

Corazón.



Corte del corazón.



#

cinco paradojas  
del hablar  
de amor

Sandra Filippini

---

[...]hay personas que no habrían estado nunca enamoradas si no hubieran oído nunca hablar de amor, no en el sentido romántico de una realización totalmente imaginaria del amor que encontraría en ello una amarga objeción, sino en el reconocimiento auténtico de lo que el amor debe al símbolo y de lo que la palabra lleva de amor.  
Jacques Lacan<sup>1</sup>

*El amor es cosa de guerreros, decía un navegante acodado al mostrador de un bar portuario mientras apuraba un trago de ginebra.*

*El amor transforma al marino más cauto en el pirata más audaz. Escuchar hablar de amor en alta mar a hombres solos, barbudos y llorosos es mucho más conmovedor que cualquier aventura que pueda contarles de mis viajes. No quiero saber nada con hablar de amor. ¿Saben por qué?, y sin esperar una respuesta continuaba: Porque cuando uno habla de amor, no sabe de qué habla.*

El hablar de amor invadía todos los espacios. Los dedos de varios parroquianos se movían al compás del estribillo de la canción de Fito Paez: “Nadie puede y nadie debe vivir, vivir sin amor”<sup>2</sup>, que en su insistencia parecía querer discutir las palabras del marino. Como si hubiese sido un complot, la voz de Calamaro irrumpió desde la calle con una pregunta: “¿De qué hablamos cuando hablamos de amor? le preguntó Romeo a Julieta en el balcón.”<sup>3</sup> Los ojos de la audiencia giraron hacia el libro que aparecía en el bolsillo de la chaqueta azul del marino: *De qué hablamos cuando hablamos de amor*<sup>4</sup>. El marino se metió rápidamente la mano en el bolsillo mientras cambiaba el rumbo de la charla y se lanzaba a relatar sus desventuras en el mar. Aunque, para quedarse con la última palabra sentenció solemnemente: *Al fin y al cabo, es como decían nuestros mayores, los hombres no deben hablar de amor. El amor no deja pensar y los que hablan de amor no saben lo que dicen.* Paradójicamente, su conclusión no fascinó a quienes lo escuchaban, pues seguían prendados de la pregunta que aún resonaba en

---

1 Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2000, p. 253.

2 Fito Páez, “El amor después del amor”.

3 Andrés Calamaro, “Lou bizarro”.

4 Raymond Carver, *De qué hablamos cuando hablamos de amor*, Anagrama, Buenos Aires, 1989.

También fue el título de las jornadas de la elp realizada en marzo del 2006, en Montevideo.

---

sus oídos. Una pregunta por el hablar de amor que con la repetición del “hablamos” parecía duplicar la problemática y producir una especie de eco que la expandía, a la vez que incitaba a buscar respuestas. *¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?*

El sentido común respondería, obviamente, “de amor”.

El cristiano: “de Dios”.

El amante: “del amado”.

El analista: “de la transferencia”.

Algunos podrían desatar una cacería feroz tras un metalenguaje del amor, tras un sentido último y verdadero del amor, tras la manera en que el amor podría traducirse en palabras. O encontrar las palabras que contuvieran en sí al amor. Se podrían trazar muchos recorridos en la búsqueda de la “verdadera y única” respuesta, del “verdadero” sentido de esa pregunta.

Algunos otros podrían leer con cierta astucia que el sentido de la duplicidad de la pregunta es el pensar, por lo que no habría ninguna paradoja en ella; el pensar tendría la certeza sobre de qué hablamos. Así planteados, el hablar y el pensar serían dos funciones que se adquirirían en cierto orden, a las que se agregaría el amor, un afecto que surgiría espontáneamente. Sin embargo, esa “solución” nos introduciría en una espiral racional que nos alejaría del psicoanálisis y de su práctica, de la exploración en las vías semiocultas de mares y territorios del hablar de amor.

*De qué hablamos cuando hablamos de amor* sugiere tanto la búsqueda de un sentido al hablar de amor, como su sinsentido. Como Alicia, la del país de las maravillas, podríamos preguntarnos una y otra vez, con desesperación: “¿En qué sentido, en qué sentido?” y la respuesta sería siempre la misma: “En los dos sentidos.”

*De ahí que la potencia de la paradoja no consista en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido toma siempre los dos sentidos a la vez, las dos direcciones a la vez.*<sup>5</sup>

5 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós Studio, Barcelona, 1989, p. 94.

