *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*; en 1981, *El seminario 3: Las psicosis*; el artículo La familia (1938) reaparece en 1984.

Las veintisiete series anuales de disertaciones compiladas en lo que se conoce como *El seminario*, componen su enseñanza desde 1953 hasta su muerte en 1981. Cada año académico toma un tema distinto y dedica una serie anual de conferencias. Si bien en la actualidad los libros publicados por Ediciones Paidós no cubren la totalidad de su enseñanza, varios de ellos circulan en transcripciones no autorizadas. En todas las versiones –tanto aquellas que están editadas como las que no lo están– se elaboran nociones fundamentales de las cuales solo se seleccionan las conferencias que tratan de manera específica las temáticas relacionadas con la sexuación, la vida erótica, y las menciones que se aproximan a la *pareja amorosa*.

La teoría psicoanalítica no es la de un cuerpo doctrinal acabado ni un hallazgo que se encuentra al final del camino. Al contrario, participa desde el inicio y de manera fundamental en la problematización de los conceptos. En la construcción, los escritos lacanianos juegan el papel fundamental de interrogación, desnaturalización y delimitación (Anzaldúa Arce, 2009). La obra lacaniana es digna de lectura lenta, minuciosa, al ritmo que permita captar los pormenores. Así, sus referencias teóricas son de gran amplitud y diversidad tanto en la literatura como en la ciencia, en la lógica como en la topología. Pasar y volver a pasar, leer y releer los mismos ítems con diferentes interpretaciones, distinguir los estratos de su pensamiento.

Así, desde la alternativa metodológica de la lectura, se analizan los pensamientos lacanianos como la intersubjetividad, la relación de transferencia, el amor, la relación de objeto, el complejo de Edipo, el complejo de castración, la significación del falo, el deseo, el amor cortés, el goce, las fórmulas de la sexuación, entre otros. En este recorrido, no se trata de un desarrollo lineal, sino de ideas y nociones que cobran forma, indican otros caminos. Preguntas que conducen a nuevos itinerarios, diferentes perspectivas que se enriquecen y se complejizan conformando una red. Leer a Lacan implica releer a Freud, considerando que:

El pensamiento de Freud evolucionó gracias a la progresiva integración de nuevos datos, pero también siguiendo una dinámica propia; sus temas repetitivos y sus contradicciones deben examinarse con un criterio dialéctico y estructural. La interrogación a la obra freudiana no debe constituir un trabajo psicobiográfico sino un

estudio literal, crítico e interpretativo, apoyado en los procesos de desplazamiento, condensación y simbolización. (Laplanche, 1973)

El punto de partida es cuestionar la apariencia y lo evidente. Interrogar de manera reflexiva, abrir la vía para pensar de otro modo lo que está escrito, quebrando los sentidos o las interpretaciones comunes. Dejar en suspenso los axiomas, los postulados, los aforismos que cimientan el pensamiento, suponer otros enunciados, fundamentos y criterios.

Asimismo, se intenta acceder al conocimiento atravesando una serie de *rupturas* con el saber aparente, en un proceso de tensiones y elaboraciones. La lectura es buena conductora de deseo de escribir, no de escribir sino del deseo de escribir.

La lectura resulta verdaderamente la producción de una forma de trabajo, y el producto (consumido) se convierte en producción, en promesa, en deseo de producción, y la cadena de deseos comienza a desatarse hasta que cada lectura vale por la escritura que engendra, y así hasta el infinito. (Barthes, 2009, p. 8).

Los conceptos en psicoanálisis no se abandonan, se conservan, se archivan, se acumulan, se sedimentan, se estratifican, para recuperarlos y recomponerlos. No se borran del camino transitado, se los recombina, siguen teniendo sentido y son excluidos cuando se alcanza la meta, que no se alcanza porque no existe, que no es meta porque es provisoria. Un ejemplo de esto sucede con el concepto de *intersubjetividad*, que resulta devaluado por Lacan (1953-54/1991) como propedéutico, aunque no deja de ser un pasaje obligado de su enseñanza. En la obra lacaniana, los conceptos circulan por todas partes de su texto, se señalan cuando hacen de punto de capitón, son conceptos metáfora, pero se recurre también a la metonimia conceptual de manera constante, en instancias en las que es posible ubicar la puntuación.

Se puede afirmar que Lacan vuelve a tejer la trama conceptual de su discurso de modo incesante, pero sin destejerla, desplaza sus pensamientos de manera imperceptible hasta que surge una configuración por descubrir, inédita. Un concepto no aparece solo, soporta su existencia en redes, no proviene más que del concepto. Además, sus seminarios prosiguen sin desgarrar, transformándose como una deformación topológica en constante movimiento. De este modo, leer los múltiples registros y las partituras que componen su texto es caer en la trampa de la dispersión y correr de un extremo a otro de su obra buscando el tono allí donde lo que domina es el carácter polifónico de índole disruptiva, lo que implica captar discontinuidades, distinguir momentos, períodos, paradigmas.

Los conceptos, en efecto, conforman una población no homogénea ni unida como se suele imaginar: varios están próximos, otros son extranjeros, algunos no parecen de la misma especie. No se dicen de una vez para siempre, se construyen y reconstruyen, de una clase a otra se pueden leer al mismo tiempo respuestas y un nuevo interrogante: ¿existe una teoría de la *pareja* amorosa en Lacan?

Los esquemas, grafos, fórmulas, matemáticas y proposiciones que componen su producción requieren de una lectura particular. En este aspecto, se anticipa la consulta de fuentes secundarias de información o fuentes derivadas, que contienen datos reelaborados o sintetizados como diccionarios, enciclopedias y biografías (Buonacore, 1980). En este trabajo se intentará pensar, inventar instrumentos que permitan una explicación crítica de los conceptos de la vida amorosa. Interrogar las

condiciones de producción, crear herramientas para una posible transformación de lo que está dicho y como tal podrá ser des-dicho.

En consonancia, abrir otros problemas, desarmar los sistemas de pensamientos que se cristalizaron alrededor de los fundadores para recuperar intención, esencia, aunque no toda la letra. Recuperar lo que los grandes innovadores abrieron para no cesar de interpelar, visualizar los contextos de producción de los conceptos y evitar que se transformen en verdades eternas y ahistóricas. La lectura no es memorización, comprender lo escrito a través de ella implica percibir las relaciones entre el texto y el contexto. Aprender, como requisito previo e indispensable a la lectura crítica, que la relectura y reescritura de la realidad abrazan una renuncia a la inocencia, “la lectura como un proceso en que se aprenden y conocen de manera crítica el texto e igualmente el contexto” (Freire, 2009, p. 6).

Poner en discurso los impensables, de modo tal que el campo de saberes no se agote en la repetición de sus enunciados como certezas. Actuar en contra de dogmatizar, sin tomar parte del todo, sin hacer de la parte verdad, sin transformar saberes en un sistema de creencias privado de porvenir. Escribir es trazar un camino, uno entre otros posibles, sin un preestablecimiento que asegure que el rumbo elegido sea preferible a otros, más claro o más apropiado. ¿Qué orienta a tomar una vía, a expensas de otras? Se trata de una pretensión sin ninguna garantía. Así pues, examinar las referencias que conciernen a un tema, reflexionar interpretando que esto no permitirá sacar a la luz lo que Lacan pensaba. Esta lectura solo posibilita construir un escrito partiendo de trazos seleccionados, entendiendo que cada cita abre senderos que no se van a tomar. Citar a Lacan, en este caso, conlleva a descuidar una parte de lo que implica la frase elegida y parcialmente leída (Allouch, 2017).

Lo reseñado en este primer capítulo constituye un panorama general, un ordenamiento mínimo de los tópicos que promovieron este recorrido impulsado por la pregunta acerca de la existencia de una **teoría de la pareja** en Lacan. En consecuencia, esta tesis consta de cinco capítulos, desde el segundo apartado hasta el quinto, en cada uno de los cuales se acota un período de tiempo de la teorización lacaniana. El próximo capítulo comprende la etapa teórica que va desde 1953 hasta 1958.

Capítulo II: Otro más allá de toda intersubjetividad

La intersubjetividad en la relación paciente-analista

Desde el inicio de los desarrollos teóricos de Lacan (1951/1988) se asoman las primeras evocaciones acerca de la intersubjetividad. ¿Es la concepción de la intersubjetividad un camino posible para reflexionar acerca de la *relación amorosa*? La noción de intersubjetividad en la teoría de Lacan toma protagonismo desde el *Discurso de Roma* (1953/2012), en el que introduce *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (1953/1988). También, en el primer seminario (Lacan, 1953-54/1991) se leen numerosas referencias a la relación de intersubjetividad en el marco de un intercambio de posiciones con Balint. En la época en que la relación de objeto es centro de las discusiones en el ámbito psicoanalítico, Lacan (1953-54/1991) plantea el tema de la relación de objeto junto al tema de la relación analista-analizado para establecer su perspectiva respecto a ambas teorías. Sin dudas, la temática de las relaciones está en el corazón de todos los problemas entre las ideas de Lacan (1953-54/1991).

Respecto a la relación de objeto, Balint une la necesidad con un objeto de satisfacción, objeto de correspondencia total, acabada, en forma de amor primario cuyo modelo es la relación madre-niño. Presenta la relación madre-niño como una complementariedad del deseo en contraposición a la teoría analítica del desarrollo de la libido. Más precisamente, al estadio del autoerotismo, en el que no existe aún objeto alguno para el niño, sino sensaciones y sentimientos de placer o displacer. Lacan (1953-54/1991) de manera contundente expresa que considerar la relación de objeto desde el registro de la satisfacción es un error, para ello argumenta que el descubrimiento freudiano respecto al desarrollo libidinal es que el niño es un perverso polimorfo. Antes de la etapa de normalización genital, cuyo primer esbozo gira en torno al complejo de Edipo, está entregado a una serie de pulsiones parciales, las primeras relaciones libidinales con el mundo.

También centra su oposición en la manera en que Balint visualiza la posibilidad de una relación completa y perfectamente satisfactoria entre el sujeto y el objeto. Disiente con esta idea y expresa que para los seres humanos no existe ninguna armonía preestablecida entre la necesidad y el objeto que la satisface (Lacan, 1953-54/1991, p. 209). Según Lacan (1953-54/1991), la raíz de este extravío reside en ubicar el objeto en el registro de la satisfacción y de la necesidad, confundir el objeto del psicoanálisis con el objeto de la biología y pasar por alto la dimensión simbólica del deseo. Una de las consecuencias de esta posición es que las dificultades específicas que surgen de la constitución simbólica del deseo quedan desatendidas, proponiendo como meta de la cura relaciones objetales maduras e ideales del amor genital.

Incluso, en referencia a la relación analítica, Lacan (1953-54/1991) expresa su discrepancia respecto a la tesis de Balint, cuya pertenencia a una tradición que floreció en torno a entender entre analista y paciente una relación de equivalencia y cierta reciprocidad es uno de los puntos que Lacan destaca. Asimismo, en contraposición a este pensamiento, plantea que nunca hay una simple duplicidad de términos, puesto que no se trata de una relación dual, sino que supone un tercer término en la estructura, aún cuando esos tres términos no estén explícitamente presentes (Lacan, 1953-54/1991). La intersubjetividad fundamental del sujeto se manifiesta en el hecho de servirse del lenguaje, y esto se da desde el origen, razón por la cual habla de una intersubjetividad *radical*.

Todo parte de la posibilidad de nombrar, que es al mismo tiempo la destrucción de la cosa y el pasaje de la cosa al plano simbólico, a través del cual se instala el registro humano. A partir de aquí, y de modo cada vez más complejo, se produce el enlace de lo simbólico en lo imaginario. Lo simbólico modela todas las inflexiones que en la vida adulta puede adquirir el compromiso de la captación imaginaria. Así, en esta etapa de la teorización lacaniana, la relación de transferencia es una relación intersubjetiva: ¿la *relación* entre un hombre y una mujer también lo es?

Para Balint, la transferencia es transferencia de emociones sobre un objeto inanimado. Lacan (1953-54/1991, p.331) justamente considera que la complicación del análisis reside en que la transferencia se hace sobre un sujeto: se trata del valor de la palabra en el pacto que une entre sí a los sujetos, una acción humana fundada originariamente en la existencia de leyes y contratos. No se puede explicar la transferencia ni como transferencia de emociones, ni como una relación dual imaginaria, sino que el sujeto se abre paso en la situación analítica a través de la participación del registro simbólico, de la palabra.

En consecuencia, la introducción de lo simbólico, lo imaginario y lo real en la relación analítica aparta la teoría lacaniana de las reflexiones que Balint conjetura respecto a la relación de transferencia. Lacan (1953-54/1991), por su parte, piensa la relación de transferencia como una relación intersubjetiva no recíproca y postula que en la relación interviene un tercer elemento de mediación. La dialéctica del yo y el otro es situada en un plano superior por la función del lenguaje, en tanto este es más o menos idéntico a la ley. A su vez, esta ley del lenguaje crea en cada instante de su intervención algo nuevo, el lenguaje produce virajes en la relación imaginaria. Hay una conexión entre la dimensión imaginaria y el sistema simbólico, en la medida en que en él se inscribe la historia del sujeto, aquello en lo que el sujeto se reconoce.

Entonces, la relación de transferencia (Lacan, 1953-54/1991) no es una situación de sujeto a sujeto, lo que implica que la *relación de pareja* no es un vínculo de reciprocidad. La prestigiosa frase *No hay relación sexual* (Lacan, 1968-69/2013), cuyo análisis constituye el propósito de esta tesis, si bien aparece en el último período de su enseñanza, tiene su génesis en los primeros tiempos de transmisión. Justamente, en estos enunciados que proclaman que no hay dualidad posible, que el término *relación* de una persona con otra, que la conexión de un sexo con otro sexo, no se aplica a la *relación* erótica. Desde las primeras letras asoma la concepción de una *relación* del sujeto con el otro más un plus, una terceridad.

La transferencia, una relación de amor

¿Cuál es la tesis de Lacan respecto a la relación analista-paciente? Desde el principio, la relación de transferencia, aquella que acontece entre el analista y el analizado, es una relación de amor (Lacan, 1953-54/1991). En esta perspectiva, las nociones acerca de la transferencia abonan el terreno para pensar la *relación* amorosa. Entonces, ¿la estructura de este fenómeno artificial que es la transferencia y la del fenómeno del amor son equivalentes? El amor surge en el análisis como un efecto de la transferencia, el amor es un fenómeno imaginario que pertenece al campo del yo y envuelve al narcisismo. Freud (1914/1987), en *Introducción al narcisismo*, sostiene una tesis del amor como narcisista en el que la noción de yo ideal tiene un lugar fundamental. A este yo ideal se consagra el amor ególatra de la niñez, el narcisismo se desplaza a este yo ideal caracterizado con todas las perfecciones. Amar es poner al yo ideal en el otro (*partenaire*) y amarlo por ello. ¿Es

el amor hilo conductor para pensar la *relación* erótica? ¿Cuál es la conexión entre la transferencia y las características de la *relación* amorosa? ¿Si la transferencia, vínculo de amor entre analista y analizado es condición del análisis, es el amor requisito en la *relación* amorosa?

Desde 1951 hasta 1958, el postulado fundamental en la enseñanza lacaniana es que nada puede comprenderse de la técnica y la experiencia psicoanalíticas sin los tres sistemas de referencias: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Desde el inicio, Lacan (1953-54/1991) reconoce la función de lo imaginario en la transferencia. En el hombre lo imaginario está centrado en lo especular, la imagen del yo, por el solo hecho de ser imagen es yo ideal, esto resume toda la relación imaginaria en el hombre.

En el momento en que las funciones no están plenamente desarrolladas, el júbilo mediante el cual se asume una imagen especular expresa un valor saludable. Sin embargo, produce un déficit originario, una hiancia que queda ligada a la estructura. A esta imagen de sí, el sujeto vuelve a encontrarla constantemente en su aprehensión del mundo como objeto, teniendo como intermediario al otro. Es en el otro donde vuelve a encontrar a su yo ideal, a partir de allí se desarrolla la dialéctica de sus relaciones con el otro. Si el otro colma esa imagen, se convierte en objeto de una carga narcisista que es el enamoramiento. Por el contrario, si el otro aparece frustrando al sujeto en su ideal y en su propia imagen, genera la máxima tensión destructiva. Entonces, la relación imaginaria con el otro vira en un sentido o en otro; esto concierne a la transformación entre amor y odio en el enamoramiento. La relación imaginaria primordial brinda el marco fundamental de todo erotismo posible, constituye para el sujeto la necesidad del amor.

La complementariedad como estructura solo está presente en el comportamiento de toda pareja animal. En todas las acciones de apareamiento del ciclo sexual surge una dimensión de pavoneo. Cada uno, capturado en esta situación dual, establece por la intervención de la relación imaginaria, una identificación momentánea vinculada al ciclo instintual. Como sucede en el acople, los roles están elegidos, la dominación de uno sobre otro es reconocida. Uno de los miembros de la pareja adopta la actitud pasiva y se somete a la preponderancia del adversario. Uno esquiva al otro, asume uno de los papeles y de manera manifiesta lo hace en función del otro. En el reino animal, el macho dirige su libido allí donde ella debe estar para la propagación de la especie, así como la llave ensambla en la cerradura.

En cambio, la humanidad es el fracaso de la sexualidad, para el hombre la situación resulta más compleja por la interposición del deseo. Las manifestaciones de la función sexual en el hombre se caracterizan por un desorden inminente, nada se adapta. El deseo del hombre es el deseo del otro, es captado primero por el otro de la forma más confusa. El sujeto reconoce su deseo en el cuerpo del otro, por eso se produce el intercambio. Freud (1914/1987) descubre que el hombre en sus primeras fases no llega de inmediato a un deseo dominado: lo que el sujeto encuentra en el Otro es un deseo fragmentado. El aparente dominio de la imagen en el espejo como total es ideal, dado que al nacer el aparato nervioso del hombre está inacabado.

La equivalencia es ajena al humano, propia del animal que elige a su compañero específico y dirige su instinto para propagar la especie. En el hombre es más complejo: su deseo es el deseo del Otro. No establece relación alguna con el objeto, sino relación con la falta, de manera que *el deseo humano es el deseo del Otro*, deseo de ser objeto del deseo del Otro y deseo de reconocimiento por otro en

el nivel de aparición de la palabra, donde se produce la manifestación de deseo (Lacan, 1955-56/1992). ¿Por qué para el hombre es tan difícil la adecuación de lo imaginario? El sujeto virtual donde por primera vez el ser humano ve su forma total, está fuera de sí mismo. Lo que el sujeto ve en el espejo es una imagen íntegra o fragmentada, según su posición frente a la imagen real. De la inclinación del espejo depende la nitidez de la imagen. La inclinación del espejo plano está dirigida por la voz del Otro, que no existe a nivel del estadio del espejo, se realiza posteriormente en la relación simbólica. La regulación de lo imaginario depende del vínculo simbólico entre los seres humanos, socialmente se define por intermedio de la ley y se genera a través del intercambio de símbolos.

Es decir, la dialéctica del yo y el otro es colocada en un plano superior, por la relación con el otro, por la sola función del lenguaje. Lo que produce los virajes en el espejo es la intervención de las relaciones del lenguaje. Hay una conexión entre la dimensión imaginaria y el sistema simbólico, en la medida en que en él se inscribe la historia del sujeto, aquello en lo que el sujeto se reconoce correlativamente en el pasado y en el porvenir.

La relación entre paciente y analista se realiza a través de un pacto que está más allá de la función imaginaria. Primero se desatan las amarras de las palabras, este hablar con el analista tiende a producir en la imagen de sí variaciones repetidas, por lo que el sujeto percibe imágenes cautivantes que se encuentran en la base de la constitución de su yo. A su vez, la palabra permite que el sujeto vea, sucesivamente, las diversas partes de su imagen y que obtenga una proyección narcisista máxima. El análisis consiste en soltar todo, tendiendo a producir una revelación narcisista en el plano imaginario, condición fundamental del amor. El punto donde se focaliza la identificación del sujeto a nivel de la imagen narcisista, en análisis, se llama transferencia en tanto fenómeno imaginario. ¿Cómo se produce esto en el estado amoroso? En el amor se produce de un modo muy diferente. No entra en juego cualquier compañero ni cualquier imagen.

La palabra, la función simbólica, define la posición del sujeto en su aproximación a lo imaginario. La distinción se produce en la presentación entre el yo ideal y el ideal del yo. Este último dirige el juego de las relaciones de las que depende toda relación con el otro. Y de esta relación con el otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria.

De la intersubjetividad a la relación del sujeto con el Otro

Precisar el descubrimiento freudiano de la teoría del yo es uno de los propósitos de *El Seminario 2* (Lacan, 1954-55/1988). El yo de la teoría freudiana (Freud, 1920/1975) produce una ruptura de la idea de la relación del hombre consigo mismo, revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra que el sujeto no se confunde con el individuo, ni es un organismo que se adapta. El sujeto está descentrado respecto al individuo, yo es *otro*. De esta proposición aparentemente paradójica se desprende la noción de *Otro absoluto*. Por primera vez, Lacan (1955-56/1992) plantea *un otro más allá de toda intersubjetividad*. Para ello, retoma el juego de *par o impar* de La carta robada (Lacan, 1956/1987) precisamente en la parte en que Dupin relata el método de adaptarse al competidor instrumentado por un niño que siempre resulta triunfante.

¿En qué consiste este juego? Se trata de un niño que se presenta con bolitas en la mano cerrada y pregunta: ¿*par o impar?*, es decir, en la mano, ¿hay dos bolitas o es una? El ganador siempre utiliza la misma estrategia: ¿cómo logra

triunfar? Mira a su adversario, lo observa con detenimiento y procura conocer de qué clase de persona se trata. La mirada, la identificación y la imitación de sus gestos le permiten adivinar la respuesta de su contrincante. La técnica consiste en pensar que si en primera instancia respondió *par*, la respuesta inmediata será *impar*, entonces dice *impar* y obtiene el premio. Así, consigue ganar, ¿pero qué sucede si se enfrenta a alguien más observador y astuto que él? Alguien que pueda situarse también en su lugar, que proceda de la misma manera y al inicio elija *par*, por lo que él va a esperar que la próxima diga *impar*, pero entonces elige *par* otra vez. Este era el sistema de pensamiento del niño que ganaba siempre adivinando la intención del otro.

¿En que reside el interés de Lacan (1954-55/1988) respecto a este episodio del cuento? Si bien reconoce que el niño logra ganar a través de identificarse con su opositor, al mismo tiempo, advierte que este juego a través de lo imaginario presenta un límite. No siempre se puede ganar identificándose con el otro, bastaría con que alguien fuera lo suficientemente inteligente para poner cara de distraído. Lo que significa simular hasta confundir al habilidoso y jugar como lo hizo el incauto del primer ejemplo. De manera que, el enunciado de Lacan (1954-55/1988) es que no se llega lejos por la vía de lo imaginario en la relación paciente-analista. Para operar con la palabra hay que ir más allá: de lo imaginario a lo simbólico. Independientemente de todo rasgo de causalidad, el sujeto toma un lugar, no tiene una relación dual con quien está frente a él. El sujeto es elemento en una cadena que al desplegarse, se organiza siguiendo un sistema de leyes.

Lacan (1955-56/1992) precisa que yo nunca es el sujeto, el sujeto es esencialmente en la relación con otro. De este modo, introduce una distinción entre *el pequeño otro* y *el gran Otro*, el pequeño otro se representa con una *a* minúscula bastardilla por la palabra francesa *autre*, reflejo y proyección del yo, yo intercambiable en el esquema *L*. El Otro, que se designa con *A* mayúscula es la alteridad radical, el lenguaje y la ley inscrita en el orden de lo simbólico. Esta diferenciación permite formular si se trata de la relación del sujeto con el otro o con lo Otro.

Desde un comienzo, el acento recae sobre el lugar y la función de aquello en relación con los cuales se forma el deseo del sujeto. El sujeto constituye su yo en toda una dimensión de desconocimiento, a través de mecanismos de identificación con la imagen del otro. A esta primera dimensión se opone una segunda, una alteridad, Otro que no es semejante. Más allá de las identificaciones imaginarias, el sujeto está capturado en un orden anterior y exterior a él, del que depende (Lacan, 1955-56/1992).

Un punto de referencia constante en este período de su obra es el esquema *L* (Lacan, 1955-56/1992) que proporciona el mapa de las relaciones intersubjetivas y tiene como finalidad principal mostrar que la relación simbólica entre el Otro y el sujeto está siempre bloqueada, en mayor o menor medida, por el eje imaginario. El esquema *L* da cuenta del entrecruzamiento de la relación simbólica y la imaginaria.

La línea entre *a* y *a'* es la relación imaginaria que vincula al sujeto fragmentado con esa imagen unificadora, narcisista, que es la del otro con minúscula. En la línea entre *S* y *A* se produce la relación del sujeto con el Otro. El Otro es el lugar de la palabra; estructurado en la relación hablante, ese Otro, está más allá del otro que uno aprehende imaginariamente. El Otro es el sujeto en quien se constituye la palabra, aquel que percibe la palabra y puede responder.

Lacan (1953-54/1991), que argumenta la intersubjetividad contra el objetivismo de la *relación de objeto*, empieza a extraer esta noción del centro de la

escena y a otorgarle un papel protagónico a la relación del sujeto con el Otro (1955-56/1992). Así, la concepción sobre la intersubjetividad emprende un movimiento, cierta variación a partir de introducción del gran Otro (Lacan, 1955-56/1992). Por otra parte, la referencia al Otro designa una localidad destinada a evitar cualquier concepción del Otro como prójimo, lugar de despliegue de la palabra en toda relación en la que interviene. De este modo, introduce al Otro cada vez que se trata de recordar que el sujeto no es su propio origen. Antes de que el sujeto entre en relación con un objeto, el Otro ya está ahí. Como consecuencia, se comprende que el encuentro con el Otro tiene lugar en las diversas oportunidades en que el sujeto se siente desestabilizado en su mismidad. El Otro es el lugar de origen del significante, aquello sin lo cual la imagen del cuerpo se queda sin significación.

En el orden humano la función simbólica interviene en todos los grados de la existencia, por lo que tiene un carácter universal. Las palabras fundadoras que envuelven al sujeto son aquellas que lo han constituido, sus padres y toda la estructura de la comunidad. Son leyes de nomenclatura las que determinan y canalizan las alianzas a partir de las cuales los seres humanos, al llegar al mundo, poseen el símbolo esencial de un nombre. La categoría de lo simbólico es la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia. Desde el inicio de la vida del sujeto, su experiencia está organizada en el orden simbólico. El orden legal al que es introducido da significación a sus relaciones imaginarias, en un lenguaje que virtualmente se ofrece a convertirse en palabra. Por consiguiente, las imágenes cobran sentido en un discurso más vasto donde se integra toda la historia del sujeto. Allí se mueve el análisis en la frontera entre lo simbólico y lo imaginario: ¿Y qué ocurre en la *relación amorosa*?

El Rey, la Reina y un tercero que ve más allá

Además del relato del juego de *par o impar*, Lacan (1954-55/1988) analiza La carta robada del renombrado autor Edgar Allan Poe (Lacan, 1956/1987). Este famoso cuento se construye alrededor de una *pareja*: el Rey y la Reina. ¿El análisis de esta historia dará lugar a una construcción de una figura de la *pareja*? El cuento se compone de dos escenas, en cada una de ellas se destacan tres personajes más un cuarto elemento que se enuncia en el título de la obra, *la carta*. En francés, las palabras *carta* y *letra* son homónimas; en castellano, no tienen ese doble sentido, por lo que cabe aclarar que *carta* alude a *letra*, en este caso, a *letra robada*.

El cuento narra dos escenas que resultan interesantes: la primera transcurre en el departamento real de la Reina y los personajes intervinientes son el Rey, la Reina y el Ministro. La inesperada entrada del Rey perturba a la Reina mientras se encuentra leyendo una carta. Ella no alcanza a ocultar un estado de cierto nerviosismo, detalle que no pasa inadvertido a la mirada del primer Ministro. La Reina para disimular frente al Rey, como al descuido, deja la carta sobre la mesa. Entonces el Ministro, que observa este acto, con la misma actitud distraída que ella, toma un papel parecido al de la carta, simula leerlo mientras habla con el Rey y lo deja al lado de la carta comprometedora. En el momento en que decide retirarse de la habitación, en lugar de llevarse el papel colocado próximo a la carta, toma el perteneciente a la Reina. La Reina a su vez registra que el Ministro está llevándose su carta pero hace silencio para no despertar sospechas.

De modo que la Reina sabe que el Ministro robó su carta y el Ministro, por su parte, que la Reina no lo ignora. A partir de este suceso, el Ministro comienza a utilizar el poder que le confiere la posesión de la carta para obtener favores de ella.

Ante estas circunstancias, la Reina solicita al prefecto de policía que recupere su carta. Este revisa toda la propiedad durante dieciocho meses aprovechando las ausencias nocturnas del Ministro. Busca sin lograr encontrarla, registra la casa de arriba abajo, suelos, alfombras, empapelados, paredes, bodega y la carta no aparece. También, evalúa la posibilidad de que el Ministro la lleve consigo, por lo que lo asaltan en la calle sin obtener resultados. No hay rastros de la carta robada. Agotados los recursos, el policía recurre a un famoso detective, Auguste Dupin, a quien después de brindarle todos los detalles de la situación, solicita ayuda para reintegrar la carta a la Reina.

La segunda escena transcurre en la casa del Ministro, se encuentran el policía, el Ministro y el sagaz detective. Dupin deduce que el Ministro es un hombre acostumbrado a las inspecciones policiales, que seguramente no ocultó la carta en un escondite típico. Por ello, se dirige de visita a la propiedad del Ministro y mientras entabla una conversación con él, busca con la mirada la carta, ocultándose detrás de unos lentes de sol. Cuando detecta la carta puesta en un tarjetero a la vista de todos, no lo menciona. Luego se retira pero deja olvidada una cigarrera. Sin dudas, era el mejor de los escondites, la evidencia ocultaba la carta robada y la convertía en invisible. La carta robada no estaba escondida sino a la vista de todos. Posteriormente, prepara una carta parecida imitando la letra y le coloca un sello negro similar al de la original. Dupin escribe en la carta una frase enigmática: si el Ministro alguna vez decidiera usufructuar con ella, en ese instante sabría quién se la cambió.

Más tarde, Dupin regresa a la casa del Ministro con el pretexto de rescatar su cigarrera y se lleva consigo la carta falsa. Al mismo tiempo que dialoga con el Ministro, en la calle ocurre un incidente tramado y preparado por él mismo. El Ministro se asoma al balcón para ver qué sucede afuera, aunque le resulta extraño que una zona tan cuidada y vigilada sea escenario de semejante disturbio. Es el momento que aprovecha Dupin para sustraer la carta del tarjetero y reemplazarla por la impostora sin que el Ministro capte la acción. Posteriormente, Dupin le entrega la carta al prefecto a cambio de una importante suma de dinero.

En conclusión, la Reina utiliza el artilugio de mostrar desinterés o distracción por la carta para no llamar la atención del Rey y el Ministro esconde la carta para que el prefecto de policía no la encuentre. ¿Y dónde ocultan la carta? A la vista de todos, sobre la mesa o en el lugar apropiado para depositar las cartas. Lo único que hizo el Ministro fue disfrazarla: la carta de la Reina lucía un sello colorado, el Ministro la da vuelta, imita una letra femenina y la cierra con un sello color negro. ¿Por qué fracasa la investigación policial? La policía busca una carta oculta y de determinado aspecto. Dupin capta el error por el cual la policía no encuentra la carta pese a la investigación minuciosa y el motivo es que las medidas aplicadas al caso no fueron adecuadas. La policía operó de acuerdo a lo que suponía el mejor escondite, el más oscuro y lejano, el inhallable, sin poder salir de su propia forma de pensar, a diferencia del proceder del niño conocido por Dupin para ganar la partida del juego *par* o *impar*: adivinaba la cantidad de bolitas escondidas en la mano poniéndose en el lugar del otro.

El personaje del Rey en la segunda escena es una mirada que no ve nada. La Reina simula mostrar aquello que quiere ocultar poniéndolo al alcance de todos y cree que por eso va a estar a salvo. Esta actitud es similar a la que adopta el Ministro: es la mirada que ve que el Rey no ve nada y se engaña creyendo cubrir lo que esconde. Así, como en la primera escena el Ministro se da cuenta, en la segunda escena es Dupin quien deduce que esto quedó a la vista. En otras

palabras, el Ministro en la segunda escena ocupa el lugar que protagonizó la Reina en la primera.

El tercer personaje, que en el primer acto es el Ministro, en la segunda escena es Dupin, quien ve toda la historia, ve más allá. Él agudiza sus sentidos y no pierde de vista que deja al descubierto lo que ha de esconderse para que alguien se apodere de ello. Es decir, visualiza que lo que hay que ocultar debe quedar expuesto a la mirada de todos, contando con el comportamiento de las otras dos miradas. ¿Qué interés tiene Lacan (1954-55/1988) en retomar este cuento? Remarca que el cuarto elemento del cuento, la carta-letra, circula entre los personajes ejerciendo una modificación en las características de quienes la poseen. El usufructo de la carta transforma a su poseedor, quien lejos de poseerla, se encuentra, en cierta forma tomado por ella. Al pasar de las manos de la Reina al Ministro, lo feminiza en el punto en que él se identifica con la Reina e imita la caligrafía femenina. Esta carta tiene un trayecto que Lacan (1954-55/1988) califica de prolongado para más tarde utilizar la expresión de *carta en sufrimiento* (metafóricamente *carta en suspenso*). En efecto, en este cuento la carta pasa de mano en mano, y su texto no reviste ninguna importancia, en ningún momento se sabe su contenido, tan solo incumbe lo que le sucede a cada uno que la posee.

Lacan (1956/1987) destaca el sentido de esta carta no leída, se plantea que para quien la tiene al principio, para la Reina, la carta implica un peligro si se llega a conocer. En otras palabras, se ignora el asunto de la carta pero está vinculada a un pacto ilegítimo referido, quizás, a la política, al amor o a otros intereses. Concretamente, conviene impedir por todos los medios que llegue al conocimiento del Rey. La carta pertenece a una cadena simbólica extraña a la fe jurada al Rey y al orden que implica. Es una ofensa a la doble fidelidad que la Reina debe al Rey, como súbdito y como esposa. El sentido de esta carta es la ilegitimidad, signo de escándalo en relación al pacto simbólico que liga a la Reina con el Rey.

Por otro lado, la carta es signo de la mujer, ella la posee y no puede más que esconderla porque señala la contradicción y el escándalo. El Ministro se ve obligado, sin saberlo y a su pesar por tener la carta en sus manos, a cumplir el papel de la Reina y por lo tanto a revestirse con los atributos de la mujer. Así, la carta transforma pero no de cualquier modo: la carta feminiza. El Ministro, el jugador, el matemático, el hombre ingenioso y de acción, desde el momento en que posee la carta queda prácticamente paralizado.

¿Por qué en un relato que se propone mostrar la potencia de lo simbólico en el automatismo de repetición, Lacan (1956/1987) introduce la cuestión de la *pareja*? ¿El interés de Lacan por este cuento, puede atribuirse a la *pareja*? Esta *pareja* que es a la vez la del poder y la sexual. Se trata de una *pareja* que produce fascinación por el hecho de pertenecer a una familia real. El atractivo de este cuento para Lacan (1956/1987) quizás se deba al hecho de que la *pareja* sexual, siempre problemática, es además una con poder político en la que existe una transmisión hereditaria entre familias. La perspectiva de este texto rige la lógica de las relaciones entre los seres. La carta robada sugiere que existe un tercer elemento en la relación, a saber: la carta. En un seminario bastante posterior, Lacan (1971-72/2012) argumenta que la carta robada no es otra cosa que el falo.

Hasta aquí, ¿asoma la idea de un elemento tercero en la *relación de pareja*? Un elemento tercero en cada una de las tres *parejas* que aparecen en el relato del cuento Rey-Reina / Reina-Ministro / Ministro-Dupin. La carta se desplaza de una a otra y transforma al personaje que la posee, el Rey como significante 1, significante amo por excelencia, y la Reina es apta para proporcionar el significante 2. La carta-

falo se introduce como un tercero y acentúa su disimetría significativa, por el elemento heterogéneo del goce fuera de la ley que representa. Lo simbólico mantiene a la Mujer-Reina en lugar significativo segundo; la carta representa lo que no puede situarse en esa cadena de la legalidad. Según el análisis (Lacan, 1956/1987) de La carta robada, de Edgar Allan Poe, la verdad no se sitúa en la relación dual, sino que se ubica fuera de ella, en el sitio de una ausencia. Sustrae al sujeto del plano imaginario de la relación dual, y con ello la economía imaginaria cobra sentido en la inscripción en el orden simbólico que impone una relación ternaria.

Del amor perfecto al pacto simbólico

Casi al final de *El Seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Lacan (1954-55/1988) introduce algunas consideraciones acerca de la relación de amor, a la luz de la comedia francesa el *Anfitrión*, de Molière. Esta obra, se estrena en París en 1668 y representa una crítica a los asuntos amorosos del Rey Luis XIV. La trama se sumerge en las temáticas del amor, la *pareja*, el matrimonio y la infidelidad.

Lacan (1956-57/2010, p. 393) comparte una interpretación posible del mito de *Anfitrión*, según la cual el sostén de la *pareja* precisa de la posición triangular, destaca que es importante que haya allí un Dios. Es ilusorio pensar que lo que sostiene a la *pareja* es el estar profundamente enamorados, esta inventiva pertenece al registro de la reciprocidad y al de un ideal. Por el contrario el amor, en la medida en que se concibe en términos de semejanza, en el que toda opción de tercero está ausente, se despedaza. De este modo, refuerza la idea de no considerar la relación desde el plano imaginario. La palabra permite un más allá de la relación par, entonces aparece el Otro absoluto que el sujeto no sabe reconocer (Lacan, 1954-55/1988, p. 402).

En otra parte cita a Prohudon (1809-1865), cuyas ideas son contrarias a las ilusiones románticas del amor perfecto, pues postula que en el matrimonio, el estatuto de fidelidad puede encontrar solución en un pacto simbólico. En el amor y en el matrimonio se ama lo que trasciende esa reciprocidad. Lo que lo sostiene es un pacto. También, pronuncia desde el punto de vista de la mujer, que el amor que profesa a su esposo no se dirige al hombre idealizado, sino a un ser más allá. El amor sagrado, aquel que constituye el vínculo del matrimonio, va de la mujer a *todos* los hombres. De la misma manera, la fidelidad del esposo hacia la mujer apunta a *todas* las mujeres.

Prohudon explica que *todos* no es una cantidad, sino una función universal: se trata del hombre universal, de la mujer universal, en definitiva, de un símbolo de la *pareja* humana. En este sentido, Lacan sostiene (1955-56/1992) que entre el pacto de la palabra y las vicisitudes que acontecen en la *pareja*, como el enamoramiento, las reconciliaciones y los malentendidos, existe otra dificultad. Entre ese pacto simbólico y las relaciones imaginarias que proliferan en toda *relación* libidinal, el mayor dilema es la intervención del amor. Para comprender la razón de este conflicto, Lacan (1955-56/1992) retoma algunos datos antropológicos de Lévi-Strauss quien, en las *Estructuras elementales del parentesco* (1969), sostiene que la prohibición del incesto tiene un carácter universal y constituye un movimiento fundamental del pasaje de la naturaleza a la cultura. La afiliación responde a exigencias de la naturaleza y la alianza es un proceso cultural. Mientras la descendencia, es decir, el traspaso de los genes de padres a hijos, está prescripta

por la naturaleza, no ocurre lo mismo con el matrimonio, dado que la alianza es un hecho arbitrario en el que interviene la cultura.

Según Lévi-Strauss (1969), las sociedades primitivas se caracterizan por regular la distribución de valores, tales como las mujeres y los alimentos, la mayoría de las veces de manera integrada. Las mujeres ocupan un papel protagónico en el sistema de valores, ya que son reconocidas como un bien esencial y escaso en la vida de los grupos. En este tipo de sociedades, las mujeres no solo son importantes por el rol fundamental que juegan en la reproducción, sino también por la función que desempeñan en la economía. Esta es la razón por la cual interesa casarse, mientras tanto, la soltería y la orfandad son calificadas como situaciones problemáticas.

Por consiguiente, si el tabú del incesto no existiera en esta sociedad primitiva, la familia se atribuiría un control monopolista de las mujeres. El tabú del incesto impone la restricción de disponer de la madre o de la hija a cambio de crear una situación beneficiosa, la posibilidad de que *todos* los hombres, menos los de la propia familia, puedan acceder a todas las mujeres de las demás familias. La prohibición del incesto inicia la organización social de las relaciones sexuales, pero su regulación final depende del grupo y de la cultura (Lévi-Strauss, 1969).

La función de la prohibición del incesto no es solo restringir las relaciones matrimoniales en el interior de la familia biológica, sino favorecer la exogamia, el matrimonio de los miembros de un grupo con los de otros, facilitando el intercambio entre los grupos sociales. Mauss (2009) define el intercambio en las sociedades primitivas como una serie de donaciones recíprocas, que no solo tiene un carácter económico sino también religioso, sentimental, jurídico y social. El intercambio es un hecho social, los derechos, los bienes y las personas circulan mediante un mecanismo constante de prestaciones y contraprestaciones.

Desde esta perspectiva, Lévi-Strauss (1969) sostiene que las alianzas matrimoniales entre grupos forman parte de una permuta, en la que se transfieren mujeres como objetos de intercambio. Los sistemas de parentesco cumplen la función de regular este trueque y asegurar la continuidad del grupo. Así, plantea que creer en una elección conyugal libre es una ilusión, dado que la elección se rige por elementos preferenciales de una estructura compleja. En la estructura de la alianza, la mujer es un objeto de intercambio al igual que la palabra. Más allá de los bienes, posiciones o cualidades que se transmitan por la vía matriarcal, el funcionamiento inicial del orden simbólico, otorga a los varones una posición androcéntrica. En el curso de la historia este hecho es fundamental, aunque con el paso del tiempo recibió toda clase de correctivos. Estas incidencias permiten comprender la posición disimétrica de la mujer en los vínculos amorosos, especialmente en el conyugal (Lacan, 1954-55/1988).

El llamado matrimonio moderno, se convierte en un novedoso receptáculo de una lógica afectiva, del matrimonio como pacto de consentimiento mutuo. Pero esta versión marital moderna enmascara aquella estructura inicial de carácter primitivamente sagrado, fundado en un amor romántico, carnal y en la reciprocidad de sentimientos. Estos rasgos, demuestran solidez frente a determinadas revoluciones sociales que están lejos de suprimir la significación del matrimonio.

En el transcurso histórico se pueden distinguir dos contratos, de unión entre un hombre y una mujer, de índole bien diferentes. Entre los romanos, el matrimonio de personas que poseen nombres o títulos, patricios o nobles, tiene un alto carácter simbólico asegurado por ceremonias especiales. El otro contrato, que se establece entre la plebe, se basa en un acuerdo mutuo denominado concubinato. Con el

transcurrir de los años, a partir de ciertos cambios sociales, la institución del concubinato se generalizó y se fue estableciendo aún entre aquellos que pertenecen a estratos sociales altos, a fin de mantener cierta independencia en los miembros de la *pareja*, sobre todo de sus bienes. Esto muestra el desgaste del matrimonio a partir del momento en que la mujer se emancipa y adquiere el derecho de posesión.

La mujer es incorporada en el pacto simbólico del matrimonio como objeto de intercambio entre los linajes androcéntricos. Estas estructuras elementales permiten discernir que el hecho que la mujer esté comprometida en un orden de intercambio como objeto da a su posición un carácter conflictivo, el orden simbólico la somete, la trasciende. La rebelión femenina y los conflictos en las relaciones conyugales, sea a través de la unión matrimonial o a través de concubinato, son históricos y motivan de manera recurrente la consulta psicoanalítica.

Del amo al esclavo y al rival no hay más que un paso dialéctico: las relaciones de amo a esclavo son esencialmente reversibles, y muy pronto ve el amo establecerse su dependencia respecto del esclavo. En nuestros días hemos alzado un matiz novedoso gracias a la introducción de las nociones psicoanalíticas: el marido ha pasado a ser el hijo, y desde hace algún tiempo se les enseña a las mujeres a tratarlo bien. Por este camino se riza el rizo, volvemos al estado de naturaleza. Tal es la concepción que algunos se forman sobre la intervención propia del psicoanálisis en lo que se llama relaciones humanas, y que, difundida por lo medios masivos de comunicación, enseña a unos y otras cómo comportarse para que haya paz en casa: que la mujer representa el rol de madre, y el hombre el de hijo. (Lacan, 1954-55/1988, p. 393)

Con claridad, Lacan (1954-55/1988) discute la intervención del psicoanálisis en las relaciones humanas, en especial a aquellas nociones psicoanalíticas que instruyen a unos y a otros, a hombres y a mujeres, sobre cómo comportarse para que haya armonía entre ellos, instando a las mujeres a desempeñar un rol materno y al hombre un rol de hijo. Una vez más, aparece la idea de una *relación de pareja*, de correspondencia, de armonía, fuertemente cuestionada por Lacan (1954-55/1988).