Recorrer las dos direcciones que se abren con la repetición de la pregunta hace evidente la opacidad de los lazos entre el hablar y el amor.

Nos internaremos en algunos trayectos de esa opacidad y nos dejaremos guiar por las notas y los mapas de aquellos viajeros que han transitado las dificultades de la geografía del hablar de amor.

Unas de las principales herramientas que nos orientarán en nuestro recorrido serán las referencias al amor en los seminarios de Lacan y sus trabajos sobre la transferencia, lo que no podría suceder sin nuestro amor por ellos. No desataremos una cacería tras la respuesta. Al contrario, intentaremos dejarnos atrapar por la pregunta, para recorrer nuevos trayectos, transformarnos en el viaje y hacer lo nuevo con lo viejo.

#### **PRIMERA PARADOJA: SADE UNA VÍCTIMA DEL AMOR**

A fines del siglo pasado y principios de éste, han pululado las listas de los mejores y peores en todos los ámbitos y épocas. Los partidarios de los excluidos gritan y reclaman justicia, los de los elegidos guardan silencio; para ellos las listas sólo hacen público lo ya sabido.

En la literatura, cada cierto tiempo se califica a uno como el mejor de la historia. Sin embargo, no se ha hecho una clasificación de ese tipo entre los escritores del Mal. Pareciera que el Mal mismo impregnara a sus escritores y esas listas no pudieran hacerse, como si juntarlos resultara insoportable. Aunque se pudieran discutir los nombres y el lugar de cada uno, no se dudaría sobre quién sería el primero de la lista. Ese lugar no tendría discusión, sería de aquel cuyos libros se leen con reticencia, pues no escatima palabras para describir las escenas más atroces, y no se detiene ni ante el pudor, ni el asco, ni los ideales de su época. Por el contrario, el impudor y la blasfemia le incitan a gozar más.

Más de doscientos años después de su muerte aún provoca rechazo y las buenas costumbres exigen cuidarse tanto de él como del Mal que exalta como supremo en su filosofía. Sus libros, si son citados, inmediatamente vienen acompañados de una justificación



que explica por qué se los lee o cita, y se los ubica discretamente en las bibliotecas. Es uno de esos hombres que nadie querría ver al lado de una hija, ni tampoco de un hijo. Indudablemente, se trata de Donatien Alphonse François de Sade, el Marqués de Sade, alias El Divino Marqués, alias El viejo, alias SADE. Hasta nombrarlo se volvió un problema, recibió más de cien apodosos a través de los siglos.

Si bien dedicó muchas páginas a hablar de amor en cada una de sus novelas y cuentos, cualquier asociación entre él y el amor parecería forzada.

Sade fue un fiel exponente del amor libertino (aunque para los libertinos el único valor de la fidelidad era la invitación a la traición); con él podríamos trazar esa peculiar figura del amor<sup>6</sup>.

Al hablar de amor (en rigor, sólo queda su escritura) las contundentes afirmaciones de sus textos y de su correspondencia generaron una paradoja que intentaremos explorar.

En su ensayo *Ideas sobre la novela*, delimitó algunos trayectos del amor en la novela europea.

El hombre está sujeto a dos debilidades que afectan a su existencia, que la caracterizan. Por todas partes es menester que suplique, por todas partes es menester que ame: he ahí la base de todas las novelas; las ha hecho para pintar los seres a los que imploraba, las ha hecho para celebrar a aquellos que amaba. Las primeras dictadas por el terror o la esperanza, debieron ser sombrías, gigantescas, llenas de mentiras y de ficciones... Las segundas, llenas de delicadeza y de sentimiento... [...] pero como el hombre suplicó, como amó por todas partes, en todos los puntos del globo que habitó hubo novelas<sup>7</sup>.

Y más adelante:

Finalmente las novelas inglesas, las vigorosas obras de Richardson y de Fielding, vinieron a enseñar a los franceses que no es pintando las fastidiosas languideces del amor como se puede obtener éxito de este género; sino trazando caracteres varoniles que, juguetes y víctimas de esa efervescencia del corazón conocida bajo el nombre de amor, nos muestren a la vez tanto los peligros como las desgracias<sup>8</sup>.

6 Al plantear figuras del amor, sigo la proposición de Jacques Le Brun en *El amor puro de Platón a Lacan*, E. Literales, Córdoba 2004, p. 12: “[...] el término figuras en su sentido más preciso de figuras sucesivas y parciales cuya reunión y organización vuelve legible lo que sería un amor puro, sin que necesariamente se demuestre algo o se forme un sentido. Tales figuras son ejemplos, en el sentido medieval y moderno de la palabra, imágenes parlantes que hablan junto a la teoría y que hacen ver lo que no puede ser elaborado o sostenido dentro del rigor del razonamiento”.