El objeto a, esa falta que el amado reviste

El año de estudio dedicado a *La relación de objeto* (Lacan, 1956-57/2010) no transmite una doctrina finalizada, sino una teoría en vías de construcción en la que introduce esta idea que constituye la piedra angular de sus premisas. El tema de la **relación de objeto** se plantea a partir del principio fundamental de que en el ser humano el punto de partida de la organización objetal es la *falta*.

Esta noción de falta de objeto no es explícita en la obra freudiana, sin embargo, tanto en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1985) como en *Introducción al narcisismo* (1914/1987) se alude al tema. *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1985) no puede leerse como una obra acabada, puesto que lo concerniente al desarrollo de la libido solo se concibe después de la aparición de *Introducción al narcisismo* (1914/1987) y una vez se aíslan de las teorías sexuales infantiles malentendidos fundamentales, como el hecho de que el niño no tiene ninguna noción de la vagina, ni del esperma. El defecto principal es que la teorización de la fase fálica es posterior a la última edición de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/1985). Recién en el artículo *La organización genital infantil* (1923/1990) se incluye este momento crucial del desarrollo del sujeto.

Uno de los puntos más importantes de la investigación de *Tres ensayos* se encuentra en el capítulo La teoría de la libido (1905/1985) y atañe al narcisismo propiamente dicho. Es la concepción de la tensión narcisista, de la relación del hombre con la imagen, lo que introduce la idea de la medida común libidinal y del centro de reserva, a partir del cual se establece toda relación objetal como fundamentalmente imaginaria. La última palabra de la teoría narcisista es la fascinación del sujeto por la imagen, que a fin de cuentas es la que lleva de sí mismo. Se lee en Freud que lo imaginario surge a partir de 1914 con la Introducción del narcisismo, enlazada con la teoría de la sexualidad (1905/1985) y hasta La organización genital infantil (1923/1990) no se formula la articulación con la fase fálica, momento en el que cambia todo.

Freud muestra en la primera versión de *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905/1985) que, en el desarrollo de la sexualidad infantil debido al período de latencia, el sujeto conserva en la memoria el primer objeto materno. Desde este punto de vista, se introduce la primera dialéctica freudiana de la teoría de la sexualidad, según la cual encontrar el objeto sexual es reencontrarlo. La perspectiva de la temática del objeto pasa por una pérdida que el hombre intenta reencontrar por la vía de una búsqueda. Puede afirmarse que se trata del reencuentro con un objeto que guarda la marca del primero.

Por consiguiente, la noción fundamental que presenta Freud (1905/1985) es que el hallazgo de un objeto es en realidad un rehallazgo. Además, enfatiza que el objeto sexual elegido por un ser humano desde los años de la pubertad en adelante es simplemente una recuperación de algo que ya se encontraba allí, en un período anterior, más temprano y que se perdió en el transcurso del desarrollo psíquico. Más aún, no se trata de la recuperación de ese objeto perdido sino de un sustituto de aquel. Así, el objeto sexual no presenta nada nuevo por su aproximación a un modelo de objeto perdido y es inadecuado dado las diferencias que presenta frente al primero.

Desde el principio, la noción de objeto señala un vínculo profundamente conflictivo del sujeto con su mundo. De este modo, la relación sujeto-objeto se establece en pura tensión, no se busca con el mismo título con el que se reencontra. En el registro de la repetición se encuentra la noción freudiana de *rehallazgo* del objeto perdido, división que se traduce en una total discordancia del objeto recuperado respecto al buscado. El encuentro amoroso es, por lo tanto, un reencuentro y conlleva una decepción.

El error consiste en partir de la idea de que hay hilo y aguja, la chica y el chico, y entre el uno y el otro una armonía preestablecida, primitiva, de forma que si se manifiesta alguna dificultad, debe tratarse únicamente de algún desorden secundario, algún proceso de defensa, algún acontecimiento puramente accidental y contingente. Cuando uno se imagina que el inconsciente significa que lo que hay en un sujeto sirve para adivinar qué le corresponde en otro, está suponiendo una armonía primitiva, nada más y nada menos. (Lacan, 1956-57/2010, p. 51)

Aquí también está presente la inexistencia de armonía preestablecida entre el objeto y la tendencia, de forma tal que el reencuentro nunca es satisfactorio. Este objeto, por consiguiente, tendrá un papel perturbador en toda relación de objeto ulterior del sujeto en el marco de las funciones imaginarias, grabando una disonancia entre lo recuperado del objeto buscado. En Lacan (1956-57/2010), todo este proceso es una repetición imposible:

Está claro que por el solo hecho de esta repetición se instaura una discordancia. El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia, y a través de ella se ejerce todo el esfuerzo de su búsqueda. Dicha nostalgia marca el reencuentro con el signo de una repetición imposible, precisamente porque no es el mismo objeto, no puede serlo. (Lacan, 1956-57/2010, p. 15)

En *La relación de objeto* (1956-57/2010), Lacan afirma que la causa del gran escándalo de la teoría de Freud no reside en haberse centrado en la sexualidad, sino en la idea de que la vida sexual del hombre no es un proceso natural diseñado hacia la unificación armoniosa de los cuerpos.

El análisis partió de una noción de las relaciones afectivas del hombre que llamaré escandalosa. Creo que ya he subrayado en diversas ocasiones qué fue lo que al principio provocó tanto escándalo en el análisis. No es tanto que destacara el papel de la sexualidad y contribuyera a convertirla en un lugar común –en cualquier caso, a nadie se le ocurre ya ofenderse por eso–. Sino precisamente que introducía, junto con esta noción, sus paradojas, es decir, que el abordaje del objeto sexual presenta una dificultad esencial de orden interno.

Es singular que desde ahí nos hayamos deslizado hacia una noción armónica del objeto. (Lacan, 1956-57/2010, p. 61)

Por otra parte, hace girar la cuestión del objeto en torno a la castración y presenta al falo como objeto prevalente, pensamiento que mantiene a lo largo de su teoría. Para ello, aborda (Lacan, 1956-57/2010) ampliamente el concepto de castración a través de una relectura del *caso Juanito* (Freud, 1909/1990) que ubica en dirección a su teoría significante. Además, teoriza tres categorías de la falta (Lacan, 1956-57/2010) que constituyen la castración a partir de los valores otorgados por la significación fálica. Estas tres operaciones son la privación, la frustración y la castración. En la castración hay una falta fundamental que se sitúa como deuda en la cadena simbólica. En la frustración, la falta solo se entiende como daño en el plano imaginario y en la privación la falta es en lo real.

Respecto al objeto que falta en cada una de las operaciones, el que falta en la castración es imaginario, el de la frustración es real y el de la privación es simbólico. Lo real está siempre en su lugar por lo cual la ausencia de algo real es simbólica. Esto significa que, si un objeto falta de su lugar, es porque se definió mediante una ley que debía estar ahí. La privación es el eje de referencia, está en lo real, fuera del sujeto; para que el sujeto capte la privación, antes debe simbolizar lo real. Mientras tanto, la castración está vinculada con un orden simbólico instituido del que el sujeto no puede aislarse.

En la obra de Freud (1923/1990), desde el inicio la castración estuvo relacionada con la posición central del complejo de Edipo en la evolución de la sexualidad. La relación de objeto tal como se plantea en el psicoanálisis freudiano gira alrededor de la privación. El progreso e integración del hombre y de la mujer a su propio sexo exige el reconocimiento de una privación para asumir el propio sexo, *penisneid* por una parte, complejo de castración por otra.

En tanto el objeto es siempre inadecuado, la importancia que le otorga Lacan (1956-57/2010) a la categoría de la frustración no es distante de la idea freudiana del deseo, esencial en la teoría analítica. Por otra parte, la frustración remite a la primera etapa de la vida del sujeto, vinculada a las experiencias preparatorias del Edipo, es decir, introduce la imagen del seno materno como objeto real, en las primeras vivencias de deseo del niño. El objeto, a su vez, opera en relación con la

falta y, en esta relación con la falta de objeto, aparece la madre como agente de la frustración. La madre no está desde el inicio, sino a partir de esos primeros juegos de presencia-ausencia, articulados de forma precoz por el niño al registro de la llamada frente a la privación materna. Esta escansión de la llamada ofrece la posibilidad de conectar la relación real con una relación simbólica.

Lo que antes se situaba en el plano de la presencia-ausencia en función de la llamada, inscrita en lo simbólico como un objeto, pasa a un registro distinto y se convierte en algo que puede negarse, se convierte en un objeto real. La situación se transforma, la madre se convierte en real y el objeto en simbólico. Este objeto testimonio del don proveniente de la potencia materna presenta dos propiedades de satisfacción, puesto que satisface una necesidad y simboliza una potencia favorable. Se trata de un momento decisivo en el cual la madre puede dar, pero lo que cuenta son las carencias, las decepciones que afectan a la omnipotencia materna.

En el origen, el ser humano se encuentra sumergido en la existencia del orden simbólico, un ciclo de intercambio de dones que recubre todo el conjunto subjetivo. Es a partir de la falta que lanza una llamada a otro que socorre. Desde entonces, la respuesta del otro se desdobra en dos registros: por un lado, aporta la posibilidad de satisfacción de una necesidad vital y por otro, se espera del otro, incapaz de colmar esta falta, una prueba de amor. A temprana edad se transita por la experiencia de esa falta en la relación con el otro.

Lacan (1956-57/2010) retoma de *Más allá del principio del Placer* (Freud, 1920/1975) el ejemplo canónico del juego del niño con el carretel para señalar que las primeras manifestaciones fonatorias que acompañan el movimiento alternado de desaparición y reaparición, instauran una oposición que connota con sus marcas significantes la presencia-ausencia del ser querido. Por medio del oficio del lenguaje, independiente de la presencia o ausencia reales, se produce la integración de una marca simbólica significativa. El niño, ser del lenguaje, accede al orden simbólico fundamentalmente sobre un fondo de ausencia. En adelante, toda palabra lleva consigo, más allá de lo que ella signifique, una dimensión que apunta a otra cosa, por esencia, no enlazada a la demanda.

En este hueco, existente en principio en la cadena significativa, es depositado el falo en tanto significante y como significación última de condición inaccesible. Este significante fálico, aparece en un lugar tercero y determina al lenguaje y a la relación primitiva del sujeto con el otro.

La concepción freudiana del objeto perdido y el objeto contingente de la pulsión encuentran en el objeto *a* (Lacan, 1964/1987) su formalización lógica. El objeto *a* designa que el objeto de deseo no es específico, que no hay objeto propio de la especie humana. En efecto, que lo biológico ha sido sustituido por el significante. Las consecuencias de esta invención lacaniana permiten la formalización de la posición del sujeto con respecto al objeto: no se trata, pues, de una relación del sujeto con un objeto existente, sino de una ausencia, de un vacío cuya eficacia reside en actuar como causa del deseo. El objeto *a* es el objeto de deseo que se busca en el otro, es cualquier objeto que pone en movimiento al deseo, aquel que nunca puede alcanzarse. En la experiencia amorosa, el objeto *a* es esa falta que el amado oculta o reviste. Tanto el hombre como la mujer buscan en el campo del Otro el objeto *a*.

La concepción lacaniana del objeto *a* como causa de deseo se gesta en El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1936/1988) y en la elaboración de *La relación de objeto* (1956-57/2010). La creación de esta nueva categoría de objeto aparece por primera

vez en su seminario sobre *La transferencia* (1960-61/2009). En él, también se puede leer una tercera variante de la noción de intersubjetividad, tema que ocupa parte del próximo capítulo de esta tesis.

El significante fálico en lo amoroso

Luego de establecer que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, Lacan (1956-57/2010) utiliza esta tesis para el esclarecimiento de la sexualidad, cuya investigación se situaba en una especie de callejón sin salida tras el debate que tuvo lugar entre Freud (1923/1990) y sus discípulos sobre la naturaleza primaria o secundaria de la fase fálica. Freud (1923/1990) se opuso a la concepción de lo preestablecido y complementario: nada en el desarrollo del niño indica que estén contruidos los carriles de acceso del hombre a la mujer y viceversa.

En la historia del sujeto quedan impresas las huellas de la sexualidad infantil relacionadas con la primera maduración del estadio genital, la fase fálica, forjada antes del desarrollo del complejo de Edipo. Esta fase, última en aparecer en la evolución psicosexual, se denomina fálica no porque hay únicamente una libido, sino porque en el plano imaginario solo existe una representación primitiva del estadio genital: el falo (Freud, 1923/1990).

Lacan (1958-59/1987) reactualiza el concepto de falo tomando la mayor distancia de una concepción biologicista y articulando la teoría freudiana de la sexualidad con una lógica significativa. *La significación del falo, es una* noción que se empieza a construir en 1955. Entre 1958 y 1959 Lacan pronuncia una conferencia sobre este tema en Munich, y en 1966 la difunde en los *Escritos*.

Así, con el correr de los años modifica sus definiciones para hacer del falo un concepto sustancial del psicoanálisis. También retoma (Lacan, 1966-67) la discusión acerca de la fase fálica y la analiza con las herramientas de la lingüística, a la luz de la distinción entre significante y significado establecida por Saussure y de las leyes del lenguaje, la metáfora y la metonimia desarrolladas por Jakobson (1896 - 1982). Con estas herramientas, despeja que el ser humano al nacer entra a un mundo simbólico que marca su exilio inexorable de la naturaleza. El mundo mítico de sus necesidades queda alterado, subvertido y perdido. De este modo, se introduce en el ámbito del intercambio simbólico por el primer Otro de los cuidados y desde ese momento, discurre por los circuitos del lenguaje. Habla y teje con las leyes del lenguaje su humanidad simbólica. En este escrito, Lacan (1957-58/2013) expresa que el deseo no responde a una lógica natural, instintiva o de necesidad. El deseo humano desconoce el objeto que le conviene, puesto que existe un carácter profundamente excentrado entre necesidad y objeto. Por ello, para aclarar lo atinente al deseo, Lacan (1957-58/2013) no parte de la necesidad sino de la demanda articulada al significante.

En este punto, interesa agregar que todo lo que se presenta en la libido del sujeto está siempre marcado por un significante. No puede concebirse nada, ni de la palabra, ni del lenguaje, sin admitir la posibilidad de deslizamientos de significado bajo el significante y de significante sobre el significado. Lo que es significativo de algo puede convertirse en todo momento en significativo de otra cosa. Tal es así que el significante se introduce en el deseo, tiene sus leyes propias, es inconsciente, se trata de un significante incomprendido.

Además, lo que Lacan (1956-57/2010) enuncia en el seminario *Las formaciones del inconsciente* es que hay un significante instalado, estructurado: es el lenguaje en funcionamiento desde tiempos remotos y los sujetos están

organizados por el propio juego de esos significantes. En el sujeto, ya está su inconsciente estructurado según la modalidad de un significante que marca con sus huellas todo aquello que se produce, sus contradicciones, su profunda diferencia respecto de las coaptaciones naturales.

También define al deseo (Lacan, 1957-58/2013) como residuo de una operación de transformación de las necesidades al de la demanda, a través del lenguaje y sus leyes. Aquello primordial que no logra articularse en el lenguaje se constituye en el núcleo de la represión primaria y retorna de lo reprimido bajo la forma del deseo. La sexualidad humana, alejada de lo natural y de la predeterminación, no guarda relación con el instinto, sino con el deseo efecto del lenguaje. Requiere que previamente se haya producido un corte con el organismo, con la naturaleza. Este corte constituye la represión primaria, operación fundadora del inconsciente que tiene dos consecuencias fundamentales en el ser: por un lado, la constitución del sujeto del inconsciente, marcado por la falta en ser que implica la anulación del campo de las necesidades; por otro lado, el establecimiento de un complemento para esa falta, que en este período de la enseñanza lacaniana se ubica en el falo.

Asimismo, Lacan (1957-58/2013) postula que el falo es el signo del resto, es lo que queda después de haber pasado por la operación de mortificación significante. El falo es, por lo tanto, signo de la represión primaria. Más adelante, lo deduce de la relación entre el significante y el significado, y lo define como el significante que da la razón del deseo humano para ambos sexos. Esta enunciación señala una medida, un patrón común, tanto en el desarrollo humano como en las relaciones entre los sexos a través de dos binarios. El primero, la dialéctica entre la demanda de amor y la prueba del deseo que introduce en el sujeto una división. Esta genera el segundo binario, el del ser o tener el falo.

El significante fálico posibilita las *relaciones* entre los sexos. La contrapartida es que esas *relaciones* están mediatizadas por el falo, lo que se denomina la comedia de los sexos. Por eso, para que se produzcan encuentros amorosos más o menos exitosos, cada uno de los participantes en la *relación sexual* debe representar el significante del deseo del otro, poniéndose en lugar de causa de su deseo, lugar que en este momento de la transmisión lacaniana ocupa el falo.

En este sentido, designa (Lacan, 1956-57/2010) el falo como significante de la falta simbólica que organiza a los sexos. La función del falo, como significante, es la de evidenciar la diferencia entre los sexos. Es decir, no se sabe qué es ser una mujer ni qué es ser un hombre, pero este no saber no impide distinguir los dos sexos, gracias al carácter visible del pene. La relación de objeto se entiende a partir de la introducción del falo como tercer elemento. *Falo* implica un valor psíquico: esta fase de la libido situada bajo *la primacía del falo* es común al hombre y a la mujer. Los dos sexos giran alrededor de este objeto, significante del goce al mismo tiempo que signo de la falta. ¿Es el falo el objeto de amor que une a la *pareja* amorosa? Para cerrar este apartado, interesa plantear lo siguiente: si cada miembro de la *pareja* espera del otro que venga a cumplir la promesa de amor de dar lo que él no tiene (el falo), cada uno obtiene imaginariamente lo que supone que el otro posee (el goce fálico).

El complejo de Edipo: regulador de la vida amorosa

No se nace hombre o mujer: masculino y femenino son puntos de llegada, no de partida, y aproximarse a esa meta implica pasar por la identificación al ideal. *La*

organización genital infantil (Freud, 1923/1990) revela su fórmula, según la cual la posesión o la no posesión del falo es el elemento diferencial básico. No hay realización del macho y de la hembra. Entonces, ¿cómo dar cuenta de la atracción entre los sexos? Ser macho no alcanza para ser hombre ni ser hembra basta para ser mujer. Ante esto, resulta propicio señalar que hay lo que está provisto del atributo fálico y lo que está desprovisto de él, y que estar desprovisto es equivalente a estar castrado. En este sentido, el Edipo freudiano señala que en el inconsciente la diferencia anatómica se resume en la problemática de tener o no tener el falo.

En ambos sexos se trata de una ignorancia del papel fecundador del semen masculino y de la propia existencia del órgano femenino. Esto no tiene para el sujeto ninguna coherencia biológica. Por el contrario, el fantasma del falo adquiere su valor en el interior de lo simbólico del don; el falo no tiene el mismo valor para el niño que lo posee, que para la niña que no lo posee. Después de aceptar la castración como un hecho consumado, la niña reprocha a su madre por la falta de pene y allí aparece en ella el deseo de un niño. Con este propósito, elige al padre como objeto de amor (Freud, 1925/1990). En el caso del niño, el declive del complejo de Edipo es la identificación con el padre, pero las identificaciones son insuficientes para resolver el problema de la sexuación. La identificación sexual no depende de la fisiología o de creer que en realidad se pertenece al propio sexo.

¿Cómo un hombre puede amar a una mujer? Freud (1923/1990) indica que esto no ocurre sin haber renunciado al objeto primordial, a la madre, y al goce que se refiere a ella. La versión freudiana del Edipo enseña que la asunción de la posición viril de la heterosexualidad masculina denota como punto de partida la castración. Del complejo de castración dependen dos hechos: por una parte, que el niño se convierta en un hombre y por otra, que la niña se convierta en una mujer. En ambos casos, se soluciona la cuestión de tener o no tener, lo cual supone que para tenerlo hubo un momento en que no se tenía, sino no sería complejo y, en consecuencia, la posibilidad de estar castrado es esencial en la asunción del hecho de tener el falo. La sexualidad humana en psicoanálisis es la del sujeto del inconsciente. No es del orden del instinto, si así fuera, la relación entre un hombre y una mujer se reduciría a la simplicidad del encuentro entre macho y hembra en el reino animal o entre espermatozoide y óvulo en el orden biológico.

Lacan (1957-58/2013) revisa y cuestiona el Edipo freudiano, y lo formaliza en referencia a la lógica. Así, señala la diferencia de los sexos por oposición a dos lógicas, el *todo fálico* para los hombres y el *no todo fálico* para las mujeres. También teoriza el Edipo en tres tiempos, en el primero, el niño busca satisfacer el deseo de la madre, ser o no ser el objeto de su deseo. Tan pronto percibe la presencia de su pene lo ostenta a la madre, en un intento de saber si es capaz de algo, con las decepciones resultantes. El niño, en la búsqueda de satisfacer el deseo de la madre, encuentra que ella también persigue su propio deseo, el deseo de la madre está más allá. De modo tal que el niño se identifica con el objeto de deseo de la madre, es la etapa fálica primitiva en la que para gustarle a la madre es suficiente con ser el falo. Durante el segundo tiempo, en el plano imaginario, el padre interviene como privador de la madre, la castración se ejerce privando a la madre, no al niño.

Este es el paso que el niño debe franquear, la intervención del padre que juega como interdictor del objeto que es la madre, es decir, el Nombre del Padre hace de obstáculo entre el niño y la madre. El padre como portador de la ley, investido del significativo padre, interviene en el complejo de Edipo de forma concreta. Este estadio liga al sujeto con la primera aparición de la ley, y conlleva que la madre sea dependiente de un objeto que ya no es simplemente el objeto de su deseo, sino un

objeto que el Otro tiene o no tiene. Entonces, este vínculo de la madre es con una ley de Otro. Es decir, dado que el objeto de su deseo es poseído por Otro, lo que constituye el carácter decisivo del Edipo es la relación más que con el padre, con su palabra. Tanto la tercera como la segunda etapa son igualmente importantes, pero del tercer tiempo depende la salida del complejo de Edipo. En este punto, el padre puede dar o negar el falo porque lo tiene, pero debe dar prueba de ese hecho, por eso es importante que el padre cumpla con lo prometido, puesto que da el falo solo en la medida en que porta la ley.

Así, puede ser atravesado el tercer tiempo del Edipo, etapa en la que el niño se identifica con el padre como poseedor del pene, y en la que la niña reconoce al hombre como quien lo posee. El padre interviene en el tercer tiempo como el que posee el falo, por lo tanto puede darle a la madre lo que ella desea. Es un padre potente: por eso, la relación de la madre con el padre vuelve al plano real. Si la identificación con el padre se produce en este tercer tiempo, la salida del complejo es favorable. Esta identificación se llama *Ideal del Yo* y se inscribe en el plano simbólico. El complejo de Edipo declina en la medida en que el padre interviene como el que lo tiene. Desde entonces, el niño tiene todos los títulos para ser un hombre. La teoría analítica asigna al Edipo la función de conducir al sujeto a una elección objetal. En el hombre debe ser alcanzada de forma tal que se ubique correctamente respecto a la función del padre. En la mujer, el desafío pasa por soportar su condición y encontrar la salida vía la maternidad.

Por último, el papel de la metáfora paterna (1956-57/2010) conduce a la institución del significante que está en reserva, cuya significación se desarrollará más tarde. La metáfora paterna da cuenta de la misión del complejo de Edipo y de su finalización.

La metáfora paterna en las relaciones y en la asunción del sexo

En la época en que Lacan (1956-57/2010) elabora la noción de la metáfora paterna, querella contra la concepción entonces vigente de una relación de objeto que apunta a deducir todo el desarrollo del sujeto al vínculo con la madre. Esta es descrita en términos de una relación dual. Para el movimiento psicoanalítico, en ese momento (1957-58/2013), la madre representa la supremacía del objeto con el que el niño se relaciona desde su nacimiento, sin mediación del padre. La referencia al Otro del lenguaje destruye esta representación y da paso a la metáfora paterna. Entre la madre y el niño se constituye un imaginario, el niño descubre que la madre desea otra cosa más allá del objeto parcial que él representa. Por lo tanto, repara en la ausencia-presencia de la madre y finalmente, se dirige a quien porta la ley.

La palabra de la madre hace atribución al padre, esta palabra materna es efecto de un puro significante, el nombre del padre, un nombre que está en el lugar del significante fálico. Lacan (1956-57/2010) analiza distintos momentos de la relación madre-niño y ubica la existencia de un tercer término imaginario, el falo. Es decir, la metáfora paterna designa el carácter sustitutivo del complejo de Edipo, ya que es la metáfora fundamental de la que dependen todas las significaciones, razón por la cual toda significación es fálica. La función del padre para el sujeto es entonces la función de la cadena significante en su dimensión de sustitución: de la madre como objeto de deseo, por el significante de la prohibición, gracias al cual opera el proceso de simbolización. Por consiguiente, toda creación de un nuevo sentido en la cultura humana es esencialmente metafórica, tal dimensión nueva es la función de la paternidad.

De este modo, una metáfora es un significante que viene en lugar de otro significante: esto es el padre en el complejo de Edipo. La función del padre es la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido en la simbolización (al significante materno). Esto quiere decir que el padre ocupa el lugar de la madre.

La metáfora paterna, núcleo del complejo de Edipo, tiene una función en la estructura de las relaciones del sujeto con la realidad y en la asunción del sexo. Que el sujeto asuma su propio sexo implica que el hombre asuma el tipo viril y la mujer se reconozca y se identifique como mujer. Además, la virilidad y la feminización son los dos términos que traducen lo que es esencialmente la función del Edipo. Entonces, ¿la asunción de la virilidad o de la feminidad es condición para pensar lo amoroso, la *pareja*? El próximo capítulo está destinado a analizar las teorizaciones elaboradas por Lacan durante el período comprendido entre los años 1958 hasta 1962.

Capítulo III: Por el camino del deseo, el amor y el goce

La relación del hombre y la mujer con su deseo

En *El Seminario 6: El deseo y su interpretación* (1958-59/2014), Lacan expone una diferencia fundamental a la noción de *áfanisis* que propone Jones (1879-1958) como simbolización de la pérdida de deseo en el sujeto. Lacan (1958-59/2014) presenta la *áfanisis* como una desaparición del sujeto, argumentando que la concepción de Jones evade la asimetría con respecto al significante fálico en la economía del deseo, ubicando bajo el mismo denominador las relaciones del hombre y de la mujer.

La originalidad de Lacan (1958-59/2014), frente a las teorías genéticas de la época en lo que concierne al deseo, reside en que para él no se presenta como una tendencia correlativa al objeto. Por el contrario, el deseo plantea al hombre la desaparición subjetiva, puesto que tiene la propiedad de ser fijado no a un objeto sino al fantasma. Y a su vez, la fórmula del fantasma expresa esa ausencia del sujeto, característica de la incidencia en la relación del sujeto con las funciones imaginarias. El sujeto falta a sí mismo en forma de objeto. Este es el objeto causa del deseo que se simboliza con *a*.

Aun así, Lacan (1958-59/2014) aclara que el carácter significativo en la relación del sujeto con el otro, se encuentra en el atolladero de la función fálica. Es decir, en la relación del sujeto con el significante fálico se ponen en juego dos posibilidades: la de *ser* y la del *tener*. La realidad de la castración se realiza en una asunción subjetiva: *el hombre no es sin tenerlo, la mujer es sin tenerlo*. La función esencial de la fase fálica en el desarrollo de la sexualidad femenina se articula en *es sin tenerlo*; para el hombre se modula en *no es sin tenerlo*. Entre un hombre y una mujer existe una estructura diferente en la demanda de amor y una divergencia con respecto al goce dada por las diversas posiciones, que en relación con este, implican la sexuación como resultado de la estructuración edípica.

En los hombres, la salida masculina del Edipo consiste en renunciar a ser el falo y encontrar un modo de tenerlo. La salida femenina del Edipo es renunciar a tener el falo, conformarse con sus equivalentes y encontrar el modo de serlo. El primer camino, la clásica salida freudiana (Freud, 1931/1988), recibir un hijo del padre, es el recurso que apunta a la dimensión de tenerlo. El segundo, que está en el registro del ser, no es completo y abre a la perspectiva del no-toda (Lacan, 1972-73/2011). En ambos aspectos, ocupa un lugar central el amor del padre que sostiene y limita a la vez, la identificación al falo. Todas las vías conducen a la mujer a una atadura a la demanda de un signo de amor del hombre, a preguntarse si el hombre la ama, que es preguntarse por el amor del padre. En espera de algo que el hombre le debe dar, tanto el falo como el amor, queda expuesta a las desilusiones. Que el hombre le hable, la mire, que ponga en juego su falta, ya que *amar es dar lo que no se tiene* (Lacan, 1960-61/2009). Para la mujer, el hombre estará marcado de insuficiencia (es inferior en relación al padre mítico original, al que solo podrá parecerse), y el destino de esa demanda es perpetuarse en el tiempo.

La diferencia de estructura de la demanda en los sexos es fuente de infinitos conflictos. La demanda femenina se dirige sobre todo al objeto de amor, al semblante de ser, la demanda del hombre a lo pulsional. En la culminación del complejo de Edipo, él pone el acento en el falo y en el goce fálico, ella está más condicionada por el amor. Según Lacan (1960-61/2009, p. 232), el fracaso del encuentro estará dado no solo porque se pone en juego el plano de la demanda que

implica que todo pedido lleva implícito no satisfacerlo, sino porque se trata de la confrontación de dos demandas.

El amor cortés

Lo conflictivo de la relación amorosa es una premisa que Lacan sostiene a lo largo de sus seminarios. En este sentido, en *El seminario 7: La ética del psicoanálisis* (Lacan 1959-60/2015), señala que el artificio de la construcción cortés ha tenido una fuerte incidencia contemporánea complicando las relaciones eróticas. Este amor surge en Francia, en una época histórica, y abarca desde el inicio del siglo XI hasta el nacimiento del siglo XIII. Se trata de un amor hasta el fin, llevado a sus límites extremos, con repercusiones aún sensibles en las relaciones entre los sexos. Este constructo muestra a una Dama que, en una sociedad feudal, integra matrimonios producto de negociaciones establecidas. Es la mujer como objeto de intercambio, sostén de cierta cantidad de bienes, identificada con una función social que no deja lugar a su propia libertad, tal como se describe en *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss, 1969).

Por lo tanto, el amor cortés, esta creación poética y refinada que eleva a un primer plano el arte social de la conversación, ejerció una influencia determinante en las costumbres, cuyos rastros se conservan en la organización sentimental del hombre, huella que se origina en el uso sistemático y deliberado del significante. Este amor, singular, representante de un ritual, es un ejercicio poético de temas idealizantes en los que la protagonista se presenta con caracteres despersonalizados. La Dama nunca es calificada por virtudes concretas, sino que más precisamente este objeto femenino vaciado de toda sustancia real es transformado en una función simbólica. Es decir, la Dama entra por la puerta de la privación, de la inaccesibilidad, por lo cual no hay posibilidad de acceder a ella sin sortear una serie de obstáculos que la rodean y la aíslan. En el centro del sistema de los significantes, ser privado de algo real está ligado en esencia a la significación del don del amor.

Luego, el amor cortés (Lacan, 1959-60/2015) es una organización artificial significante que no solo fija en un momento las direcciones de cierto ascetismo, sino que cobra un papel especial en la economía psíquica para lograr este objeto inalcanzable. Tal es así que, tanto en la letra como en la música que cantaban los trovadores, se aprecia el retraso constante del momento en que la Dama puede quedar atrapada. La satisfacción está en la espera, se puede cantar a la Dama teniendo en cuenta una barrera que la aleja. La función del rodeo en la economía psíquica regula el paso entre el principio de placer y el principio de realidad, y provoca la aparición de cierta transgresión del deseo.

En el amor cortés está en juego una función ética del erotismo, puesto que las técnicas de este amor se inspiran en la suspensión y en placeres preliminares. Desde la perspectiva del principio de placer, estos placeres previos sostienen el placer de desear, el placer de experimentar un displacer. En la valorización sexual de los estados preliminares al acto de amor, las etapas están cuidadosamente distinguidas y articuladas en una técnica erótica: hablar, tocar, besar y reunir.

Lacan (1959-60/2015) advierte a través de una mirada metapsicológica que la creación del amor cortés es transhistórica, a punto tal que esta erótica impregnó en épocas posteriores repercutiendo a través de la función significante. ¿Es el amor cortés una aproximación explicativa de la *relación amorosa* en la teoría de Lacan? El artificio de este amor, ¿qué muestra acerca de las *relaciones amorosas*? Hay en el

amor cortés una exaltación en la que el ideal proyectado lleva a una función de límite mostrando una inaccesibilidad del objeto que no puede ser franqueado. El objeto está separado, como lo está el hombre de la mujer y esto, ¿es un anticipo del anuncio del célebre aforismo lacaniano que postula la inexistencia de la *relación sexual*?

De la intersubjetividad a la disparidad subjetiva

Desde el inicio de la teorización psicoanalítica (Freud, 1915/1990) el fenómeno de la transferencia se vincula a la *relación amorosa*, de manera que seguir el camino de las reflexiones sobre la transferencia es transitar por el dominio de interés. En este itinerario importa destacar otra **variación** respecto al concepto de **intersubjetividad**.

El pensamiento lacaniano, a propósito de la transferencia, recorre un trayecto por diferentes concepciones vertidas en escritos y seminarios. Cabe resaltar que dedica a este tema exclusivamente *El Seminario 8: La transferencia* (1960-61/2009) y una parte importante de *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964/1987), junto a las nociones de *inconsciente*, *repetición* y *pulsión*. Sin embargo, el primer abordaje detallado se lee en *Intervención sobre la transferencia* (Lacan, 1951/1988): allí despliega una crítica al concepto de *contratransferencia* señalando que la dificultad que enfrentan los psicoanalistas reside en quedar atrapados en los efectos que esta produce, sin conseguir ubicarla en su causalidad.

En *Intervención sobre la transferencia* (1951/1988), Lacan introduce los conceptos de *desarrollo de verdad* e *inversiones dialécticas*, ambos provenientes de la noción hegeliana de la dialéctica del amo y del esclavo (Hegel, 1807). Con esta referencia, considera que a partir de una tesis y su interrogación, se produce una antítesis o una nueva elaboración. En la situación analítica, se entiende por desarrollo de verdad a aquello que devela una significación implicando al sujeto como efecto de discurso.

La dinámica dialéctica de Hegel le aporta a Lacan (1951/1988) la posibilidad de pensar que ante un desarrollo de verdad constituida en la dimensión metonímica, la intervención analítica surge como una interrogación que, sin oponerse a la verdad, cuestiona al sujeto como implicado en ella. Esta interrogación de la posición del sujeto respecto de su verdad es la inversión dialéctica que provoca la emergencia de una nueva cadena metonímica, ese interrogante da lugar a un nuevo desarrollo de la verdad. Invertir el desarrollo de verdad es proporcionar un giro, cortar una línea metonímica del discurso para provocar una nueva.

Por este rumbo, Lacan (1951/1988) fundamenta las intervenciones en análisis. Relee el caso Dora (Freud, 1905) a partir del entrecruzamiento de los ejes simbólicos e imaginarios y destaca el error freudiano en proceder de manera opuesta a una intervención. Más precisamente, se refiere a la insistencia en forzar una significación al discurso de Dora. En estas primeras teorizaciones, Lacan (1951/1988) intenta explicar la transferencia a través de la forma en que el dispositivo analítico coloca al sujeto confrontándolo con el significante de la demanda, algo de lo que el sujeto es portador. A través del encuentro con el analista, el sujeto realiza un trabajo de extracción de dichos significantes generando efectos, modificaciones subjetivas reveladas en el desarrollo de la transferencia.

Se trata pues de un momento dominante del registro simbólico, por lo que Lacan (1951/1988), con base en la proposición freudiana acerca de que la

enfermedad habla, propone escuchar la verdad del síntoma. Pasar el síntoma del lado de la palabra y articular la clínica a partir de la dialéctica en la que la presencia del analista aporta la dimensión del diálogo, lugar al que se dirige la palabra. Para Lacan (1951/1988), el lazo transferencial no es afectivo, es dialéctico y el motor de esa dialéctica es la verdad. Aunque la transferencia sea promovida por el paciente en su encuentro con el analista, esta solo es posible si el analista ocupa el lugar que le permite el acceso al inconsciente. La transferencia en este período es concebida como una dialéctica de la intersubjetividad.

Desde allí, su interés prosigue a lo largo de los seminarios en función de los tres registros, real, simbólico e imaginario, a los que convierte en piedra angular de su teoría desde 1953. En *Los escritos técnicos de Freud* (Lacan, 1953-54/1991) insiste en la dimensión simbólica de la transferencia, recordando que Freud, en *La interpretación de los sueños* (1910/1987), llama *transferencia* al desplazamiento sobre los restos diurnos de elementos de pensamientos inconscientes del sueño, parte clave de la realización de deseo. Lacan (1953-54/1991) compara estos restos diurnos con un alfabeto, con formas despojadas de sentido y retomadas en una nueva organización de expresión de sentido, primera referencia al material significante.

Desde el seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan, 1954-55/1988) se inscribe cada vez más la importancia del Otro, más allá del yo y del otro, y al que se dirige también el sujeto cuando le habla a un otro. Es en el lugar de ese Otro donde existen agujeros en la cadena significante de los términos de la historia del sujeto. En el análisis se trata de que el sujeto descubra a qué Otro se dirige, aunque sin saberlo, y de que asuma las relaciones de transferencia en las que está y antes desconocía. Ese interrogante produce una ramificación en un nuevo desarrollo de la verdad.

Además, la transferencia se produce entre el Otro y el yo, según el *Esquema L*, por lo tanto, falta el yo del analista en *a*. Esto quiere decir que el yo del sujeto se dirige al discurso del Otro. Así, el analista revela al sujeto una significación que es función de la palabra que viene del Otro simbólico. Sobre la línea S - A, lo imaginario *a - a'* desempeña un rol de obstáculo constitutivo, puesto que de la equivocación y del engaño puede surgir la verdad. La distinción de los planos imaginarios y simbólicos resulta ser decisiva en la conducción de la cura. Es una definición que permanece en su obra y que señala la esencia de la relación en lo simbólico y no en lo imaginario aunque destaque el poderoso efecto imaginario que esta conlleva (Kaufmann, 1996).

Por otra parte, el concepto de **intersubjetividad** presenta un notable despliegue en la teoría de Lacan desde 1953 hasta 1957. En este período, se destacan dos modalidades diferenciadas de esta noción. Por un lado, un estilo de intersubjetividad imaginaria entendida como una relación dual, de equivalencia. Planteada en estos términos, supone una reciprocidad entre el analista y el analizante. Por otro lado, una intersubjetividad simbólica a partir de la utilización del lenguaje. La relación intersubjetiva es determinada por la incidencia del lenguaje: nunca hay una simple dualidad de términos, existen siempre tres en la estructura aún cuando no se encuentren presentes (Lacan, 1953-54/1991).

Estas posturas señalan dos concepciones diferentes sobre la práctica analítica. La utilización del concepto de intersubjetividad en psicoanálisis es impulsada por Lacan y si bien la segunda perspectiva fue la sostenida por un tiempo (1953-54/1991), es él mismo a mediados de su enseñanza quien le sustrae vigencia. Incluso, en su seminario dedicado a la *relación* entre el analista y el paciente (Lacan,

1960-61/2009) declara que la transferencia conlleva una *disparidad subjetiva*. Esta denota un más allá de la simple noción de disimetría entre los sujetos, que califica lo esencialmente impar que contiene la transferencia. No se trata de dos subjetividades en juego, ni de una intersubjetividad. La idea de imparidad es más bien un modo de relación diferente. Desde el principio del seminario, Lacan (1960-61/2009) se pronuncia contra la idea de que la intersubjetividad proporcione el entorno en el que se inscribe la transferencia.

Anuncié para este año que voy a tratar sobre la transferencia *en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas*.

Disparidad no es un término que haya elegido fácilmente. En lo esencial destaca que aquello de lo que se trata va más allá de la simple noción de una disimetría entre los sujetos. Se rebela, por así decir, de entrada, contra la idea que la intersubjetividad pueda proporcionar por sí sola el marco donde se inscribe el fenómeno. (Lacan, 1960-61/2009, p. 11)

De modo que cae la concepción de la transferencia como dinámica intersubjetiva, ya que se trata de la relación con el analista no en tanto que es otro, sino en tanto que ocupa el lugar de Otro como lugar del lenguaje. Se produce un giro desde *no hay más que un sujeto que habla para otro sujeto que habla, a hay un sujeto que habla, sin saber lo que dice, sujeto dividido, que no se dirige a otro sujeto sino a un analista, es decir, a un Sujeto Supuesto Saber*.

La intersubjetividad pasa a ser lo más ajeno del encuentro analítico, modalidad de relación que conviene eludir en aras de habilitar la aparición de la transferencia. La **relación intersubjetiva** está condenada a no conducir a nada: en esta expresión se ubica la **tercera variación de la intersubjetividad** de este recorrido. ¿La intersubjetividad, entonces, es lo más extraño al *encuentro amoroso*?

En el encuentro analítico, la intersubjetividad se deja en reserva para dar lugar a la transferencia, ¿en el acercamiento entre el amado y el amante se debe evitar la intersubjetividad? Si se evade la intersubjetividad en la *relación amorosa*, esta se elude ¿para habilitar qué tipo de *relación*? Lacan (1960-61/2009) expresa que entre analista y analizado, la intersubjetividad no conduce a nada. Incluso, comenta que él como analista cuida de evitar cualquier actitud similar que denote consuelo o seducción. Subraya que este camino abierto años atrás, el de la relación intersubjetiva, queda cerrado.

El propio paciente lo sabe, lo reclama, quiere que se le sorprenda en otro lugar. Ustedes dirán que es otro aspecto de la intersubjetividad –incluso, cosa curiosa, debido a que supuestamente yo mismo he abierto este camino. Pero donde quiera que se sitúe esta iniciativa, solo me puede ser atribuida aquí a contrapelo. (Lacan, 1960-61/2009, p. 21)

En los últimos párrafos de la introducción del seminario, Lacan (1960-61/2009) transmite que el análisis implica que el paciente asuma la condición de amante y ame, al mismo tiempo que enuncia que el analista enseña ese camino para que se despliegue su historia. El analizante aprende como amante desde las coordenadas de la imparidad y no de la intersubjetividad. Desde allí surge el texto que lo vincula con el deseo del Otro.

La relación analista-analizado es singular respecto a otras modalidades de relaciones humanas, entonces ¿la relación de intersubjetividad es objetada para toda relación humana? ¿O solo es rechazada para la relación analítica? ¿Qué tiene de

particular el vínculo entre el analizante y el analista a diferencia de otras modalidades de lazo humano? Lo específico de la relación analítica es que uno de los participantes, el analista, no cuenta en lo real, su subjetividad queda suspendida, ocupando un sitio vacío (Otro) que habilita la aparición de una posición trascendental denominada A (Lacan, 1960-61/2009, p. 625).

El analista está en posición de Otro por un lado, en tanto supone la existencia de una instancia tercera pero desconocida para él, posibilitando de este modo su surgimiento. De manera que hace falta alguien posicionado en el lugar del Otro para que advenga este lugar esencial llamado A. Por otro lado, se suspende su subjetividad dejando ese vacío que será colmado por la posición que el analizante le transfiera. El analista ocupa entonces el lugar de aquel a quien se le dirige el discurso.

En el dispositivo analítico no hay una relación analista-analizante, no se trata de una relación entre sujetos debido a que el deseo en el trasfondo de una relación de amor, apunta al objeto. La definición de intersubjetividad ya no se sostiene como relación del sujeto con el Otro, dado que este último cae en el objeto y pierde su lugar. Para cerrar, cabe esta pregunta: ¿la recusación que planea Lacan para la intersubjetividad (1960-61/2009) refiere solo a la relación de transferencia?

La pareja amorosa: erastés y erómenos

La articulación entre el amor y el deseo marca un rumbo de pensamiento sobre la vida amorosa. Lacan (1960-61/2009) presenta una formulación del amor de transferencia que se organiza en torno a la lectura del *Banquete* de Platón. El banquete es una ceremonia con reglas claras, una especie de concurso entre personas de élite. Se trata de un simposio en el que cada uno a su tiempo contribuye con un discurso metódico sobre un tema, en este caso, el amor. En esta escena entre integrantes de la aristocracia en la que todo se desarrollaba en armonía, surge un desorden inesperado.

¿Por qué la irrupción del personaje de Alcibíades? –y en presencia del personaje de Sócrates, con el que es posible relacionarlo a pesar de que su horizonte es más amplio, pero que le está vinculado en cierto modo de la forma más indisoluble. Alcibíades que se presenta aquí en carne y hueso, tiene de hecho la relación más estrecha con el problema del amor.