7 Donatien A. F. de Sade, *Ideas sobre la novela*, Clásicos Babilonia, España, 1991, p. 12. Los subrayados son nuestros.

8 Idem, p. 16.



Habrá que cuidar a los varones del amor, especialmente sus caracteres, o los invadirán todos los infortunios, como a la pobre Justine. Los varones prisioneros del amor se alejarán de las exigencias del dominio de sus sentimientos, así como de la realización de sus pasiones con total indiferencia hacia el prójimo. En otras palabras, renunciarán al libertinaje por amor.

Por los riesgos que implicaba para sus discípulos, el amor fue un tema insoslayable en las enseñanzas de los libertinos:

¿Qué es el amor? Creo que sólo puede considerársele como los efectos que producen en nosotros las cualidades de un objeto hermoso; esos efectos nos producen un estado de arrobamiento, nos excitan. Si poseemos ese objeto, nos sentimos contentos, si es imposible poseerlo, nos desesperamos. Pero ¿cuál es la base de ese sentimiento? El deseo. ¿Cuáles son las consecuencias? La locura. Entonces tengamos en cuenta el motivo y protejámonos de sus efectos. El motivo es poseer el objeto. Pues bien, tratemos de conseguirlo,...gocémoslo una vez que lo poseamos... ¡Oh, qué engañosa es esa ebriedad que al absorbernos los sentidos, nos sumerge en un estado tal que no vemos nada más, que sólo vivimos para ese objeto que adoramos locamente...!<sup>9</sup>

Sade fracturó la asociación casi natural entre el bien y el amor, buscó desidealizarlo. En *Los crímenes del amor*, un conjunto de once cuentos cortos, mostró, desde el título, una manera particular de hablar de amor; no sólo del amor en la pareja, sino también del fraterno y especialmente del materno filial.

En su filosofía, la naturaleza está regida por la destrucción que empuja a una frenética búsqueda del goce, sin reparar en los costos para sí ni para el otro. Consecuentemente, la virtud y el vicio son relativizados; por ende pierden, uno su valor ideal y el otro de condena:

[...] tanto el vicio como la virtud son términos que sólo reflejan conceptos muy relativos. No hay ninguna acción, por más singular que la consideréis, que sea verdaderamente criminal; ninguna virtud que pueda llamarse realmente virtuosa. Todo está en función de nuestras costumbres y del punto geográfico en el que nos encontremos; lo que aquí es un delito, a menudo es considerado una virtud unas cien leguas más abajo [...] no hay

---

9 Donatien A. F. de Sade, *La filosofía en el tocador*, Clásicos Selección, Madrid, 1999, pp. 120–121.



horror que no haya sido divinizado; no hay virtud que no haya sido mancillada. De esas diferencias [...] se deriva la poca atención que debe merecernos la estima o el desprecio de los hombres, que son unos sentimientos ridículos y frívolos, siendo nuestro deber estar por encima de ellos, hasta el extremo, incluso de preferir sin temor alguno su desprecio, por muy poca que sea la voluptuosidad que nos reporten algunas acciones<sup>10</sup>.

Con su lógica implacable, mostró permanentemente la vulnerabilidad a la que somete el amor y también el odio; por ello contrastó a ambos con el goce, al que propuso como un ideal mayor que estaría al servicio de la naturaleza infranqueable de cada uno.

La frontera que delimitó entre amor y goce fue sumamente rígida, tanto que luego de trazarla se dedicó a denunciar que estaba permanentemente bajo amenaza de ser violada. Y quemó todos los puentes que podían tenderse entre ambos. Del amor dijo que nos volvía sus víctimas, por lo que paradójicamente el amor sería el peligroso violador.

El sentido común, comprensivo frente al sufrimiento, diría que Sade le temía al amor. Hasta podría tenerle cierta compasión ¡pobre hombre! Aunque, en una rápida reacción, agregaría: ¡se lo tenía merecido!

Un cristiano ofrecería el arrepentimiento para alcanzar la vida eterna.

Un amante reprocharía: ¿por qué me haces esto a mí que te amo?

Un analista como Lacan asentaría en ese punto en términos similares a los del Marqués: *“uno no es sujeto del amor: uno ordinariamente, normalmente es su víctima, lo que es completamente diferente”*<sup>11</sup>

Sade habló de sí como víctima del amor. Desde la cárcel le envió a su amada un verso escrito por él para un proyecto de Mausoleo, en el que mostraba la posición en la que lo habría dejado el amor:

*Ci- git, immolé par l'amour,*  
 Aquí yace, inmolido por el amor,  
*Celui dont il fit sa victime.*  
 Aquel a quien hizo su víctima.

10 Donathien A. F. de Sade, Ideas sobre la novela, Clásicos Babilonia, España, 1991, p. 46.

Baste en nuestros tiempos la referencia al “eje del mal” o a “la operación Justicia Infinita”.

11 Jacques Lacan, seminario inédito La Identificación, sesión del 21/2/62.



*On sut, en la privant du jour,  
Se supo, privándole del día,  
Sur lui seul venger tout le crime*<sup>12</sup>.  
Sobre él sólo vengar todo el crimen.

En 1769, cuando tenía veintinueve años, el Marqués conoció a su amada Anne– Prospère, de diecinueve (canónica, internada en un convento benedictino), cuando ella fue a visitar a su familia al castillo de La Coste.

El Divino Marqués, “inmolado por el amor”, fue detenido por solicitud de la Presidenta de Mointreuil, pocos meses después de que hiciera un viaje a Italia con su amada Anne–Prospère, a la que presentaba como su esposa. La esposa de Sade era Renée Pelagie, hermana mayor de Anne–Prospère, y la Presidenta de Montreuil era la madre de ambas. Para esta madre, el viaje a Italia fue la última deshonra que soportaría de parte de Sade.

El amor se mostró irrefrenable para ambos, él no ocultó su amor por Anne–Prospère: “*le diré que amo mucho a esa joven, creo estar seguro que ella me corresponde [...] del medio de esa familia tan virtuosa que he engrosado salió un ángel celeste*”<sup>13</sup>, le escribió a su tío, el abad. Y ella, meses antes de escaparse con él, creyó retener la eternidad de ese amor con un juramento firmado con su sangre:

12 “*Je jure au marquis de Sade, mon amant, de n’être jamais qu’à lui*”, Fayard, París, 2005, p. 58, traducción nuestra. Recopilación de correspondencia y notas del Marqués de Sade, presentada y editada por Maurice Lever.

13 Anne Prospère de Launay “*L’amour de Sade*” Lettres retrouvées et éditées par Pierre Leroy, carta al abad de Sade del 15 de junio de 1771, Gallimard, París, 2003, p. 22, traducción nuestra.

14 Présenté et édité para Maurice Lever, “*Je jure au marquis de Sade, mon amant, de n’être jamais qu’à lui*”, Fayard, París, 2005, p. 31, traducción nuestra.

Juro al marqués de Sade, mi amante, no ser más que de él, de no casarme jamás ni darme a ningún otro, estar unida a él fielmente, tanto tiempo como la sangre de la que me sirvo para sellar este juramento corre en mis venas. Le haré el sacrificio de mi vida, de mi amor y de mis sentimientos, con el mismo ardor con que le hice el de mi virginidad, y termino este juramento jurándole que si de aquí a un año, no soy canónica y por ese estado que no abrazo más que para ser libre de vivir con él y de consagrarle todo, le juro, digo, que si eso no es, seguirlo a Venecia a donde él quiere llevarme y vivir ahí eternamente con él como su mujer. Le permito además hacer todo el uso que quiera contra mí de este juramento, si oso desobedecer la menor cláusula por mi voluntad o mi inconsciencia.

Firmado con sangre

<De Launay>

15 de diciembre de 1769<sup>14</sup>





A pesar del juramento, algunos meses después, Anne–Prospère lo abandonó y volvió a Francia. Sade, en Italia, le había sido infiel.

La relación, la fuga de ambos y las cartas que El Marqués guardaba de Anne– Prospère, desataron la ira de la Presidenta de Montreuil. La persecución terminó en el encarcelamiento de Sade. Le escribió a su amada:

Me han advertido, mi querido amor, que sólo depende de la Sra. de Sade sacarme de aquí. [...] Pero no quiero tener ningún deber más que con Ud. y prefiero pasar aquí mi vida, si es necesario, que tener las puertas abiertas por otras manos que la vuestra [*sic*]<sup>15</sup>.

El Marqués no desistió de su amor por Anne–Prospère y los avatares de esa relación fueron la puesta en acto de sus lecciones sobre el amor.