Veamos ahora de qué se trata, porque éste es el punto a cuyo alrededor gira todo lo que está en juego en *El Banquete*. Es ahí donde se esclarecerá de la forma más profunda, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor como la cuestión que aquí nos interesa, a saber, su relación con la transferencia. Y por eso pongo énfasis en la articulación entre los discursos pronunciados en el simposio –al menos de acuerdo con el texto que de ellos nos ha sido transmitido– y la irrupción de Alcibíades. (Lacan, 1960-61/2009, p. 36-37)

El interés por lo acontecido en *El Banquete* (Lacan, 1960-61/2009) gira alrededor del *discurso de Fedro* con la interrupción de Alcibíades, autor de la alteración de las reglas de disertación. Al llegar, usurpa la presidencia y pronuncia un discurso acerca de ciertas cuestiones de carácter escandaloso que, sin dudas, quería dar a conocer. En este marco, en lugar de elogiar a Eros y desplegar un discurso sobre el amor, dirige su declaración amorosa a Sócrates.

Aquí aparece la *metáfora del amor*, como modo de sustitución, ya no encauzado hacia el amor por el *partenaire*, sino al propio amor. La declaración

amorosa que Alcibíades manifiesta a Sócrates es la sustitución del elogio al amor por la del amor propio. Se produce la *metáfora del amor* en el propio Alcibíades, quien siendo el *erómenos* de Sócrates, con su alabanza, se convierte en *erastés*. Aparece la fórmula *amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es*.

He aquí, pues, las cosas claramente dichas –lo deseable es lo masculino, lo femenino es lo activo. Al menos, así es como ocurren las cosas en el momento del nacimiento del Amor.

Si, a propósito de esto, les planteo la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene ello no tiene nada de forzado, no es una excusa para traerles uno de mis rollos. Es evidente que se trata de esto, porque la pobre Aporía por definición y estructura, no tiene nada que dar salvo su falta, *aporía*, constitutiva. (Lacan, 1960-61/2009, p. 145).

En el diálogo de Alcibíades, Lacan (1960-61/2009) propone la diferencia entre amante (*erastés*) y amado (*erómenos*): el *erastés* aparece como sujeto deseante y carente, mientras que *erómenos* pasivo e indolente detenta la posesión del objeto causa de deseo. Lo que caracteriza a *erastés* es lo que le falta y, a la vez, el desconocimiento de esa carencia. El *erómenos*, objeto amado, también ignora que lo posee, que lo conserva oculto (*ágalma*) y en esto reside el poderoso atractivo que ejerce sobre el amante.

El elogio de Alcibíades a simple vista no agrega nada esencial, lo que cada uno busca en el amor es lo que el otro tiene de deseado. Esto se concentra en la comparación de Sócrates con el envoltorio de la valiosa *ágalma*, que Alcibíades fue el único en apreciar. El *ágalma* que Alcibíades descubrió en Sócrates ubica a este último en una posición de *erómenos*, es decir, de quien tiene algopreciado. Incluso, para Lacan (1960-61/2009) el *ágalma* constituye aquel objeto que se le presenta al sujeto bajo una forma suprema y cuyo desconocimiento, conducido hasta el último extremo, es lo que le permite actuar como causa del deseo.

Sócrates tiene un secreto y es él quien sabe acerca de la naturaleza del amor, ¿de qué secreto se trata? El enigma está en la diferencia, en la disparidad entre el *erómenos* y el *erastés*. La intensidad del deseo de Sócrates le hace creer al otro, que él atesora algo especial, aparenta poseer aquello que al otro le falta. La consecuencia es que el milagro del amor se produce en Alcibíades, quien siendo *erómenos* de Sócrates deviene *erastés*. Así se evidencia en esa escena femenina dirigida a Sócrates, que aún está enamorado de él.

Además, Sócrates considera que en él no existe nada que se asemeje a lo amable, estima que su esencia es un vacío. Sin embargo, según Alcibíades, en Sócrates brilla el *ágalma*, que en realidad es su vacío expresado en cuanto al saber. Sócrates sabe que no sabe nada y retiene esa nada, rechazado la posición de amado, y a su vez descubre que lo que hace valioso al *erómenos* no es más que la falta. La articulación del amor con el saber es en torno a la falta, central en el trabajo analítico.

La relación analítica supone el hecho de aislarse con otro para intentar situar aquello que le falta. Por el propio carácter de la transferencia, ubica como amante a quien detenta esa falta. Sócrates es el primer hombre que amó a Alcibíades, entonces, ¿por qué la insistencia de Alcibíades en que Sócrates le revele su amor y manifieste un signo de deseo, si se sabía amado por él?

Entretanto, Alcibíades muestra que lo bello se aleja de lo deseable, ningún objeto se plantea deseable por su delicadeza. Tal como lo escribe Lacan (1960-61/2009), toda determinación del deseo por virtudes del objeto se encuentra abolida.

La belleza que Alcibíades se atribuye no es suficiente título para despertar en Sócrates el deseo, que es otra cosa y apunta a otro ser. Sócrates no es sensible a la belleza de Alcibíades: él, enamorado pretendía abrir el corazón de Sócrates para que este lo colmara con todos sus tesoros. Ni la fascinación de la imagen ni el elogio logran alcanzar el propósito de Alcibíades. Nunca la naturaleza del amor se exhibe tan pura como cuando el amado rechaza al amante, el fracaso de la demanda amorosa muestra lo que esta encubre.

Alcibíades introduce los aspectos del desencuentro del amor para exhibir el núcleo del engaño amoroso. Algo similar sucede en la experiencia analítica, puesto que desmiente la proporción natural, así como el mito de la armonía reinante entre los seres gracias a los oficios de Eros.

En el intercambio que se produce entre no saber de qué se carece y desconocer qué se posee, es revelado en la dialéctica de la relación amorosa. Los desencuentros amorosos se inscriben en esta insustancialidad que rigen los intercambios. Aún así, este intercambio no asegura la proporción, es decir que entre no saber que se carece y desconocer lo que se posee, jamás se recubren uno y otro.

Mientras Alcibíades declara su amor a Sócrates como amante, Sócrates duerme, se comporta como una analista frente a una confesión de amor. La falta de reciprocidad de Sócrates a los halagos amorosos de Alcibíades genera en este amante despechado un efecto analítico: no estar allí donde se lo espera es correlativo de no esperar nada allí donde se está.

A través de los dilemas del amor, Lacan (1960-61/2009) analiza lo que sucede en la transferencia. *Erastés* y *erómenos* constituyen la *pareja amorosa*, dos posiciones en las que se articulan los conflictos de amor. En las relaciones más próximas, se rodea el fantasma que sustituye al ser, se trata del propio ser. Así pues, existe una diferencia entre el objeto de amor recubierto por el propio fantasma y el ser del otro, del semejante, en tanto el amor se interroga para saber si lo puede alcanzar.

Ahora bien, en la relación amor-deseo, el otro no es un sujeto, el otro es un objeto, de esto se trata la comparación que hace Alcibíades de Sócrates respecto del *ágalma*. En este sentido, ¿el fenómeno de la transferencia puede confundirse con el amor? El analizante sabe que no sabe lo que le pasa al analizado, allí se localiza su no saber, en la implicación inconsciente, pero al finalizar su análisis se encontrará con una falta.

En términos de la *pareja amorosa*, lo que caracteriza al amante, al *erastés*, es esencialmente lo que le falta, es el sujeto del deseo, pero él no sabe lo que le falta en tanto ese saber es inconsciente. El *erómenos*, el objeto amado, desconoce lo que mantiene oculto que constituye su atractivo, que se revelará en la relación de amor. No existe coincidencia entre los términos, lo que le falta al *erastés*, no es lo que tiene oculto el *erómenos*. En esto reside la problemática amorosa, el amor es una metáfora, la función del que ama, el sujeto de la falta, se sustituye en la función del sujeto amado y allí se produce la significación del amor. ¿Es esta la fórmula de *pareja amorosa* que propone Lacan (1960-61/2009)?

A la *pareja* de la intersubjetividad, Lacan (1960-61/2009) propone y opone la *pareja erastés* y *erómenos*. Otra posición en función del deseo, el ser del otro en el deseo no es el sujeto, el otro en el lugar del deseo es objeto. Es decir, es la mano que se adelanta para alcanzar el fruto maduro: si esta mano se extiende lo suficientemente lejos en su aproximación hacia el objeto y del fruto surge otra mano al encuentro, se produce el milagro del amor. En este amor, quien era objeto amado

se convierte en quien desea, no es un amor hacia el *partenaire*, se trata del propio amor.

El deseo, por lo tanto, no es una función vital, está vinculado a una dialéctica. Sócrates, en el intento del pasaje de la *doxa* a la *episteme*, otorga otro valor a la palabra, al significante y ya no lo deja en manos de los Dioses, sino que ubica otro lugar para el deseo, un lugar vacío. En este sentido, el que ofrece un analista es un lugar vacante al deseo del sujeto para poder realizarse como deseo del Otro. Resulta el único modo de introducir la función de la falta, de lo contrario podría el amor obturar el lugar del deseo.

El análisis de Lacan (1960-61/2009) sobre *El Banquete* resulta insuficiente para resolver la cuestión del deseo. Lacan se sirve de la trilogía de Claudel para dar cuenta de que ningún objeto es propio para sostener el deseo. Además, en la última clase relaciona el rasgo unario y el objeto *a* para distinguir la posición del analista. El deseo en su posición privilegiada, distinguido de la demanda y de la necesidad, tiene su lugar en el resto, espejismo cuya presencia invisible le aporta belleza y brillo, punto central de la función del *a*. Lacan (1960-61/2009) aclara que, con respecto al objeto *a*, la situación no corresponde al acceso a ningún ideal. Mientras que el amor se encuentra en el campo del ser, en el del deseo no existe un objeto con mayor valor que otro. El objeto es contingente y el pasaje del amor al deseo se da mediante un duelo en el que se concentra el deseo del analista.

Las divergencias entre el amor y el deseo

El Banquete permite a Lacan (1960-61/2009) pensar el deseo del analista como eje de la transferencia. ¿Es el deseo el eje de la *relación amorosa*? El deseo interfiere en la relación erótica e ilumina dos perspectivas sobre el amor (Lacan, 1960-61/2009). Una, que sublima todo lo concreto de la experiencia, con el nombre de oblatividad, esa especie de amar en Dios que está en el fondo de toda *relación amorosa*. La oblación es ofrenda a Dios, entrega de algo material a cambio de nada, rasgo de la analidad que puede expresarse en: *te doy mis heces a cambio de tu amor*. La idea de genitalidad o sexualidad oblativa es la de tomar a otro por un sujeto y no como un objeto, como si reducir al otro a condición de objeto fuera una manera de rechazarlo o devaluarlo (Lacan, 1960-61/2009, p.171). Es la concepción que sostiene que en el amado, en el *erómenos*, existe una superioridad para considerarlo sujeto. Entonces, poner el acento sobre el objeto permite recuperar su relación con el deseo, cuando un objeto apasiona es porque oculta el *ágalma* objeto de deseo (Lacan, 1960-61/2009, p.173).

En la otra perspectiva sobre el amor todo gira en torno al privilegio, punto único (*ágalma*) que no se encuentra más que en un ser cuando se ama. ¿Si Alcibíades sabe que Sócrates lo ama, por qué necesita un signo de su deseo? ¿Qué significan sus actos de seducción? Sócrates no quiere entrar en el juego del amor porque él *sabe* del amor, se niega a ser deseado, su esencia es el vacío y se ausenta en el punto en que asoma la codicia de Alcibíades. Si el mensaje de Sócrates es un mensaje de amor, no parte del centro del amor, no es representado como deseante (*erastés*), nada más distante de su imagen que la irradiación del amor (Lacan, 1960-61/2009).

En la articulación entre la demanda y el deseo, Lacan (1958-59/2014) atribuye al falo una función. El *ágalma*, especie de trampa del deseo con función de objeto parcial, aparece y se oculta, y hay que volverlo a encontrar ¿Por qué el sujeto con el que hay un lazo de amor es también objeto de deseo? Las reflexiones concernientes

al tema de las relaciones orientan hacia un nuevo recorrido por la teoría de las pulsiones. Lacan (1960-61/2009) señala que *no hay encuentro* de tendencias sino de *demandas*. El analista en su relación con el paciente se abstiene de responder a la demanda para preservar el vacío donde el deseo se determina en el Otro. Asimismo, sitúa al *deseo* del analista como verdadero eje del análisis, derivado del principio según el cual *el deseo es el deseo del Otro*. Entonces, ¿de dónde viene la sexuación del deseo? El deseo se sexualiza al ubicarse en el intervalo entre estas dos significaciones de la demanda, porque más allá de que expresa necesidad, esta demanda es de amor.

En las distintas significaciones que hace Lacan (1960-61/2009) del término *ágalma* muestra las relaciones del amor con el deseo. El deseo es esencialmente deseo del Otro, resorte del nacimiento del amor que se manifiesta en la medida en que no se sabe. El *ágalma* devela la articulación del deseo y la demanda en su conjunción con el falo, el verdadero órgano lógico de la *relación sexual* y mediador de la *relación amorosa*. Por esta razón, no hay sexualidad inscrita en los cuerpos sino una sexuación de carácter lógico y significativa de toda relación humana. La sexuación, término con el que Lacan (1971-72/2012) nombra la asunción del sujeto a su propio sexo, depende de la acción significativa y no del sexo biológico, es decir, hay sexuación si el sujeto se inscribe respecto a la castración y del significativo fálico pasando de un cuerpo imaginario a un cuerpo sexuado.

Lacan (1960-61/2009) expone dos ideas importantes: por un lado, enuncia que el falo no es homólogo del objeto *a*, no es el objeto oral, ni el objeto anal; por otro, menciona que el enigma del deseo del Otro se anuda con el enigma estructural de la castración. Esta es la premisa que ilustra comentando el cuadro llamado *Psiche sorprende a Amore*, una obra de Jacopo Zucchi (1541-1598) que toma la escena del texto de Apuleyo.

Psique, quien goza del amor de Eros, se presenta armada con un sable. Según Lacan (1960-61/2009), no se trata de la representación de la amenaza de castración en la coyuntura amorosa, tampoco de las *relaciones* entre el hombre y la mujer, sino de las que hay entre el alma y el deseo. *Psiche* comienza a vivir como sujeto del alma, en el instante en que el deseo la colmó, se escapa y huye de ella; Eros desaparece frente a la curiosidad de Psique. La paradoja del complejo de castración es que allí donde se espera la conjunción entre la demanda del sujeto y lo que corresponde en el deseo del Otro, se produce una diferencia por la cual el Otro se escapa.

Tanto el centro del cuadro ocupado por un florero, como la apariencia de Eros con cuerpo de niño angelical en contraste con la imagen erecta de Psique, dan cuenta del lugar del falo. Las flores que se aprecian delante del sexo de Eros están marcadas por una exagerada abundancia para ocultar la ausencia: no hay lugar para ningún sexo, lo que *Psique* intenta cortar desaparece ante ella. La pintura muestra el momento de elisión del falo, la operatoria del significativo gracias a la cual queda el signo de la ausencia.

Además, el falo como significativo suple el lugar donde en el Otro desaparece la significancia, igualándose al lugar del sujeto que se ubica como un significativo en menos o como un significativo que desaparece. Lo que está en juego en toda pregunta no es ¿quién soy? sino ¿qué quieres? En esta interpretación, Lacan (1960-61/2009), ¿no se aleja del tema del amor y del deseo para acercarse a las relaciones entre los sexos? Detrás del ramo de flores no hay nada, lo que *Psique* quería sorprender era el deseo o el significativo del deseo y este no tiene figura, ni se

puede atrapar. La experiencia analítica revela que el sujeto prefiere guardarse el deseo con el fin de conservar su símbolo, es decir, el falo.

No existe acuerdo en el plano del deseo

Luego del bosquejo de una teoría libidinal a través de los comentarios acerca del *Banquete* (1960-61/2009), se desarrolla *La identificación* (1961-62). ¿Qué aporta a la vida erótica? Allí, Lacan define la función privilegiada del falo en la identificación del sujeto y presenta en la parte introductoria del seminario la función del *uno*, cuya pertinencia se aprecia en la siguiente reflexión: si el deseo es una falta no puede consistir en una identificación que constituya unidad.

Antes de Lacan, el tema de la identificación hacía hincapié en el otro con el que uno se identifica. Para Lacan (1961-62), en cambio, se trata de hacer valer su lógica del significante, según esta aproximación: A no es A, las dos A no son las mismas. Esta paradoja afirma que la identidad es la diferencia, es decir el significante. Para designar: A es A, es necesario una letra, la letra es la forma en que el significante ingresa al mundo. El rasgo único es identidad y a la vez diferencia. Nada sostiene la idea tradicional filosófica del sujeto: *Pienso luego soy*, sino la existencia del significante y de sus efectos. Así, el significante manifiesta la presencia de la diferencia como tal, y constituye el punto de anclaje a partir del cual se erige el sujeto en la función del nombre propio.

En lo que respecta al significante fálico, Lacan (1961-62) afirma que no es porque el pene no esté allí que el falo no está. La conclusión que se desprende sobre el significante fálico en la identificación del sujeto es clara: esta función consiste en organizar la falta, no en superarla. El deseo es el deseo del Otro, la identidad de los dos deseos, el del sujeto y del Otro, no implica la existencia de cualquier medida común entre ambos. No hay ningún acuerdo en el plano del deseo, en esta identificación del deseo con el deseo del Otro, sino que se trata de las marionetas del fantasma. El deseo del Otro queda como un enigma desconocido y angustiante, que solo se deja atrapar si se lo fantasmaliza. En definitiva, el producto del deseo por el deseo del Otro no puede más que dar una falta (-1), la del sujeto.

Por otra parte, el falo se presta a funcionar como significante del deseo sexual del Otro, en la medida en que se distingue de los otros objetos *a*, dado que no podría funcionar como objeto de don. Es en calidad de fálicos que funcionan los objetos *a*, como objetos del deseo. Desde esta perspectiva, la ruptura de la identificación con el falo como instrumento constituye el camino por donde se desprende el falo como significante del deseo, como punto de falta en su irreductibilidad a la demanda. Si el objeto anal, oral, estructura la relación del sujeto con el mundo, es porque este objeto no sigue siendo un objeto de la necesidad, que por ser atrapado en el movimiento repetitivo de la demanda se vuelve objeto erótico, objeto de deseo. Y el agente de esta transformación es el falo, cuya presencia se localiza allí donde justamente no está.

Por último, en la sexualidad femenina el camino normal por el que el falo puede llegar a ser deseado por la mujer pasa porque primero debe demandarlo allí donde no está, en la madre. El falo entra en la función de objeto por la puerta de la demanda. El fundamento de la doctrina psicoanalítica de Lacan (1961-62) es que el sujeto es un efecto del significante y el rasgo unario constituye su estructura esencial.

Solo el amor permite al goce condescender al deseo

Luego de los Seminarios *La ética del psicoanálisis* (1959-60/2015), en el que se despliega la teoría del amor cortés, y *La transferencia* (1960-61/2009), en el que trata el amor de transferencia, Lacan retoma el tema del amor en *El seminario 10: La Angustia* (1962-63/2007). Allí emplaza la angustia entre el deseo y el goce abordando esta relación con el aforismo: *Solo el amor permite al goce condescender al deseo*. Tres elementos importantes de la vida amorosa se conjugan en esta fórmula: se trata de la relación entre el amor, el deseo y el goce. El amor es el lazo mediador entre el goce (autoerótico del Uno) y el deseo (que tiene que ver con el campo del Otro). El sujeto trata por la vía del amor de inscribir su goce propio en una relación con el Otro. El lazo de amor que busca al Otro hará condescender al goce en el campo del deseo. El goce, este imperativo súpereo que obliga a gozar hasta el extremo del sufrimiento, se acomoda por complacencia a la voluntad del deseo, que a su vez nunca se satisface pero que le permite al sujeto seguir viviendo.

En el camino que abre en la segunda parte del seminario, Lacan (1962-63/2007) instala la angustia entre el goce y el deseo: ¿acaso le da a la angustia el mismo lugar que le otorga al amor? Allí propone que la vertiente de la angustia como señal de la castración es la que posibilita pasar del goce al deseo, y el pasaje del goce al deseo no es sin angustia. En tanto, la angustia que alivia el exceso del goce es una defensa contra el deseo. Más adelante, en la clase XIX, Lacan (1962-63/2007) manifiesta que la angustia es la verdad de la sexualidad, dado que la castración es la verdad de la sexualidad. Además plantea que el falo, cuando se lo espera como sexual, aparece como falta, y este hecho es lo que hace a lo estructural de la angustia en la sexualidad: donde se espera al falo como sexual hay angustia.

Por lo antes mencionado, al esperar al falo en el campo del goce sexual se pone en juego la angustia. De este modo queda en primer plano la dimensión de la falta, el falo se hace presente como falta barrando al sujeto. En este seminario la definición de la angustia (Lacan, 1962-63/2007) como la verdad de la sexualidad, ¿anticipa la formulación posterior de la inexistencia de la *relación sexual* como estructural en el ser hablante? En el calce del nudo está el objeto *a*, cuya traducción subjetiva es la angustia. Y a su vez, en el nudo, la angustia es correlato de la inexistencia de la relación sexual, que implica que los seres hablantes vivan la sexualidad vía la castración.

Lacan (1962-63/2007) pronuncia otro aforismo, en el que plantea que proponerse como deseante (*erastés*) es proponerse como falta de *a* y por esa vía se abre la puerta al goce. Mientras, si el lugar del amante abre la puerta al goce del ser, es apreciado como *erómenos* amado. Toda la exigencia de *a* en el encuentro con la mujer desencadena la angustia del Otro, precisamente porque se hace de él, el *a*. Por esto el amor permite al goce condescender al deseo, y este recorrido no es reversible. En el camino de condescendencia al deseo, lo que el Otro quiere, aunque no sepa en absoluto que lo quiere, es la angustia. La mujer suscita la angustia en la medida en que quiere el goce que se le propone, o sea gozar de él (de su ser). No hay deseo realizable que no implique la castración. En la medida en que se trata de goce, ella va por el ser, la mujer solo puede alcanzarlo castrando al hombre.

Las dificultades del encuentro entre sexos son una cuestión de malentendido estructural. No hay nada predestinado que adjudique al sujeto su objeto de satisfacción o la complementariedad. No hay nada escrito, hay todo por escribir, el amor puede ser el engaño que vele esa falta. Por eso, ¿qué papel juega el amor en el encuentro entre los sexos? El amor en función de velo hace soportable el

encuentro, el acercamiento amoroso es entre alguien a quien algo le falta con alguien que algo tiene. Pero ni el primero sabe de su carencia ni el segundo conoce lo que tiene. Y lo que le falta a uno no coincide con lo que hay (oculto) en el otro. Este encuentro de malentendidos genera una discordia esencial en el amor.

La impostura y la mascarada

¿Qué sucede con la angustia en el hombre y en la mujer? La angustia del hombre está ligada a la posibilidad de no poder. De ahí, el mito tan masculino que hace de la mujer una de sus costillas. Le han quitado esa costilla, no sabe cuál y por otra parte no le falta ninguna. Se trata precisamente de ese objeto perdido. La mujer, para el hombre, es un objeto hecho con eso. Pero la angustia habita también en la mujer vinculada a las posibilidades infinitas del deseo; a ella le interesa el deseo del Otro. Para la mujer este es el medio para que su goce tenga un objeto conveniente. Su angustia es ante el deseo del Otro, del que ella no sabe qué es lo que cubre.

Todas las pretensiones de masculinidad son imposturas, así como toda ostentación de feminidad es mera mascarada. Miller (2010) afirma que en el lugar de la mujer se encuentran máscaras que no son más que máscaras de nada y que la mujer, para relacionarse con el hombre, debe pasar por la vía de la mascarada. Es decir, disfrazarse del objeto del fantasma del hombre, tal es así que el ser mujer queda ligado al complemento de la castración masculina.

Según Lacan (1962-63/2007), lo que en el caso de la mujer hay para ver es angustiante, pero es siempre lo que hay. Mientras que para el hombre ver su deseo es esencialmente dejar ver lo que no hay, aquello que está en juego en el deseo que no es el Otro, sino ese resto, el *a*. Él busca lo que a ella le falta ($-\Phi$), ella sabe muy bien que no le falta nada. La forma en que la falta interviene en el desarrollo femenino no está articulada en el plano donde la busca el deseo del hombre. Para él consiste en hacer que surja en la *pareja* aquello que debe estar en el supuesto lugar de la falta. Él tiene que hacer el trabajo de duelo, de querer encontrar en su *pareja* su propia falta ($-\Phi$), es decir, la castración primaria fundamental del hombre. Esto es la representación de la comedia edípica, la comedia de la ley, la norma del deseo y la ley son una sola y misma cosa.

En tanto, la mujer no tiene ninguna dificultad ni corre riesgo alguno buscando lo que es el deseo del hombre. Para la mujer, también hay constitución del objeto *a* del deseo. Las mujeres hablan, también quieren el objeto, incluso un objeto como el que ella no tiene. Su reivindicación al pene seguirá vinculada hasta el final a la relación con la madre, es decir con la demanda. En la mujer el objeto *a* se constituye en dependencia respecto de la demanda. Ella sabe que en el Edipo no se trata de ser más fuerte o más deseable que la madre, sino de tener el objeto. La profunda insatisfacción que está en juego en la estructura del deseo es precastrativa. Si ella se interesa en la castración ($-\Phi$) es en la medida en que entra en los problemas del hombre. Resumiendo: en la mujer es inicialmente lo que ella no tiene lo que constituye el objeto de su deseo, mientras que en el caso del hombre es lo que él no es y en qué punto desfallece.

Don Juan: lo masculino en lo amoroso

La insistente búsqueda del hombre por producir el encuentro con la mujer se expresa en la figura del *donjuanismo* masculino. A lo largo de tres siglos de existencia, el mito de *Don Juan* (Molière, 1994) es una producción literaria

interpretada por Lacan (1956-57/2010) debido a su notable interés acerca de la experiencia masculina en lo relativo a lo amoroso.

A pesar de las múltiples transformaciones del mito y el origen de la leyenda, así como el texto y sus variados cambios de género (desde el relato al teatro, de la comedia a la ópera, del cuento a la novela), la historia contada nunca es la misma. Sin embargo, lo preservado de Don Juan como mito de lo masculino es su personaje, su fama de conquistador. Como ocurre con los clásicos, *Don Juan* cobra carácter de mito universal por la ambición de revelar lo oculto de lo inalcanzable del amor y del deseo, en una persecución que lo condena a la muerte. Su obsesión amorosa se convierte en un fin en sí misma y todo su orgullo consiste en amar a las mujeres que enamora, conseguirlas, incluirlas en un listado y seguir buscando otras.

Al menos, en tres oportunidades Lacan recurre al mito de Don Juan: en *El Seminario 4: La relación de objeto* (1956-57/2010), en *El Seminario 10: La angustia* (1962-63/2007) y en *El Seminario 20: Aún* (1972-73/2011). En estas ocasiones toma la versión de *Don Giovanni*, de la ópera de Mozart (1756-1791), dado que encuentra en la obra del compositor austríaco una verdad a partir de la cual estructura el mito. Con su interpretación, produce un cambio radical por el cual el *donjuanismo*, este mito por excelencia masculino, se convierte en un mito femenino (D'Angelo, 2006).

En el erotismo del *Don Juan*, de Mozart, la atracción se da de modo inmediato, sin estrategias. Es un seductor desenfrenado que no se enamora, sino que está siempre corriendo en pos de sus impulsos, y al lograr su propósito abandona de inmediato a la seducida y sigue su búsqueda. La lista de mil tres mujeres que su asistente Leporello configura, muestra que en él predomina la cantidad. De este modo, las mujeres conquistadas quedan como *una más* en la interminable serie.

Lacan (1956-57/2010) transforma un mito por excelencia masculino en un mito femenino. Su interpretación se lee en el papel privilegiado que representa Ana en la pieza de Mozart. Ella aparece en la obertura caracterizando el enfrentamiento entre el hombre y la mujer, en la escena del intento de violación y en la amenaza de venganza llorando a su padre muerto. Desde el principio, la presencia de Ana anuncia con fuerza tempestuosa la representación de un encuentro imposible. Ella protagoniza un rol antagónico a los de Elvira y Zerlina, dos mujeres siempre dispuestas a acceder a las galanterías del conquistador. Más allá de la omnipresencia, Ana detiene a Don Juan en su incesante búsqueda de *La mujer* (D'Angelo, 2006). Según Lacan:

Como la busca de verdad, como va a buscarla, como no se contenta con esperarla ni con contemplarla, no la encuentra, o sólo acaba encontrándola bajo la forma de aquel invitado siniestro que en efecto es un más allá de la mujer, inesperado, y que no en vano es efectivamente el padre. Pero no olvidemos que cuando se presenta, lo hace, cosa curiosa, bajo la forma del invitado de piedra, de esa piedra con su lado absolutamente muerto y cerrado, más allá de toda vida de la naturaleza. En suma, ahí es donde Don Juan acaba quebrándose y encuentra la culminación de su destino (Lacan, 1956-57/2010, p. 422).

Lacan (1956-57/2010) interpreta que Ana es una mujer privilegiada porque convoca al padre muerto. *La mujer* que busca Don Juan es la mujer fálica. Él hace existir a *La mujer* en ese más allá de Ana, la encuentra en la forma de aquel participante inesperado, el padre. Este se presenta como el invitado de piedra mostrando su lado de muerte. Ella, por su parte, seguirá postergando el encuentro con el hombre, atrapada en el duelo imposible por amor hacia su difunto padre (D'Angelo, 2006).

Más tarde, Lacan (1962-63/2007) retoma el mito, otra vez desde el personaje de Mozart. En esta oportunidad, no desde la vertiente del amor, sino desde el deseo femenino. El Don Juan muestra a Lacan (1962-63/2007) que es un sueño femenino, y que encarna en ellas la idea de un hombre al que no le *falta nada*, que lo *tiene todo* (Couso, 2013). Es el costado fálico de la feminidad, que se articula con la envidia del pene (Freud, 1914/1987).

Entonces, Don Juan siempre está en el lugar del Otro, sustentando el falo, significativo de la potencia. No inspira el deseo, parecería que tampoco lo tiene, se desliza de mujer en mujer, con motivos inciertos. Ana siente ser el objeto de su deseo y de esto ella escapa. Don Juan de otras mujeres, como de Elvira, se aleja. Por este motivo, Don Juan es un fantasma femenino, trae la figura de un hombre al que no le falta nada. Es la imagen fantasmática de la mujer de un hombre no castrado, garantiza la existencia de un hombre que no se pierde con ninguna mujer, acepta su impostura, consiente ser objeto de ella, no se angustia, le hace creer a la mujer que sabe lo que ella quiere.

Este seductor toma muy en serio su impostura, se ubica tal cual lo considera el fantasma femenino. Se confunde, se cree el semblante masculino, acepta su engaño y se ofrece para ellas en el lugar del Otro. Esto lo obliga a sostener una mentira, no puede hacer otra cosa que presentarse como dotado de un falo absoluto (Couso, 2013). Lacan expresa:

En mi opinión, contrariamente a lo que también suele decirse, Don Juan no se confunde pura y simplemente, ni mucho menos, con el seductor en posesión de pequeños trucos efectivos en toda ocasión. Creo que Don Juan ama a las mujeres, incluso diría que las ama lo bastante como para saber, dado el caso, no decírselo, y que las ama lo bastante como para que, cuando se lo dice, ellas le crean (Lacan, 1956-57/2010, p. 422).

Don Juan, frente a una mujer seduce más por compromiso y para sostener la impostura masculina, que por deseo.

Tanto “ellas” como “el” quieren creer en ese falo absoluto que el fantasma, con su predominio renegatorio, hace existir. Si es el fantasma el que permite el acercamiento de los cuerpos, el encuentro de los mismos implica un atravesamiento, un más allá del fantasma, un punto real potencialmente angustiante (Couso, 2013, p. 6)

Por lo tanto, ¿cuál es el motivo por el que una mujer se dirige hacia un hombre y viceversa? No existe complemento, ni atracción natural que lleve a una mujer hacia un hombre, esto es: *no hay relación sexual*. El fantasma y el falo son los mediadores esenciales de la vida amorosa. El acercamiento entre un hombre y una mujer se explica por razones simbólicas, el mediador es el falo a través del fantasma y su aspecto renegatorio. En este sentido, el papel central del falo otorga importancia a *Don Juan*, quien desde la perspectiva del fantasma femenino, persigue a las mujeres que buscan el falo perdido (Couso, 2013).

La reflexión lacaniana de Don Juan como figura del deseo femenino antecede la próxima inferencia del mito. En *Aún* (Lacan, 1972-73/2011), el progreso de la enseñanza de Lacan (1972-73/2011) respecto a la sexualidad femenina cambia respecto a las consideraciones de los años 60. Esto orienta a tomar a *Don Juan* no por la vertiente del fantasma, sino por la del goce. En esta oportunidad, el

protagonista es Leporello, el criado encargado de confeccionar y contabilizar la lista de las mujeres seducidas.

En la escena que inaugura el primer acto, Leporello se muestra malhumorado custodiando a su señor, mientras este vive aventuras amorosas. Don Juan abandona el palacio ocultando su rostro, perseguido por Ana que grita pidiendo auxilio y trata de reconocer al intruso que ha intentado violarla. Quien llega al auxilio de Ana es su padre, a quien el fugitivo mata. Don Juan y Leporello escapan en la noche: el criado reprocha a su señor la vida que lleva, mientras Don Juan no entiende por qué debería abandonar su eterna búsqueda de mujeres. En el camino se acerca Elvira, Don Juan la reconoce como una de sus amadas olvidadas. Huye de su presencia y deja a Leporello junto a ella. Al criado se le ocurre leerle la lista de mujeres seducidas y abandonadas por su señor (D'Angelo, 2006).

El segundo acto también se inicia con una disputa entre Don Juan y su criado, quien quiere saber la razón por la cual traiciona a todas las mujeres. El seductor, palabras más, palabras menos, le responde que ser fiel a una de ellas sería equivalente a traicionar a las otras. Don Juan finaliza la discusión entregando una bolsa de monedas de oro a Leporello. Ambos personajes se intercambian los ropajes y así Don Juan, más seguro vistiendo los trajes de Leporello, se lanza a vivir nuevas aventuras.

Las máscaras, los velos y los ropajes que utilizaron los personajes femeninos y masculinos muestran las complicadas estrategias por las cuales hombres y mujeres tratan de acceder al encuentro con el otro sexo. La vestimenta que se intercambian entre el señor y el criado es un recurso que es preciso sostener para lograr el valor que le confiere la posición masculina.

Para Lacan (1972-73/2011) lo que verdaderamente está en juego entre los dos personajes es el listado de mujeres: si ellas se cuentan, es porque se pueden poseer una por una, algo muy diferente al Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese *no-toda*, nada de esto se sostendría. Los ropajes de la ópera son semblantes de la masculinidad. Es decir, Don Juan acepta el precio de su impostura masculina, sin saber que, en la incesante búsqueda de *La mujer*, es él mismo quien está en función de una extensa lista a las que solo puede poseer una por una, dado que es eso lo único que se puede contabilizar del goce sexual. Ana sabe que para contar y no perder el privilegio de ser *La mujer* de la excepción no debe estar incluida en la lista de Leporello (D'Angelo, 2006).

En el último año de enseñanza en el hospital Sainte-Anne, Lacan (1962-63) alcanza lo más lejos posible la teorización del objeto *a*. Toda función de *a* se refiere a esa separación que hace que el goce no esté prometido al deseo. El goce para encontrar el deseo no solo debe comprender sino atravesar el fantasma que lo sostiene y lo construye, ese pilar llamado angustia de castración. Sus seminarios siguientes, en la Escuela Normal Superior, estarán consagrados a otras problemáticas, como si fuera el comienzo de una nueva etapa. En este rumbo, ¿la *relación amorosa* es parte de los nuevos interrogantes?

Del mito de Aristófanes al mito de la laminilla

La experiencia psicoanalítica evidencia que lo que tiene que hacer el ser humano como hombre o como mujer lo aprende por entero del Otro, de esto se trata el Edipo. El Otro es el lugar donde se sitúa la cadena del significante, campo de ese ser viviente en el que el sujeto tiene que aparecer. Y en esa subjetividad se manifiesta la pulsión, parcial por definición, dado que ninguna de ellas representa la

totalidad de la sexualidad en el psiquismo. Es decir, la pulsión parcial está en el psiquismo por algo que no es propio de la sexualidad, que se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta.

Freud (1915/1990) establece la polaridad actividad-pasividad para nombrar lo que en la diferencia sexual sigue insondable. Por su parte, Lacan (1964/1987) sostiene que no hay nada en el psiquismo que permita al sujeto situarse como hombre o mujer, así como no existe inscripción en el inconsciente de una correspondencia entre los términos femenino y masculino.

El mito del andrógino, según Aristófanes, pone en evidencia la persecución del complemento, al formular que el ser en el amor busca su mitad sexual. Asimismo, Aristófanes relata que los andróginos eran criaturas circulares, nacidas del sol y de la luna, conformadas por un hombre y una mujer. En la unión perfecta formaban un ser completo y único. Los andróginos eran poderosos y conspiraron contra los Dioses, quienes respondieron dividiéndolos en dos mitades incompletas. Una vez seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad, se juntaban con ella y entrelazándose con las manos unos con otros, deseosos de unirse en uno solo, morían de absoluta inanición por no querer hacer nada separados. Este mito ilustra el anhelo de recuperar una completud que proporcione un objeto de amor, que suture la falta constitutiva del ser hablante. Así pues, no existe correspondencia entre la necesidad y un objeto que la colme.

En definitiva, el mito del andrógino da cuenta de la experiencia de la *falta de objeto en lo amoroso*. Desde el principio, una ausencia determina el juego de los amantes. A su vez, este mito da un sentido ilusorio al vacío que implica la imposibilidad de la fusión entre los sexos, así nace el aforismo que Lacan (1968-69/2013) enuncia años más tarde. El mito, en su estructura de ficción, transmite una verdad problemática y constitutiva del ser hablante. Los aportes de la lógica y de la matemática, que toma Lacan (1966-67), le valen para definir lo imposible como un real efecto de lo simbólico. Este real imposible que descubre es el de la *relación sexual*.

Incluso, que no exista una correlación perfecta entre los sexos, al modo del andrógino antes de su partición, es un imposible de simbolizar para el aparato psíquico. Este real, efecto de lo simbólico sobre el ser hablante radica en la imposibilidad de escribir la realidad sexual en el inconsciente. La *relación sexual* se enuncia como aquello que no cesa de no inscribirse, convoca de manera constante y nunca termina de activar el trabajo del aparato psíquico.

Freud (1923/1990) afirma que en el sujeto no hay representación de la mujer salvo como castrada, sin embargo, en el real del cuerpo de ella no falta nada. Por lo tanto, lo simbólico instaura allí una falta. El niño no admite, sino un solo órgano genital, el masculino para ambos sexos. Es decir, no existe una primacía genital sino una primacía del falo. La carencia del pene en la niña es interpretada como el resultado de una castración, de ahí el temor del niño frente a la posibilidad de la mutilación.

La sexualidad humana se organiza sobre la matriz de la existencia de un falo sin correspondencia en el inconsciente y la realidad psíquica está escrita por esta lógica fálica no complementaria (Lacan, 1958-59/1987). No se halla en el inconsciente un significante para la mujer, tampoco un equivalente al significante fálico, por lo tanto, no hay correspondencia en el inconsciente acerca de la diferencia de los sexos.

Como superador del mito del andrógino, Lacan (1964/1987) propone el de la laminilla. En este mito la libido no debe concebirse como una energía que fluye, sino

como un órgano que emana del sujeto recién nacido y se dirige al mundo. Este órgano intangible, puro real, no reconoce límites, no se detiene, circula sobreviviendo a todas las divisiones posibles. La relación del Otro con el lenguaje hace surgir esta laminilla, no la polaridad sexuada de lo masculino con lo femenino. Esta laminilla es la libido, inmortal, indestructible relacionada con una pérdida, es lo que se le sustrae al ser viviente por estar sometido a la reproducción sexual.

Para Lacan (1964/1987), la búsqueda amorosa no está encauzada en el camino del encuentro con otra mitad que complete el vacío, más bien es la búsqueda de la parte viviente que por efecto del lenguaje se perdió. El mito de Aristófanes señala la persecución del complemento al formular que el ser vivo busca en el amor a su mitad sexual. En cambio, la experiencia analítica sustituye esta representación mítica del misterio del amor por la búsqueda que hace el sujeto, no del complemento sexual, sino de esa parte de sí mismo para siempre perdida por el hecho de que es un ser sexuado, que no es inmortal. La correspondencia mítica se pierde debido al efecto del significante sobre el cuerpo.

En consecuencia, no existe, en el psicoanálisis lacaniano, la otra parte que falta para estar completos, no hay objeto diseñado para la satisfacción total, que siempre será fraccionaria. Por eso, el objeto de amor se constituye cada vez, en cada experiencia amorosa. Y respetando su singularidad, tendrá sus fallas, puesto que las piezas no encajan una con la otra a la perfección como en el andrógino. A nivel del sujeto inconsciente, este no busca en el mundo a otra persona, sino a aquella parte viviente que perdió por estructura. Es decir, no se trata ni del Dos ni del Uno fusional, sino de un intento de recuperar lo perdido, lo mortificado por el significante en los cuerpos vivientes.

Si bien Lacan (1964/1987) no expresa una teoría de la pareja, propone este mito para expresar la divergencia de sus concepciones respecto al ideal de armonía en la *relación* amorosa. En *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964/1987), esboza lo que años más tarde desarrolla con respecto a la *no relación* entre los sexos (1968-69/2013).

La alienación y la separación

La sexualidad solo concierne al psicoanálisis en la medida en que se manifiesta como pulsión en el desfiladero del significante, donde se constituye la dialéctica del sujeto en el doble tiempo de la alienación y la separación. Lacan (1964/1987) introduce estos dos tiempos lógicos esenciales de una misma operación en la relación del sujeto con el Otro: tanto la alienación como la separación son constitutivas del proceso de subjetivación.

La alienación es la división del sujeto como efecto estructural del significante, es decir, la falta en ser. Consiste en ese *vel* que condena al sujeto solo a aparecer en esa diferencia entre el sentido producido por el significante y la *afánisis*. El *vel* de la alienación se define por una elección que se propone conservar una de las partes mientras la otra desaparece. Es el ejemplo de ¿la bolsa o la vida? Elegir la bolsa implica la pérdida de ambas. En cambio, si se opta por la vida, esta queda cercenada.

La alienación expresa, para el sujeto, la condición de su relación con el significante, forzada entre el ser y el sentido, a favor del sentido. De este modo, el sujeto emerge como sentido al precio del borramiento de su ser: su *afánisis*, término retomado de Jones (1879-1958) con otra acepción. La condición del sujeto, entonces, es la indicada por la conjunción *o* de la *bolsa o la vida*. En este último

caso, la alternativa está tergiversada, porque la elección de uno de los términos, la bolsa, entraña la pérdida de ambos. Así, la elección obligada del sentido tiene como consecuencia que el sentido solo subsista cerca de esa porción de sinsentido que constituye en la relación del sujeto, el inconsciente. Así, la realización del sujeto está ligada a esa imposibilidad de conservar todo el sentido.

La segunda operación, la separación, lleva a su término la circularidad de la relación del sujeto con el Otro mostrando una torsión esencial. Él podrá, en este segundo momento, procurarse una recuperación parcial de la falta en ser inicial mediante la articulación al deseo del Otro. Según Lacan (1964/1987), el sujeto cuenta con el recurso de articularse al deseo del Otro para protegerse de la falta en ser: el deseo del Otro aporta respuestas contingentes y particulares respecto de las cuales podrá maniobrar con la pura falta. El sujeto aprende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro. Y responde con su propia desaparición en el punto de la falta percibida en el Otro. El primer objeto que propone a ese deseo parental cuyo objeto desconoce, es su propia pérdida. El fantasma de su muerte, de su desaparición, es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego en esta dialéctica. Una falta cubre a la otra, la dialéctica de los objetos del deseo, la juntura del deseo del sujeto con el deseo del Otro pasa porque no hay respuesta directa.

El ser sexuado tiene la marca de una pérdida irreductible, está destinado a la muerte. La alienación destina al sujeto a la *afánisis*. La captura de la demanda en el lenguaje deja como residuo el objeto a causa de deseo. Lacan (1964/1987) afirma que el sujeto no busca, a pesar de las apariencias, su complemento en un compañero a imagen suya, sino que ese objeto es irreductible a la simbolización que recubre la pérdida de la vida eterna, el amor como equivalente a la eternidad. No hay sujeto sin que haya *afánisis* y en esa división fundamental se instituye la dialéctica del sujeto.

Después de los desarrollos en este seminario (Lacan, 1964/1987), el término de pulsión tiende a desaparecer en favor del concepto de goce articulado sobre el significante. En cambio, los conceptos de alienación y separación conocerán importantes elucidaciones posteriores en *El seminario 14: La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67) y en *El seminario 15: El acto analítico* (Lacan, 1967-68) especialmente.

Lo real del sexo

Se anticipa en el título del duodécimo seminario que el psicoanálisis debe enfrentar problemáticas decisivas (Lacan, 1964-65). Ahora bien, ¿el tema de las *relaciones amorosas* es parte de estos dilemas? El eje de este seminario es la cuestión del ser indeterminado del sujeto vinculado con la imposibilidad de saber del sexo en tanto está estructurado por el lenguaje. Lacan (1964-65) plantea que existe una pérdida que se produce cada vez que el lenguaje intenta dar cuenta de sí mismo, esta pérdida marca la relación del sujeto con el significante.

Por consiguiente, nada es inteligible para el sujeto como realidad, sin que el lenguaje introduzca un corte en lo real y más específicamente, en lo real del sexo. Entonces, ¿cuál es el referente del sexo para el sujeto? Freud (1915/1990) subrayó que nada en el inconsciente designa lo que es femenino y masculino; Lacan en la clase del 12 de mayo de 1965 precisa que el sujeto del inconsciente es el sujeto que evita el saber del sexo. La verdad sobre el sexo es imposible de decir y esta imposibilidad retorna como una falla en el saber. Freud (1915/1990) indicó que la

característica esencial del inconsciente es la de ser un saber que no se sabe, el sujeto sabe más de lo que cree y dice más de lo que quiere.

La cuestión del saber se articula alrededor de la cuestión del sexo, de la pulsión epistemofílica del deseo de saber. Luego, Lacan (1964-65) insiste en que la verdad no es un saber por venir ni una realización del saber. La emergencia de la verdad es una revelación particular que lleva al sujeto al encuentro con lo real del sexo, punto en el que la experiencia del psicoanálisis halla su límite en la forma de lo imposible. Los tres polos se relacionan: el saber inconsciente que sabe todo menos la falla que lo determina; el sujeto replegado sin querer saber nada de sus fantasmas ni de su imposibilidad; el sexo como lugar donde se encuentra esta verdad imposible de saber y de la que nada quiere saber.

Por otra parte, la relación entre el sujeto, el sexo y el saber definen la posición subjetiva. Tres términos unidos en una relación particular: la división del sujeto en relación con el saber y la división del sujeto en relación con el sexo. La elección de Lacan (1964-65) del término *entzweiung*, en lugar de *spaltung*, para referirse a la división, se apoya en que *entzweiung* introduce matices más significativos en tanto remite a *disensión*, *desacuerdo*, *desavenencia* o *divergencia*. En la acepción *disensión* entre los dos sexos, se puede leer una concepción preliminar a lo que más tarde pronuncia: *la no relación sexual*.

En la lección del 19 de mayo de 1965 en seminario *Problemas cruciales del psicoanálisis*, Lacan piensa la relación del analista con el paciente a través del modelo del juego. En esta época (Lacan, 1964-65), retoma el tema del juego ya no en una estructura en la que dos sujetos juegan la partida *par o impar* (Lacan, 1954-55/1988), sino en una combinación de tres elementos. En el juego de la morra china, la piedra, el papel y la tijera se relacionan de la siguiente manera: la piedra es envuelta por el papel, el papel es cortado por la tijera, la tijera es desafilada por la piedra, y esto es circular.

En lugar de piedra, papel y tijera, Lacan (1964-65) introduce otros términos: saber, sujeto y sexo. El sujeto está indeterminado en cuanto al saber, el saber tiene un punto de detección frente al sexo, el sexo otorga al sujeto una certeza que lo determina. También, se produce una rotación de dominio: el sujeto está subordinado al saber, este al sexo, el sexo al sujeto, y ninguna posición domina a las otras.

Además, la realidad sexual es considerada como inaccesible, punto en el que se define como imposible. Por lo tanto, el sexo queda afuera y el juego se define entre el sujeto y el saber. Es decir, ya no se trata de una teoría de los juegos que funda la intersubjetividad, ni del lugar del Otro, se trata de lo real del sexo como imposible, de la realidad sexual como inaccesible al saber. Lo que Lacan (1968-69/2013) más adelante denominará *no hay relación sexual*.

La disparidad entre el goce femenino y el masculino

La concepción de sujeto que sostiene el psicoanálisis (Lacan, 1965-66) es el correlato antinómico de la posición que sustenta la ciencia. Hay un resto de la división del sujeto que la ciencia no puede recuperar totalmente por la imposibilidad del sistema formal de las matemáticas de ser completo y no contradictorio. El psicoanálisis (Lacan, 1965-66), por su parte, encuentra su lugar cuando asume la incompletud de lo simbólico e interroga a este resto irreductible. El significante es representación de lo faltante, por lo tanto, el falo se imprime sobre el sujeto sin poder ser el signo que represente el sexo biológico del *partenaire*.

En lo sucesivo, introduce la articulación entre el objeto *a*, la castración y la problemática de los goces. El objeto *a* (Lacan, 1964/1987) es de lo que el sujeto, en su constitución, se separa. Por eso, vale como símbolo de la falta, se presenta como la puesta en juego en la relación del sujeto con el Otro, según cuatro modalidades de pérdida de objeto. Cuatro modalidades de inscripción corporal polarizadas en dos, según la vertiente de la demanda o la del deseo. El pecho y el escíbalo (desecho corporal) constituyen respectivamente el objeto de la demanda hecha al Otro. Mientras, el objeto de la demanda que viene del Otro, la mirada y la voz, son reconocidos como objetos del deseo dirigido al Otro.

Al final de *El seminario 13: El objeto del Psicoanálisis* (1965-66), Lacan reintroduce reflexiones sobre el goce desde dos perspectivas. Desde la relación del significante con el goce y desde la disparidad de los goces masculino/femenino. Respecto del surgimiento del significante y la relación del ser con el goce, este último está desde el inicio de la vida, desde la articulación de la demanda oral se reúne con el cuerpo y se inscribe en el campo del lenguaje del Otro.

Entonces ¿cómo se entra ahí, es evidentemente, todo el sentido del objeto, en esta relación a lo que hemos inscripto como necesario del lugar del Otro, en esta relación que se establece por la demanda y que nos empuja ahí a través de la necesidad, algo muy simple entra en juego es que de ese campo del Otro acertamos a recuperar nuestro propio cuerpo en tanto eso ya está ahí, que el pecho no sea sino una pertenencia de ese cuerpo perdido en el campo del Otro por lo que llamaremos provisoriamente desde nuestro punto de vista una contingencia biológica que se llama simplemente ser mamífero. Somos mamíferos, amiguitos míos, no podemos remediarlo y eso tiene muchas otras consecuencias. Está, en general acompañado de ese hecho tener este aparato extraño que se llama pene y que hace que la copulación está sostenida por un cierto goce, eso no rompe las manijas como se dice. (Lacan, 1965-66, clase 21 del 8 de junio de 1966)

El sujeto aborda el goce por una pregunta planteada en el lugar del Otro. En este lugar del goce puede venir a funcionar el fantasma del sujeto, su realización en el lugar del Otro pasa por la caída del objeto *a*. Aún cuando la pertenencia toma sentido en relación con los objetos caídos del cuerpo en el campo entre el sujeto y el Otro que organizan la demanda y el deseo, no tiene referencia al falo. Lacan (1965-66) sostiene que el goce, en la relación con el Otro sexuado, no es del mismo orden que lo que está en juego en la articulación demanda-deseo.

El falo mediador, que articula el deseo y el goce en tanto está en juego en la unión entre el hombre y la mujer, no es un objeto prohibido. Es decir, no es la prohibición que recae sobre el objeto fálico lo que permite el goce sexual en la relación con el Otro. La posibilidad del goce masculino supone la caída del objeto peniano al rango de objeto *a*, pero esto no es más que un efecto. Lo esencial hay que buscarlo en la negativización del falo, que es lo único que permite hacerlo funcionar como *médium* en la dialéctica del goce del sujeto en la relación con el Otro.

En otros términos: hay ciertas cualidades de ciertos objetos que es necesario que hagamos pasar al signo negativo. En otros términos, es necesario que en la relación hombre-mujer, el objeto contingente, el objeto caduco del goce mamífero sea capaz de ser negativizado. Es necesario que el hombre se dé cuenta que el goce masturbatorio no es todo, inversamente que la mujer abra a la dimensión de que este goce le falta. No digo ahí cosas muy esotéricas, pero está ahí el verdadero fundamento de la relación castrativa, si queremos darle un sentido cualquiera en

cuanto a la manera o en la manera que funciona realmente. Dicho como se los acabo de decir, eso acaba de caer en la perogrullada. Es en este caso que ustedes no ven donde está el problema, a saber, que ella es la naturaleza de este signo negativo que se trata de llevar sobre este objeto: el falo. (Lacan, 1965-66, clase del 8 de junio de 1966)

En cuanto a la disparidad de los goces, Lacan revisa la castración, el complejo de Edipo y el padre de la Ley como padre muerto. De acuerdo con esto (1964-65), la teoría del Edipo no aclara lo que es ser un hombre o una mujer. Si Freud (1915/1990) pudo definir lo que es femenino y lo que es masculino a través de la polaridad activo-pasivo, esto no alcanza al mostrar dificultades frente a la cuestión del goce femenino concebido simétricamente en relación con el lugar del goce en la sexualidad masculina. En tanto, Lacan (1965-66) afirma que existe una disparidad irreductible entre los goces masculino y femenino.

Asimismo, Lacan (1972-73/2011) se interesa por la posición sexuada del sujeto, es decir, frente a lo real de su cuerpo, de su propia modalidad de goce. En este sentido, hay dos maneras de situarse ante las modalidades de goce: la masculina y la femenina. La primera es una posición determinada por el goce fálico, localizado en los órganos sexuales. En la segunda, además del goce fálico se trata de la posibilidad de un goce distinto que se extiende a todo el cuerpo.

En los sexos no puede haber paridad de los goces porque hay disparidad sexual. En el encuentro entre los sexos hay una separación radical del goce, no consiguen encontrarse, no gozan del encuentro de manera biunívoca. La falta de armonía de los goces lo conduce a Lacan (1964-65) a la formulación de su aforismo *no hay relación sexual*.

En definitiva, cada uno busca su forma particular de gozar. En el inconsciente no existe la idea hombre-mujer, existe fálico-castrado, por lo tanto los dos sexos quedan reducidos a tener o no tener la connotación fálica. Se trata de una diferencia, de una heterogeneidad que no es una polaridad. La complejidad de las relaciones y la dificultad para que el deseo armonice en la unión intersexual encuentran su origen no en la prohibición sino en la disparidad (Lacan, 1965-66).

El capítulo que sigue recorre los desarrollos vertidos en *El Seminario 14: La lógica del fantasma* (1966-67), en el que Lacan enuncia *no hay acto sexual*, preámbulo de la formulación *no hay relación sexual*. Se trata de una lectura por los seminarios que abarcan gran parte de la elaboración de la teoría de la sexuación expresada a través de las proporciones lógicas (1971-72/2012).

Capítulo IV: La inconmensurabilidad en la *relación*

No hay acto sexual

Cerca del final de *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67), el seminario deriva hacia la búsqueda de una lógica del sujeto alrededor del *cogito* cartesiano. Más tarde, propone un *no hay* que constituye la matriz que desemboca, al poco tiempo, en el enunciado negativo referido a la *relación sexual*. Comienza expresando:

¿Qué decir de lo que dice el inconsciente del acto sexual? Yo podría decir algo, si quisiera hacer aquí de Barbe d'Aurévilly, que un día hace decir a uno de sus sacerdotes demoníacos, que destacaba porque fingía conceder el secreto de la iglesia. El secreto de la iglesia, lo saben, hecho para asustar a viejas damas provincianas, es: que no hay purgatorio. Me divertiré diciéndoles lo que les causa cierto efecto, no es por nada que lo digo: el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual. Sería sostenible e ilustrable. (Lacan, 1966-67, clase del 12 de abril de 1967, párrafo 18)

Más tarde argumenta respecto a este enunciado:

Si he dicho que no hay acto sexual, es en el sentido que este acto conjugaría bajo una forma de repartición simple, en una técnica como la del cerrajero constituyendo el pacto inaugural, donde la subjetividad se engendraría como tal, macho o hembra. (Lacan, 1966-67, clase del 10 de mayo de 1967, párrafo 35)

Lacan (1966-67) toma de manera literal la expresión *acto sexual* y concluye que este no es rigurosamente un acto. Es decir, si se considera que un acto verdadero instauro un sujeto, un *acto sexual* fundaría a un sujeto sexuado como varón o como mujer, y esto es precisamente lo que no sucede. Por eso, no es posible afirmar la existencia del *acto sexual* que haría a uno de los participantes *hombre* y a la otra participante *mujer*. *No hay acto sexual* que sitúe a los sujetos en su identidad sexual.

En este comentario (Lacan, 1966-67) resalta que, en las *relaciones* entre el hombre y la mujer, aquello que tiene que ver con el sexo está irremediablemente fallado. El *acto sexual*, fallido por excelencia, conlleva algo del orden de una hiancia, no instauro conjunción posible de un sujeto con quien habitualmente se denomina del sexo opuesto.

El sujeto no encuentra su realización como *partenaire* sexuado en lo que se imagina como unificación en el acto sexual. Al contrario, se confronta con su más absoluta disyunción. El sujeto se funda, se reconoce como tal, solo por medio de la castración, cualquiera sea su sexo. *No hay acto sexual* que la castración no sostenga, ella constituye la hiancia propia del *acto sexual*, la falla hecha al goce de la unión sexual.

La relación de a y 1 es de inconmensurabilidad

En la frase *no hay acto sexual*, Lacan (1966-67) recupera la noción del *número de oro* referida en *La identificación* (1961-62) para señalar la inconmensurabilidad con la unidad. El *número de oro* concierne a la *relación* entre a y 1 en el *acto sexual*. Los números reales pueden ser racionales o irracionales. Los

racionales se subdividen en enteros positivos, enteros negativos y fraccionales; los números irracionales no se pueden transformar en fracciones. El *número de oro* es un número irracional, decimal, no periódico. Ataño a lo inconmensurable entre dos cosas. No tiene medida común, no hay ningún número racional que multiplicado por uno dé el otro, no son el resultado de un número fraccionario. Así, la relación entre *a* y 1 es de inconmensurabilidad.

Este problema matemático que data desde los griegos consiste en la división de un todo en dos partes tales que este todo sea a la más grande, lo que esta es a la más pequeña. La expresión en términos matemáticos es: AB es el segmento de una recta, C es un punto de ese segmento, tal que AC es mayor que CB. Se puede concluir que la razón del segmento total sobre el mayor es igual a la razón del segmento mayor sobre el menor; esta proporción se puede escribir geoméricamente o numéricamente.

Lacan (1966-67) recurre a las matemáticas para captar lo concerniente al *acto sexual*, a través de ellas muestra que la enunciación *no hay acto sexual* se sostiene en una inconmensurabilidad que no se puede medir sin su auxilio. A estos cálculos que encuentran una proporción, una relación entre dos razones, los griegos los denominaron *armonizar*. Entonces, armonizar es un modo de relacionar dos segmentos inconmensurables cuya expresión numérica es el *número de oro*.

Una magnitud dada se puede dividir de tal forma que se obtengan dos segmentos inconmensurables entre sí. Pero también se puede armonizar, encontrar una proporción que establezca una relación entre esa magnitud inicial y las dos partes en que fue dividida. Esta proporción se designa *áurea* y tiene mucha importancia tanto en la estética como en la arquitectura, puesto que esta división moderada en dos partes genera las formas más bellas tanto en el cuerpo humano como en las obras arquitectónicas. *El número de oro* es la expresión numérica de la proporción áurea, en tanto alude a la inconmensurabilidad, a la ausencia de medida común entre los dos *partenaires* de la *relación sexual*.

¿Se propone Lacan (1966-67) la construcción de una fórmula lógica de la *pareja*? Una lógica que no es tal: una lógica inédita. El gran secreto del psicoanálisis es que *no hay acto sexual*, entonces ¿qué hay?

De la alienación y la repetición al *no hay acto sexual*

La aspiración lacaniana (1966-67) es utilizar los elementos de la lógica para abordar el registro de la alienación y el de la repetición, temas que confluyen en la dificultad inherente al *acto sexual* y lo conducen a enunciar *no hay acto sexual*. El sujeto se funda en una alienación forzada que se manifiesta como el revés del *cogito* cartesiano. Es decir, a la falsa certidumbre del ser, que el sujeto extrae de su pensamiento, Lacan (1966-67) le opone la alternativa *o no pienso o no soy*. El sujeto, tal como está constituido en su dependencia del orden significante, aquel que se manifiesta en un análisis, aparece en la basculación entre el polo alienante *no pienso* y el de la significación inconsciente *no soy*.

El modelo de alienación presentado por Lacan (1964/1987) en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* difiere al planteado en *La lógica del fantasma* (1966-67). En el último plantea dos tiempos en la alienación subjetiva: el primer momento corresponde a la metáfora paterna, ser el falo de la madre o recibir el significante del padre. Se trata de una elección forzada que conlleva a una doble pérdida: una del ser y otra del Otro materno marcada en lo sucesivo por la

castración. Este primer momento de alienación subjetiva, correlativo de la operación de la metáfora paterna, se salda por la separación del sujeto.

El segundo tiempo de la alienación también se juega en la disyunción de una elección forzada entre el ser y el sentido. En este seminario se subraya otro punto acerca de la alienación: esta no solo es el barrado del sujeto, sino también el del Otro. Bordear, encontrar el punto de falla en el Otro, si bien por un lado es angustiante, por otro, despliega la posibilidad de otro goce además del fálico para el sujeto. Ya no queda el ser entero del sujeto ligado al goce fálico, existe otra salida. A la sombra del *yo no pienso*, de la falta de pensamiento, se extiende la imposibilidad de toda significación para cubrir lo relativo al sexo.

A partir de esta estructura alrededor de la inversión del *cogito* con la herramienta de la lógica, Lacan (1966-67) abre el espacio a la falta en el nivel de ser: el objeto *a* en tanto causa de deseo y a la falta de significante. El sujeto, marcado por el significante y por la falta que lo constituye como sujeto deseante, se desplaza en una serie de repeticiones interminables de esa falta procurando responder a ella. En este fenómeno de la repetición, se juega *el drama de la subjetivación del sexo*, también drama de la sexuación que se liga a la no acomodación de los sexos (Lacan, 1966-67).

La representación de la confrontación de un sujeto (hombre o mujer) establecido como objeto y la idea de la unidad por restablecer, es imposible. Un segmento 1-*a* es resto en sentido matemático, lo que faltaría para que *a* y *A* fueran conmensurables uno al otro, es decir que 1-*a* designa la inconmensurabilidad y funciona como el signo de una falta. Lacan (1966-67) parte de algo que se presenta como inmenso y que trata de medir: *el efecto de la pérdida de a* en tanto objeto perdido. Por esta pérdida, el falo se presenta como *razón del deseo*.

Además, articula los términos que permiten dar cuenta de lo relativo a la *repetición* implicada en el *acto sexual*. La repetición que el *acto sexual* denota comporta un elemento de medida y armonía ordenando su despliegue. En la medida en que en la repetición del *acto sexual* (es decir en su fracaso) hay justamente una medida. Esta puede establecerse entre Uno, 1, *a* y *A*. Entre el Uno y el 1 existe una diferencia importante en tanto el Uno es una metáfora de la unidad de la *pareja*, cuyo modelo es la unidad madre-hijo. A esta unidad el objeto *a*, niño caído producto de la *pareja*, es confrontado cuando se compromete en una *relación sexual*. En cambio el 1 es el contable, el del rasgo unario de la repetición. El rasgo unario funciona como la marca o la huella del goce perdido. La repetición, a su vez, implica la reiteración del fracaso en el intento de restituir un goce perdido que nunca se tuvo, que está perdido por estructura.

El concepto de *repetición* (Lacan, 1966-67) recorre todo el seminario, desde el principio define:

Repetir no es reencontrar la misma cosa. Como lo articularemos siempre, al contrario de lo que se cree, esto no es forzosamente repetir indefinidamente. Volveremos por lo tanto a temas que ya he situado de una cierta manera, desde hace largo tiempo. (Lacan, 1966-67, clase del 16 de noviembre de 1966, segundo párrafo)

Lacan plantea el tema de la repetición en varios momentos de su trayecto teórico. Por primera vez en *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-55/1988); luego, en El seminario de la carta robada (1957/1988), allí presenta la repetición como inseparable de la de la estructura significante; en *La identificación* (1961-62) trabaja la repetición en relación con la marca y con el rasgo unario, además presenta la banda de *Moebius* y el *cross-cap*, figuras a las que

permanentemente recurre en *La lógica del fantasma* (1966-67). En *El Seminario 11* ubica la repetición como uno de los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis y enuncia *tyché* y *automaton*. En las reflexiones respecto a la repetición se leen trasmutaciones:

Es por eso que la repetición se ejerce de lo que repite la marca, pero para que la marca provoque la repetición buscada hace falta que sobre lo buscado, la marca se borre a nivel de lo que ha marcado, está porque en la repetición lo buscado, que por su naturaleza se borra, deja perder esto: que la marca no podría redoblar más que borrado, repitiendo la marca primera, es decir, dejándola desdoblarse fuera de su alcance. (Lacan, 1966-67, 23 de noviembre de 1966, ante último párrafo)

Si se realiza una marca y se intenta repetirla exactamente en el mismo lugar, esta quedará superpuesta, la primera se borrará y la segunda será un sustituto, más o menos satisfactorio, pero no equivalente a la primera. Estas marcas son las que se producen cuando el significante es inscripto sobre una superficie. Son las marcas de la pulsión que el Otro inscribe sobre la superficie corporal. En su origen, pasan a encarnarse en significantes desde la experiencia de la demanda. Para que haya inscripción es necesaria una superficie, no se puede escribir en el aire y sin marca no hay posibilidad de repetición (Lacan, 1961-62).

Por otra parte, Lacan (1961-62) recurre al corte del *cross-cap* para dar cuenta de lo que se produce cuando ocurre un acto de parte del sujeto, que posteriormente cambia respecto a lo que era antes y que en el instante mismo del acto está representado en el corte, en la división. Los resultados no son los mismos según el corte, hay algunos que no modifican nada, otros lo transforman todo. El corte del *cross-cap*, que representa el acto, sigue un recorrido preciso. Es decir, muestra la figura efímera del acto, instante en que se escinden radicalmente sujeto y objeto. En definitiva, el corte son los significantes que marcaron al sujeto.

De todas las marcas, una en la estructura adquiere un valor privilegiado, la del centro del ombligo. En el camino por la vida el sujeto va recorriendo, va poniendo en juego los significantes; el corte se produce cuando después de una doble vuelta, vuelve a pasar por la marca privilegiada que tiene una estrecha relación con el significante fálico. La repetición, inherente al acto, implica volver a pasar por ese punto predilecto y al pasar de nuevo por ese camino marcado se obtiene una satisfacción. De manera que hay repetición del acto, así como de cualquier formación del inconsciente, pero en cada uno de estos casos el itinerario que se recorre no tiene la misma estructura y el resultado es diferente. Por lo tanto, la repetición como función lógica que depende de la estructura del significante y produce diferencia, se articula con la satisfacción.

En las enseñanzas de Lacan (1966-67) se puede leer una conexión entre la satisfacción (volver a recorrer los circuitos), la repetición (función lógica del significante) y el complejo de Edipo. Así, en el *acto sexual* no se trata de la relación que establecen dos *partenaires*, sino de la relación incestuosa, con el Otro. Detrás de cualquier objeto se asoma el Otro. Tanto la mujer como el hombre se precipitan al *acto sexual* como un intento de reencontrarse con la madre, con el Otro primordial.

La conjunción de los sexos es mítica

Es posible señalar que la sombra de la unidad recae sobre la *pareja*. En la lógica significante, existe la idea de unidad, de fusión, de dos que son uno, de dos mitades que constituyen Uno indisoluble. Esta concepción, que funciona en el *acto*

sexual, es la transformación del uno contable en el uno unificante. Así, el uno contable consiste en la posibilidad de que cada cosa valga por una, consecuencia de la operación de lo simbólico sobre lo real. Pero la estructura significativa incluye otro aspecto, ligado a la operación simbólico-imaginaria que consiste en la marca de una falta fundamental que puede repetirse, puede unificar, cercana a la idea del todo. Se trata de una transformación de la marca de una falta en negación de la falta o falta de marca.

Por consiguiente, el sujeto al precipitarse al *acto sexual*, se lanza a la confrontación de alguien con la idea de unidad. Es decir, una representación de la relación entre *a* y 1, *a* de la relación incestuosa. El sujeto entra al acto como el objeto que presuntamente completa a la madre. El 1 se refiere al lado materno, a la idea de unidad, de dos que son una sola carne.

El sujeto repite el Uno al intentar contarse sin éxito como el Uno ante el Otro en la juntura de la *relación sexual*, al identificarse como *partenaire* sexual. El *a*, niño caído producto de la *pareja*, es cada uno que se enfrenta al Otro y mide en cada repetición su inmensidad con el Uno. La relación del sujeto como *a* con el 1 del Otro es inconmensurable, en el sentido de que no hay común medida del goce. Así pues, esta división *armónica* (Lacan, 1966-67) es metáfora de la ausencia de común medida del goce entre el sujeto y el Otro en el campo de la *no relación sexual*.

Entre este UNO (A) y la diferencia *a*, en la repetición que se instaura y que es en sí misma una pérdida, hay una razón armoniosa no en el sentido de una imposible complementariedad, sino en la relación constante de la más pequeña con la más grande. Ahí interviene la castración designada como la relación significativa de la función fálica en tanto *falta* esencial de la conjunción de la *relación sexual*. El falo es un elemento tercero que no instaura complementariedad ni simetría entre los sexos. Es más, la diferencia entre los sexos se da según la relación que establecen con el falo. No puede existir el *acto sexual* porque simplemente no hay complementariedad, esta es la tesis que Lacan desarrolla a lo largo de *La lógica del fantasma* (1966-67).

Ahora bien, así como no existe garantía en cuanto a lo que diferencia lo masculino y lo femenino, tampoco es posible una unión sexual en la que el goce de cada uno pueda ser complementario. Hombre y mujer que buscan por la vida la otra mitad después de que Zeus lanzó el rayo de la división es un mito platónico: *el andrógino*. Esta común medida, podría producir una simbolización de los sexos que supliría la falta en el lenguaje, pero no es así. Sobre este punto, se articulan la cuestión del sexo y la de la alienación subjetiva que recorre el camino de la lógica. El sujeto se manifiesta en el *acto sexual* como una forma de ignorancia, se declara con toda inocencia siendo hombre donde *yo no pienso* bajo la forma de *tú eres mi mujer allí donde yo no soy*. Si el *yo no pienso* se manifiesta como *ser macho o ser hembra*, el *yo no soy*, al estar del lado del Otro, funda el malentendido del *acto sexual*, signo que viene del *yo no pienso* y que llega al *yo no soy*, *ahí donde yo soy no siendo* (Lacan, 1966-67).

Por otra parte, la subjetivación del sexo conduce a repensar la lógica a partir del objeto *a*. El falo como falta es consecuencia de la alienación primordial, el pequeño *a* es el niño metafórico del Uno con el Otro, repetición en la que nace el sujeto, que a su vez, se instituye en la satisfacción buscada en la repetición del *acto sexual*. Mientras, busca una respuesta, un significante último que pueda representarlo como hombre o como mujer. La común medida del *acto sexual* no puede ser alcanzada, por el contrario, si el goce fálico existe, este se limita a la

erección, es un puro goce autoerótico que *no hace relación* y cuyo límite está signado por la detumescencia.

El sujeto está marcado por una función significante, que solo se adquiere al precio de una pérdida de goce que se designa con la letra *a*. De este modo, la conjunción de los sexos es mítica, estos son el Uno para el Otro en la medida de lo imposible del goce, que es inconmensurable: cada sexo repite con el otro el desdoblamiento de $1 + a = 1 / a$.

Lacan (1966-67) considera este despliegue de la dimensión del acto en la repetición como fundador del sujeto. El sujeto será en el acto división pura, la cuestión del acto es eje de la repetición del sujeto, lo organiza a partir de la falta. Al final del seminario, Lacan (1966-67) evoca el tema de la verdad e insiste en la imposibilidad a la que se enfrenta la lógica a causa del problema de la significación, puesto que no hay posibilidad de fijar una significación como unívoca. Además, el fantasma es un arreglo signifiante que captura el objeto *a* y el sujeto representado por una frase. También se deduce de la estructura gramatical que oscila del *yo no pienso* al *yo no soy* como una significación de verdad, tal como la significación de verdad en lógica. Por esta connotación de verdad, que lleva a la repetición, el fantasma reducido a una frase adquiere la dignidad de un axioma, es la manera en que el sujeto se las arregla para remediar la carencia de su deseo en el campo del *acto sexual* (Lacan, 1966-67, clase del 21 de junio de 1967).

Dafnis y Cloe: no hay saber sobre el sexo

A continuación de *La lógica del fantasma* y de sus desarrollos sobre el *acto sexual*, Lacan (1967-68) produce un nuevo saber acerca del acto. En principio, critica la utilización del concepto de acción identificado con la motricidad y con el acto reflejo, revelando que en la constitución del acto la dimensión significante no falta jamás. En este sentido, el acto difiere del simple obrar y un asistente al seminario esclarece la diferencia con un ejemplo: disparar un tiro es un simple obrar, casarse es un acto. En el acto de casarse existe un compromiso y un reconocimiento que implica repetición e inscripción en el gran Otro. ¿Sin acto sexual, qué es lo que queda de posible *relación* entre los sexos, sino un pacto social? ¿El compromiso puede reemplazar al *acto sexual* (que no hay)?

Lacan (1967-68) aclara que existe una falla del saber respecto al sujeto sexuado, tal como lo ilustran algunos fragmentos de la fábula de *Dafnis y Cloe*. Longus, un escritor del siglo II d. C., cuenta que dos niños, llamados Dafnis y Cloe, son abandonados en el bosque. Ambos bebés son rescatados por dos familias de humildes pastores. Con el transcurrir del tiempo, surge una gran amistad entre ellos, fruto de compartir labores de pastoreo que sus respectivas familias les asignan. En la época de la pubertad experimentan un nuevo sentimiento.

Todo se inicia cuando Cloe descubre a Dafnis bañándose y puede preguntarse por una diferencia. Desde entonces Cloe se siente extraña, no concilia el sueño, luce afligida por una pena que desconoce, llora y ríe sin motivo. En una oportunidad, Cloe aprovecha una situación para besar a Dafnis. Él también se enamora y desde entonces sienten alegría al encontrarse, tristeza al separarse, quieren algo sin saber qué. Una novedad se produce cuando alguien les transmite que sus sentimientos confusos se deben al amor (Grimal, 2010).

A partir de esta enseñanza, la inquietud cambia: ¿Qué les falta? ¿Por qué viven angustiados? ¿Por qué se buscan? Quien les habla de amor, también les advierte que nada cura el mal amor, que solo se encuentra cierto alivio al besarse,

abrazarse, dormir juntos y la contemplación de los cuerpos desnudos. Aunque así lo hacían, no hallaban calma. Sin saber que hacer se exigen juramento de amor: no vivir el uno sin el otro, amarse hasta la muerte. El compromiso parece reemplazar el *acto sexual*.

Luego, entra en escena Lycenia, una mujer interesada en Dafnis, quien con el pretexto de enseñarle el arte del amor, se aprovecha de él, le muestra el camino y le solicita que no olvide nunca que fue ella quien lo hizo hombre (Grimal, 2010).

Dafnis y Cloe son dos inocentes, representan el *no hay saber sobre el sexo*. Puesto que no hay un saber acerca de lo que hay que hacer sexualmente como hombre y como mujer. Sabiendo, estas dos posiciones serían complementarias, las mujeres buscarían al hombre, los hombres buscarían a las mujeres. Este saber en lo real implicaría una tendencia natural, fija, siempre igual a sí misma, con un objeto definido que guiaría los dos sexos, haciéndoles hacer a cada uno lo que conviene para lograr el fin sexual.

En este sentido, el escándalo de las perversiones es lo que permite a Freud, desde *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905/1985), entender que el objeto de la pulsión no es fijo, sino contingente. Aún más, que el objeto de la pulsión es un hueco, un agujero que puede ser ocupado por diversos señuelos capaces de desencadenar todo el mecanismo de la sexualidad y su satisfacción. Esto implica que en el hombre no se trata de instintos ni de nada correlacionado con la naturaleza. Las perversiones cuestionaron la supuesta naturalización del sexo. La sexualidad, entonces, se organiza en torno a una carencia fundamental.

La pulsión es siempre parcial (Lacan, 1964/1987), aunque los impulsos parten de una fuente corporal y encuentran un objeto y una satisfacción, solo son partes de la sexualidad, cada una de ellas con su propio movimiento desordenado independiente de otras. No se logra la totalización: cuando se expresa que la reproducción podría ser el fin de la pulsión sexual, se piensa en este fin totalizante, es decir, en algo definido que represente al sexo en el psiquismo. No se encuentra en el aparato psíquico tal representación de totalidad de pulsión sexual, solo hay representación de las pulsiones parciales. No hay nada que permita situarse como hombre y mujer, porque el plano de la sexualidad es irrealizable.

Ante el sexo, el sujeto se encuentra enfrentado a un enigma, para lo cual no tiene ningún saber, ningún recurso. Las resonancias de la fábula de Dafnis y Cloe implican que en el encuentro con la sexualidad no existe saber alguno. Al sujeto, el saber sobre el sexo se le presenta como un jeroglífico que lo obliga a una respuesta. Lo que se tiene que hacer como hombre o como mujer se aprende del Otro. A Dafnis, aun habiendo recibido la *instrucción* de Lycenia, ese saber adquirido no le ahorra el rango de enfrentamiento con lo real que la sexualidad tiene. En el *acto sexual*, que *no hay* según Lacan (1966-67), se toma contacto con esa falla del saber.

Lacan enuncia *No hay acto sexual, no hay saber sobre el sexo* (1967-68), *no hay acto* analítico fuera de la transferencia (1967-68). Es precisamente porque hay una falla del saber respecto al sujeto sexuado, que el sujeto se dirige al sujeto-supuesto-saber. El analista se somete a esta regla de juego que es la transferencia, sin identificarse con el lugar del sujeto-supuesto-saber. No existe para el analista el sujeto-supuesto-saber, lo que cuenta para él es el residuo de esta operación del saber que hace advenir al sujeto.

El análisis consiste en captar la ocasión del tropiezo de la palabra para sacar a luz el inconsciente que allí se manifiesta, es decir, la de un lugar en el que *yo no soy*. La elección más forzada, más habitual es la de *yo no pienso* (Lacan, 1966-67). El sujeto depende de esta causa que lo divide y que se llama objeto *a*, es decir, el

sujeto no es causa de sí, sino la consecuencia de la pérdida que constituye el objeto *a*, para saber lo que le falta (Lacan, 1967-68). Entre la falta del sujeto y su pérdida en el inconsciente, no puede pensarse sino en su ser. Es la caída del sujeto-supuesto-saber y su reducción al objeto *a* lo que causa la división del sujeto.

De modo que el sujeto no se realiza más que en tanto falta, lo que desde Freud (1908/1999) se llama *castración*. El sujeto advierte (Lacan, 1967-68) que no tiene órgano unificador, no hay subjetividad del sujeto en la unificación imaginaria del *acto sexual*, por lo que la castración es la inconmensurabilidad del objeto *a* con el 1. Esta falta es del orden de la esencia del hombre, de su deseo. El sujeto deviene falta, entendiendo como falta el goce de la unión sexual descargando el objeto perdido sobre el Otro.

Para Lacan (1967-68) *no hay acto sexual* en la medida en que el deseo masculino impone a su *partenaire* la función de objeto *a*. Ella acepta esta función para recibir un engaño. Por otro lado, el hombre acepta que jamás tendrá *el saber del otro sexo*. El saber del hombre en la cura llega a la castración, a la verdad de su impotencia de hacer del *acto sexual* algo pleno. Así, del lado femenino está el poder de la mentira y del lado masculino la verdad de la impotencia.

Lacan (1967-68) hace suya la consigna de Mayo del 68 llamando a la huelga y se niega a continuar con el seminario que dictaba: *El acto analítico* (1967-68) y ya luego no lo retoma. Sin embargo, en *De un Otro al otro* (Lacan, 1968-69), recupera el programa de *El acto analítico* (Lacan, 1967-68) y desarrolla la relación del saber con la verdad en tanto se asienta en lo sexual y afecta la inexistencia del Otro como lugar de su conjunción.

Sin dudas, la enunciación *no hay acto sexual* es un antecedente de *no hay relación sexual*, pero Lacan (1968-69/2013) prefirió pasar al segundo aforismo y no menciona más el primer axioma, quizás encontró más precisión respecto de lo que le interesaba transmitir.

No hay relación sexual

En *El Seminario 16: De un Otro al otro* Lacan (1968-69/2013) pronuncia por primera vez *no hay relación sexual*, el 12 de marzo de 1969. Semejante enunciación, que aparece bastante tarde en el transcurso de sus seminarios, resulta notable. La frase que afirma la *no relación* se inscribe en una serie negativa dentro del psicoanálisis. Forma serie con el símbolo de la castración que Lacan (1966-67) inscribió de forma negativa ($-\emptyset$) para indicar que allí donde hace falta, el sujeto no dispone del instrumento que querría o debería tener. Otra versión del menos que señala *no hay* es el \S (Sujeto barrado) que indica la falta en el ser. Luego, introduce una grieta en el *Cogito* a fin de suspender la conclusión que lo lleva al soy una *no relación* entre el pensamiento y el ser. Más tarde, *no hay acto sexual*, sin dudas, insiste una falta en el ser que tiene gran alcance. ¿Qué se niega en esta *relación*? Por el simple hecho de que existan dos sexos, ¿mantendrían naturalmente una *relación*?

Cabe aclarar que el término *relación* está tomado en el sentido de correspondencia entre los elementos de dos conjuntos que forman parejas ordenadas. *Poner en relación*, entonces, expresa la noción de ligar dos o más objetos entre sí, una persona con otra, una cosa con otra, incluso una idea con otra. *No hay relación sexual* alude a la no correlación ni conexión entre los sexos. El aforismo *no hay relación sexual* denota que no existe un equivalente de las leyes del movimiento de Newton (1642-1727) y, a su vez, el psicoanálisis no puede escribir la

ley universal de atracción entre los sujetos. Es decir, no existe un paralelo psicoanalítico proveniente de una ley que resulte de la experiencia, y permita acertar qué le sucederá al sujeto.

Es una fórmula engañosa, puesto que hombres y mujeres, tal como se entiende literalmente esta expresión, tienen *relaciones* sexuales. El psicoanálisis no logra escribir la ley de esa relación, ni divulgar sus reglas por la falta de existencia. No existe ciencia ni fórmula de la *relación sexual* que abarque una complementariedad entre los dos polos, el masculino y el femenino.

Sorprende que quienes se dedicaron a mostrarnos las sociedades de las abejas o las hormigas no se hayan ocupado más que de sus grupos, sus comunicaciones, sus juguetes, su maravillosa pequeña inteligencia, y que ninguno haya acentuado que tanto un hormiguero como una colmena se centran enteramente en la realización de la relación sexual. Justamente, estas sociedades difieren de la nuestra en la medida en que asumen la forma de una fijeza donde se revela la no presencia del significante. (Lacan, 1968-69/2013, p. 198)

La sexualidad humana no compete únicamente a la biología, puesto que el vínculo del sujeto con el lenguaje la subvierte. Para Lacan (1968-69/2013) no existe relación directa ni inmediata entre las posiciones sexuales masculinas y femeninas, porque toda la sexualidad está marcada por el significante. El hormiguero y la colmena, completamente organizados alrededor de la relación sexual se diferencian de la humanidad por el hecho del lenguaje. De manera que, hasta este punto del recorrido por la teorización lacaniana, no se lee una fórmula de la *pareja amorosa*.

Precipita al fracaso buscar en la *relación sexual* lo que permitiría fundar la sexuación al punto de que cada sujeto encontraría el significante capaz de representarlo *como sexo* para otro significante. No existe el *acto sexual* que articule un significante hombre y un significante mujer. El acercamiento sexual de dos participantes queda enmarcado bajo el signo del encuentro por medio de la puesta en juego de la vinculación de cada uno con el falo y con el goce. Por lo tanto, la bipolaridad masculino-femenino de la sexualidad pretendida como complementaria no logra sostenerse, dado que opera la función del falo. A esta *relación* algo se le interpone, le hace obstáculo. El falo impide el acceso al goce en la *relación sexual*, abre una hiancia, una separación.

Al articular la primacía fálica con la lógica significante, Lacan (1966-67) esclarece la castración como la falta de un significante propio de lo femenino. *No hay relación sexual* porque la mujer no sabe lo que es, hay muchas representaciones, pero el representante de la representación está perdido, el significante sexual falta en el inconsciente. Si el inconsciente dice no-todo, la sexualidad femenina se constituye como paradigmática de ese no-todo.

En las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1971-72/2012), del lado de la mujer se ubica el objeto *a*. El significante inscribe la condición del sujeto en tanto hablante, sujeto del inconsciente, pero no lo especifica como hombre o mujer, no le asigna una atribución que permita establecer una *relación* entre uno y otro. Es esta falla del inconsciente, esta imposibilidad de enunciar la diferencia de los sexos la que impulsa el aforismo (Lacan, 1968-69). De esta manera se articula *no hay relación sexual* como un modo de expresar lo real: *no hay significante de lo femenino*.

Si hay un punto en el análisis en el que se sostiene tranquilamente lo que les señalé, que no hay relación sexual, es en que no se sabe qué es la Mujer. Tiene domicilio desconocido –salvo, gracias a Dios, por las representaciones. Desde siempre se la

conoce así. Si el psicoanálisis justamente destaca algo, es que no se la conoce más que por uno o algunos representantes de la representación. Esta es la oportunidad de destacar la formación de este término que Freud introduce a propósito de la represión. Por ahora no se trata de saber si las mujeres están reprimidas, se trata de saber si la Mujer lo está, en tanto tal y, por qué no, para ella misma, por supuesto. (Lacan, 1968-69/2013, p. 208).

Como se mencionó antes, Lacan (1968-69/2013) retoma el desarrollo iniciado en el seminario *La identificación* (1961-62) y advierte que el sujeto borra la *huella* transformándola en objeto *a*. También referencia el texto *Psicología de la masas y análisis del yo* (Freud, 1921/1989) con la intención de subrayar la identificación del sujeto al objeto *a*, cuyo efecto es su propia división. Solo el significante puede dar cuenta de esta masificación del objeto *a*, como la mirada en la muchedumbre, imprimiéndole la marca del Uno. Las imágenes son tomadas del mismo modo en este juego del significante; Lacan (1968-69/2013) interroga esta función de captura imaginaria de la *relación* del hombre con la mujer. La tesis de Lacan (1968-69/2013) es que ninguna *huella* puede fundar el significante de la *relación sexual*.

Como se expuso antes en este apartado, nada identifica una forma programada de acceso al Otro sexo, no existe combinación escrita de significantes, ni portación de un diagrama genético que se dirija hacia el Otro sexo. Esta ausencia de sistematización sexual, produce en lo real humano un agujero, un *hiatus*. Otra de las consecuencias de *la falta de programación del sujeto* para dirigirse a un *partenaire* es el tema de la *elección*. Este es quizás el aspecto más complejo de los seres humanos en cuanto a la sexualidad, dado que se elige otro como aquel con quien ilusoriamente se podría hacer *pareja*. Al no saber, se prefiere a partir de algo distinto al saber, las condiciones de goce. Se elige a partir de un no saber, en función de ese *hiatus*.

En el ser hablante, esta relación con su propio cuerpo, este goce, se caracteriza por su falta de acoplamiento, por su incomodidad. Al hablar, este goce pasa a lo escrito, será entonces goce sexual. El sujeto se relaciona con este goce sexual, más que con aquel a quien tome como *pareja*. El goce hace barrera a *la relación* que habría entre los sexos. En la sexualidad, *no hay relación sexual*, hay goce. Más aún: el goce sexual es distinto al goce de la *relación sexual*, ¿en qué difieren? En que este último no se escribe, si así fuera, el sujeto podría leerlo, interpretarlo, entonces de lo sexual hay goce, *no relación*.

El falo, definido por Lacan (1966-67) como el significante de la falta, no representa al sujeto sino al goce sexual, puesto que no hay sujeto del goce sexual. Lacan (1955-56/1992) aplica su fórmula de la forclusión, según la cual todo lo que es reprimido en lo simbólico aparece en lo real. Así, el falo es el significante forcluido en tanto el goce es real (Lacan, 1968-69/2013).

Por otra parte, Lacan (1968-69/2013) objeta esta clasificación binaria masculino-femenino y otros pares que aspiran a expresar una bipartición sexual. Incluso, expresa lo insostenible de la dualidad: si ya el falo bastaba para objetar el par sujeto-objeto (1956-57/2010), en este caso no interviene el falo a título de elemento sino de función. La función fálica es por definición la escritura de una relación (1971-72/2012). Sin embargo, las dos series que Lacan (1971-72/2012) enlaza mediante la función del falo, no son hombre y mujer, sino los seres hablantes por un lado y el goce por el otro. La función fálica designa en adelante la relación de cada ser hablante con el goce.

El goce hace obstáculo a la *relación sexual*

Luego del desarrollo del seminario en el edificio del Hospital Sainte-Anne y en la Escuela Normal Superior, Lacan (1969-70/1992) se traslada a la Facultad de Derecho en la plaza del Panteón. Este nuevo lugar conduce a una renovada interpretación de su enseñanza, la de retomar el proyecto freudiano por el revés, el reverso del psicoanálisis es el discurso del amo. Señala (Lacan, 1969-70/1992) que un discurso puede ser sin palabras, que no se trata de un conjunto de frases, lo que define un discurso son las relaciones y estas relaciones suponen la existencia de lenguaje. Así, plantea que el único vínculo que hay entre los sujetos es discursivo y destaca la función operativa del lenguaje en su constitución. ¿Qué sucede, entonces con las relaciones amorosas? Si las relaciones suponen la existencia del lenguaje ¿es la relación erótica una conversación?

En *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 1969-70/1992) se torna decisiva la importancia inusitada que adquiere el concepto de goce, que forma parte del ombligo real del síntoma y da cuenta del desencuentro sexual. Allí aborda el tema a través del derecho y de la moral por el camino de las relaciones sociales como reguladoras del goce. La concepción de goce, extraída de Hegel (1770-1831), se refiere al usufructo, el goce como objeto de lucha jurídica por la propiedad. La construcción del goce por parte de Lacan (1969-70/1992) está fuera del lazo social, no siendo como tal una vía de acceso al Otro.

Así, el goce está en el campo del Otro, es de otro sitio dado que no se puede gozar de los bienes propios, no se goza del propio cuerpo, es necesaria la posesión de un cuerpo Otro. ¿Quién goza? ¿De qué se goza? ¿Los cuerpos se gozan? ¿Dónde está el límite de este goce? Al contacto con Otro cuerpo solo se relaciona una parte, no hay conjunción completa. Una parte del cuerpo de uno goza con una parte del cuerpo de Otro. La dificultad reside en el concepto de cuerpo que no hace referencia al placer corporal sino al cuerpo entendido desde la pulsión. Es el falo que goza y este goce está fuera del cuerpo, por lo que lo conseguido nunca es lo buscado.

Por otra parte, la idea de goce conectada con el significante es clave y se encuentra ligada a la repetición. La repetición no es tanto repetición significativa como repetición de goce, y esto significa que no obedece a exigencias lógicas sino a exigencias libidinales. La repetición, asimismo, produce una elección única, una orientación de goce que está más allá del principio del placer: ¿por qué se repite algo que frustra o hace fracasar?

Un sujeto, para vivir en cierto grado de normalidad debe hacerse deseante, hecho que conlleva a la necesidad de aparición de una falta en el Otro. El goce está marcado por una pérdida esencial efecto del significante, que a su vez limita al goce. La batería significativa produce siempre un objeto perdido, prohibido, que constituye para el sujeto aquello de lo que es prescripto gozar: este objeto será el plus de gozar. El goce perdido, entonces, se articula a la causa que mueve a la búsqueda, dado que un objeto contenido en un cuerpo le sirve de señuelo. Lo más simple para captarlo es situarlo a partir de lo que se sabe del objeto originariamente perdido, el que el sujeto jamás podrá reencontrar, lugar de pérdida para el ser humano.

Lacan (1969-70/1992) llega a formular que la verdad es la hermana de este goce prohibido. Decir la verdad es inseparable de los efectos del lenguaje, la verdad es un medio decir, no puede decirse por completo, no hay verdadero sobre lo verdadero. Lo real es el nombre de lo verdadero sobre lo verdadero. Si ningún lenguaje puede pronunciar lo verdadero sobre lo verdadero es porque la verdad se funda por el hecho de que habla, no existe otro medio para hacerlo.

La verdad en la clínica psicoanalítica se introduce por la vía de la construcción del fantasma, es del orden del semblante, tiene estructura de ficción. El pasaje de la teoría de seducción al fantasma da cuenta de la realidad psíquica. El sujeto miente por el hecho mismo de hablar. Si el lenguaje tiene la propiedad de crear algo a partir de lo que no hay, ¿puede el lenguaje hacer existir la *relación sexual*? Lacan (1971-72/2012) pronuncia que la verdad, al tener estructura de ficción, es mentira; la verdad no dice la verdad excepto cuando el sujeto dice que miente. Más aún, es aquello de lo cual el saber no puede enterarse de lo que sabe, sino haciendo actuar su ignorancia.

El psicoanálisis plantea la pregunta acerca de la verdad, puesto que la interpretación opera con el significante pero apunta al objeto, a lo real; opera con el equívoco pero se perfila hacia la certeza, no a las certidumbres ilusorias surgidas del saber, sino a la caída del saber constituyendo un efecto de verdad. Entonces, a partir del saber en tanto significante pero también medio de goce se produce un trabajo de sentido oscuro, el de la verdad, forma de recuperar el goce; la repetición misma que se funda sobre un retorno de goce que produce el fracaso, la pérdida. Y en este punto de pérdida surge el objeto *a*. Por último, lo que queda del goce es un plus imposible de recuperar en la repetición.

La verdad y el goce, ¿qué conexión guardan con la *no relación sexual*? Lacan (1969-70/1992) concluye, respecto del goce, que no hay más felicidad que la del falo. Esto quiere decir que es el falo el que goza, no su portador. Una mujer puede disponer del falo de un modo bastante sencillo. Más precisamente, si ella quiere continuar deseando, es necesario que rechace ser colmada. Incluso, si hay felicidad en el falo, este no define para el sujeto sino un goce excluido, aislado. *Sexus* proviene de cortar, se trata en el sujeto de no ir muy lejos en la vía del goce. La mujer hunde sus raíces en el goce mismo. Lacan (1972-73/2011), sin negar que una mujer pueda tener un acceso particular a este goce, llega a pronunciar: *La mujer no existe*.

El concepto de *plus*, extraído por Lacan (1969-70/1992) del marxismo en 1968, es referente para definir el *plus de gozar*: originario del concepto de *plusvalía*, indica la diferencia entre el valor del producto y la mano de obra realizada por el trabajador para lograrlo. De esta diferencia se beneficia el capitalista, quien aunque recibe una plusvalía no la goza totalmente dado que debe realizar una inversión. Se trata de la manera particular que tiene cada sujeto de satisfacerse gracias a los objetos pulsionales. El goce absoluto no existe, siempre hay una pérdida para el amo y para el esclavo, ambos renuncian. El lazo social se organiza a través de esta cuestión, así Lacan (1969-70/1992) puede decir en reiteradas ocasiones que es el esclavo el que goza, en alusión al esclavo en la teoría de Hegel (1770-1831), quien retrocedió ante la muerte y eligió el goce de la vida.

De la pérdida enunciada en el párrafo anterior, surge el objeto *a* como signo de un goce perdido como un *plus de gozar* y en referencia a la plusvalía. La extracción de la plusvalía en el capitalismo hace del goce sustraído del otro uno supuestamente legítimo. Ya no es el goce sin límite contenido en el cuerpo del esclavo. En la medida en que se compró su fuerza de trabajo, su explotación está justificada en determinadas condiciones precisas, mensurables. Las relaciones interhumanas entran verdaderamente en la edad de la ciencia, es decir que el sujeto forcluido no tendría más que repetir. Si hay goce, no es propiamente el de un sujeto.

Edipo y Yocasta

En los últimos años, Lacan (1969-70/1992) somete el mito del Edipo a la máxima formalización posible. En el capítulo Del mito a la estructura en *El reverso del psicoanálisis* concibe el complejo de Edipo como un mito freudiano. Al respecto, expresa que se trata de una herramienta para pensar con pleno sentido dentro de la formalización del nudo borromeo. Edipo, de voz griega, da cuenta de un relato histórico y de una creación poética de carácter heroico que remite a las teorías infantiles (Lacan, 1956-57/2010). Si bien el mito es una ficción, presenta una estabilidad dada por los lugares que definen su estructura y contiene un mensaje de verdad. En la estructura de los mitos, más allá de los contenidos, existe una relación de contigüidad con la creación infantil. Desde esta concepción, Lacan (1969-70/1992) sostiene que la verdad tiene estructura de ficción.

Por consiguiente, la transformación de una historia en mito opera bajo ciertas reglas y crea configuraciones superiores que le otorgan un carácter revelador. El mito se presenta bajo la forma de enunciado emparentado con la verdad del sujeto. La tragedia de Sófocles (496 a.C.-406 a.C.) evidencia la parcialidad del saber y la construcción de la verdad. Edipo no se enfrenta a una verdad ya sabida, sino a una que él debe ir construyendo en el desarrollo de una trama que parte de una pregunta y despliega un misterio. Al principio de la obra, Edipo es la arrogancia de quien supone un saber, la respuesta al enigma de la Esfinge; sobre el final, a través de la verdad, se enfrenta a la castración.

Las verdades que portan los mitos son temas vinculados con el propio sujeto, con los horizontes que le proporciona su experiencia, con la vida y con la muerte. Especialmente con los orígenes, con el nacimiento, con la sujeción al sexo, a lo que se consagra la actividad mítica del niño. Una verdad que tiene estructura de ficción es aquella que permite pasar de un real a un simbólico. Lacan (1969-70/1992) remarca que el Edipo freudiano se basa en un mito y no en un hecho, no está en el terreno de lo real sino en el de lo simbólico, es decir, que sucede en el ámbito del lenguaje. El mito expresa, a través de un argumento fantástico, las relaciones del sujeto en una determinada época.

Además, los mitos guardan un sentido lógico, como los axiomas en matemáticas, ofician de fundamento inexplicable y abren la serie de lo que puede comprenderse. El saber en posición de verdad es el mito y en particular, el mito del Edipo, en el que se sientan las bases de la prohibición y el deseo. El desafío de Edipo a la Esfinge lo conduce a arrancarse los propios ojos, encarnando él mismo la castración. La ascensión del trono y su matrimonio con Yocasta, aquello que pareció un triunfo, deriva en su condena. El trágico final se debe a la insistencia sin límite de saber la verdad a cualquier precio.

Lacan (1969-70/1992) puntualiza que la inscripción del Nombre del Padre cumple dos funciones de gran importancia. Por un lado, sustituye el deseo de la madre, posibilita la inscripción del falo y así habilita al niño a una salida exogámica del Edipo. Por otro lado, pone límite a la madre, prohibiendo la reintegración de su producto:

Hay un palo, de piedra por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que protege si, de repente, eso se cierra. (Lacan, 1969-70/1992, p. 118)

El niño puede ser aspirado por el deseo de la madre: es el falo lo que impide a la madre cerrar su bocota y así proteger al sujeto de quedar atrapado en ella (Lacan, 1969-70/1992). Más que una estructura ternaria se trata de una cuaternaria

en la que el falo es clave. El Nombre del Padre y la metáfora paterna son las denominaciones más complejas del mito, que desembocan en la formulación de las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1971-72/2012). En esta revisión estructural de complejo de Edipo, desarrollada en *El reverso del psicoanálisis* (1969-70/1992), Lacan destaca que en el mito del Edipo freudiano se pasa por alto lo que concierne a la verdad. Al responder a la Esfinge, Edipo suprime el suspenso que introduce en el pueblo la cuestión de la verdad. El precio que debe pagar por ello será la castración. Si aquí se trata de una posición de amo castrado porque ha borrado la verdad, también, recuerda Lacan (1969-70/1992) que se trata de la castración en la transmisión que opera entre padre e hijo.

En el origen de la ley, está el goce sin freno descrito por Freud en *Tótem y Tabú* (1913/2001). Este mito plantea la hipótesis de que existe un padre que goza de todas las mujeres y las prohíbe a sus hijos. El padre de la horda (Freud, 1913/2001) representa un goce todo, real e imposible que funda la lógica del significante *todo hombre* universal. Ese padre no caracteriza la prohibición como el padre del Edipo, sino de un imposible, de un goce inaccesible. Se trata de un originario Uno ancestral de la función de goce. La elección que queda a las mujeres es *no todas* a nivel del goce. Lógicamente para ellas, este Uno del origen y de la excepción no está para fundar su clase.

Por otro lado, la ley de Edipo autoriza a un hombre a encontrarse con todas las mujeres menos con una. Según el mito de *Tótem y Tabú* (Freud, 1913/2001) existe una ley más radical que prohíbe a los hombres todas las mujeres. Para Freud, *Tótem y Tabú* (1913/2001) funda la ley, y el Edipo está marcado para siempre por este origen de la ley que trae consigo la sombra de la *no relación*, de la prohibición de toda *relación* sobre la sexualidad.

La imposibilidad de escribir la *relación sexual*

La presencia masiva de lo escrito *De un discurso que no fuese semblante* es la manifestación más concreta de la preocupación de Lacan (1971/2014) por la letra. ¿Qué es el discurso que no se puede decir? Si el discurso no se dice, ¿se escribe? ¿Qué es el escrito frente al habla? Un escrito es entendido, precisa Lacan (1971/2014), a partir de la palabra. No se trata de saber qué contienen los grafos, sino de la relación entre la palabra y el escrito, es decir de la palabra que habla de ellos. De la transcripción de las palabras a los ideogramas chinos, escritos que conducen a fórmulas incomprensibles sin el texto que las comente. Escritos, además, que abren el camino del habla, inscripción interpretable que permite hablar de lo ausente. ¿Se puede escribir la *relación* amorosa?

Lacan (1971/2014) en esta época se dedica a una puesta a punto de los enunciados, entre ellos a los *no hay* y particularmente, al mal uso que se pudo hacer de sus propios términos. Por ejemplo, en lo que concierne al falo, precisa que no lo caracteriza ser el significante de la falta, sino aquello ante lo que no surge ninguna palabra. La función lógica del falo dificulta la *relación sexual*. La función fálica es una escritura lógica del obstáculo en el que se convierte el falo en el *encuentro* de los sexos. También retoma el término de intersubjetividad, en lugar del cual prefiere el de *intersignificancia*.

Intersubjetividad, escribí entonces, y sabe Dios a qué falsas pistas puede dar lugar al enunciado de términos semejantes. Sabrán disculparme por haber tenido que dar esas pistas iniciales. No podía más que ir al encuentro del malentendido. *Inter* es, ciertamente, lo que solo por lo que siguió pude enunciar de una *intersignificancia*,

subjetivada por su consecuencia, siendo el significante lo que representa a un sujeto para otro significante, donde el sujeto no está. Allí donde es representado, el sujeto está ausente. Por eso, aun estando representado, se encuentra de todos modos dividido. (Lacan, 1971/2014, p. 10)

Más adelante, emprende (Lacan, 1971/2014) el tema de la letra y su relación con la palabra en un intento de despejar la hiancia que separa la palabra de lo escrito, la imposibilidad de escribir la *relación sexual*. Al respecto, enuncia que el aporte freudiano señala la subyacencia de la sexualidad en todo lo que concierne al discurso y muestra que el funcionamiento del inconsciente no tiene nada de biológico. Por esta razón, Lacan prefiere antes que el término sexualidad, el de *las relaciones entre el hombre y la mujer*.

Lo importante es esto. La identidad de género no es otra cosa que lo que acabo de expresar con estos términos, el hombre y la mujer. Es claro que la cuestión de lo que surge allí, precozmente solo se plantea a partir del hecho de que en la edad adulta el destino de los seres hablantes es repartirse entre hombres y mujeres. Para comprender el hincapié que se hace en estas cuestiones, en esta instancia debe percibirse que lo que define al hombre es su relación con la mujer, e inversamente. Nada nos permite abstraer estas definiciones del hombre y la mujer de la totalidad de la experiencia hablante, incluso de las instituciones donde estas se expresan, por ejemplo, el matrimonio. (Lacan, 1971/2014, p. 31)

Si el comportamiento sexual del humano conserva del semblante animal el papel de la parada en la copulación sexual, la diferencia radical es que en el ser humano este semblante está vehiculizado por un discurso. El cortejo, propio de la naturaleza, se ubica en la dimensión del semblante. Sin embargo, a diferencia de la especie animal en la que los movimientos están estrictamente pautados, el galanteo puede tropezar con un pasaje al acto que produciría cierto efecto que no sería del semblante. Por ejemplo, cuando en lugar de la exquisita cortesía, un hombre viola a una mujer. Entonces es el pasaje al acto, un más allá del límite, un discurso que no puede sostener el semblante. Es la intervención de lo real, más precisamente lo que está prohibido en el discurso sexual en tanto permite la puesta en juego del plus de gozar, lo que garantiza el no traspasar el límite mortal. De allí, la fórmula *no hay relación sexual*. El plus de gozar no se normaliza sino en relación con el goce sexual, el cual no puede formularse más que mediante el falo en tanto es el significante, contrariamente al pene, que es un semblante.

En la médula de este seminario en el que Lacan (1971/2014) reflexiona y revisa la cuestión de lo escrito y de la escritura, se topa con el tema del goce sexual en tanto diferente del semblante. En este punto, aborda la cuestión desde el estatuto de lo escrito en sus diversas formas en relación con la palabra, para intentar escribir la posición sexuada del hablante ser del lado del hombre o del lado de la mujer. La presentación y la discusión de esta escritura lógica se despliegan en los dos seminarios posteriores ...o *peor* (Lacan, 1971-72/2012) y *Aún* (Lacan, 1972-73/2011), considerados en próximos apartados de esta tesis.

De este modo, la lógica (Lacan 1971-72/2012) se constituye solo desde lo escrito, en la medida en que no es el lenguaje sino la huella de un efecto de lenguaje. Una demostración matemática o un razonamiento de gramática necesitan ser explicitados, es algo de lo que se puede hablar. La escritura tiene siempre la característica de ser representación de palabra. Además, los matemas de la sexuación son un modo de escritura, pero no es el único. En tanto escritura, la lógica

(Lacan, 1971-72/2012) permite aclarar lo que *puede* y lo que *no puede* ser escrito según las leyes del orden del lenguaje. ¿*No hay relación sexual* que pueda escribirse? Los *cuantores* van a permitir escribir algo del *existe* y del *no existe*, así como del *todo* y del *no todo*.

La elaboración de la lógica cobra importancia, dos años más tarde, en la construcción de las fórmulas de la sexuación, en la *no relación* entre el hombre y la mujer. *No relación* en la cual lo real es el goce sexual y cuyo significante es el falo. Un ámbito en el que la mujer puede mentir, se sitúa como imparcial, menos tomada en el discurso, más susceptible de constituirse en juez. La mujer es el soporte de una verdad más allá del semblante fálico, ella está en posición de señalar la equivalencia del goce y del semblante, de apuntar lo que hay en la naturaleza del significante y por lo tanto del semblante, en la relación del hombre con la mujer. Porque está en la intersección de dos goces, el *goce de la vida* y el *plus de gozar*, el hombre experimenta el malestar de la llamada *relación sexual*, mientras que para la mujer, goce y semblante, aún cuando son equivalentes en la dimensión del discurso, no están menos apartados. La verdad que la mujer representa para el hombre es que solo ella puede dar lugar al semblante y encontrarse en la posición de la letra (Lacan, 1971-72/2012).

La formulación *no hay relación sexual* tiene valor solo en el campo de lo escrito. Toda *relación* tiene que poder ser escrita en la medida en que hablar de *relación* implica la referencia a estos semblantes que son las pequeñas letras y no a lo que se deduciría de lo real. Esto no significa que no pase nada en lo real, pero en nombre de qué se hablaría de *relación*, considerando que este término vale para lo simbólico y por lo tanto para la escritura. Si una *relación* es tal en el campo de lo escrito, ¿qué decir de la *relación sexual*, que no puede escribirse, sino que tal *relación* no existe? La respuesta es que la función del falo es lo que constituye el obstáculo a tal *relación* y vuelve insostenible la bipolaridad sexual al mismo tiempo que vuelve insostenible su inscripción. Por consiguiente, lejos de confundirse con el pene, el falo apunta a la relación con el goce y además, este es el punto que distingue la función del falo y la función fisiológica del pene: hay un goce que constituye su condición de verdad. Es también el punto que justifica la distinción del ser y el tener cuya incompatibilidad es otro de los nombres de la castración.

Lacan (1971-72/2012) introduce un grafo sugerido por la forma de escritura china cuyo diseño evoca un triángulo incompleto, en el que compara por un lado la relación de la escritura y el lenguaje, y por otro la *relación* llamada *sexual*. Inscribe el lenguaje que se sitúa en la hiancia de la *relación sexual* tal como la deja abierta al falo. Lo que introduce el lenguaje no son dos términos, macho y hembra, sino la elección entre dos términos de naturaleza bien diferente: ser y tener. Así la *relación sexual* se encuentra sustituida por la ley sexual que plantea que no hay nada en común. El *no* del *pas*: *pasno*, entre una relación que haría ley al modo de una función matemática, el hecho de lo escrito y una ley coherente en el registro del deseo, de la prohibición, efecto del lenguaje. Todo lo que deriva del efecto del lenguaje se encuentra forzado a una estructura de ficción, de semblante.

Por el lado del hombre, el pene se regula por la ley, el deseo, el plus de gozar y el fantasma. Por el lado de la mujer, el saber se topa con el *hueso que falta al órgano*. Ese hueso faltante no es el falo, es el deseo. Una mujer no tiene testimonio de su inscripción en la ley fálica, es decir del semblante que suple la *relación*, sino por el deseo del hombre. Así, el deseo del hombre está ligado a su causa, el plus de gozar, que no tiene su fuente en ninguna parte que no sea el efecto del lenguaje, en el deseo del Otro. La mujer para el hombre es el Otro, en quien reside la causa del

deseo. Y a la vez, causa del lenguaje en el sentido en que es lo que hace hablar, el instrumento fálico es imposible de articular en el lenguaje. De aquí la discordia inevitable entre el hombre y la mujer, ya que la *relación* entre ellos se encuentra falseada por la ley sexual introducida por el lenguaje, ley que deja que cada quien desee su cada cual.

El hecho de habitar la palabra y la ausencia de *relación sexual* son correlativos, la *relación sexual* es la palabra misma. ¿Cómo escribirlo? No se puede escribir nada sin hacer intervenir la función del falo. Lacan (1971/2014) no solo no abandona la cuestión del falo en relación con la letra, sino que además introduce el tema de la letra como carta. Esta es el mensaje, el elemento más simple de la escritura, el alfabeto, el símbolo de un pacto, un inmenso cuerpo de mujer, el falo en su función de deseo y de poder.

En este punto, retoma El seminario sobre La carta robada (Lacan, 1957/1988) o mejor dicho, *la carta en espera*, que como toda carta termina por llegar a destino, es decir, a alguien que no comprende nada, en este caso, la policía. Como se desarrolló en el capítulo anterior, lo esencial es que nadie, excepto la Reina, sepa acerca del contenido de esa misiva aunque seguramente posee un sentido. Como viene de un alto personaje y se dirige a ella, el Rey no dejará de verlo como un asunto sospechoso. Un enemigo de la Reina se apodera de la carta, y ella manda a un policía que sabe con certeza que la carta se encuentra en el domicilio del grosero personaje, pero no llega a dar con ella. Dupin, con su astucia, la encuentra y la reemplaza por una carta similar.

Lacan (1957/1988) retiene de esta historia el efecto del desplazamiento de esta carta, que pasa de manos de la Reina a las del ministro, del ministro a Dupin, y lo que esto tiene como consecuencia para el que detenta la carta en cuestión. El efecto es que la carta feminiza. La carta pasa por las manos de Dupin, en consecuencia, él se feminiza como antes el pasaje de la carta feminizó al ministro. Feminizado, implica dependiente de la intervención del falo. ¿De dónde viene esta función feminizante de la carta robada?

No hay relación sexual recorre el camino de la lógica

Al salir de la proposición *no hay relación sexual*, no se dice más que lo *peor*. Lacan (1971-72/2012) se orienta hacia la construcción de una teoría analítica en la que la lógica cobra importancia en la explicitación de la ausencia de *relación sexual*. Y la aborda en tanto *no existe*, en tanto fracasa al inscribirse. Se evidencia en este punto la perspectiva de fundar el aforismo *no hay relación sexual* en la lógica.

Cabe agregar que la tesis de la *no relación sexual*, recorre el camino de la lógica y de lo escrito. En esta época, el título del seminario *...o peor* (Lacan, 1971-72/2012) presenta la estructura de un enunciado lógico y comporta una función que encuentra su valor de verdad en un argumento. *...o peor* (Lacan, 1971-72/2012) se escribe como una *frase con agujero* (Frege, 1848-1925), la función fálica, la castración, ocupa un lugar vacío designado por los tres puntos suspensivos.

¿Qué se intenta decir? ¿Qué argumento debe venir a ocupar el agujero de la frase? *No hay relación sexual* en el ser hablante, implica que el sexo no define ninguna relación. La naturalidad a la que cada niño se acomoda según el papel que reclame su sexo es una trampa. La distinción entre un niño y una niña es el resultado del discurso de los padres que los designan así. La diferencia de los sexos (Lacan, 1971-72/2012) es rechazada por todo tipo de identificaciones precoces, no

porque el niño se deslice en el papel que se le atribuye dejará de realizar las identificaciones que no van en ese sentido.

Así pues, el reconocimiento de los padres, que instala al niño en esta orientación por su sexo, opera según los criterios que están bajo la dependencia del lenguaje, es decir bajo el dominio del complejo de castración. El carácter no natural de esta primera orientación sexual depende de que los padres aborden la diferencia a partir de las condiciones que ellos mismos han debido pagar: el precio de la castración de esta diferencia. La diferencia de los sexos, entonces, que parece dependiente de la anatomía, está sometida a la lógica significante, centrada sobre el falo.

Lacan (1971-72/2012) se esfuerza en la construcción de una lógica de carácter inédito que considere la dimensión del sujeto, de manera que se contradice con la lógica clásica. Esta cobra especificidad e implica una condición de lectura particular. Así, toma elementos de la lógica proposicional que se ocupa de estudiar cómo se conectan dos enunciados a través de determinadas palabras: las conectivas lógicas o nexos lógicos. La lógica del predicado consiste en que lo que se dice de alguien define al ser del sujeto de la enunciación: es/no es; tiene/no tiene. La lógica fálica es predicativa, define el ser sexuado del sujeto. De allí se infiere que todo aquello que no es predicado de ser-hombre, lo es de ser-mujer.

El uso de los cuantificadores (todo, ningún y algún), que Lacan (1971-72/2012) denomina *cuantores* (dado que no se refieren a la cantidad –existe un x, para todo x–), le permite forjar una formalización diferente a la aristotélica poniendo especialmente en cuestión el tratamiento reservado al particular. El particular no tendrá asegurada la existencia con el solo título de su particularidad (Lacan, 1971-72/2012). Incluso, instala la cualidad con el negativo y el afirmativo; estos atributos (funciones) contribuyen a un espectro mayor de posibilidades a las cuatro proposiciones del cuadrado aristotélico:

- (A) Universal Afirmativa: Todo x es y, que Lacan (1971-72/2012) escribe $\forall x$
- (B) Universal Negativa: Ningún x es y
- (C) Particular Afirmativa: Algún x es y
- (D) Particular Negativa: Algún x no es y

Respecto a la barra de negación, en las fórmulas de la sexuación marca las diferencias del lado hombre y del lado mujer. Tanto el lado hombre como el lado mujer se escriben de manera semejante, solo se distinguen por el uso de la negación, por una cuestión de lenguaje. A su vez, introduce un cuantor que niega el todo (el *no todo x*) y caracteriza la universal negativa (*ningún x*). El cuantor *ningún x* sirve para caracterizar la posición femenina en tanto ella está *no toda* sometida a la función fálica. Así, se distribuyen cuatro funciones lógicas: dos del lado izquierdo, dos del lado derecho, por lo cual son dos y solo dos sexos, sin tercera posibilidad.

La sexuación es una definición del funcionamiento sexual de hombres y mujeres, pero además, una repartición de un lado hombre y de un lado mujer en los que cada x puede venir a insertarse según un modo de relación con la castración. Por lo tanto, esta barra de la negación escribe que no hay complementariedad entre los sexos. *Hombre* y *mujer* no son dos polos que se rigen por la negación complementaria, no están hechos el uno para el otro ni se corresponden uno a uno.

En este sentido, la función fálica sexualiza el goce, permite que no quede como un goce bruto que no encontraría su cumplimiento en la destrucción de su *partenaire*. Al mismo tiempo, esta función objeta la escritura de la *relación sexual*,

determinando para esta un discurso cuya naturaleza es estar roto, por no encontrar una correspondencia entre los lados derecho e izquierdo del cuadro de la sexuación.

Ahora bien, hay una diferencia entre la atribución *a priori* a un sujeto de la característica hombre y mujer, y el valor de verdad (el hecho de situarse a la derecha o a la izquierda) de una posición subjetiva de origen inconsciente articulada a la función fálica, es decir a la castración. Según la lógica de Frege, se anota este valor de verdad con un *verdadero* o un *falso*. Es decir que el sujeto por su elección asume o rechaza este valor.

En cuanto este posicionamiento, Lacan (1971-72/2012) habla de elección y considera que esta no excluye para nada que cada quien pueda incursionar del otro lado del cuadro. ¿Qué designan esta *x* y esta *castración*? La variable sexual *x* es apta, por ser una variable, para insertarse como argumento en la proposición fregeana. Es decir, un argumento no tiene ningún sentido, sino que lo cobra según su entrada en función, lo que significa que *x* no designa *a priori* al hombre o a la mujer, sino a cualquiera en tanto sexuados (Lacan, 1971-72/2012).

El lado hombre y el lado mujer son dos posiciones que adopta el sujeto hablante por estar tomado por el lenguaje. Esto significa que no se trata de una determinación anatómica ni de que un hombre no pueda estar del lado femenino o a la inversa. En la constitución subjetiva, el sujeto se inscribe hablante, no se inscribe ni hombre ni mujer. Entonces, ¿qué lo lleva uno hacia el otro, si el significante no da posición de hombre y posición de mujer?

El lado hombre, el lado mujer

Las cuatro fórmulas de la sexuación son escrituras que requieren de la palabra. Estos matemáticos se leen de izquierda a derecha. Utilizando el cuadrado lógico de Peirce (1839-1914), se anotan cuatro proposiciones, las dos primeras son universales, una afirmativa y otra negativa. A continuación, las otras dos fórmulas se componen de dos enunciados particulares negativos. En tanto, ¿qué se lee en esta escritura respecto de la *no relación sexual*? Todo ser hablante se ubica de un lado o del otro de las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1972-73/2011); desde el comienzo se establece que esta inscripción es independiente del sexo anatómico. Todo ser que habla, sea hombre o mujer, se inscribe de uno u otro lado, y esta inscripción define también su goce. En este sentido, ¿cómo puede un sujeto femenino o masculino adoptar o no, una posición acorde a su sexo biológico? *El lado hombre a la izquierda* expresa:

Primero las cuatro fórmulas proposicionales arriba, dos a la derecha, dos a la izquierda. Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado. A la izquierda, la línea inferior $\forall x \Phi x$ indica que el hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica, aunque no hay que olvidar que esta función encuentra su límite en la existencia de una *x* que niega la función Φx : $\exists x \overline{\Phi x}$. Es lo que se llama función del padre, de donde procede por negación la proposición $\overline{\Phi x}$, que funda así el ejercicio de lo que, con la castración, suple la relación sexual, en tanto ésta no puede inscribirse de ningún modo. El todo se apoya entonces aquí en la excepción postulada como término, como lo que niega íntegramente a esa Φx . (Lacan, 1972-73/2011, p. 96)

Existe una *x* que expone *no* a la castración, apunta *no* a la función fálica. Esta posición de excepción permite localizar de otra manera el lugar destinado al padre

que funda la ley sin estar sujeto a ella, papel que en el mito freudiano (1913/2001) se le atribuye al padre de la horda. Como en el mito (Freud, 1913/2001), el padre goza de todas mujeres, al mismo tiempo que prohíbe a sus hijos gozar de ellas. Los hijos que sufren esta prohibición matan al padre celebrando una comida totémica cuya consecuencia fue quedar sometidos a la castración, impedidos de gozar como lo hacía el padre. Entonces, el lugar de excepción es un lugar lógico. Todo x que se inscribe del lado izquierdo, se encuentra confrontado a él, ya que es *necesario* para que todos los otros puedan inscribirse en la castración. Cada uno podrá hacer la experiencia desde este lugar, tanto para sufrir los efectos o para asegurar su semblante.

A partir de esta excepción, $\forall x \Phi x$ va a poder funcionar, indicando que todo hombre está sometido a la castración. Esto permite darle a esta otro valor más que el de lo anecdótico, como puede serlo cualquier amenaza paterna frente a la virilidad del varón. Amenaza que, por otro lado, está lejos de ser la regla. Todo hombre tiene que vérselas con la función fálica. Su goce debe responder a este criterio fálico, que es un criterio significativo y por esta razón hace barrera a la *relación sexual*, ya que del lado femenino, la relación con ese significativo no es ni idéntica, ni inversa sino distinta. El universal que caracteriza a lo masculino se define por la exclusión del goce absoluto. Mientras, *el lado derecho del cuadro de la sexuación* específica:

A la derecha tienen la inscripción de la parte mujer de los seres que hablan. A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad – aún por determinar– le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx . (Lacan, 1972-73/2011, p. 97)

La fórmula $\overline{\forall x \Phi x}$ indica que la mujer está *no toda* en la función fálica y su goce no deriva completamente de la función de la castración. La mujer es *no toda* en cuanto al goce fálico, puesto que algo de ella no se inscribe en relación con el falo. Se trata, pues, del lugar de lo imposible, de la inexistencia, del *cero* en tanto conjunto vacío. Doble negación, de la existencia y de la función ($\overline{\Phi x}$). La inexistencia de la excepción hace que falte el límite que cierra al conjunto. De ahí la afirmación de que la mujer es un conjunto abierto y solo se las puede enumerar una por una, acto por acto. Una mujer tiene una posibilidad de goce suplementario –y no complementario– con el Otro en tanto barrado, en un campo en que la función fálica no es relevante. Cabe agregar que esto remite a dos fórmulas superiores: a la izquierda existe, y a la derecha no existe.

Las mujeres no existen *en tanto todas*, sino en relación con el padre de la horda freudiana mientras él es el poseedor de *todas*. Pero una mujer, en tanto *no toda*, no tiene necesidad de constituir un universal. Lacan (1971-72/2012), al abordar la sexuación a través de la lógica, propone la problemática del *no toda*. Por su parte, Freud (1913/2001), que se esforzó por mantener la ficción de la omnipotencia paterna, en los últimos años solo pudo entrever la singularidad de la posición femenina. Tal es así que la mujer responde al fantasma de la omnipotencia del hombre identificado con el padre de la horda, un *no toda* que lo remite a la castración y lo hace pasar del estadio superior izquierdo del cuadro, la *excepción*, al estadio inferior izquierdo, la *castración*.

El *no todo* se articula desde el punto de vista modal, con lo *contingente*. Al respecto, Lacan (1971-72/2012) plantea que la esencia de la mujer no es la castración, sino que a partir de lo real ella toma su relación con esta función, tras lo

cual afirma que ellas no son castrables, sino solo una pequeña nada insignificante. La mujer toma su relación con la castración de lo real, real porque no puede ser todo simbolizado a través de la relación con el significante fálico. Lo insignificante, la pequeña nada hace fracasar el pasaje al significante, a un significante que pueda tener su parte en el *affaire* (relación sexual que no implica compromiso) de la *relación sexual*.

La castración no es extraña a la mujer pero no es su esencia. Después de haber constatado, en un primer tiempo, que estaba castrada por el hecho de la ausencia de falo, escapa en parte a esta castración yendo a buscar su goce a otro lado. Al estar castrada no necesita, contrariamente al hombre, constituir un incastrable en la excepción. Puesto que nada pone límite a la función fálica, se deriva un goce diferente al que rige para el hombre.

Sin embargo, ella tiene –aunque *no toda*– acceso a la función fálica, por lo que podrá encontrar al hombre en el nivel de la castración de él. Mientras que el hombre, viendo su goce limitado por el *al menos uno*, podrá *ofrecer* su propia castración a la mujer, hábil en el ejercicio de recibirla, incluso de provocarla. Ella va a recoger la falta en él, que así le ofrece lo que no tiene, el falo, del que solo asegura el semblante a partir de la posición arriba a la izquierda.

La fórmula superior a la derecha se lee $\exists x \bar{\Phi}x$: no existe un x que sea tal que pueda satisfacer la función fálica en tanto es negada. De nuevo, se trata de un lugar de lo imposible, de lo real; imposible que una x sea sustraída a la función fálica. No hay excepción. Del lado izquierdo *hay al menos uno* que dice no a la castración, mientras que del lado femenino no hay excepción, entonces no es posible *todas* las mujeres, no es posible la constitución del universal mujer. Para Lacan (1972-73/2011), todos los hombres pueden formar un conjunto, no así las mujeres. No es verdad que la función $\bar{\Phi}x$ domine, para la mujer, lo que concierne al significante. No hay ninguna función unificante en el nivel de lo femenino desde el punto de vista de la existencia, contrariamente al lado masculino. No hay *La mujer* como puede haber *el Padre, el Uno del otro lado*. Esta reflexión impulsa a Lacan (1972-73/2011) a enunciar *La mujer no existe (Lá)*.

Respecto a la lógica modal de Aristóteles (384 a.C-322 a.C.), Lacan (1971-72/2012) marca diferencias en las categorías de lo *posible*, lo *imposible*, lo *contingente*, lo *necesario* y la intervención de la *impotencia* (de escribir la *relación sexual*). Aristóteles opone necesario y contingente por una parte, posible e imposible por otra, mientras que en las fórmulas de la sexuación Lacan (1971-72/2011) pone en juego otra oposición: del lado del hombre, *necesario* y *posible* están anudados lógicamente, mientras que del lado de la mujer están asociados *contingente* e *imposible*.

Entonces, del lado del hombre hay contradicción entre la fórmula superior y la inferior. Arriba la excepción, abajo para todos. Del lado de la mujer consta lo indecible, arriba la *no excepción* y en la escritura inferior el *no toda*. A la excepción en el hombre le responde la ley y a la falta de excepción en la mujer le responde la falta de una ley que la haría toda (Lacan, 1971-72/2011).

Debajo de las cuatro fórmulas algebraicas del lado hombre se lee un vector desde el sujeto barrado que se orienta hacia el objeto *a* que representa a *Lá* mujer y que es causa del deseo. *El hombre no se relaciona con la mujer* sino con el objeto que ella encarna para él. También se advierte que ese vector ilustra la escritura del fantasma $\S \diamond a$, indicando que todo aquel que desee lo hará desde un costado masculino con independencia de su sexualidad.

Del lado mujer, $\mathcal{L}a$ se relaciona por un lado, con la función fálica (Φ) y por el otro, con el significante de la falta en el Otro S (\mathbb{A}). La mujer lacaniana estará abierta a dos goces, dividida entre la referencia fálica y un goce Otro, es decir, de la cadena significativa en su infinitud cuando no está marcada por la castración. Por último, cabe recordar que en este esquema inferior que forma parte de los matemas de la sexuación se refleja el axioma *no hay relación sexual*.

La condición para estar en uno u otro lado, en uno u otro sexo según Lacan (1971-72/2012), radica en la ubicación que tome el significante que representa al sujeto respecto de la función fálica. Es el encontrarse *todo* en la función fálica lo que define al hombre, así como es el *no todo* en la función fálica lo que ubica a la mujer como Otro sexo. Se trata de dos lógicas diferentes. Los matemas de la sexuación escriben a través de enunciados lógicos la *no relación sexual*, el desencuentro estructural entre los sexos.

El (a)muro y el Otro

La estructura de la demanda, tal como se muestra en la operación analítica, toma la forma de una carta de (a)muro (Lacan 1971-72/2012). (a)muro es una condensación entre el objeto *a* y el muro de la castración. El (a)muro, ¿el amor como muro entre el hombre y la mujer? ¿Hombre y mujer separados por el (a)muro? ¿Se puede leer una articulación entre esta separación y la *no relación sexual*? (a)muro traduce la dimensión de lo imposible con la cual se mide toda *relación amorosa*. Lacan (1971-72/2012) parte del enunciado *te demando que rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso*. Aquí *no es eso* es inalcanzable, puesto que designa al objeto *a* y esclarece la distancia entre los polos de la oferta y la demanda. *No es eso* es un nudo de sentido, si se sustrae este término, el enunciado pierde su sentido, se deshace el nudo.

El término mismo de la carta de (a)muro implica algo de una escritura sobre este imposible. Lo que mejor descifra esta estructura es el nudo borromeo, construido por tres círculos enlazados de tal manera que si se corta uno, los otros dos se liberan. Si uno de estos términos (demanda, rechazo u oferta) desaparece, los otros no siguen juntos y el sentido, que no existe sino en ese anudamiento alrededor de *a*, se desvanece.

El interés del enunciado *te demando que rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso*, reside en *lo que te ofrezco*. En este sentido, Lacan (1971-72/2012) acentúa la vanidad de todo don, ya que el objeto *a* como causa afecta de inanidad a la *oferta* y al *ofrecer*. Lo imposible se ubica en el centro del enunciado y la causa (el *no es eso* que es el objeto *a*) implica que un decir se articula y será a partir de un imposible. Lo que se demanda *no es eso*.

Por otra parte, Lacan (1971-72/2012) declara que cuando se habla de sexo o de amor se habla siempre de Otro sexo.

No por nada debo primero apoyarme en el Otro. El Otro, escuchen bien, es entonces un *entre*, el entre que estaría en juego en la relación sexual, pero desplazado, y justamente por *interponerse como Otro* [*s'Autreposer*]. Es curioso que al plantear ese Otro, lo que hoy debí proponer no concierne más que a la mujer. Ella es por cierto la que, de esta figura del Otro, nos brinda la ilustración a nuestro alcance, por estar, según lo escribió un poeta, *entre centro y ausencia*. (Lacan, 1971-72/2012, p. 118)

El Otro de la *pareja sexual* es el Otro con mayúscula. Este Otro está por definición barrado y lo enuncia con el significante S (A). Este significante de la incompletud de lo simbólico que Lacan (1961-62) forjó con anterioridad, toma aquí una nueva acepción que apunta a lo real de la incompletud de los goces. El Otro no permite la escritura de la *relación sexual*. Incluso, este Otro podría ser el conector lógico entre hombre y mujer susceptible de establecer una *relación*, pero en lugar de establecer el lazo, ese *entre* se interpone, se *Otropone*.

Desde entonces, significa la alteridad radical del Otro sexo. De este Otro no se goza sexualmente. El sujeto no tiene acceso a su *partenaire* sino a partir de la transformación inconsciente operada por la castración, lo que se enuncia en *no hay relación sexual*. Del mismo modo, no se es *gozado* por el Otro, es imposible ser objeto del goce del Otro, dado que ese Otro es inconsistente y se presenta en la *relación* como imagen del semejante.

Entonces, del Otro no se goza sino por el lado de sus fantasmas, al igual que no se es *gozado* sino es a través de ellos. Esta dimensión queda bien enmascarada en el intercambio con el Otro. Es decir, la mujer al encontrar a un hombre, por su posición Otro, por *Otroponerse*, se encuentra entre el centro y la ausencia. El centro se localiza del lado del *al menos uno masculino* y la ausencia del lado del *no toda*.

Al no haber diferencia entre sacrificar su falo, que depende de *al menos uno* y pensar reencontrarlo del lado del *no toda*, en una complicidad que la mujer por razones de estructura no le puede ofrecer, el hombre se pierde en el desconocimiento. Por otra parte, Lacan (1971-72/2012) se refiere a la problemática de la *relación* hombre-mujer: ¿y a qué conclusión arriba? En *...o peor* (1971-72/2012) relata que aceptó a un paciente en análisis que le exigía el éxito en su relación conyugal con la mujer amada. Así, Lacan se plantea la pregunta de saber si un análisis puede lograr que un amor conyugal tenga éxito. En conclusión, ese intento fracasó, por lo que cabe preguntarse ¿cuál es el papel del analista en la *no relación amorosa*? ¿Puede un analista intervenir en cuestiones de la *no relación sexual*?

Cuando se trata de sexo, se trata del otro sexo, incluso cuando se prefiere el mismo. Que recién yo dijera que, en cuanto al éxito de un amor, la ayuda del psicoanálisis es precaria, no implica que deba creerse que al psicoanalista eso le importe un bledo, si así puedo expresarme. Que el *partenaire* en cuestión sea del otro sexo –hablo del tercero, a propósito del cual se enuncia ese *parloteo* en torno al amor– y que lo que está en juego sea algo que tiene relación con su goce no podría resultar indiferente al analista, ya que para él, el que no está allí es precisamente lo real. (Lacan, 1971-72/2012, p. 153)

Lacan (1971-72/2012) refiere también que los analistas le prestan poca atención a la proposición *no hay relación sexual*. En el sentido de que existen posiciones que intervienen con el propósito de resolver conflictos en los problemas del amor, las parejas y los matrimonios.

En vista de la hora, no podré más que indicar rápidamente que, en lo concerniente a todo lo que se plantea como relación sexual, instituyéndola por medio de una suerte de ficción que se llama matrimonio, la buena regla sería que el psicoanalista se dijera sobre este punto: que se las arreglen como puedan. (Lacan, 1971-72/2012, p. 18)

Lacan (1971-72/2012) aconseja a los psicoanalistas no confundirse en querer cuidar esta *no relación*, tentándose en hacer de la cura una herramienta para

establecer la paz de los matrimonios. La única actitud sostenible es la enunciación: que ellos se desenreden. Si *no hay relación* de los dos, *no hay acto sexual*, ¿cada uno sigue siendo uno?

No hay fusión de la *pareja* en la unidad

Hay tres abordajes del Uno: uno englobante, que deriva de lo imaginario, y los otros, que derivan de lo simbólico y de lo real. Lacan (1971-72/2012) los diferencia y al mismo tiempo los solidariza. El unario, el rasgo que se cuenta, el *uniano* que marca el lugar del origen inhallable y necesario que se apoya sobre el cero o el conjunto vacío. La expresión *hay Uno* indica cierta indeterminación del lado del ser y del lado del tener. El Uno surge de una función que Lacan (1971-72/2012) llama *unier*. Este neologismo implica una función lógica de un acto originario que reúne en un mismo movimiento el *negar* la función fálica y *unir* a los que dependen de esta función.

Este *no* es el caso de *todas* las mujeres y marca la distancia de este abordaje lógico respecto del mito del padre primordial, puesto que *él* se caracteriza por poseerlas a todas.

Aquel que quiera tener este papel de excepción no podrá hacerlo sino recurriendo a la impostura. El fracaso de la operación que apuntaría a establecer la *relación sexual* restringe al goce a no ser posible sino por el sesgo del semblante. Sin embargo, que tenga que evocar la dimensión del semblante, en lo que concierne a aquel que querría autorizarse en esta función de excepción, no impide que ésta produzca el *Uno*, que derive de lo real. (Lacan, 1971-72/2012, p. 115)

La idea platónica deja entrever lo que es el Uno con más claridad que la lógica aristotélica. La existencia no se reduce a constatar la presencia de algunos individuos, ella comenzó ligada a una operación subjetiva que moviliza la dimensión de lo real a través de la nominación. Entonces, lo *uniano* es lo que no existe sino cuando no es. Así, el *Uno* (1971-72/2012) comienza en el nivel donde hay uno que falta, no comienza sino en su falta. El *Uno*, pues, remite a la falta que lo necesita. De este modo, se puede leer que no hay fusión de la pareja en la unidad, ni fundación de una unidad a través de ella.

Lacan (1971-72/2012) establece una separación entre la *existencia* que deriva de la *excepción* y el *atributo* que remite al *para todo*. Este *Uno* permite a la ecuación *existe Uno que dice no a la función fálica*, desplazarse sin suplantar al lugar de la *relación sexual*. Ningún ser vendrá al lugar del *Uno*, puesto que se trata de una función lógica que sustituye al mito freudiano del padre. El padre, por su parte, por no advenir al estatuto del Uno real, deberá decidirse a pasar por ese semblante.

El Uno, cuya función de excepción está cernida en *para todo hombre*, formaliza el lugar de un padre que podría prescindir de la figuración mítica de la horda primitiva. La figura lógica de la función de aquel que dice *no* a la castración constituye una excepción a la regla. Las fórmulas de la sexuación y el Uno muestran su solidaridad: del *lado hombre* la universalidad del todo asegurada por la existencia de este Uno permite que se desarrolle del *lado de la mujer* la problemática del *no todo* justificada por la falta de excepción.

En el caso del goce cuerpo a cuerpo, la relación falla, no se sabe cual goza. Hay sobredeterminación significativa; el goce cuando emerge, se encuentra prisionero y organizado por un discurso. Lacan (1971-72/2012) se refiere al cuerpo como soporte de discurso. La *relación* supone no solo que se la integre en el

discurso, sino también ser capaz de escribirla. Si hay esta *no relación* es porque *hombre* y *mujer* son realidades problemáticas. Es en nombre del significante que se existe a nivel del sexo, que uno se dice *hombre* o *mujer*. El goce sexual procede solo de las palabras, que aseguran esta dimensión de verdad, siempre medio-dicha, de esta relación con el goce. En definitiva, todo acoplamiento exige encontrar la castración, que no es de otra dimensión que de *lalengua*. Allí el goce tropieza con la castración.

Además, si la sexualidad está en el centro de lo que pasa en el inconsciente, no es sino como falta. En lugar de todo lo que podría escribirse en la *relación sexual* como tal, el sujeto encuentra los *impases* engendrados por la función sexual, poniendo en juego el falo. El goce, por lo tanto, está condenado al fracaso: la castración para el goce masculino, la división para lo que concierne al goce femenino.

Lacan, en el período en *...o peor* (1971-72/2012) aborda *no hay relación sexual* y funda las proposiciones lógicas que ordena luego en el seminario que dicta en el próximo año con las ecuaciones que definen los sexos. ¿Qué aporta al psicoanálisis esta fórmula en temas de las *relaciones amorosas*? ¿La teoría del proceso de sexuación, elaborada desde *El reverso el psicoanálisis* (Lacan, 1969-70/1992) hasta *Aún* (Lacan, 1972-73/2011) y que expresa a través de las fórmulas lógicas, contribuyen a gestar una teoría de la *pareja amorosa*?

En el próximo capítulo se despliegan los enunciados lacanianos de la última época de su enseñanza, entre los años 1972 y 1980. En este período también abundan aforismos y formulaciones acerca de la *relación amorosa*. ¿Se trata de consideraciones que siguen en el recorrido un camino ya iniciado años anteriores o aparecen ideas inaugurales? Y entre aquellas y las más actuales, ¿se puede pensar en un intento de elaboración de una teoría de la *pareja* en la enseñanza lacaniana?

Capítulo V: La imposibilidad del encuentro

Las fórmulas de la sexuación

Lacan (1971-72/2012) escribe el modo lógico en que el ser hablante se sexúa. Las fórmulas de la sexuación remiten a las posiciones que se asumen con respecto a la función fálica. Estos matemáticos denotan que el único referente que encauza a ambos sexos es el falo. Si bien el ser humano presenta una diferencia anatómica que permite distinguir a un *hombre* de una *mujer*, esta organicidad revela ser secundaria. La sexuación no incumbe ni a la biología, ni al género. No existe la esencia masculina ni la esencia femenina, no hay predicado del ser.

Así, como resultado de la lógica aristotélica, las fórmulas de la sexuación se sostienen en la lógica de Frege (1848-1925), cuyos postulados le permiten a Lacan (1972-73/2011, p. 96) elaborar la noción de función fálica, que es común a todo ser hablante y que opera de manera disimétrica del lado llamado *hombre* y del lado llamado *mujer*. Estos matemáticos se expresan en un cuadro a través de cuatro proporciones lógicas que determinan dos lados: el derecho y el izquierdo y dos niveles en la parte superior se ubican los términos de la sexuación, en el segmento inferior las fórmulas algebraicas con flechas que parten de un lado y del otro atravesando la línea vertical denominada la barra de la humanidad (1972-73/2011, p. 97).

Del lado *hombre*, a la izquierda, el padre de la horda primitiva representa la excepción a la función fálica, a la castración. En contraste, del otro extremo no existe para el conjunto *mujer* un equivalente al padre originario que escapa a la castración. Lacan (1972-73/2011, p. 89) inventó una función inédita: $\overline{\forall x}$ señala que el ser hablante que se dispone en la parte llamada *mujer*, se funda como *no-todo* al ubicarse en la función fálica.

En la sección inferior del cuadro se encuentran las letras unidas por los vectores que traspasan la barra de la humanidad. Del lado *hombre*, el \S barrado es el sujeto dividido, tomado por la cadena significativa de la cual es efecto. El significativo de la función fálica (Φ) es el que no tiene significado. Este \S barrado se encuentra duplicado en un significativo del cual no depende, no tiene que vérselas en tanto *partenaire* sino con el objeto *a* inscripto en el lado derecho llamado *mujer*. El *hombre* en tanto ser hablante, al acercarse a la *mujer*, aborda la causa de su deseo, el objeto *a* (1972-73/2011, p. 97). Se reconoce aquí la fórmula del fantasma $S \diamond a$, que deja escapar a *la mujer*. La expresión extrema de este goce fálico es el goce de órgano, el del idiota, expresa Lacan (1972-73/2011, p. 99).

El sector derecho del cuadro tiene gran importancia en este momento de su enseñanza (Lacan, 1972-73/2011), puesto que sostiene la singularidad del goce femenino, a diferencia de Freud (1915/1990) para quien la sexualidad femenina representa un enigma y no impera sino libido masculina. Lacan (1972-73/2011, p. 98), en cambio, explica que *la mujer* es *no-toda* en el goce fálico, que no se puede inscribir sino como barrada, o sea $L\bar{a}$. Este $L\bar{a}$ está en relación directa con la fórmula: $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ pronunciando que no existe excepción de la función fálica. Esta no existencia expulsa a *la mujer* de lo universal y da como resultado que *la mujer no exista*.

Además, de este $L\bar{a}$ parten dos flechas que indican el desdoblamiento del goce. Una se junta con Φ , dominio del universo fálico y la otra tiene una relación

directa con el significante del Otro en tanto barrado $S(\bar{A})$, significante de la falta en el Otro. El goce femenino tiene, según Lacan (1972-73/2011, p. 90), conexión con ese agujero en el Otro, con el infinito. Esta condición de infinitud, en el plano matemático, es necesaria para que las fórmulas de la sexuación se sostengan, especialmente para *concebir* el *no-todo* del lado *mujer*. Se trata, de un punto de inaccesibilidad en lo finito para el goce fálico. Un goce distinto, estrictamente femenino, suplementario, sin límite, fuera del lenguaje, abordable solo por la vía lógica, que deja a *la mujer* ausente de ella misma. Toca un punto real, una imposibilidad de acceder al saber. Este goce es aquel que los místicos pueden afirmar que lo experimentan pero que no saben nada de él. Roza tanto al *hombre* como a *la mujer* y se lo puede encontrar en cada parte del cuadro.

Lacan (1972-73/2011) se apoya en otra referencia aristotélica, en la lógica modal, cuyos términos son: lo posible, lo que cesa de escribirse y su fórmula es $\forall x \Phi x$; lo necesario, lo que no cesa de escribirse y se representa $\exists x \bar{\Phi} x$, la muerte del padre de la horda primitiva; lo contingente, lo que cesa de no inscribirse en el lugar del encuentro y de la función fálica: $\bar{\forall} x \Phi x$; y lo imposible, lo que no cesa de no inscribirse. A la derecha, en el nivel superior del cuadro, se encuentra el lugar de la *ausencia de relación sexual*, que constituye un real como imposible, o sea, $\exists x \bar{\Phi} x$. Lo real como imposible de la escritura de la *relación sexual*.

El matema es la escritura algebraica de lo que no se dice pero puede transmitirse, Lacan (1972-73/2011) apuesta a construir un núcleo formal de la teoría, una modalidad de transmisión. El matema permitiría una transmisión que se vincula con la estructura, más allá de las variaciones propias de lo imaginario. Las letras necesitan el soporte de la palabra, escribirlas como una fórmula matemática no alcanza para constituir un saber integralmente transmisible. La fórmula del fantasma, la del Otro, los matemas de la sexuación, componen la historia de la doctrina lacaniana. En este sentido, no existe escritura que pueda transmitir algo del orden de la *relación sexual*. Como se viene desarrollando, resulta imposible enunciar una fórmula de la *pareja*.

Un encuentro imposible: Aquiles y la tortuga

La sexuación da cuenta de la lógica discursiva, ya que en el ser hablante nada está fijado de antemano. El orden natural se encuentra subvertido por el simbólico, el *hablanteser* se estructura desde el significante. Lo que se puede mencionar del *hombre* o de la *mujer* depende del significante y no existe uno que pueda responder con precisión a esta cuestión. Es decir, el significante sólo está en relación con otro significante, es la diferencia pura y al mismo tiempo, la imposibilidad de definirse a sí mismo.

La escritura de los matemas de la sexuación expresa que *no hay relación sexual*, que entre estos dos goces *no hay proporción*. Se trata, en cambio, de dos lados que cifran dos goces distintos, el goce fálico y el goce femenino u Otro goce. No se complementan: a la izquierda, el lado *hombre*; a la derecha, el lado *mujer*, y cada arista se distingue por los diferentes modos de gozar.

El goce puesto que es sexual apunta al falo y no al Otro sexo, es decir que no se relaciona con el Otro como tal (Lacan, 1972-73/2011, p. 17). Incluso, marcado por la imposibilidad del Uno de la *relación sexual*, no se aborda de manera directa. Este goce fálico que rige para todo hablante, se inscribe en el cuerpo y responde a la palabra, es la significación fálica. Este goce es universal de la función fálica y está

en correspondencia con la premisa freudiana del falo de las teorías sexuales infantiles, en las que existe una libido para ambos sexos. Este universal, a la vez, se instituye en una excepción que lo niega: hay al menos uno que dice no a la función fálica. Es el uno que funda y al mismo tiempo queda afuera de la serie. El padre muerto, que Freud (1913/2001) describe en *Tótem y Tabú*, eximido de la secuencia, establece la comunidad de hermanos. O sea, la castración como función lógica elemental, permite al sujeto tener un cuerpo más allá de la identificación al falo. La función de castración posibilita la entrada al goce fálico.

Más allá del fálico, Lacan (1972-73/2011) distingue otro goce que posee una lógica diferente. Goce suplementario, femenino u Otro, que indica una posición frente a lo fálico como *no-toda*. La excepción aparece negada, no hay uno que diga no a la función fálica. Esta excepción negada no habilita la fundación de un conjunto, porque no hay un universal de las mujeres. No existe un significante que pueda decir lo propio de la femineidad, dado que hay ausencia de rasgo identificadorio, aquel que permitiría armar el grupo. En cuanto a lo femenino, solo existen referencias, insignias que la diferencian. La *mujer* al igual que el *hombre* apenas cuenta con el falo. Tampoco se puede definir la pregunta por la *mujer* partiendo de la madre, dado que esta únicamente puede ser, en principio, fálica. Esto muestra la dificultad de lo femenino, al punto de que el goce fálico y el goce Otro se ubican en planos diferentes.

Entonces, a este *encuentro imposible entre un hombre y una mujer*, a esta diferencia entre el goce fálico, el goce femenino y los *impasses* que existen ante la proximidad de estos dos goces, lo ilustra la versión popular de Aquiles y la tortuga (Lacan, 1972-73/2011, p. 15). La paradoja de Zenón se trata de una carrera entre los dos protagonistas, esto es, Aquiles queriendo alcanzar a la tortuga. Aquiles, que corre diez veces más rápido, le otorga a la tortuga diez metros de ventaja. Al recorrer los primeros diez metros, la tortuga ya corrió uno, más tarde al correr ese metro más, la tortuga corrió un decímetro. Cuando Aquiles corre ese decímetro, la tortuga recorrió un milímetro más, así infinitamente. El resultado es que Aquiles corre con el propósito de llegar a ella, pero no lo logra.

Cuando Aquiles esté, gracias a los saltos, en el punto de llegada, la tortuga ya no estará más allí, también se habrá desplazado. Una distancia, un resto subsiste siempre, ella nunca será completamente suya y si, finalmente se reunieran, sería en la infinitud. Lo saltos de Aquiles determinan espacios cerrados, limitados, que se muestran como característicos del goce fálico y que el falo como significante va a *compacificar* aún cuando los desplazamientos de la tortuga se den en una serie de vecindades, de aperturas en relación con el Otro como cuerpo. El número finito de espacios abiertos determinados va a permitir contarlos, uno por uno, como el mito femenino en el que Don Juan lista a las mujeres una por una (Lacan, 1972-73/2011, p. 18). Así, el infinito de la búsqueda de Aquiles para reunirse con la tortuga se vincula con la falla de la castración.

Cabe agregar que Aquiles no puede alcanzar matemáticamente a la tortuga en virtud de la imposibilidad del encuentro. Puesto que se halla en una dimensión diversa a la significante, se impone hablar de la noción de número real, de límite, allí donde el significante del Otro se enuncia por su falta.

Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente. Hasta es así como en nuestros días, pero solo en nuestros días, se llegó a definir el número, el verdadero,

o para decirlo mejor, el real. Porque Zenón no había visto que tampoco la tortuga está preservada de la fatalidad que pesa sobre Aquiles; también su paso es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. Un número se define de allí, sea cual fuere, si es real. Un número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, solo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud. (Lacan, 1972-73/2011, p. 16)

Al *hombre*, la *mujer* le resulta imposible de alcanzar en tanto es *no-toda* suya, el obstáculo para alcanzarla es el goce fálico ya que sólo se goza del órgano. Goce idiota que prescinde del Otro mientras ella se encuentra inaccesible en su dimensión real, fuera del alcance de lo nombrable, es decir, del lado del Otro goce. Dado que ella está también sujeta al goce fálico, repercute en la arista femenina lo concerniente al encuentro con el *partenaire*, solo que a diferencia del *hombre*, el lado femenino permite posicionarse de diversos modos con respecto al falo. Esto es posible en la medida que hay un goce de *ella* que no existe.

Hay un goce de ella, de esa *ella* que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas. (Lacan, 1972-73/2011, p. 90)

El plus del goce fálico permite este goce suplementario en las mujeres, que no está en todas, razón por la cual es imposible el universal y también su carácter de indecible, de fuera de lenguaje ya que escapa y se desata del dominio significante. De esta manera, el Otro que se ubica en la dimensión del goce, constituye otro real, sexuado, diverso del Otro de la palabra. Ese Otro tiene relación con el Otro sexo (Lacan, 1972-73/2011).

Esto instaura un nuevo modo de conceptualización, dado que el goce que se tiene de una *mujer* la divide convirtiendo su soledad en una *pareja*, mientras que la unión queda alejada. Hay una bifurcación entre el goce fálico y el goce Otro que la deja a la *mujer* a solas. El goce es siempre solitario, así como el *hombre* encuentra el obstáculo fálico, la *mujer* halla en el Otro goce la imposibilidad de reunión con el *partenaire*, lo que determina la *falta de relación sexual* que se intenta suplir a través del amor.

Los dos tipos de goce, el fálico y Otro o goce femenino, que Lacan (1972-73/2011) distingue con el apoyo de esta paradoja, divergen y se articulan, no se excluyen. No hay medida entre ambos, el goce femenino no entra en contradicción con el goce fálico, va más allá. El significante, diferente a sí mismo, que puede escribirse $A \neq A$, está determinado por relaciones de vecindad. De manera imaginaria, el abrazo de dos cuerpos jamás hará Uno, un cuerpo se goza, pero el cuerpo de uno no se junta, sino con una parte del cuerpo del Otro.

En otro orden de cosas, *hombre* y *mujer* son significantes que toman función con el decir y no por su referente biológico, lo que invita a la pregunta ¿de qué sexo pueden ser un *hombre* o una *mujer*? El significante no es del registro de lo escrito, afirma Lacan (1972-73/2011, p.40). El inconsciente está estructurado como un lenguaje y este es aparato de goce, de todo decir. Eso tiene éxito en hacer fallar la *relación sexual* del lado macho. En efecto, el *hombre* como significante no puede acceder a su *partenaire* sexual sino por el fantasma, es decir, identificándolo con el objeto de su deseo. En cambio, lo hace tomado en el goce fálico, mientras que la *mujer*, como significante también, *no-toda* en el goce fálico, aborda este acceso a su *partenaire* conforme a lo que plantea Freud (1924/1990), para quien la *mujer* espera del *hombre* un niño sustituto del falo.

Para tratar esa falla del lado *hombre*, Lacan (1972-73/2011) se apoya en la demostración matemática de la implicación. Así, el manejo del equívoco entre los verbos *fallar* y *hacer falta* le permite plantear: *si hubiera otro goce que el fálico (falso), haría falta que no fuese ese (verdadero)*. Esto indica que no hay otro goce más que el fálico. En una implicación, lo verdadero puede seguir a lo falso. Al respecto, Lacan (1972-73/2011) estima que la implicación funciona. El *haría falta que no*, subraya el carácter prohibitivo del goce fálico, y si hubiera otro goce que el fálico, este sería el que haría falta que no.

En síntesis, la simple eventualidad de otro goce situaría al goce fálico en posición de ser reprimido porque no conviene a la *relación sexual* y lo llevaría por lo mismo a retomar como inter-dicto. Esta interdicción del goce para el sujeto hablante es la del superyó. La ley ordenará: *goza* y el sujeto no podrá responder a eso más que con un sobreentendido. Por ello, es necesaria una función de suplencia de esta imposibilidad y este lugar lo va a ocupar el amor.

El amor suple la ausencia de *relación sexual*

El pronunciamiento escandaloso *no hay relación sexual* que continúa hoy despertando interés en los lectores lacanianos, ¿constituye su tesis acerca de la *relación amorosa*? Lacan (1972-73/2011) afirma que *no hay relación*, o conexión, o proporción sexual. Con ello, ¿expresa que no hay teoría de la *relación amorosa*? En el seminario dedicado a la diferencia sexual y a la sexualidad femenina es cuando, por primera pero no por única vez, presenta el amor articulado con la *inexistencia de relación sexual* (Lacan, 1972-73/2011, p. 59). Suplir implica compensar una carencia allí donde originariamente existía algo ¿Qué suple el amor? ¿Se concibe una existencia de la *relación sexual* en cuyo lugar vendría a alojarse el amor? ¿De qué se trata el amor? Lacan (1972-73/2011) parte de la figura más clásica:

No somos más que uno. Cada cual sabe, desde luego, que nunca ha ocurrido que dos no sean más que uno, pero en fin, *no somos más que uno*. De allí parte la idea del amor. Verdaderamente, es la manera más burda de dar a la relación sexual, a ese término que manifiestamente se escamotea, su significado. (Lacan, 1972-73/2011, p. 61)

De allí donde *no hay relación sexual*, parte del amor como *hacer Uno*. El amor, el hacer Uno, suple la *ausencia de relación sexual*. ¿Se trata de esta suplencia? Al pronunciamiento negativo *no hay relación sexual* (Lacan, 1972-73/2011), le sigue otro positivo: *hay Uno*. Esta suplencia a la que refiere Lacan (1972-73/2011) designa un término que no sustituye a otro término, sino a una ausencia. Todo intento de construir una proporción sexual fracasa. Si no hay fórmula sexual, entonces el amor solo existe como ilusión. Incluso, el amor en modo alguno repara el déficit simbólico, sino que lo mantiene. Este *Uno* refuta la hipótesis del amor según la cual los enamorados se fusionan. El amor no puede ser la simple suma de dos términos, ninguno de los dos forma un *Uno*, ni antes, ni como resultado de un encuentro amoroso. Por esto, se impugna el supuesto que el amante encuentra en el amado su complemento.

También derivan de estas proposiciones la reaparición de un rasgo que se creía saldado respecto a la concepción de **intersubjetividad**. Se trata de una segunda reformulación lacaniana que subraya el carácter inadecuado de la propuesta de una *relación del Uno con el Otro*. Por el camino del amor, se interesa en el amor unificante no tanto para decir que la ilusión amorosa de $1 + 1 = 1$ no es el

rumbo, sino más bien para plantear que se trata de tres términos, es decir, dos más *a*. Esta articulación ternaria considera que entre dos, existe siempre el Uno, la *a* minúscula y el Otro (Lacan, 1972-73/2011, p. 63). Vía misteriosa la de esta salida de lo amoroso, del *Uno* que haría del *Otro* no un semejante al *Uno*, sino objeto *a*.

La idea de ligar el amor con la *no relación sexual* aparece y reaparece en varios tramos en la última etapa de la enseñanza lacaniana. En *RSI* enuncia: “Creo que el libro de Litton Strechey les volverá sensible, con un relieve particular, el hecho de que el amor no tiene nada que ver con la relación sexual, y que eso parte de la mujer” (Lacan, 1974-75, 11 de febrero de 1975, párrafo 9).

En este mismo seminario, Lacan (1974-75) está de regreso de Londres y se refiere al libro del citado autor cuyo título es *Queen Victoria*. Esta enunciación supera las consideraciones anteriores respecto al amor articulado con la *relación sexual*. La mención de que el amor suple la *relación sexual* no será su última palabra. Del mismo modo, las consideraciones que enlazan el amor y la *no relación sexual* denotan que esta tesis no sobrevive en el derrotero teórico de Lacan (1972-73/2011) a pesar de ser elegida por numerosos comentaristas.

La función de suplencia del amor cortés

No hay relación sexual, pero habría formas de suplir esa falta y uno de esos medios sería el amor, pero no el amor en cualquiera de sus expresiones. Existe una forma del amor que tendría una función particular de suplencia, lo que resulta especialmente claro en el concepto asexual del amor cortés. Lacan (1972-73/2011, p. 85) retoma esta cualidad del amor introducida en *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-60/2015), en cuyas clases muestra de manera ejemplar cómo el hombre llega a salir airoso de la *ausencia de la relación sexual*.

El amor cortés, predominante en la literatura del siglo XI, se trata de la creación de una lengua romántica de un uso refinado. Su esencia es la lírica amorosa expresada en un estilo que se caracterizó por ser artificioso y enigmático. El caballero, paradójicamente, al mismo tiempo que demuestra la admiración por la dama, lo disimula y lo oculta. Como se mencionó en el tercer capítulo de la presente tesis, esta poética no es solo una moda, puesto que dejó marcas importantes en la cultura provocando ciertas transformaciones en las *relaciones entre el hombre y la mujer* (Lacan, 1959-60/2015, p. 186).

El motivo de esta poética era un amor particular que revela la humildad del amante, el respeto por las reglas de cortesía y el buen decir. Un amor elevado a una dimensión trágica, en la que el amante nunca pierde las esperanzas por la profunda confianza en el Dios del amor.

Para el pensamiento religioso, el amor ligado a la pasión era esencialmente malo, pecaminoso, aún entre las parejas casadas. Los lazos entre sexualidad e iglesia implican complejidad y contradicción. Si bien la vida sexual entre marido y mujer no era condenable, sin embargo, siempre portaba el estigma del pecado y la culpa. La singularidad reside en que el *acto sexual* en sí es inocente, pero la dimensión pecaminosa se da por el deseo puesto en juego. El deseo es lo ingobernable, lo demoníaco, la mayor oposición estaba orientada hacia la pasión.

Entre los siglos X, XI y XII se produce la principal inflexión social del matrimonio: antes era una cuestión profana y de aquí en más se constituye en uno de los siete sacramentos con su liturgia y sus ritos. En la sociedad feudal existe un conflicto entre el poder profano y el poder sagrado. El primero promulga las leyes, vela por su cumplimiento y preserva el sistema de producción. En este orden se

inscribe la unión matrimonial por jerarquías o como transacción a favor del entorno social del señor feudal. El poder sagrado, por su parte, hace de la institución matrimonial una forma de dominación y de modo gradual se va imponiendo sobre el poder profano. Surge la moral de la buena conyugalidad para disciplinar la sexualidad y admitirla con la idea de la procreación.

En tanto, el amor cortés se diferenció de las dos concepciones vigentes en la tradición y en la época reguladora de las relaciones entre los hombres y las mujeres. La concepción del matrimonio feudal nada tenía que ver con el amor. Para el matrimonio feudal, un claro acuerdo de intereses, no importaban los sentimentalismos. La misma mujer era: para los vasallos, la señora; para los poetas, musa inspiradora; para los maridos, un utilitario más de su propiedad.

Evidentemente, el papel de la mujer en esta época era el de mera conexión entre los hombres, sin participación en la decisión de su matrimonio con un predominio de los enlaces sin amor. La mujer debía ser sometida y servir, porque se la consideraba de naturaleza perversa. Casada, lograba existencia jurídica y muchas de ellas se transformaban en verdaderas déspotas con el resto de las mujeres de la casa. Lo serio residía en el interior del matrimonio y la pasión fuera de él, en el exterior. Y allí se ubica el amor cortés.

El marido medieval revelaba ademanes toscos y nadie tenía derecho a intervenir frente al castigo de un esposo hacia su mujer. Asimismo, muchas mujeres permanecían casadas con hombres brutales o alcohólicos y mantener una relación ilegal era una situación altamente peligrosa. En este contexto, el amor cortés servía a los intereses del príncipe y regulaba políticamente la relación entre los sexos. Era una empresa educativa en la que la dama, de mayor jerarquía que el enamorado – casada, inaccesible, muchas veces insensible y fría–, estimulaba la pasión de los jóvenes y los obligaba a servir o a cumplir con su deber de vasallo. La dama era la maestra de un amor civilizado y refinado.

Este amor adúltero preservaba a los participantes de la infelicidad y les garantizaba la insatisfacción. El amor cortés funda una ética en una erótica enalteciendo a la mujer, hasta entonces objeto no valorado. Lo hace proponiendo un modo de satisfacción, al mejor estilo de la neurosis que parece indicar *te pido que rechaces aquello que te demando porque no es eso*. Esta suerte de abstinencia amorosa pone de relieve la dimensión deseante del amor y hace, del objeto de ese anhelo, una ausencia.

Así pues, la declaración de amor alcanzaba estado público a través de la ceremonia en la que la dama, sentada en un sillón, escuchaba el pronunciamiento del voto de caballería de su admirador, arrodillado frente a ella con las manos juntas. Así, el enamorado sellaba el compromiso a servidumbre y la mujer carecía de obligación. Esta escena tiene lugar en la época de la Inquisición y de las Cruzadas, en la que la caballería era instrumento de opresión y de control de la clase dominante.

El hombre protagonista del amor cortés era joven, de tan corta edad que aún no finalizaba su educación y sus ideales eran la devoción a Dios, al señor y a la dama. Prepararse para la milicia implicaba iniciarse a los siete años como paje al servicio de un barón, a los catorce como escudero de un paladín y recién a los veintiuno obtenía el rótulo de caballero. Los rituales del amor cortés suponían etapas precisas. La primera instancia, denominada *fenhedor* es la fase en la que el enamorado aún no se atrevió a demostrar su amor. La segunda, *pregador* es el momento en que expresa sus sentimientos. *Entendedor* es la aceptación de la dama, instancia que se sella con un gesto amable, y por último, *drutz* es el tiempo en

el que ella recibe al enamorado bajo sus mantas, sin transgredir los límites de la virtud y el honor.

Lacan (1959-60/2015, p. 191) reseña que las técnicas en juego del amor cortés son estrategias de circunspección, de suspensión del amor, a la manera de lo que Freud (1905/1985) denominó placeres preliminares, aquellos que sostienen el placer de desear valorando sexualmente los estados previos al *acto* de amar. Son pasos evolutivos en los que se sitúa en primer lugar la contemplación: *Visus*. Luego *alloquiun* referido al arte de la conversación a la que le sigue el *contactus* que son las caricias, el beso: *basia* para finalizar en el *factum*, así se denomina el acto no realizable ya que expresa el triunfo del amor sobre la pasión.

En el amor cortés, se destaca que la dama en condición de objeto es elevada a la dignidad de la cosa. El atributo de inaccesibilidad está planteado desde el principio, la dama está franqueada por una barrera que la aísla. El objeto femenino aparece vaciado de toda sustancia real, despersonalizado a tal punto que se experimenta la sensación de que todos los poetas le cantan a la misma. El significante de la dama se traduce en una pura vestimenta de la nada que intenta paliar la falta de un significante imposible: la mujer. La dama del amor cortés hace existir a la mujer. El lugar de esta señala el malestar en la cultura como una expresión enloquecedora, inhumana, arbitraria y cruel, que hace del amor cortés una doctrina del amor desgraciado. Incluso, la aproximación del trovador a la dama mantiene en suspenso el goce del Otro, lo que en sí implica otro goce. Si la pulsión por sublimación se satisface bordeando a la dama, por medio de la palabra se suma otro goce, el fálico.

¿Es el amor cortés una forma de suplir la *ausencia de relación sexual*? La poética cortesana propone eludir la castración como hecho de estructura, reemplazando la imposibilidad por la impotencia del enamorado. ¿Podrían desaparecer dicha impotencia y los obstáculos, y posibilitar la *relación sexual*? Lacan (1972-73/2011, pp. 12-13) se refiere a la formulación imaginaria del amor como esencialmente narcisista y recíproco, el amor como el deseo de ser uno. Cuando se pretende el abrazo unificador al Otro en el amor, se sabe que no se puede gozar más que de una parte del cuerpo del Otro. En el amor cortés, la impotencia del amor para lograr esta unidad está en el poeta enamorado. En este nuevo estudio del amor cortés (Lacan, 1972-73/2011), aparece la impotencia del enamorado como un obstáculo.

Al articular la primacía fálica con la lógica significativa, Lacan (1958-59/1987) permitió entender la castración precisamente como la falta de un significante propio de lo femenino. Esta articulación deriva en que el significante inscribe la condición del sujeto en tanto parlante, sujeto del inconsciente, pero no lo especifica como *hombre* o como *mujer*, no le asigna una atribución estable que permita establecer una *relación* entre uno y otro. Esta falla en el inconsciente, que se traduce en la imposibilidad de decir la diferencia de los sexos, permite precipitar el aforismo *no hay relación sexual* con el que Lacan (1972-73/2011) va a caracterizar lo real del psicoanálisis. *No hay relación sexual* es un modo de decir lo real y una forma de expresar que no hay significante de lo femenino.

En cuanto a lo traumático de este real, se abre la dimensión del amor como aquello que intenta una suplencia. Si el amor cortés aspira a suplir la *ausencia de relación sexual*, la noción de obstáculo como aquello que impide esa *relación* contradice la ficción amorosa para la cual la *relación* es posible. La virtud de este amor aparece en su intento de anudar y no de ocultar el deseo y el amor. De esta

manera, la dimensión deseante se realiza en la privación del objeto. A su vez, esto constituye un modo de mostrar el objeto perdido y por tal, deseado:

Hay pues una necesidad de que la particularidad así abolida reaparezca *más allá* de la demanda. Reaparece efectivamente allá, pero conservando la estructura que esconde lo incondicionado de la demanda de amor. Mediante un vuelco que no es simple negación de la negación, el poder de la pura pérdida surge del residuo de una obliteración. A lo incondicionado de la demanda, el deseo sustituye la condición "absoluta": esa condición desanuda en efecto lo que la prueba de amor tiene de rebelde a la satisfacción de una necesidad. Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*). (Lacan, 1958-59/1987, p. 671)

El cuerpo, en su dimensión imaginaria y de mediador necesario entre lo real y lo simbólico, permite suplir, anudando lo imposible de lo real con el saber inconsciente en tanto estructurado como un lenguaje. El falo crea la ilusión de la *relación* posible, pero al pretender hacer de dos Uno, al querer lograr la complementariedad entre los sexos, impide la *relación* entre ellos. Lo ilusorio de la *relación amorosa* se desvanece en el encuentro real con el *partenaire*. De allí que el deseo se eterniza en la medida en que el *acto* no se concreta y entonces cobra vigencia el obstáculo.

El obstáculo, por otra parte, es la estrategia del narcisismo para mantener la promesa de una *relación* posible. La destreza es definir a ese imposible como un impedimento que se fabrica como prohibición desde el Otro. La castración es el nombre que forja el inconsciente para dar cuenta de la ausencia del significante de lo femenino. Una vez más, el obstáculo hace presente la falla del encuentro, el objeto es una falla. El concepto asexual del amor cortés refleja que el amor es un fantasma ilusorio de fusión con el amado, que sustituye la *ausencia de relación sexual* (Lacan, 1972-73/2011).

El lenguaje suple la ausencia de *relación sexual*

Significante privilegiado, el falo es el mojón que domina el registro de lo que incumbe a la *relación sexual*, puesto que impide tener una *relación* con la contrapartida sexual. Asimismo, el falo debe faltar a quien lo tiene y a la vez, devenir el ser del *partenaire* que no lo tiene, por lo que se instaura como elemento tercero irreductible. No hay *acto sexual* que oriente al sujeto acerca de la certeza de pertenecer a un sexo. Tampoco existe fórmula que rinda cuenta de lo que podría llamarse *relación sexual* entre quienes se ubican del lado *hombre* y quienes se posicionan del lado *mujer*. No hay acoplamiento significativo, porque resulta imposible enunciar una fórmula de la *relación* que se establece entre dos cuerpos.

Existe una incapacidad radical de conocer lo que concierne al sexo. Sin embargo, Lacan (1972-73/2011) advierte que esta *relación sexual* que no funciona, marcha de todos modos gracias a los efectos del lenguaje. Así, el lenguaje suple la ausencia de la única parte de lo real que no puede llegar a formarse del ser, esto es, de la *relación sexual*. Impedido del decir, el hecho del sexo encuentra la manera de designarse a través de la falta. Es en este sentido que el lenguaje ofrece un aliciente a la *ausencia de relación sexual*. La letra confirma su convergencia con el uso del inconsciente. Por consiguiente, el sexo está por todas partes y donde menos se espera encontrarlo, entra al mundo del hombre por el camino de lo insensato.

Incluso, utiliza una lengua común a otros hablantes para significar algo muy diferente de lo que ella dice; puede pronunciar cualquier palabra, incluso inventarla y, aun bajo una forma insólita.

La supuesta “*relación sexual* se abisma en el sin-sentido” (Lacan, 1972-73/2011, p. 106). El lenguaje suple lo que de ningún modo puede decirse: que *no hay relación sexual*, sino que en la práctica sexual del hablante hay un agujero que nombra al Otro. Por la existencia de la palabra se inscribe la hiancia que deshace toda pretensión de unificación sexual. ¿Es función del lenguaje taponar ese agujero constituido por la *no relación*? Que la *no relación* se inscriba en el lenguaje no implica que el lenguaje la obture, sino que ella está suspendida del lenguaje. En este sentido, el hombre tiene la posibilidad de llegar a faltar a ese real, por la vía del lenguaje. Este hace agujero en lo real, opera en torno de lo real desde su función de agujero. Al intentar suplir la *relación sexual en tanto inexistente*, el lenguaje pone de manifiesto su insuficiencia radical, fracaso que sitúa al hablante como exiliado definitivamente de la *relación sexual*.

Jamás se podrá escribir una fórmula adecuada a la *relación entre los sexos*. Esto constituye un tropiezo del orden de la imposibilidad que define lo real. Definir la *relación sexual* como imposible es instituirlo en lo real. Un real es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente (Lacan, 1973-74). El inconsciente, por otra parte, no descubre nada, dado que no hay nada que descubrir en lo real, es un punto de opacidad infranqueable: la *relación sexual* es aquello que no cesa de no inscribirse. ¿Existe, entonces, modo de salir airosos de la *ausencia de relación sexual*? ¿El amor enfrenta la imposibilidad de lo real?

El desplazamiento de la negación, del *cesa de no escribirse* al *no cesa de escribirse*, de contingencia a necesidad, éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor.

Todo amor, por no subsistir sino con el *cesa de no escribirse*, tiende a desplazar la negación al *no cesa de escribirse*, no cesa, no cesará.

Tal el sustituto que –por vía de la existencia del inconsciente, y no de la relación sexual, que son distintas– hace el destino y también el drama del amor. (Lacan, 1972-73/2011, p.175)

En tanto, el amor inaugura la vía de cierto reconocimiento por el cual la *relación sexual* no cesa de no inscribirse. Es decir, no hay sujeto que tenga algo que ver con el goce, el goce del Otro como cuerpo resulta siempre inadecuado. *No hay relación sexual* porque el goce no calla, habla, y al hacerlo muestra que está en falta. La estructura del lenguaje sostiene el goce que falta. Este goce que falta se traduce como aquel que hace falta que no haya. En la coalescencia de lo imposible del sexo con el amor se produce el goce que haría falta que no fuese, correlato de *no hay relación sexual*, y aspecto sustancial de la función fálica. Es para obviar la *ausencia de relación sexual* que todo sujeto se inscribe en la función fálica.

Una carta de amor no deja de escribirse mientras conserva su sentido. Establece, en consecuencia, algo que parece escribirse. De este modo, inaugura una vía de paso para aquello que suple la imposibilidad de escribir como tal la *relación sexual*. “El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía”. (Lacan, 1972-73/2011, p. 88).

Lo real de la imposibilidad de escribir la *relación sexual*

Al comienzo de su recorrido (Lacan, 1953-54/1991), plantea los tres registros: real, simbólico e imaginario como diferentes entre sí y menciona que una parte de lo real en el sujeto se escabulle. Posteriormente (Lacan, 1964/1987) ubica al psicoanálisis como la única praxis orientada hacia el núcleo de lo real. Se trata de un real que se esconde, la *tyché* es un encuentro fallido con lo real. Un real, más allá del *automaton*, del retorno, del volver comandado por el principio de placer. En la historia del psicoanálisis, lo real se presenta en primer lugar en la experiencia traumática, en aquello del episodio traumático que no logra simbolizarse y retorna desde lo real. Lo real (Lacan, 1974-75) es lo que anda mal, obstaculiza el camino y no deja nunca de repetirse complicando la marcha.

¿El aforismo *No hay relación sexual* (Lacan, 1971-72/2012) es una propuesta de abordar lo real desde la lógica? En el ser hablante el sexo no define ninguna *relación*, de modo que no existe posibilidad de escribir la *relación sexual* entre los sexos. Los encuentros sexuales ocurren, es decir que hay una manera de fallar la *relación sexual*, pero hay imposibilidad de escribirla. En tanto significante sexuado, como cada uno se distinga, *hombre* o *mujer*, depende de su ubicación en el discurso que lo habita. No escrita, la *relación sexual* determina todo lo que se elabora de un discurso, lo real comanda la función de la significancia.

¿Cómo escribir lo que no se escribe? De la mano de la lógica, avanzando más allá de Aristóteles, Lacan (1972-73/2011) formula la categoría del *no-todo* y escribe las fórmulas de la sexuación que se constituyen en el matema de la identificación sexuada del sujeto. Posteriormente, la pregunta gira alrededor a la posibilidad de escribir la función del goce: gozar de un cuerpo es abrazarlo, estrecharlo, hacer uso de él (Lacan, 1972-73/2011). En torno al goce femenino se produce una rotación en la escritura desde la lógica hacia la teoría de los nudos. No hay un artículo definido para designar el universal de la mujer, por su esencia ella es *no-toda*. Destinado a ella, existe un goce suplementario, adicional al de la función fálica, uno que está más allá del falo (Lacan, 1972-73/2011, p. 90). Este goce femenino se enlaza con el goce místico que no goza de su falo y vislumbra la idea de uno más allá. Goce místico que la mujer ignora, del que no sabe y solo siente, aunque no siempre.

Años más tarde, Lacan (1973-74) señala la estricta equivalencia entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, y despliega la escritura a partir del nudo, como borde de ese real. Este real es el agujero que muestra la imposibilidad de escribir la *relación sexual* como tal. Lacan (1973-74) declara que se puede enseñar matemáticas porque concierne a lo real que lo simbólico evidencia, el cifrado que constituye lo simbólico puede vehiculizar lo real. Lo imaginario es el sentido que se define por estar desplegado y orientado por la imposibilidad de escribir *la relación sexual*, y que tiene función de detención, necesaria, sin la cual no se podría vivir. La obstinación del ser hablante en buscar el sentido sin que ningún sentido lo satisfaga se produce por el lenguaje. Este está en el lugar del sentido cubriendo el agujero que abre el hecho de que la *relación sexual* no pueda inscribirse como tal. El acceso a este punto de real que toca al ser hablante, a este punto de real imposible, es aquello que cubre el lenguaje.

No se trata, pues, de cualquier agujero, es coextensivo de todo trenzado, tejido de punto de todo anudamiento. Concepto actualizado de la castración, el agujero es una función vinculada al lenguaje, al cuerpo y al goce. El lenguaje captura lo real a partir del agujero. La sexualidad agujerea lo real, si algo falla en la sexualidad es para cada uno. Nadie sabe bien de ella, la fórmula *no hay relación sexual* (Lacan, 1968-69/2013) es una especie de renovación de la premisa de lo

inconsciente en su estrecha relación con la sexualidad o, en otras palabras, de la realidad sexual del inconsciente. Este agujero no es sin el cuerpo y el cuerpo tiene relación con el goce. Lacan, en *De un Otro al otro* (1968/69-2013), define el goce como la distribución del placer en el cuerpo, que condiciona un límite íntimo llamado vacuola. La vacuola o agujero es lo más cercano pero externo, lo más vecino que solo puede ser reconocido en el afuera.

Esto más cercano es lo que se busca en el otro, en el prójimo más próximo, de allí que siempre fracase. Del goce como distribución de placer en el cuerpo, hay un agujero o vacuola en cuyo interior contiene un metal que se deja atraer por los imanes de alrededor. Los orificios del cuerpo funcionan atrayendo a los metales, como metáfora de los orificios del cuerpo que atraen la libido situándola en el agujero, en el objeto *a*. Así, cada orificio del cuerpo es un imán, que atrae un objeto como la voz, la mirada, las heces, el seno. Lograr la coincidencia del agujero del goce con el objeto que se busca en el otro es soñar con la *relación sexual* que no existe.

Esta *no relación*, propia de lo sexual está orientada por lo real. Si bien el análisis tiene como uno de sus efectos un saber, se trata de un saber que se topa con un límite, que implica un *no todo* saber. *No todo* manifiesta la existencia de lo real como un campo que escapa a la interpretación, a la máquina del lenguaje. Este obstáculo al saber, que orienta la cura, es un saber que falla específicamente para lo sexual. Respecto al acceso al otro sexo, no existe una combinación escrita de significantes, no hay indicación de cómo hacerlo. Esta ausencia de procedimiento sexual establecido hace que allí, donde el ser hablante iría a buscar un saber sobre cómo relacionarse con el otro sexo, se encuentre con un agujero. *No hay relación sexual* es el nombre del agujero que hay en lo real humano.

Como consecuencia de lo expuesto anteriormente, es decir, al no existir programación determinada para hacer *pareja* con alguien, el ser hablante tiene que elegir. Este es el aspecto problemático de la sexuación, puesto que el ser realiza una elección del otro como aquel que podría ilusoriamente funcionar como *pareja*. Por otro lado, esta elección se encamina por una circunstancia distinta al saber, porque se elige a partir de un *no saber*, según las condiciones de goce o en función de ese agujero.

Aún más, por ser hablante, la *relación* del sujeto con su cuerpo es incómoda, no es de acoplamiento. Al hablar, este goce o esta *relación* perturbadora del sujeto con su cuerpo pasa a lo escrito, y este goce que pasa a lo escrito es el goce sexual. Lo escrito es aquello que marca, que deja huella. El sujeto se relaciona más con su goce sexual que con aquel a quien toma como *pareja*. De esta manera, el goce hace barrera a la *relación* que habría entre los sexos al mismo tiempo que establece las condiciones de elección del otro.

Goce sexual y goce de la *relación sexual* difieren, puesto que este último no se escribe. Si así fuera, el sujeto lo leería, podría tener de ello una interpretación: esto, como ya se mencionó en el capítulo anterior, es una manera de expresar que de lo sexual hay goce, no *relación*. En lo relativo a la sexualidad y al amor, hay cuestiones que se escriben (y no cesan de escribirse), otras que no se escriben (y no cesan de no escribirse); hay circunstancias que se escriben y dejan de hacerlo, y otras que no se escriben y dejan de no escribirse.

En el amor y en la sexualidad algo insiste, se mantiene, se repite, se continúa, se interrumpe, se corta, se detiene. Lo escrito es tratado por Lacan (1972-73/2011) a partir de cuatro categorías. La *relación sexual* es del orden de lo imposible de escribir, no cesa de no escribirse la conjunción de los sexos. Entre los seres

sexuados, que se identifican con la posición masculina o femenina, la correspondencia es imposible, cada uno de ellos por su cuenta se relaciona con el falo, aún cuando crea que lo hace con otro sexo.

Lo que se escribe de modo incesante, el sentido sexual que aparece por ejemplo en los chistes, es del tenor de lo necesario. Siempre habrá algo que se escriba entre los sexos excepto la *relación*. No cesa de escribirse que hay dos sexos, no cesa de escribirse que hay uno y otro sexo. Ante lo imposible y lo necesario como continuidades, como el *no cesa*, puede darse una interrupción: algo cesa, sucede un acontecimiento. Existen dos modos para que ello se produzca: lo contingente y lo necesario. La categoría contingente es lo que cesa de no escribirse. Dado que la *relación sexual* no se escribe, se alcanza la escritura de otra cosa, por ejemplo, de los encuentros de un sujeto como aquello que podría haber sido, pero no fue. En lugar de la *relación sexual*, viene en su reemplazo la escritura de los efectos de estos encuentros, como enunciados, condiciones de goce, prescripciones.

Según Miller (2003), a partir de la contingencia inicial, el modo de gozar, en general, se vuelve necesario en el sentido de que no cesa más de escribirse, sino que se repite. Un análisis debe permitir repetir, aislar, volver legible la escritura del programa del goce que prevalece para un sujeto, abriéndose la posibilidad de ganar un cierto grado de libertad frente a aquel y, al menos, de escribirse en él, con el menor malestar posible; la contingencia es lo real propio del psicoanálisis.

Por otro lado, lo posible, es lo que cesa de escribirse. Si algo que estaba escribiéndose deja de hacerlo, sucedió lo posible. Se detiene la repetición. El amor es del orden de lo posible. Gracias a este acontecimiento cesa de escribirse la disyunción entre los sexos, sin que ello implique que se escriba la conjunción, puesto que esta sigue sin escribirse. Lo anterior conduce a que el amor se plantee como una especie de suplencia o artificio que enmascara la disyunción. En este contexto: ¿se puede pensar que el amor hace posible lo imposible para el goce sexual?

No hay nudo de dos

El dos es la figura más frecuente de la *relación* de amor. Sin embargo, el nudo *borromeo* muestra que el dos no se sustenta, solo se produce por lo que hace pasar del Uno al tres. Existen diferentes maneras de plantear la cuestión de la *relación entre un hombre y una mujer* cuando se toma en cuenta que hablan. ¿Cómo ama un hombre a una mujer? Lacan (1973-74, clase del 18 de diciembre de 1973) responde que es por azar. Este azar se funda sobre lo real del nudo *borromeo*.

El amor no es eterno, se trata de un decir del orden del acontecimiento. Este decir se dirige al saber inconsciente tal como lo presenta el nudo. El desprendimiento de uno de los redondeles de la cadena *borromea* conlleva a la ruptura del nudo mismo, afirmando que el dos celebrado en el ideal de todo encuentro amoroso es mítico (Moustapha Safouan, p. 269).

La condición del nudo *borromeo* es ser un nudo de tres que hace trenza. Lacan (1973-74) reelabora la posición de lo real a partir del anudamiento. En cuanto a la *relación entre el hombre y la mujer*, en su vinculación con el saber inconsciente es diferente al proposicional de las fórmulas de la sexuación. Así, el saber masculino marcado por el Uno, volvería rápido sobre sí mismo, sin percibir la triplicidad, si no hace trenza o tres con una mujer. Por lo tanto, el encuentro no es del orden del dos. Lacan (1973-74) afirma que Aristóteles abrió el camino para pensar la lógica como

ciencia de lo real porque esta no pasa sino por lo escrito. Despejó esta vía hasta el tres, vaciando las proposiciones del silogismo de todo sentido y reemplazándola por letras que en sí mismas no quieren decir nada y no existen sino por su lugar.

Para Lacan (1973-74), hay una diferencia entre el decir verdadero y la ciencia de lo real. Se trata, en lo que concierne al saber inconsciente, de que el decir verdadero logra hacerse oír como lo que suple a la *ausencia de relación sexual* entre un *hombre* y una *mujer*, ese real que se define como imposible. Del mismo modo, el falo puede ser justamente situado en esta posición de suplencia que va a permitir el goce. Este razonamiento conduce a Lacan a enunciar que, a partir de ese traumatismo (en francés el neologismo *traumatisme* se pronuncia como *traumatisme* e incluye la palabra *trou*, agujero) producido por la *ausencia de relación sexual*, el saber inconsciente se inventa (1973-74, clase del 19 de febrero de 1974).

El inconsciente no se revela ni se descubre, se inventa, tal como la lógica que al escribirse, se inventa. La dimensión del inconsciente reside en que el decir se escriba. El inconsciente crea allí donde está lo real: en un agujero no hay nada que descubrir de lo real, es un agujero que requiere de la escritura lógica para que se lo conciba como tal, cercano a la del inconsciente como borde de lo real.

En cuanto al decir verdadero, opuesto a la ciencia de lo real, es siempre medio decir. El lazo de la sexualidad con la muerte produce lo más extremo del decir verdadero. Lo verdadero conduce el cuerpo hacia al goce y el sexo está muy ligado a la muerte del cuerpo (Lacan, 1973-74, clase del 19 de febrero de 1974). Para hablar del amor, de la muerte y del goce, Lacan (1972-73/2011) se refiere a lo que él llama la verdadera religión, la religión cristiana, que desde la perspectiva del dogma de la Trinidad no se puede pensar el Uno sino por el tres. El desafío de Lacan (1973-74) es que el nudo *borromeo* que une lo simbólico, lo imaginario y lo real presente la consistencia de la antigua tríada. Así, el amor sería uno de esos tres nudos.

Lacan (1973-74) habla del amor, en vinculación con su elaboración referida al nombre del padre. En este punto, retoma la cuestión del Edipo a la luz de las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1972-73/2011). El nombre del padre es ese *no* que aparece en el decir de ciertas intervenciones de la madre en la vida de un sujeto, en tanto ese *no* retoma el fundamento de la negación, aquella que se manifiesta en la excepción del padre de la función fálica, excepción que permite y regla el goce. Por ese desfiladero del significante, puede pasar el ejercicio del amor.

En este orden de cosas, si hay un saber en lo real, funciona sin acceder a saber lo que es. El saber inconsciente es dramático, según Lacan (1973-74, clase del 21 de mayo de 1974), proviene de una *desarmonía entre el pensamiento y el mundo*. En este sentido, la *relación sexual* se muestra descompuesta en el ser hablante, a la inversa de lo que pasa con los otros seres. Entonces, el saber del inconsciente se distingue radicalmente del instinto. Solo la articulación de lo escrito puede testimoniar lo real de lo que concierne al inconsciente con la cuestión de la *relación sexual*. Lacan (1973-74) muestra que el nudo *borromeo* permite escribir las cuatro fórmulas de la sexuación desarrolladas en el seminario *Aún* (Lacan, 1972-73/2011). Así, lo simbólico es del orden del Uno, no al modo del Uno del universo. Este Uno se relaciona con el goce fálico, en tanto hace obstáculo a lo que sería una *relación sexual*. A este goce, Lacan (1973-74) elige referir la función del Uno.

El goce humano no muestra esta prevalencia fálica sino en la medida en que el falo es ese semblante que se inventa sobre el agujero, sobre la falla que hay en todo lo que se deriva del amor, en el abrazo mismo y en el estrechamiento en el que dos cuerpos intentan gozar uno del otro. Se encuentra, en efecto, que para uno el goce aparece como fálico, pero para el otro aparece en el modo de una *relación con*

el Otro. Lacan (1973-74) se atreve a decir que lo simbólico es lo sustraído del orden del Uno del goce fálico. En efecto, cuando se trata de pensar la *relación* entre los cuerpos en el goce sexual en tanto dos, se pasa mediante un tercer término a un tres más radical que el dos. Ahora bien, solo la referencia a la escritura, en tanto ella integra lo real en un trenzado, permite situar lo que del lenguaje toca lo real.

El goce fálico proviene del *sema*, de lo que hace sentido. La sexualidad humana no es natural, está descompuesta. Además, el cuerpo hablante no es el cuerpo animal mudo en su relación con el compañero para garantizar la continuidad de la especie. Es el cuerpo el que encuentra al *otro* en los *semas*, ese *otro* que habita *lalengua* y que obliga a pensar que no hay otra *relación* más que con el *partenaire* sexual (Lacan, 1973-74, clase del 11 de junio de 1974).

Este punto es esencial para entender lo que Lacan (1961-62) llama Otro, a la luz de lo aprendido sobre el lenguaje, desde el momento en que se sitúa la escritura como huella de un tres que integra lo real, desde el momento en que el lenguaje no depende solo de lo simbólico. Tal es así que radicaliza lo que había planteado como Otro barrado y propone la problemática *borromeo* sobre lo real. Además, indica que la alteridad no es otra cosa que lo que transmite la palabra *otro*, que el hecho de que esa palabra *otro* haga sentido. Está en lugar de un agujero. Teje, hace punto, trenza, una alteridad que se hace con lo real del anudamiento.

No se trata de ser engañado de lo posible: esto significa dejarse engañar por lo imaginario del dos; por otra parte, estar desengañado es tener una idea imaginaria del otro. Se trata de dejarse engañar por lo que en el lenguaje toca lo real. *Sema* fuerza el lenguaje, por esa palabra *otro*, a seguir otra pendiente más que la de la imagen del otro, por lo que ubica al tres como la operación más exacta, toma en cuenta lo real, para pensar y escuchar la alteridad.

En definitiva, el que no está enamorado de su inconsciente se engaña. Ese punto real según el cual se redefinió el Otro y que se aborda mediante la escritura del nudo.

El *troumatisme* del sexo

Junto a la invención del objeto *a* (Lacan, 1964/1987), la formulación y articulación de los tres registros –real, simbólico e imaginario (Lacan, 1974-75)– constituyen los aportes lacanianos más destacados de la elaboración de la doctrina psicoanalítica. Lacan introduce el nudo *borromeo* por primera vez en *...o Peor* (1971-72/2012) y lo retoma de manera puntual en *Aún* (1972-73/2011). En *Los desengaños se engañan o los Nombres del padre* (1973-74), emprende una reflexión más profunda sobre el nudo *borromeo*, relacionando los tres aros con los tres registros.

Lacan (1953-54/1991) distinguió los tres registros como esenciales de la realidad humana y señaló que están unidos de manera indisoluble. Es decir, anudados de tal modo que los tres resultan intrínsecamente solidarios y dependientes los unos de los otros (Lacan, 1974-75, clase del 10 de diciembre de 1974, p. 8). “El nudo borromeo es una escritura. Esta escritura soporta un real” (clase del 17 de diciembre de 1974, p. 17). Los redondeles, por otra parte, determinan cada uno de los elementos freudianos: Inhibición (Imaginario), Síntoma (Simbólico), Angustia (Real) y los campos intermedios, consecuencia de la apertura de los redondeles en rectas infinitas que se entrecruzan en el punto central, el objeto *a*.

Cada uno tiene asignada una característica, la consistencia, el agujero y la ek-sistencia. La consistencia corresponde a lo imaginario, el agujero a lo simbólico y la ek-sistencia a lo real. Consistencia, agujero y ek-sistencia definen también las relaciones que mantienen lo real, lo simbólico y lo imaginario entre sí, de manera tal que existe una dependencia extrema de cada término con los otros (Lacan, 1974-75, clase del 17 de diciembre de 1974, pp. 19-20).

La consistencia sostiene juntos los aros del nudo, supone algo que crea cuerpo y sentido, características esenciales del registro imaginario. La categoría de agujero es más compleja, puesto que este es solidario de la consistencia imaginaria que lo cierra y a la ek-sistencia, a lo que queda fuera. ¿Cuáles son los respectivos agujeros de estos registros? Para lo simbólico, es la incompletud que hace agujero, es la represión originaria o lo que escapa al sentido, lo imaginario en tanto hace cuerpo son sus orificios. El agujero de lo real, entonces, se traduce en la *no relación sexual*; en el *traumatismo* del sexo, concierne al Otro del cuerpo, al Otro del Otro sexo (Lacan, 1974-75, clase del 17 de diciembre de 1974, pp. 20-21).

La ek-sistencia corresponde a lo real, debe ser tomada en su sentido literal: lo que está en el exterior. Lo real, es para Lacan (1974-75, clase del 17 de diciembre de 1974, p. 20) lo que está fuera de lo simbólico, del lenguaje y de lo imaginario, es decir, de la representación y el sentido. Esta creación significativa es consecuencia de la escritura lógica de las fórmulas de la sexuación en las que Lacan (1971-72/2012) subraya el lugar de lo que ek-siste, de lo que está excluido, puesto afuera en relación a la función fálica (Φ).

El encuentro con lo real de *lalengua* es traumático. Frente a esto, el ser hablante puede responder dando cuerpo al significativo amo que lo representa, consagrándose a un saber condensador de la verdad con carácter de fijeza, es decir a la religión o a la filosofía, o produciendo una invención en cuanto a aquello con lo que se encuentra fuera de programación, una apertura a la elección. Lo traumático es el encuentro con lo real del sexo y queda inscripto como tal, es decir, como trauma.

Sin embargo, *lalengua*, la melodía que constituye el telón de fondo sobre el que adviene el humano, también porta las marcas de goce de los Otros primordiales. En este sentido, *lalengua* no solo impregna al ser hablante del *baño del lenguaje*. Además, instala en él huellas del goce de esos Otros, marcas de silencios, ritmos y modulaciones diversas. Para que la melodía constituya la música del lenguaje debe ser afectada necesariamente por la sintaxis. Esta sintaxis obedece a la metáfora y a la metonimia, es decir, a las determinaciones propias de la estructura. Se trata del significativo que opera sobre *lalengua* y se define por el corte, por la escansión. También, de momentos dispersos que inundan al viviente antes de la constitución de la estructura sintáctica del lenguaje. Sobre esta materia opera el Uno, recortando de manera eventual significantes que toman como elementos de su estructura aquellos componentes esparcidos de *lalengua* que por sí mismos no son significantes.

Hay Uno expresa que *no hay relación sexual*, que el Uno no copula con el dos. Pero también hay Uno implica que el corte Uno que opera en la sintaxis estructural, toma las *uniedades* dispersas de *lalengua* que atestiguan un momento previo del lenguaje. *Lalengua* porta las marcas de goce del Otro y este valor de goce de los elementos de la *lalengua* incluye también un trauma, además del atribuido al sexo. Hay Uno porque *no hay relación sexual*, y ese Uno se pone de manifiesto en el aislamiento de un significativo y no otro, es un corte impuro, dado que la materia misma sobre la que opera está contaminada por los goces del Otro. *Lalengua*

incorpora un contrabando de goce ancestral misterioso, el del cuerpo parlante (Lacan, 1972-73/2011).

“El momento de captura inicial del sujeto en las redes de la estructura del lenguaje admite pensar en un momento en que *lalengua* gozada hace cuerpo” (Alomo, et al. 2013, p. 6). Así como el cuerpo simbólico no es inherente al sujeto, del mismo modo, *lalengua* gozada no hace cuerpo sin el encuentro con la estructura significante. Este encuentro real con *lalengua* representa un trauma.

En este sentido, en lo real se ubica el ser hablante advenido al mundo de lo simbólico. Lo real y este encuentro no podrían pensarse sin el encuentro entre la estructura y *lalengua*. Es el trauma del encuentro del hablante con lo real, que está en consonancia con el trauma del sexo, con el trauma de lo fálico. La *no relación sexual* jamás es escrita, por lo que queda siempre en falta como una regla que falta inventar. Es lo que conduce a Lacan (1974-75) a enunciar que el traumatismo es en última instancia el trauma sexual.

Una mujer es un *sinthome* para todo hombre

El *nudo borromeo* reforma el sentido de la escritura con un modo de abordaje topológico que origina otra geometría. Posee estructura de cadena borromea, un *cadenudo* que se funda en el cuatro y ya no en el tres. Así, lo simbólico, lo imaginario y lo real conforman cadena con el *sinthome*. Lacan (1975-76/2015, pp. 97-98) ejemplifica a través de las relaciones entre los redondeles de hilo, la cuestión de la *no relación sexual*.

En efecto, si la *no relación* depende de la equivalencia, en la medida en que no hay equivalencia, se estructura la relación. Hay, pues, al mismo tiempo relación sexual y no hay relación. Allí donde hay relación es en la medida en que hay *sinthome*, es decir, donde el otro sexo es sostenido por el *sinthome* (1975-76/2015, p. 99)

Allí donde hay simetría *no hay relación*, mientras que allí donde no existe semejanza esa *relación* puede advenir. Lacan (1975-76/2015, p. 99) declara “... una mujer es un *sinthome* para todo hombre...”: Este enunciado ¿expresa una definición de la *pareja amorosa*?

La no equivalencia propia del *sinthome* y la no equivalencia de la *no relación sexual* desembocan en el siguiente interrogante: ¿Que conexión tiene el *sinthome* con lo real? La travesía teórica de la última parte de su obra se desliza de la lingüística a la topología y define que el síntoma es inanalizable (Evans, 1997, p. 181). Se aprecia una transformación radical respecto del síntoma tomando una trayectoria conceptual que va del síntoma como significante al síntoma como real (Miller, 2011, p. 98). El síntoma es ante todo algo que no cesa de escribirse de lo real, no se reduce al goce fálico.

La definición del *sinthome* se enlaza con la no existencia de *La mujer* (Lacan (1975-76/2015, p.114). En esta perspectiva, *La mujer* expresa lo real desde la proposición de *no-toda* en la función fálica, ella no se refleja como el hombre en un universal (Lacan, 1972-73/2011, p. 89). Ella apunta a lo singular, no se presta a la generalización falocéntrica, pone freno al goce fálico del *varón*. Ahora bien, esta función de freno nunca es totalmente eficaz, por el contrario, en la *relación entre un hombre y una mujer* algo no funciona, asoma una falla. A partir del encuentro con una *mujer* se produce una interrogación novedosa en relación al síntoma, se califica a *la mujer* como síntoma.

La mujer solo es toda bajo la forma mordaz que el equívoco le da en la lengua nuestra, la del *pero no es eso*, como se dice *todo, pero no es eso*. Esta era precisamente la posición de Sócrates. Con mi título de este año introduzco el *pero no es eso* como el *sinthome* (Lacan, 1975-76/2015, p. 15).

No es eso hace frente a todo criterio de uniformidad. En cambio, el fantasma reposa en *es eso* su lógica se liga con la obturación del *no-todo*. El fantasma intenta, en todos los casos, no solo velar lo real sino que también es la entrada a lo real. *La mujer* viene como suplencia de la *relación sexual imposible* de escribir, permanece como síntoma.

¿Qué conecta al síntoma y a *La mujer*? Que el hombre cree lo que ella dice, esto que se denomina amor. El amor es una creencia que limita el poderío fálico del varón. Aún más, ¿el encuentro con una *mujer* puede hallarse en las bases de la constitución del síntoma?

La mujer es un síntoma en la medida en que el *hombre* cree que ella dice efectivamente algo. Creer en un lugar *éxtimo*, en un lugar exterior y a la vez íntimo, es creer en lo real. *La mujer*, al igual que el síntoma, tiene un carácter hetero en relación al sujeto, no solo se inscribe para el *hombre* como objeto *a*, sino como síntoma. Y que una *mujer* se inscriba como síntoma, implica que el núcleo de goce es objeto *a* y que es envoltura del objeto *a* exactamente como lo es en el síntoma (Lacan 1975-76/2015, p. 114).

Solo en su condición de *femme*, es decir, identificada *no-toda*, *La mujer* puede ser síntoma para un *hombre*. No así, la mujer fálica, la mujer-madre. La *perversión* del padre es hacer de una *mujer* objeto *a*, causa de su deseo, hacerla su *mujer*, no tomarla solo como madre. La madre puede estar prohibida, pero nada impide reemplazarla por *La mujer*. La función del padre real es hacer de una *mujer* su síntoma, interceptar el goce fálico de la madre hacia el niño, evitando que el exceso de este goce sea vivido como el goce del Otro para el niño. El padre, al mismo tiempo, abre y limita la posibilidad al goce fálico (Lamosvsky, 2003).

Todo gira en torno al goce, en el varón se ubica inconscientemente alrededor del falo, su goce está dominado por la imposibilidad de establecer el Uno de la *relación sexual*. Es el obstáculo por el cual el *hombre* no consigue gozar del cuerpo de *la mujer* como todo, goza de una parte de él, la aborda como objeto *a* causa de deseo. Esta localización del goce obstruye al *varón* la apertura a lo real, aunque no la hace imposible (Lacan, 1972-73/2011, p.p 14-15).

El goce de una *mujer* es diferente, es doble, *no todo* fálico:

Una parte se localiza alrededor del falo, según las modalidades específicas del complejo de castración femenino, mientras que en la otra parte permanece desconcentrada, no representable por el inconsciente. Esta parte "otra" del goce es más allá de la significación fálica pero no sin pasaje por ella, por lo tanto, no estriba en un principio único que se podría llamar "femineidad".

Aún así, la mujer puede acceder a la femineidad de un modo singular para cada una, mediante la construcción de una elucubración a partir de los datos de su inconsciente y sometida a las necesidades de su exigencia pulsional. (Lamosvsky, 2003, p. 2)

¿Es el *sinthome* un círculo corrector que permite la *relación sexual*? ¿El *sinthome* tiene función de suplencia? *No hay relación sexual* implica una falta de goce estructural inherente al sujeto que habla, una inadecuación del lenguaje y del ser que constituyen en última instancia la causa del deseo. Desde esta perspectiva,

el síntoma es una suplencia de ese goce faltante. Se trata de la versión particular que tiene el sujeto de lo que es el goce, es decir su fantasma, allí donde no existe señal natural que le indique cual es el objeto adecuado. El neurótico no quiere saber acerca de la verdad que le anuncia que el objeto apropiado para su goce, falta. Por eso, sostiene que esa falta que sufre es consecuencia de la voluntad de algún Otro, que implica que el Otro quiere su castración (Lamosvsky, 2003).

No hay finitud a nivel del sentido del síntoma porque *no hay relación sexual*. Ese sentido puede tomar la forma de *La mujer* como síntoma del *hombre* en tanto que este se define entorpecido por el falo que imagina tener. El falo impide la *relación* con la contrapartida sexual. Denota una renuncia a un supuesto goce absoluto. Es lo que permite decir que el goce del Otro es imposible, abriendo el camino a un goce posible, al goce fálico. La ley con su correlato, la castración, pone límite a un goce absoluto dando lugar a ese goce posible, permite el encuentro sexual en términos de que el fantasma de cada *partenaire* se dirige a su Otro. Porque *no hay relación sexual*, el encuentro sexual es posible.

James Joyce y Nora Barnacle

Lacan (1975-76/2015) inspirado en el escritor irlandés, reconocido mundialmente como uno de los influyentes del siglo XX, James Augustine Aloysius Joyce (1882-1941), progresa en el concepto de síntoma adquiriendo un valor diferencial respecto al período anterior. Como se expresó anteriormente, en este trayecto final, el síntoma no es solo una formación del inconsciente como un mensaje que es posible descifrar, sino que se presenta en una dimensión síntoma-goce. El *sinthome* designa una formulación significativa que está más allá, una modalidad particular del goce del sujeto (Evans, 1997, p.181)

La constitución subjetiva se concibe a la manera de un lazo borromeo tetrádico, en el que aparte de los registros real, simbólico e imaginario, existe un cuarto nudo llamado *sinthome* que permite a los otros tres mantenerse encadenados. Tal *sinthome* es una forma de reparar el desanudamiento de lo simbólico en la cadena borromea. El *sinthome* en Joyce es nominación, a través de la escritura, aporta el cuarto término a este nudo (Lacan, 1975-76/2015, p. 23). En este caso, se trata de la escritura en función de suplencia de una carencia, la del falo simbólico respecto a la falta del Nombre del Padre (Lacan, 1975-76/2015, p. 92).

La escritura en Joyce muestra la función del goce de la letra, se hace exponente fiel del síntoma-goce (Lacan, 1975-76/2015). *Sinthome* designa la fusión del síntoma que es siempre significativa con el goce que está por fuera de los efectos de significado. Lacan (1975-76/2015) examina la *relación* que Joyce mantiene con Nora.

¿Qué nos indican las cartas de amor a Nora? Hay en ellas cierto número de coordenadas que es preciso marcar.

¿Qué es, pues, esta relación de Joyce con Nora? Cosa curiosa, diré que es la relación sexual, aunque sostenga que no la hay. Pero es una extraña relación sexual. (Lacan, 1975-76/2015, p. 81)

Para él Nora es *La Mujer*, sin tachadura, *La mujer* que no lo hace *hombre*, sino que lo colma. Es una *relación* complementaria, sexual, que suple la carencia paterna. Su padre incapaz de transmitir las marcas de una filiación simbólica lo conduce a este sostén suplente. ¿Nora y James conforman una *pareja amorosa*?

Nora ingeniosa, vivaz y de una coquetería admirable, sin embargo, no entendía de literatura. Ella fue en la vida de Joyce un sólido apoyo hasta el último de sus días. Él la invitaba a confiarle todos sus pensamientos, los más íntimos con la expectativa de lograr saber qué es ser una mujer (Sigal de Eliscovich, 2004). La obra de Joyce *Exiliados*, publicada en 1918, establece según Lacan (1975-76/2015, p. 68) la no complementariedad entre los sexos.

La no relación es que no hay verdaderamente ninguna razón para que él considere como *su* mujer a una-mujer-entre-otras. Una-mujer-entre-otras es también la que se relaciona con cualquier otro hombre. Y se trata precisamente de este *cualquier otro hombre* en el personaje que él imagina, y para el cual, en esa época de su vida, sabe despejar la elección de la una-mujer en cuestión, que no es otra que Nora. (Lacan, 1975-76/2015, p. 68)

Entre el *hombre* y la *mujer* no hay correspondencia, son siempre exiliados, *no hay relación sexual*. Esta *no relación* toma en él la forma del exilio. Allí se trata de la *relación* de una *mujer* con ese cualquier otro *hombre*. Para Joyce (Lacan, 1975-76/2015, p.68) no hay más que una *mujer*, que está siempre en *relación* con un único modelo.

Un controvertido debate, si el *sinthome* hace existir la *relación sexual*, según Lacan (1974-75), entonces para Joyce, *hay y no hay relación sexual*. ¿Qué es lo que estabiliza a Joyce? ¿La escritura? ¿Fue Nora quien le ofreció estabilidad en vez de la escritura? Nora hizo de Joyce un *hombre* y él no tardó en descubrir que Nora era *la mujer* capaz de salvarlo. Ella, a pesar de la indiferencia que demostraba hacia su escritura, logra influir en él de forma impensada. Estaban unidos por un vínculo intenso, de tal manera que la enfermedad de Nora afectó a Joyce como si él hubiera sido quien la padecía.

Lacan (1975-76/2015) propone que lo que se repite en el síntoma es la interrogación sobre la *no relación sexual*, que esa búsqueda de la *existencia de la relación sexual* hace que una *mujer* sea en la vida de un *hombre* algo en lo que él cree. Lo interesante es que Joyce *cree* que hay una, que no hay más que una. En francés existe una diferencia entre dos expresiones del término creencia, *croire: croire á y croire*. La primera se refiere a *creer en*, mientras que la segunda puntualiza *creer en alguien* en tanto sujeto que puede decir una verdad o una mentira. La fragilidad de este *y croire* implica que para tapar la *inexistencia de la relación sexual*, lo que una *mujer* dice, al igual que un síntoma que necesita ser descifrado, requiere que se le crea. Lacan (1975-76/2015) precisa que existe un deslizamiento de creerle a una *mujer* que proporciona compañía y amor a la falsa creencia que *hay La mujer*.

Entre el *hombre* y la *mujer* no solo existe un muro, también está el síntoma (Lacan, 1975-76/2015) que por otra parte no es privilegio de la *relación* heterosexual. La *relación* de *pareja* a nivel sexual supone que el Otro se convierte en el síntoma del *parletre*, un medio de su goce. El síntoma es un medio de goce del cuerpo, y si alguien está ligado a Otro, ese Otro es síntoma. Los seres parlantes forman *pareja*, no al nivel del significante sino del goce, en un enlace que es siempre sintomático (Miller, 2011). El *sinthome* es un círculo corrector que permite la *relación*, lo que anuncia que el *sinthome* se soporta en el Otro sexo (Moustapha Safouan, p. 305).

Relación sexual, no hay, salvo incestuosa

Lacan (1976-77) aspira a deslindar el saber inconsciente de la noción de conocimiento. Las histéricas impulsaron a Freud (1916-17/1984 pp. 235-236) a creer que el saber inconsciente conduce a la verdad, aislada como un nudo traumático, el inconsciente se presenta como una verdad por revelar. Lacan (1976-77) plantea que no hay conocimiento del inconsciente, puesto que en el inconsciente existe saber en el sentido en que hay equívoco. La diferencia fundamental entre saber y conocimiento cobra sentido en referencia a lo sexual. *No hay relación sexual* en consideración de que un *hombre* reconozca obligadamente a una *mujer*, o inversamente. Es por lo que el ser hablante se equivoca.

Eso se llama la verdad especialmente sobre la relación sexual, a saber que, como quizá lo dije primero que nadie —no veo por qué me haría un título por eso— la relación sexual, no la hay. No la hay, propiamente hablando, quiero decir en el sentido en que algo haría que un hombre reconociera forzosamente a una mujer. Yo, tengo esta debilidad de reconocer-la, pero estoy lo bastante advertido como para haber hecho observar que no hay la. Eso coincide con mi experiencia— no reconozco todas las mujeres. (Lacan, 1976-77, clase 10 del 15 de marzo de 1977, párrafo 9)

Esto tiene consecuencias en el fin de análisis. Mientras que Freud (1893-95/1987) espera de la cura el levantamiento de la amnesia infantil, la revelación del trauma o la construcción de la verdad histórica, Lacan (1976-77) reflexiona que el fin de análisis conduce a la identificación con el síntoma, y el síntoma puede ser el *partenaire* sexual. El síntoma, en este caso, es lo que se conoce. Este conocimiento del goce del Otro, siempre insuficiente, no es un saber dado que no hay saber sobre el sexo, es un saber hacer. Así, conocer el síntoma expresa un saber hacer con el síntoma y llegar allí supone un largo recorrido. Que el inconsciente sea saber no implica que haya saber en el inconsciente. Para Lacan (1976-77), el hombre no sabe hacer con el saber y es función del análisis conducirlo a eso.

Lacan (1976-77) enuncia que la genialidad de Freud (1893-95/1987) no solo fue reconocer que el inconsciente está tejido de palabras, entre las cuales los equívocos son siempre posibles, sino correlativamente haber iluminado la íntima relación entre el uso de las palabras y la sexualidad del ser hablante. La sexualidad está enteramente tomada en las palabras (Lacan, 1977-78). Años antes, (Lacan, 1969-70/1992) expresó que todo discurso, comprendido el discurso analítico, no era más que semblante frente a la imposibilidad de escritura de la *relación sexual*. La suplencia de la *relación sexual* por el lenguaje se profundiza en función de que es un hecho que hablar, llena. Lo que está en juego en el amor entre un *hombre* y una *mujer* es la castración.

Lo esencial que Lacan (1976-77) procura señalar es que solo existe lo que puede ser formalizado, así lo real se define como *lo imposible*. Aquí, la *relación sexual*. Lo real es lo imposible *únicamente* de escribir, es lo imposible a la espera de que se lo escriba, comporta la exclusión de todo sentido. La incompletud es del orden de la lógica, un discurso sin palabras, se trata entonces de la formalización con letras minúsculas y algunos signos. El matema llega a ser la máxima expresión de la lógica.

La verdad, el saber absoluto de lo real, de la *no relación sexual*, pasa por lo simbólico, es decir, por la mentira (Lacan, 1976-77). Lo verdadero miente: si el analizante, diciendo lo que cree verdadero, no dice la verdad, en el fondo es un efecto de estructura, puesto que esta llamada *verdad de lo real* es imposible de decir. Además, la cuestión de la verdad es inherente al psicoanálisis, está en el

corazón de la cura y de la transferencia, por el hecho de que el analizante cree en el Otro, en lo que él dice, incluso esencialmente cuando duda. En Lacan (1976-77), opera una disyunción entre la verdad del discurso, que es también discurso de verdad y lo que pasa por la mentira de lo simbólico, y la verdad en juego en lo real que reconoce es la *relación sexual que no cesa de no escribirse* en el síntoma. El discurso de verdad, que aproxima el psicoanálisis a la religión, es un acto de fe, una creencia. Lo verdadero es lo que se cree como tal, no tiene ninguna cercanía a lo real. Lacan (1976-77) expresa que todo lo que se dice, incluido el discurso analítico, es una estafa.

Pienso que, estando ustedes informados por los Belgas, ha llegado a sus orejas que yo hablé del psicoanálisis como pudiendo ser una estafa. Es sobre lo cual insistía haciendo dar vueltas a mis letras, y hablándoles del S_1 que parecía prometer un S_2 . Hay que recordar a propósito de esto que yo dije, en su momento, que un significante era lo que representa el sujeto junto a un otro significante. ¿Qué deducir de ello? Voy a darles una indicación, aunque más no sea para esclarecer mi ruta, porque no va de suyo. El psicoanálisis es quizá una estafa, pero no es cualquiera —es una estafa que cae justo en relación a lo que es el significante, o sea algo muy especial, que tiene efectos de sentido. También bastaría con que yo connote al S_2 , no por ser el segundo en el tiempo, sino por tener un sentido doble, para que el S_1 tome su lugar correctamente (Lacan, 1976-77, pp. 8-9, clase 10 del 15 de marzo de 1977)

Esta estafa consiste en el falso compromiso de S_1 que parece prometer un S_2 . El analista tiene que aceptar la demanda engañosa de quien se dirige a él, introduciendo el movimiento transferencial y la dinámica de la cura. Se trata de la promesa a la que el analista se pliega hasta que ella revele, vuelta tras vuelta, su función de señuelo y al mismo tiempo, la estructura que le da sentido. Esta estructura es la del discurso analítico.

A esta ligazón ausente, imposible entre S_1 y S_2 , que marca este lugar de lo real, de lo que no entra en el discurso, Lacan (1976-77) le otorga todo su peso en relación con la promesa del Otro. S_1 es el comienzo del saber, que se contenta con iniciar siempre, no llegando a nada. La estafa es creer y permitir que se crea durante un tiempo, que el Otro, marcado como saber S_2 , va a estar atento y responder. No obstante, el Otro no responde, $S(\mathbb{A})$, el análisis enuncia que el *Otro no es nada sino esta duplicidad*. Hay Uno, pero no hay nada de Otro. Es él, el Uno, el que sabe y no el supuesto saber. En el lugar de este imposible $S(\mathbb{A})$ en el que S_1 *no representa al sujeto ante S_2* .

En definitiva, el psicoanálisis es tal vez una estafa, pero no cualquiera, puesto que cae en relación con lo que es la duplicidad del significante. Su sentido doble por definición es lo que hace creer, se podría decir, en ella, en *La mujer*, en el reconocimiento de ella, en la existencia de los dos sexos, en la *relación sexual*. La *relación sexual*, que no hay, excepto incestuosa o mortífera. No hay otra verdad más que la castración.

No hay relación sexual, excepto incestuosa (Lacan 1976-77) y con la castración uno puede escapar de eso, lo cual implica dejar de ser objeto de goce del Otro primordial y advenir sujeto deseante. El padre, al cumplir esta función, aunque siempre fallida, propicia pasar del goce del Otro, incestuoso, al goce fálico, único permitido por el significante.

Tal como lo anticipó el aforismo lacaniano, *la relación sexual* resulta un imposible. Ejemplificado en la paradoja de Zenón, Aquiles no puede alcanzar a la tortuga en los campos de Elea. Puede superarla o quedar rezagado pero no aparearse con ella. *No hay relación*, no hay proporción en el encuentro sexual, siempre queda un resto en más o en menos, que resulta imposible de saldar. No es posible la completud, lo que conlleva a un malestar que persiste. Lo que hace que el amor sea una apuesta siempre renovada.

La única excepción, expresa Lacan (1976-77) es el incesto. En consonancia, revisa la trágica historia entre Edipo y Yocasta, quienes durante el largo tiempo en el que ignoraron quiénes eran, lograron acoplamiento. Se trata de un amor real, en el sentido de que abolió toda forma de trama simbólica generacional. En pleno idilio en el que Yocasta nada sabe del verdadero sentido de las palabras, le habla a quien aún desconoce que es su hijo:

Lo que has dicho te absuelve de cualquier sospecha.
Escúchame y entiende que no existe el mortal
que de verdad posea arte de adivinar.
En pocas y concisas palabras te lo voy a mostrar.
Hace tiempo, Layo recibió un oráculo. No digo
yo que del mismo Apolo, quizás de alguno
de sus ministros: decía que un hijo suyo
y mío iba a matarlo.
Bien es sabido que Layo pereció
a manos de asaltantes extranjeros,
allí donde se juntan los tres grandes caminos;
y no habían pasado tres días desde que
naciera nuestro hijo, cuando Layo ordenó
que le unieran los pies con un gancho de hierro
para unírseles como un doloroso yugo,
y lo hizo arrojar desde un monte escarpado.
No pudo Apolo, entonces, hacer que se cumpliera
el triste vaticinio: que el hijo diera muerte
a su padre, ni éste vivió con el terror
de perecer un día a manos de su hijo.
De este modo los hados el destino plasmaron.
¡No vivas angustiado! Si un dios quiere servirse
de algo, le será muy fácil revelarlo. (Sófocles, 1990, p.40)

Así como Edipo ignora el alcance de las suyas, al referirse a Layo expresa:

Pues bien, aclararé los hechos desde el comienzo mismo.
Apolo ha sido justo y tú también lo fuiste
Al demandar protección sobre el muerto.
Y es justo también que contéis conmigo
Para vengar al dios y a la ciudad.
Y no recurriré a amigos lejanos
Para expulsar de esta tierra la inmundicia.
Yo mismo lo haré,
y lo haré por mi mano, pues cualquiera
que sea el asesino, con esas mismas manos
podría herirme un día, quizás, si lo quisiera.
Al defender a Layo, me defiende yo mismo.
Tebanos, de las gradas levantaos ahora

y sacad de este altar los ramos suplicantes.
Que se convoque al pueblo Cadmeo a una asamblea;
y yo os aseguro que voy a poner todo
lo que esté de mi parte, y, con la ayuda de dios,
seremos vencedores o aquí pereceremos. (Sófocles, 1990, p.11)

La castración consiste en ese límite, ese dique a lo pulsional que posibilita el amor en términos de *dar lo que no se tiene*. La tragedia de Sófocles introduce el valor del concepto de castración simbólica como verdadera condición para el amor.

El equívoco se inclina hacia el sexo

El equívoco, gracias a la escritura, hace resonar el vacío que la falta de *relación sexual* deja en el sentido. Por este vacío se plantea la cuestión de la verdad para un sujeto a través de su fantasma. ¿Por qué existe la necesidad del equívoco? El equívoco (Lacan, 1977-78) demuestra que las palabras no están al servicio de la intención, allí donde lo simbólico se revela como esencialmente inadecuado. Tal como lo sugiere la lengua, el equívoco se inclina hacia el sexo.

Usar la escritura para equivocar, eso puede servir porque tenemos necesidad del equívoco precisamente para el análisis. Tenemos necesidad del equívoco, es la definición del análisis, porque como la palabra lo implica, el equívoco está de inmediato apuntando hacia el sexo. El sexo –se los he dicho: es un decir, eso vale lo que vale– el sexo no define una relación. Es lo que he enunciado formulando que no hay relación sexual. Eso quiere solamente decir que, en el hombre y sin duda a causa de la existencia del significante, el conjunto de lo que podría ser “relación sexual” es un conjunto, se ha llegado a cogitar eso, no se sabe por otra parte muy bien de qué modo eso se produjo, es un conjunto vacío. Entonces es lo que permite muchas cosas. (Lacan, 1977-78, clase del 15 de noviembre de 1977, p. 1).

Esta inclinación del equívoco hacia el sexo se debe a que la sexualidad hace agujero en el saber inconsciente. Debido a la división del sujeto por el lenguaje se instaura lo real como traumatismo. A su vez, el traumatismo del lenguaje es un proceso gradual de contaminación que sufre el sujeto. Así, el lenguaje está ligado a la sexualidad que hace agujero en lo real. No hay verdad posible, excepto cuando lo real se vacía. Lo real no tiene ni superficie, ni consistencia en la medida en que se funda fuera de la ley.

No hay más que lo imaginario del fantasma para recubrir esta ausencia de inscripción en el inconsciente de una *relación entre los sexos*. Asimismo, no hay un saber inconsciente sobre el sexo, el saber está siempre en conexión con la *ausencia de relación entre los sexos*, salvo entre fantasmas y para las generaciones vecinas, padres e hijos. Esto promueve que en el análisis se hable solo de los padres. Lacan (1977-78) retiene, de la elaboración freudiana, la verdad que para él cuenta, que *no hay relación sexual* en el ser hablante.

De un lado *no hay relación sexual*, pero del otro está el Edipo, con lo cual hay un objeto sexual con el que *hay relación sexual*, la madre, y hay algo que le funciona como obstáculo. ¿Qué es ese saber inconsciente? Ese saber que porta el equívoco es legible, es interpretable, se puede leer de otro modo. La interpretación, como leer de otro modo, no es la verdad, demanda el apoyo de la escritura, hay escritura en el inconsciente.

Un tercer sexo

En el seminario *La topología y el tiempo* (1978-79), Lacan retoma la cuestión de la *ausencia de relación sexual* evocando la idea de la necesidad de un tercer sexo, idea que surge del estudio del nudo *borromeo* generalizado.

No hay relación sexual, es lo que he enunciado, ¿Qué es reemplazado allí?, dado que está claro que la gente, lo que se llama tal, es decir los seres humanos, la gente hace el amor. Hay para eso una explicación: la posibilidad –notemos que lo posible, es lo que hemos definido como lo que cesa de escribirse– la posibilidad de un tercer sexo. ¿Por qué es que hay dos por otra parte? Eso se explica mal. Es lo que es evocado en la doble de Eva, a saber Lilith. La evocación no es sin embargo una cosa precisa. Es justamente la precisión, es decir lo Real, lo que he tenido en cuenta soñando en suma con lo que es del nudo borromeo. (Lacan, 1978-79, clase 4 del 9 de enero de 1979, primer párrafo).

¿Qué es el tercer sexo? Lacan (1978-79) señala que a pesar de la *ausencia de relación sexual*, la gente igual hace el amor, por la posibilidad de un tercer sexo. Lo posible es lo que cesa de escribirse o lo que cesa (coma) de escribirse. No se entiende por qué hay dos sexos.

Una vez más, Lacan (1978-79) confirma que lo esencial de lo que enuncia es que *no hay relación sexual*, porque hay un imaginario, un simbólico y un real. La posibilidad de un *acto sexual* (que no hay) está ligada a un tercer sexo. Al comienzo de la siguiente lección, Lacan (1978-79) retoma la noción del tercer sexo que no podría subsistir en presencia de los otros dos. Toda sociedad prevé la iniciación gracias a la cual sus miembros se integran al falo, pero el psicoanálisis es una anti iniciación. Esto remite a que el analizante debe percibir lo que le es sugerido por el lenguaje en cuanto al falo, no puede permanecer en esta posición de serlo imaginariamente sin encontrar grandes dificultades en el *acto sexual*. De allí viene la idea de identificar el tercer sexo y el falo. A falta de iniciación, hay que *ser hombre* o *ser mujer*. El falo permite y obstaculiza a la vez la *relación sexual*, ya que cada sexo tiene relación con el falo y no con otro sexo.

Los últimos seminarios *RSI* (Lacan, 1974-75), *El Sinthome* (Lacan, 1975-76/2015) y *La ignorancia que sabe de la una equivocación (se va a la morra)* (Lacan, 1976-77) plantean el problema de la insuficiencia o no del nudo de tres redondeles. La solución de un cuarto permitiría introducir una imposibilidad de permutación total de estos y entonces especificarlos. En ausencia de tal aro, los tres son equivalentes y por lo tanto real, simbólico e imaginario ya no pueden ser distinguidos. La iniciación al falo, en esta presentación, no puede surgir sino al precio de un cuarto redondele, con el síntoma.

El malentendido, condición de posibilidad del *encuentro* amoroso

De los veintisiete seminarios dictados por Lacan (1978-79) *La topología y el tiempo* es una relectura de sus propias formulaciones. Desde las palabras iniciales se orienta a sustituir el término inconsciente por el de *malentendido*. No saber sobre algo que se dice y creer saber algo que no se sabe, caracterizan la estructura del lenguaje y por lo tanto, del inconsciente. Este es portador de la maldición del sexo, de la irreductible separación entre el deseo y el goce, hace singular la vida de cada uno, hace que nadie pueda vivir la vida de otro, hace a la soledad y al mismo tiempo, a desear el *encuentro* con el otro. El malentendido, equívoco inevitable, es ante todo

consecuencia de la propia división subjetiva y condición de posibilidad del *encuentro* amoroso.

El inconsciente-malentendido es un saber hacer en la lengua dando existencia a un sujeto que no es espíritu puro, sino impureza de un goce que anuda al inconsciente a ese cuerpo que habla. Inconsciente que se aloja en el enlace entre lo simbólico del parloteo, lo imaginario del cuerpo y lo real del goce. El inconsciente, asimismo, es una trama que el azar hace destino, pero mientras muerde el cuerpo, tal como lo prueba el síntoma, es la dimensión real humana.

Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se debe a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía.

Nadaba simplemente por la sencilla razón de que se hablaba a cual mejor.

Eso es lo que les transmitió “dándoles vida”, como dicen. Eso heredan. Y ello explica vuestro malestar estar en su pellejo, cuando es el caso.

El malentendido ya es de antes. En tanto que ya antes del hermoso legado, forman parte o más bien, dan parte del farfullar de vuestros ascendientes.

No se necesita que farfullen ustedes. Desde antes, lo que los sostiene por concepto de inconsciente, o sea de malentendido, echa raíces allí.

No hay otro trauma de nacimiento que nacer como deseado. Deseado, o no –de lo mismo da igual, ya que es por el serhabla. (Lacan, 1980, clase del 10 de junio de 1980, p. 1).

El verdadero trauma es el *malentendido* que antecede al ser hablante y que proviene de los padres. Este malentendido estructural entre los seres hablantes no es intrínseco a la comunicación aunque no se trata de un déficit que logre resolverse con más diálogo.

Como se estableció en este recorrido, entre los seres hablantes no existe objeto predeterminado y adecuado para la pulsión, no hay acople de un significante con otro. Entre los sexos *no hay relación*, no se puede gozar del cuerpo del otro. Los dos sexos gozan con una terceridad, ya que a partir de un significante siempre media la palabra. Lacan (1958-59/1987) expresa que el ser habita la lengua y hablar es sexual, todo pasa por el lenguaje y la sexualidad, si hay algo que hace el erotismo en la sexualidad, es la palabra y la significación, que por definición es fálica.

El *parletre* es equívoco, es malentendido y está en falta. Por eso, resulta imposible no malentenderse al hablar, dada la ambigüedad irreductible a nivel de la estructura del lenguaje y a la dimensión del sinsentido que este incluye. El malentendido domina al *hablanteser* e irrumpe para hacerse oír. Otro habla en el sujeto y lo hace tropezar en actos fallidos, lapsus, olvidos y sueños. El inconsciente, por lo tanto, quiebra el sentido produciendo en el malentendido un efecto de verdad, dado que en el contenido inconsciente se sitúa el verdadero deseo del sujeto. No existe soldadura entre lo que se dice y lo que se quiere decir, los mensajes son imprecisos.

No digo que el verbo sea creador. Digo algo muy distinto porque mi práctica lo trae consigo: digo que el verbo es inconsciente -o sea, malentendido.

Si creen que de él puede revelarse todo, pues, ahí se caen: todo no puede. Eso quiere decir que una parte no se revelará nunca.

De eso precisamente alardea la religión. Y es lo que da su amparo a la Revelación que se prevale para explotarlo.

En cuanto al psicoanálisis, su proeza, es explotar el malentendido por el malentendido. Teniendo, al cabo, una revelación que es de fantasma. (Lacan, 1980, clase del 10 de junio de 1980, p. 1)

Desde esta perspectiva, ¿qué sucede en el *encuentro* con el otro? Este *acercamiento* está atravesado por la ambigüedad que insta la palabra. Para el ser hablante no existe el sentido universal unívoco ni un instinto natural que oriente al sujeto hacia un *partenaire* indicado. El malentendido, asimismo, otorga algún significado para cubrir la falta, velos que permiten entrever aquello que no hay, palabras que comunican lo reprimido primordial de la sexualidad y la muerte. Los seres hablantes sueñan con una plenitud de goce imposible de lograr, por la falta de compatibilidad entre los sexos (Lacan, 1972-73/2011), por la ausencia de *relación* entre el goce sexual esperado y el obtenido, por los distintos modos de gozar del *hombre* y de la *mujer* constitutivos del enigma de la diferencia sexual.

En definitiva, no existe diálogo entre los goces de Uno y Otro, no existe complementariedad. El goce sexual no conviene a la *relación sexual* porque en cuanto tal es Uno y no establece ninguna relación con el Otro. Ambos no forman un todo, sin embargo, nada se quiere saber respecto a esta verdad y se culpa a otro de esta carencia. En este sentido, el amor (tal como se expuso en un apartado de este capítulo) contribuye a sostener esta ilusión de complementariedad en *la pareja*.

El *encuentro entre un hombre y una mujer* “nace enajenado de aquello que lo funda” (Lamovsky, 2011, p.3), tal es así que el enamoramiento instala un velo imaginario exaltando las semejanzas y ocultando las diferencias. Así, el malentendido amoroso está destinado a sostener esta ilusión de ensamble. Por otro lado, este velo pierde sostén al transcurrir el tiempo, e irrumpe un momento de revelación de la extensa distancia existente entre lo anhelado y lo hallado. En este punto, lo buscado está contenido en las fantasías inconscientes del sujeto que pretende mucho más de lo que el *partenaire* puede ofrecer. El otro tiene aspecto de la alteridad y desconocimiento.

El *partenaire* en el enamoramiento, es llamado a ocupar el lugar del ideal y, en la medida en que no lo satisface, produce odio y reproches. Punto crítico que, muchas veces, es motivo de consulta a un psicoanalista (Lamovsky, 2011, p. 3).

En la *relación entre un hombre y una mujer* siempre hay fracasos, fallas, algo que no funciona. Cada uno inventa su particular *relación* al sexo con aquello que le transmitieron sus antecesores y lo que toma de la cultura que lo atraviesa. La pregunta, ya expuesta en el seminario *La ignorancia que se sabe de una equivocación (se va a la morra)* (Lacan, 1976-77), insiste: ¿por qué los analizantes hablan de sus padres? Según Lacan (1978-79), hacerse humano es nacer de seres hablantes, entonces es nacer malentendido, y este malentendido se transmite de generación en generación.

El ser hablante en cuestión se reparte, por lo general, en dos hablantes. Dos que no hablan la misma lengua. Dos que no escuchan hablar. Dos que no se entienden, sin más. Dos que se conjuran para la reproducción, pero de un malentendido cabal, que vuestro cuerpo hará pasar con la dicha reproducción. (Lacan, 1980, El ser hablante en cuestión se reparte, por lo general, en dos hablantes. Dos que no hablan la misma lengua. Dos que no escuchan hablar. Dos que no se entienden, sin más. Dos que se conjuran para la reproducción, pero de un malentendido cabal, que vuestro cuerpo hará pasar con la dicha reproducción. (Lacan, 1980, clase del 10 de julio de 1980, p. 1)

El malentendido, como se ve, forma parte de los antecesores. Desde antes, lo que los sostiene a título de inconsciente, o sea de malentendido, se enraíza allí. Se reparte en dos hablantes, dos que no hablan el mismo idioma, dos que no escuchan, dos en los que *no existe la relación sexual*. Dos que se conspiran para la reproducción, pero con un malentendido completo que el cuerpo vehiculizará.

Conjugarse es, pues, unirse en un acuerdo para actuar juntos contra algo ¿Contra qué se conjuran aquellos que hacen nacer un niño? ¿Es frente a lo real que el amor se pone a prueba? Se trata de lo real de la falta de proporción sexual que hace irreductible la alteridad del sexo, la producción de un cuerpo nuevo de hablante es efecto de la transmisión de un malentendido. “El cuerpo no hace su aparición en lo real más que malentendido” (Lacan, 1980, clase del 10 de junio de 1980, p. 1).

Entonces, ¿hacer nacer un niño es alejar lo imposible de la relación entre los goces? ¿Un niño une a la *pareja*? ¿O un niño habita la hiancia del diálogo imposible entre dos sexos? ¿Y el amor? ¿El amor que une a una *pareja*, es bien entendido? Al parecer, el amor es solo la mediación imaginaria que encubre dos maneras de decir que no coinciden. No existe entendimiento porque no hay un dúo de enunciación, hay malentendido, que aparece hablando a uno y a otro, juntos, pero separados en su decir. El amor es lo que hace soportable la *relación* (que no hay). ¿Es el amor lo que produce un cuerpo nuevo sostenido en un inconsciente? El amor ignora la causa de esa descendencia de lo simbólico de la lengua a lo real que toca al cuerpo.

Cabe agregar que el inconsciente es lo simbólico que perfora lo real y ese real agujereado por el inconsciente escapa a la forma del cuerpo, de la imagen. El inconsciente es mal-dicción del malentendido de las palabras habitando la maldición de la sexualidad. Diciendo una cosa se dice otra o se dice más allá de lo que se quiere enunciar. Se mal-dice y se mal-entiende por el desencuentro en el habla. Así lo refleja el poema de Vega Cerezo Martín (2013) *El malentendido*:

Mira que yo olvido
pero tú...
Tú no.

Dices que no dijiste
lo que yo sé que escuché.

Dices que dije
lo que mi boca no escupió,
lo que mi mente no pensó.

Y lo razones con tal vehemencia y soltura
que empiezo a creer que mi memoria
se exilió hace años de ti.

Conclusiones: De la intersubjetividad al malentendido

De la intersubjetividad a la disparidad subjetiva

En este camino, en favor de reflexionar acerca de las ideas respecto a las *relaciones*, el término **intersubjetividad** marcó un rumbo. En 1953, Lacan analiza en profundidad la función de la palabra en psicoanálisis y subraya que la palabra es esencialmente un proceso *intersubjetivo*. Sin embargo, con el devenir de sus investigaciones (Lacan, 1953-54/1991) va transformando la concepción sobre la intersubjetividad.

La relación de transferencia señala, en diferentes momentos de la enseñanza lacaniana, distintos matices. En la primera etapa de teorización, Lacan (1953-54/1991) piensa la *relación de transferencia* como una *relación intersubjetiva* no recíproca y postula la intervención de un tercer término en la estructura, aún cuando esos tres elementos no estén explícitamente presentes. No se puede explicar la transferencia como una relación dual, imaginaria, puesto que el sujeto se abre paso en la situación analítica a través de la participación de la palabra, es decir, del registro simbólico.

En este sentido, la intersubjetividad fundamental del sujeto se manifiesta en el hecho de servirse del lenguaje, y esto se da desde el origen. Todo parte de la posibilidad de nombrar, que es al mismo tiempo la destrucción de la cosa y el pasaje de la cosa al plano simbólico, a través del cual se instala el registro humano. A partir de aquí y de modo cada vez más complejo, se produce una conexión entre la dimensión imaginaria y el sistema simbólico, en la medida en que en él se inscribe la historia del sujeto, aquella en la que él se reconoce.

Lo simbólico modela todas las inflexiones que en la vida adulta puede adquirir el compromiso de la captación imaginaria. La relación entre paciente y analista se realiza a través de un pacto que está más allá de la función imaginaria. El análisis consiste en soltar todo, tendiendo a producir una revelación narcisista en este plano, condición fundamental del amor. En esta etapa de la teorización lacaniana (1953-54/1991), la relación de transferencia es intersubjetiva, no es una situación de sujeto a sujeto, ¿es la *relación de pareja* una relación intersubjetiva?

Lacan (1953-54/1991), quien argumenta la intersubjetividad contra el objetivismo de la *relación de objeto*, empieza a extraer esta noción del centro de la escena y a otorgarle un papel protagónico a la **relación del sujeto con el Otro** (1955-56/1992). Así, la concepción sobre la intersubjetividad emprende un movimiento a partir de la introducción del gran Otro (Lacan, 1955-56/1992). De la proposición aparentemente paradójica: *yo es otro* (Freud, 1920/1975) se desprende la noción de *Otro absoluto*. Lacan (1955-56/1992) plantea *un otro más allá de toda intersubjetividad*.

Por otra parte, introduce una distinción entre *el pequeño otro* y *el gran Otro*. En este sentido, el sujeto es esencialmente en la relación con otro, constituye su yo en toda una dimensión de desconocimiento, a través de mecanismos de identificación con la imagen del otro. A esta primera dimensión se opone una alteridad, Otro que no es semejante. Más allá de las identificaciones imaginarias, el sujeto está capturado en un orden anterior y exterior a él, del que depende (Lacan, 1955-56/1992).

Antes de que el sujeto entre en relación con un objeto, el Otro ya está ahí. El Otro es el lugar de origen del significante, aquello sin lo cual la imagen del cuerpo se queda sin significación. El Otro, por lo tanto, es la alteridad radical, el lenguaje y la

ley inscrita en el orden de lo simbólico. Esta diferenciación permite formular si se trata de la relación del sujeto con el otro o con el Otro.

El punto de referencia constante en este período de su obra es el esquema *L* (Lacan, 1955-56/1992) que proporciona el mapa de las relaciones intersubjetivas y tiene como finalidad principal mostrar que la relación simbólica entre el Otro y el sujeto está siempre bloqueada, en mayor o menor medida, por el eje imaginario. El esquema *L* da cuenta del entrecruzamiento de la relación simbólica y de la relación imaginaria. La línea *a – a'* es la relación imaginaria que vincula al sujeto fragmentado con esa imagen unificadora, narcisista, que es la del otro con minúscula. Por otra parte, en la línea *S – A* se produce la relación del sujeto con el Otro. El Otro, lugar de la palabra, está más allá del otro que se aprehende imaginariamente. El Otro es el sujeto en quien se constituye la palabra, aquel que la percibe y puede responder.

El concepto de intersubjetividad en psicoanálisis, impulsado por Lacan (1953-54/1991), comienza a perder vigencia con el devenir del tiempo. En su seminario dedicado a la *relación* entre el analista y el paciente (Lacan, 1960-61/2009), declara que la transferencia conlleva una **disparidad subjetiva**. Esto denota un más allá de la simple noción de disimetría entre los sujetos, ya que califica lo esencialmente impar que contiene la transferencia.

La idea de imparidad es un modo de relación diferente. Desde el principio del seminario (Lacan, 1960-61/2009), se pronuncia contra la idea de que la intersubjetividad conceda el entorno en el que se inscribe la transferencia. Cae la concepción de la transferencia como dinámica intersubjetiva, pues se trata de la relación con el analista no porque es otro, sino porque ocupa el lugar de Otro como lugar del lenguaje. Se produce un giro, se trata de un sujeto que habla, sin saber lo que dice, sujeto dividido, que no se dirige a otro sujeto sino a un analista, es decir, a un Sujeto Supuesto Saber.

La intersubjetividad pasa a ser lo más ajeno del encuentro analítico, modalidad de relación que conviene evitar en aras de habilitar la aparición de la transferencia. La relación intersubjetiva está condenada a no conducir a nada, en esta expresión se ubica la tercera variación de la intersubjetividad de este recorrido

Si en el encuentro analítico, la intersubjetividad se deja en reserva para dar lugar a la transferencia, ¿en el acercamiento entre el amado y el amante se debe evitar la intersubjetividad? Si se evade la intersubjetividad en la relación amorosa, esta se elude ¿para habilitar qué tipo de *relación*? Lacan (1960-61/2009) subraya que este camino abierto años atrás, el de la relación intersubjetiva, queda cerrado: ¿queda cerrado? ¿La intersubjetividad es lo más extraño al encuentro amoroso?

A través de los dilemas del amor, Lacan (1960-61/2009) analiza lo que sucede en la transferencia. *Erastés* y *erómenos* constituyen la *pareja amorosa*, dos posiciones en las que se articulan los conflictos amorosos. En las relaciones más próximas, se rodea el fantasma que sustituye al ser, se trata del propio ser. En tanto, existe una diferencia entre el objeto de amor recubierto por el propio fantasma y el ser del otro, del semejante.

En la relación amor-deseo, el otro no es un sujeto, sino un objeto, de esto se trata la comparación que hace Alcibíades de Sócrates respecto del *ágalma*. A la *pareja* de la intersubjetividad, Lacan (1960-61/2009) propone la *pareja erastés* y *erómenos*. Otra posición en función del deseo, el ser del otro en el deseo no es el sujeto, el otro en el lugar del deseo es objeto. Si se produce el milagro del amor, en este amor, quien era objeto amado se convierte en quien desea. No se trata del amor hacia el *partenaire*, sino del propio amor.

En la enunciación de la *fórmula del amor* aparece la noción de *desencuentro* que expresa la *disparidad* estructural de toda relación e implica el fracaso de Eros y la *metáfora del amor*, modo de sustitución no encauzado hacia el amor por el *partenaire*, sino al propio amor.

No hay relación sexual

Lacan (1968-69/2013) enuncia el aforismo *no hay relación sexual*, en el seminario *De un Otro al otro*. Pero se trata de una concepción que presenta antecedentes. En *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-67) inaugura la etapa que sostiene la *inexistencia de la relación sexual* con el apoyo de la lógica. Así pues, la vertiente de la cuestión sexual insiste a través de la referencia de la dificultad inherente al *acto sexual*. En este sentido, se sitúa la formulación respecto al gran secreto que oculta el psicoanálisis, que *no hay acto sexual*, sino simplemente sexualidad (Lacan, 1966-67).

Esta célebre frase que reitera más tarde en el seminario *Aún* (Lacan, 1972-73/2011) aborda el problema de la *relación* entre la posición sexual masculina y la posición sexual femenina y vuelve a subrayar que la heterosexualidad no es ni natural, ni normativa. Así, los abordajes psicoanalíticos dan cuenta de que la sexualidad humana no es fácilmente captada por un concepto, por lo que resulta difícil dar una definición, ya que algo de su campo queda por fuera del registro simbólico. Esto exento es lo que Lacan (1964) denomina real y es el camino que toma al construir el postulado de la *inexistencia de la relación sexual*.

El término *relación* está utilizado en el sentido de correspondencia entre elementos de dos conjuntos que forman parejas ordenadas. *No hay relación sexual* alude a la no correlación ni conexión entre los sexos. El aforismo *no hay relación sexual* denota que no existe un equivalente de las leyes del movimiento de Newton (1642-1727), y que no se puede escribir la ley psicoanalítica de la atracción entre los sujetos. No existe ni ciencia, ni fórmula de la *relación sexual* que abarque una complementariedad entre los dos polos, el masculino y el femenino. Esta fórmula resulta engañosa, puesto que hombres y mujeres, tal como se entiende habitualmente esta expresión, tienen relaciones sexuales.

La sexualidad humana, además, no compete únicamente a la biología porque, como se planteó anteriormente, la relación del sujeto con el lenguaje la subvierte. De este modo, para Lacan (1968-69/2013) no existe ninguna relación directa, inmediata, entre las posiciones sexuales masculinas y femeninas, porque toda la sexualidad está marcada por el significante. Incluso, no se despliega una teoría de la *pareja amorosa*.

Precipita al fracaso buscar en la *relación sexual* lo que permitiría fundar la sexuación al punto de que cada sujeto encontraría el significante capaz de representarlo como sexo para otro significante. No existe el *acto sexual* que articule un significante hombre y uno mujer. El acercamiento sexual de dos participantes queda bajo el signo del encuentro por medio de la puesta en juego de la vinculación de cada uno con el falo y con el goce. La bipolaridad masculino-femenino de la sexualidad pretendida como complementaria no logra sostenerse, dado que se pone en operación la función del falo. A esta *relación* algo se le interpone, le hace obstáculo. Esto es así porque el falo impide el acceso al goce en la *relación sexual*, abre una hiancia, una separación.

Al articular la primacía fálica con la lógica significante Lacan (1966-67) esclarece la castración como la falta de un significante propio de lo femenino. *No*

hay relación sexual porque la mujer no sabe lo que es, hay muchas representaciones pero el representante de la representación está perdido, el significante sexual falta en el inconsciente. La tesis de Lacan (1968-69/2013) es que ninguna *huella* puede fundar el significante de la *relación sexual*.

El falo, definido por Lacan (1966-67) como el significante de la falta, no representa al sujeto sino al goce sexual, no hay sujeto del goce sexual. Lacan (1955-56/1992) aplica su fórmula de la forclusión, según la cual todo lo que es reprimido en lo simbólico aparece en lo real. Así, el falo es el significante forcluido en tanto el goce es real (Lacan, 1968-69/2013).

Lacan (1968-69/2013) objeta esta clasificación binaria masculino-femenino y también otros pares que aspiran a expresar una bipartición sexual, más aún, expresa lo insostenible de la dualidad, si ya el falo bastaba para objetar el par sujeto-objeto (1956-57/2010), en este caso no interviene el falo a título de elemento sino de función. La función fálica es por definición la escritura de una relación (1971-72/2012). Sin embargo, las dos series que Lacan (1971-72/2012) enlaza mediante la función del falo no son hombre y mujer sino los seres hablantes por un lado y el goce por el otro. De modo que la función fálica designa en adelante la relación de cada ser hablante con el goce.

***No hay relación sexual* recorre el camino de la lógica y de lo escrito**

Lacan (1971-72/2012) se orienta hacia la construcción de una **lógica** y de una **escritura matemática** que explicita la ausencia de *relación sexual*. Para ello, la aborda en tanto *no existe*, en tanto fracasa al inscribirse. *No hay relación sexual* en el ser hablante implica que el sexo no define ninguna relación. La diferencia de los sexos, que parece dependiente de la anatomía, está sometida a la lógica significativa, centrada sobre el falo.

Las cuatro fórmulas de la sexuación, matemas que se leen de izquierda a derecha, son escrituras que requieren de la palabra. Utilizando el cuadrado lógico de Peirce se anotan cuatro proposiciones, las dos primeras son universales, una afirmativa y otra negativa. A continuación, las otras dos fórmulas se componen de dos enunciados particulares negativos. ¿Qué se lee en esta escritura respecto de la *no relación sexual*? Estableciendo desde el comienzo que esta inscripción es independiente del sexo anatómico, todo ser hablante, hombre o mujer, se ubica de un lado o del otro de las fórmulas de la sexuación y esta inscripción define también su goce (Lacan, 1972-73/2011).

La barra de negación marca las diferencias del lado hombre y del lado mujer. Ambos lados se escriben de manera semejante diferenciándose por el uso de la negación, por una cuestión de lenguaje. Por otra parte, introduce un cuantor que niega el todo (el *no todo x*) y caracteriza la universal negativa (*ningún x*). El cuantor *ningún x* sirve para especificar la posición femenina en tanto ella está *no toda* sometida a la función fálica. Así, se distribuyen cuatro funciones lógicas: dos del lado izquierdo, dos del lado derecho, son dos y solo dos sexos, sin tercera posibilidad.

La sexuación no es apenas una definición del funcionamiento sexual de hombres y mujeres, sino además una repartición de un lado hombre y de un lado mujer en la que cada *x* puede venir a insertarse según un modo de relación con la castración. Esta barra de la negación escribe que no hay complementariedad entre los sexos. Por lo tanto, *hombre* y *mujer* no son dos polos que se rigen por la negación complementaria, no están hechos el uno para el otro, no se corresponden uno a uno.

La función fálica sexualiza el goce y al mismo tiempo, objeta la escritura de la *relación sexual*, determinando para esta un discurso cuya naturaleza es estar roto, al no encontrar conjunción entre los lados del cuadro de la sexuación. Hay una diferencia entre la atribución *a priori* de un sujeto de la característica hombre y mujer, y el valor de verdad (el hecho de situarse a la derecha o a la izquierda) de una posición subjetiva de origen inconsciente, articulada a la función fálica, es decir a la castración.

Tanto el lado hombre como el lado mujer son dos posiciones que adopta el sujeto hablante al estar tomado por el lenguaje. No se trata de una determinación anatómica ni de que un hombre no pueda estar del lado femenino o a la inversa. En la constitución subjetiva, el sujeto se inscribe hablante, no se inscribe ni hombre, ni mujer.

Además, todo hombre tiene que vérselas con la función fálica. Su goce debe responder a este criterio fálico, que es un criterio significante y por esta razón hace barrera a la *relación sexual*, ya que del lado femenino, la relación con ese significante no es ni idéntica, ni inversa, simplemente distinta. El universal que caracteriza a lo masculino se define por la exclusión del goce absoluto.

La mujer es *no toda* en relación al goce fálico, algo de ella no se inscribe en relación al falo. Es el lugar de lo imposible, de la inexistencia, del *cero* en tanto conjunto vacío. Doble negación, de la existencia y de la función ($\overline{\Phi x}$). La inexistencia de la excepción hace que falte el límite que cierra el conjunto. De ahí la expresión de que la mujer es un conjunto abierto, ya que solo se las puede enumerar una por una, acto por acto. Una mujer, tiene una posibilidad de goce suplementario –y no complementario– con el Otro en tanto barrado, en un campo en que la función fálica no es relevante. Esto remite, por otra parte, a dos fórmulas superiores, a la izquierda existe y a la derecha no existe.

Además, la castración no es extraña a la mujer pero no es su esencia. Después de haber constatado, en un primer tiempo, que estaba castrada por el hecho de la ausencia de falo, escapa, en parte a esta castración, yendo a buscar su goce a otro lado. Al estar castrada no necesita, contrariamente al hombre, constituir un incastrable en la excepción. Puesto que nada pone límite a la función fálica, se deriva un goce diferente al que rige para el hombre.

Sin embargo ella tiene, aunque *no toda*, acceso a la función fálica, por lo que podrá encontrar al hombre en el nivel de la castración de él. El hombre, viendo su goce limitado por el *al menos uno*, podrá *ofrecer* su propia castración a la mujer, quien como ya se planteó, es hábil en el ejercicio de recibirla, incluso de provocarla. Va a recoger la falta en él, que así le ofrece lo que no tiene, el falo, del que solo asegura el semblante a partir de la posición arriba a la izquierda.

Del lado del hombre hay contradicción entre la fórmula superior y la inferior. Arriba la excepción, abajo para todos. Del lado de la mujer consta lo indecible, arriba la *no excepción* y la escritura inferior el *no toda*. A la excepción en el hombre le responde la ley y a la falta de excepción en la mujer le responde la falta de una ley que la haría toda (Lacan, 1971-72/2012).

Debajo de las cuatro fórmulas algebraicas del lado hombre se lee un vector desde el sujeto barrado que se direcciona hacia el objeto *a* que representa a *La* mujer y que es causa del deseo. *El hombre no se relaciona con la mujer* sino con el objeto que ella encarna para él. También se advierte que ese vector figura la escritura del fantasma $\$ \diamond a$, indicando que todo aquel que desee lo hará desde un costado masculino con independencia de su sexualidad.

Del lado mujer, *Lá* se relaciona por un lado con la función fálica (Φ) y por el otro, con el significante de la falta en el Otro S (A). La mujer lacaniana estará abierta a dos goces, dividida entre la referencia fálica y un goce Otro, es decir, de la cadena significativa en su infinitud cuando no está marcada por la castración. En este esquema inferior que forma parte de los matemas de la sexuación se refleja el axioma *no hay relación sexual*.

La condición para estar en uno u otro lado, en uno u otro sexo según Lacan (1971-72/2012), radica en la ubicación que tome el significante que representa al sujeto respecto de la función fálica. Es el encontrarse *todo* en la función fálica lo que define al hombre, así como es el *no todo* en la función fálica lo que ubica a la mujer como Otro sexo. Son dos lógicas diferentes. Incluso, los matemas de la sexuación escriben a través de enunciados lógicos la *no relación sexual*, el desencuentro estructural entre los sexos.

El enunciado *no hay relación sexual* ¿constituye su tesis acerca de la *relación amorosa*? Lacan (1972-73/2011) al afirmar que *no hay relación* o conexión, o proporción sexual, expresa que no existe teoría de la *relación amorosa*. Por otro lado, *(a)muro* es una condensación del objeto *a* y del muro de la castración. *(a)muro* traduce la dimensión de lo imposible con la cual se mide toda *relación amorosa*. El aspecto problemático de la sexuación es que, al no existir programación determinada para hacer *pareja* con alguien, el ser hablante tiene que hacer una elección. El ser elige al Otro como aquel que podría ilusoriamente funcionar como *pareja*. Y esta elección se encamina por una circunstancia distinta al saber, se elige a partir de un *no saber*, según las condiciones de goce o en función de ese agujero.

Se puede afirmar, por lo tanto, que el sujeto se relaciona más con su goce sexual que con aquel a quien toma como *pareja*. De esta manera el goce hace barrera a la *relación* que habría entre los sexos al mismo tiempo que establece las condiciones de elección. Este Otro podría ser el conector lógico entre hombre y mujer susceptible de establecer una *relación*, pero en lugar de establecer el lazo, ese *entre* se interpone, se *Otrophe*.

Lacan (1971-72/2012) se pregunta si un análisis puede lograr que un amor conyugal tenga éxito. La conclusión es que ese intento fracasó. Entonces, ¿cuál es el papel del analista en la *no relación amorosa*? ¿Puede un analista intervenir en cuestiones de la *no relación sexual*? La única actitud sostenible es la enunciación: que ellos se desenreden. Si *no hay relación* de los *dos*, *no hay acto sexual*, ¿cada uno sigue siendo uno?

En lo concerniente a un análisis, este debe permitir repetir, aislar, volver legible la escritura del programa del goce que prevalece para un sujeto, abriéndose la posibilidad de ganar un cierto grado de libertad en cuanto a aquel y, al menos, de escribirse en él con el menor malestar posible; la contingencia es lo real propio del psicoanálisis.

El aforismo lacaniano anunció que *la relación sexual* resulta un imposible. Así como la paradoja de Zenón lo ilustró: Aquiles no puede alcanzar a la tortuga en los campos de Elea. Puede superarla o quedar rezagado pero no aparearse con ella. *No hay relación*, no hay proporción en el encuentro sexual, siempre queda un resto en más o en menos que resulta imposible de saldar. No es posible la completud, lo que conlleva a un malestar que persiste. Esto provoca que el amor sea una apuesta siempre renovada. El amor es del orden de lo posible. Gracias a este acontecimiento cesa de escribirse la disyunción entre los sexos, sin que ello implique que se escriba la conjunción, esta sigue sin escribirse. El amor se plantea como una especie de

suplencia o artificio que enmascara la disyunción. En este contexto se puede pensar que el amor hace posible lo imposible para el goce sexual.

Más aún, no hay diálogo del goce de uno con el goce del otro. Hay disparidad, el goce sexual no conviene a la *relación sexual* porque en cuanto tal es Uno y no establece ninguna relación con el Otro. Hay malentendido, un cierto prestarse de ambos lados pero que no hace el todo, hace el Uno. El compañero que se ajusta como el hilo a la aguja *no existe*, no hay llave que encastre en la cerradura. Sin embargo, el sujeto nada quiere saber respecto a esta verdad y prefiere culpar a otro de su carencia. En este sentido, el amor contribuye a sostener esta ilusión, que forma parte del imaginario humano, de la complementariedad en *la pareja*.

Las *relaciones amorosas* revisten una importante complejidad, el *encuentro entre un hombre y una mujer* nace enajenado de aquello que lo origina, ya que el enamoramiento instala un velo imaginario exaltando las semejanzas y ocultando las diferencias. Así, el malentendido amoroso está destinado a sostener esta ilusión de ensamble.

Desde las primeras concepciones respecto a la *relación*, es decir de la intesubjetividad hasta la disparidad o la enunciación *no hay relación sexual*, pueden leerse importantes aproximaciones para pensar que el tema de lo amoroso está presente en el trayecto de la obra lacaniana. Sin embargo, no funda ni define una teoría, tampoco formula un matema o un aforismo de la *pareja amorosa*.

Referencias bibliográficas

- Alfano, A. (2012). Consideraciones sobre el amor y el deseo del analista. *Revista Universitaria de Psicoanálisis. Volumen XII*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/psicoanalisis.php>
- Alomo, M., Muraro, V. y Lombardi, G. (2013). Tique y trauma: el encuentro electivo con lo real de la lengua. En *Anuario de Investigaciones, Volumen XX*, pp. 43-50 Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369139949015>
- Álvarez, A. y Frazzetto, M. (2014). El concepto de *Autorización de sexo* en la obra de J. Lacan. Proyecto perteneciente al Programa de Investigaciones Psicoanalíticas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario.
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Traval, I y Sclavo, L. (trads). Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- _____ (2017). *No hay relación heterosexual*. Huerta, J. (trad). Córdoba: Ediciones Literales.
- Anzaldúa Arce, R. (2009). La teoría como elucidación. En *Tramas 32*. (pp. 217-233). México.
- Barthes, R. (2009). La lógica de la lectura no es deductiva, sino asociativa. En *¿Qué es leer? ¿Qué es la lectura? Investigación bibliotecológica. Vol.23(47)*. México.
- Buonacore, D. (1980). *Diccionario de Bibliotecología*. Buenos Aires: Marymar.
- Bruck, M., Cuomo, k. y Pasisel, H. (2011). *El concepto de falo en la obra de Jacques Lacan del Seminario 3 al 5*. Revista Universitaria de Psicoanálisis. *Volumen XI*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/psicoanalisis.php>
- Couso, O (2013) ¿Es Don Juan un fantasma femenino? Recuperado de: <http://www.elsigma.com/Arte%20y%20Psicoan%C3%A1lisis/es-don-juan-un-fantasma-femenino/12641>
- Cuestas, P. (2012). *Clínica de la vida conyugal. Malestar, síntomas e invención*. Buenos Aires: Letra viva.
- D'Angelo, L. (2006). *Don Giovanni* de Mozart. Mito e interpretación del "donjuanismo" masculino. Revista digital *Ornicar?* Recuperado de: [Wapol.org-ornicar-articulo-ida0203](http://wapol.org-ornicar-articulo-ida0203)
- Evans, D. (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Freire, P. (2009). Leer como proceso de liberación. En *¿Qué es leer? ¿Qué es la lectura? Investigación bibliotecológica. Vol. 23(47)*. México.
- Freud, S. (1893-95/1987). *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1900/1987). *La interpretación de los sueños*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1905/1985). *Tres ensayos de teoría sexual*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1908/1986). *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- _____ (1908/1999). *Sobre las teorías sexuales infantiles*. En Etcheverry, J.L. (trad). *Obras completas*. Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1909/1990). *Análisis de fobia de un niño de cinco años*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo X. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1910/1988). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre: Contribuciones a la Psicología del amor, I*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1912/1988). *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa: Contribuciones a la Psicología del amor, II*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1913/2001). *Tótem y tabú*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras Completas*. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1914/1987). *Introducción al narcisismo*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1915/1990). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XVI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1917/1988). *El tabú de la virginidad: Contribuciones a la psicología del amor, III*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1920/1975). *Más allá del principio el placer*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1921/1989). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1923/1990). *La organización genital infantil: Una interpolación en la teoría de la sexualidad*. En Etcheverry, J.L. (trad). *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1924/1990). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1925/1990). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica*. En Etcheverry, J.L. (trad). *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1930/1988). *El malestar en la cultura*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1931/1988). *Sobre la sexualidad femenina*. En Etcheverry, J. L. (trad). *Obras completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gentile, A. (2012). *La diferencia sexual. Jacques Lacan y el pensamiento crítico*. Proyecto presentado en el Programa de Investigaciones Psicoanalíticas. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de: http://www.fpsico.unr.edu.ar/?page_id=637
- _____ (2013). *Nuevos lazos de amor e identidad de género en la legislación igualitaria argentina: Una investigación psicoanalítica*. Proyecto presentado en el Programa de Investigaciones Psicoanalíticas. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de http://www.fpsico.unr.edu.ar/?page_id=637
- Giordano, A. (2005). *Del ensayo como único modo de dialogar con la literatura*. En *Modos del Ensayo: De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Grimal, P. (2010). *Diccionario de mitología griega y romana*. España: Paidós.
- Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1936/1988). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Tomás Segovia (trad.) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1938/2012). Los complejos familiares en la formación del individuo. En Esperanza, G. et al. (trads). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1951/1988). Intervención sobre la transferencia. En Tomás Segovia (trad.) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1953/2012). Discurso de Roma. En Esperanza, G. et al. (trads) *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1953/1988). *Función y campo de la palabra*. En Segovia, T. (trad.) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1953-54/1991). *El Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Cevasco, R. y Mira Pascual, V. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1954-55/1988). *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Agoff, I. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1955-56/1992). *El Seminario 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1956/1987) Seminario sobre La carta robada. En Segovia, T. y Suárez, A. (trads.) *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1956-57/2010). *El Seminario 4: La relación de objeto*. Berenguer, E. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1957-58/2013). *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Berenguer, E. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1958-59/1987). La significación del falo. En Segovia, T. y Suárez, A. (trads.) *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1958-59/2014). *El Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Arenas, G. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1959-60/2015). *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Rabinovich, D. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1960/1987). Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina. En Segovia, T. y Suárez, A. (trads.) *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- _____ (1960-61/2009). *El Seminario 8: La transferencia*. Berenguer, E. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1961-62). *El Seminario 9: La identificación*. Inédito.
- _____ (1962-63/2007). *El Seminario 10: La angustia*. Berenguer, E. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1964/1987). *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Delmont-Mauri, J. L. y Sucre, J. (trads). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1964-65). *El Seminario 12: Problemas cruciales del psicoanálisis*. Inédito.
- _____ (1965-66). *El Seminario 13: El objeto del psicoanálisis*. Inédito.
- _____ (1966-67). *El Seminario 14: La lógica del fantasma*. Inédito.
- _____ (1967-68). *El Seminario 15: El acto psicoanalítico*. Inédito.
- _____ (1968-69/2013). *El Seminario 16: De un Otro al otro*. González, N. A. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1969-70/1992). *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Berenguer, E. y Bassols, M. (trads). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1971/2014). *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*. González, N. A. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1971-72/2012). *El Seminario 19: ...o peor*. Arenas, G. (trad). Buenos Aires: Paidós.

- _____ (1972/2012) *El atolondradicho*. En Esperanza, G. et al. (trads) *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1972-73/2011). *El Seminario 20: Aún*. Rabinovich, D., (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1973-74). *El Seminario 21: Los desengaños se engañan o los Nombres del padre*. Inédito.
- _____ (1974-75). *El Seminario 22: R.S.I.* Inédito.
- _____ (1975-76/2015). *El Seminario 23: El sinthome*. González, N. A. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1976-77). *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile 'a mourre*. Inédito. Texto de circulación interna establecido por J. A. Miller. Sherar, S. y Rodríguez Ponte, R. (trads). Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- _____ (1977-78). *El Seminario 25: El momento de concluir*. Inédito. Recuperado de: www.psicoanalisis.org/lacan/seminario25.htm
- _____ (1978-79). *El Seminario 26: La topología y el tiempo*. Inédito.
- _____ (1980). *El Seminario 27: Disolución*. Inédito. Recuperado de: www.psicoanalisis.org/lacan/seminario27.htm
- Lacaze-Paule, C. (2013). Del matrimonio a los milagros de Lourdes. En *El matrimonio y los psicoanalistas*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Lamovsky, L. (2003). "La Mujer Como Síntoma Del Hombre". Recuperado de: <http://www.efba.org/efbaonline/lamovsky-13.htm>
- _____ (2011). El malentendido en los lazos familiares. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de: www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1505.pdf
- Laplanche, J. (1973). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Cevasco, M. T. (trad). Buenos Aires: Paidós.
- López Arranz, Z. (2012). *Algunas consideraciones sobre el amor y la sexualidad en el mundo moderno*. Borrromeo N° 3. Universidad de John F. Kennedy. Buenos Aires. Recuperado de: <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Paginas/2013-04/Articulos.aspx>
- Lowenstein, A. (2010). *Lógica de la castración en los textos de Freud y Lacan desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Recuperado de http://www.psi.uba.ar/docentes_graduados.php?var=investigaciones/produccion_cientifica/2004_2007/lowenstein.php
- Luale, L. (2012). ¿A qué llamamos el goce del Otro? *Revista Universitaria de Psicoanálisis*. Vol. XII. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Recuperado de <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/psicoanalisis.php>
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Altura impresores.
- Miller, J. A. (2003). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2013). Matrimonio homosexual: olvidar la naturaleza. En *El matrimonio y los psicoanalistas*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Rznoszczyk de Schejtman, C. (2012). Sexualidad infantil, narcisismo y complejo de Edipo en la constitución psíquica y en la cultura actual. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*. Volumen XII. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Recuperado de: <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanalisis/psicoanalisis.php>

Schejtchman, F. (2001). *Histeria y la feminidad: de Freud a Lacan*. En IX Anuario de investigaciones, Facultad de Psicología, UBA, Secretaría de investigaciones. Buenos Aires.

_____ (2001-2003). *Relaciones entre la histeria y la feminidad en el último período de la obra de J. Lacan (1970/1981)*. Proyecto UBACYT – P 034 período 2001–2003. Psicopatología cátedra II. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <https://psicopatología2.org/investigaciones/ubacyt - P 034>

Sigal de Eliscovich, N. (2004). Joyce, el Sinthome. En *Kipus: Revista Andina de Letras*. Nº 18. Ecuador.

Sófocles (1990). *Edipo Rey*. Biblioteca básica universal. Chile: Editorial Colicheuque.

Tendlarz, S. (2002). *Histeria y femineidad: su relación con el falo*. En anuario de investigación. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.

Zanghellini, J. (2014). El amor más allá del narcisismo. *Revista De Psicología*, Vol. 10. Recuperado de: <https://revistas.unlp.edu.ar/RPSEUNLP/article/view/1076>

6