Los viajeros que navegan en el amor arriban a parajes desconocidos y se transforman. Este trozo de carta de Sade a su amada fue un doloroso testimonio de ello:

Aquel que dijo: *cuando se lea ésta ya no existiré más*, no buscó ni engañar, ni hacer venir. Si hubiera amenazado, sea. ¿Pero lo he hecho? Desde el 13, te envié: *le será imposible de llegar a tiempo; así que, duerma tranquila y muy tranquila*. He muy ciertamente ejecutado la palabra que te había dado el 20. He sido bastante infeliz por no haberme más que herido. Otra vez seré más feliz. ...estuve diez días entre la vida y la muerte...<sup>16</sup>

Los números que aparecen, el 13 y el 20, son las fechas de una carta anterior y del intento de suicidio, respectivamente. Las cartas secretas de Mme. de Montreuil con sus informantes tratan de una consulta de urgencia del Marqués a un cirujano, la fecha de la consulta coincide con la que él escribió como la del día que se había herido. El Divino Marqués intentó matarse el 20 de noviembre de 1772.

El maestro libertino, que en su filosofía sólo hablaba de amor para desidealizarlo y exponer al máximo su total inconveniencia, y que exigía de sus discípulos un total dominio y desprecio del amor, cayó rendido a sus pies. La ferocidad de sus escritos contra el amor muestran paradójicamente la razón de Sade, pues las consecuencias del amor fueron terribles para él. No solamente por el encierro

15 Idem, p. 54, traducción nuestra.

16 Idem, pp. 56–57, los subrayados son del original.





Retrato extraído de la tapa del libro  
"Je jure.."

y el intento de suicidio, sino también por la posición en que lo dejó: "Sí, sería mucho más feliz sin duda si amara a mi esposa, pero ¿soy el amo [maître] de mis sentimientos? he hecho lo imposible por vencer la repugnancia que me inspiró desde el primer momento, no he sido jamás el amo..."<sup>17</sup>, respondió a los reproches de su tío por no amar a Renée Pelagie. ¡Un libertino que acepta no ser amo de sus sentimientos!

La ironía de su pregunta ¿pero soy el amo de mis sentimientos? apunta directamente a los que le exigen serlo y recae sobre sus ideales filosóficos, que también le exigían dominar el amor.

Anne-Prospère se internó en un convento, vivió allí hasta los veintinueve años y murió de varicela el 13 de mayo de 1779. A Sade, nunca le dijeron de su muerte y continuó preguntándole a su esposa por ella. Las respuestas de Renée Pelagie fueron siempre de tono enigmático.

Un pequeño retrato de Anne-Prospère, junto a los de sus padres, acompañó al Divino Marqués hasta su muerte en Charenton.

La forma en que Sade habló de amor en su filosofía y en su vida fue literalmente una paradoja.

El amor, como lo advertía a los otros, lo volvió su víctima y fue tremendamente descortés con él en su vida, tanto como él lo fue con el amor en sus textos.

En Milán (¡Italia es fatal para el amor!), Lacan también captó la descortesía del amor con los amantes y se preguntó: "En fin, no he visto más que manifestaciones diversamente catastróficas del amor. ¿Por qué?"<sup>18</sup>.

## SEGUNDA PARADOJA: UN MANDAMIENTO ¡QUÉ MANERA DE HABLAR DE AMOR!

"[Y] amar al prójimo como a ti mismo vale mucho más que todos los sacrificios y holocaustos"<sup>19</sup>. Hace siglos que el segundo mandamiento machaca los oídos de Occidente. No sólo exige amar al otro, también indica la forma en que ha de hacerse: como a ti mismo, una manera de hablar de amor que vuelve explícita su especularidad. Al plantearlo como mandamiento muestra, también, su dimensión de ideal: *pues vale mucho más que todos los sacrificios y holocaustos.*

17 *Lettres inédites et documents*, escrita en París, en setiembre 1765, Ramsay-Jean-Jacques Pauvert, París, 1999, p.76, los subrayados son originales de Sade.

18 J. Lacan, Conferencia en Milán, en la Scuola Freudiana, 30.03.74, CD Pas tout Lacan, traducción nuestra.

19 Evangelio según San Marcos, El mandamiento principal, Biblia de Jerusalén, Ed. Desclée de Broker, España, 1975, p. 1421.

Hablar de amor como mandamiento y compararlo con sacrificios y holocaustos es una forma que paradójicamente sugiere una conclusión cercana a la de Sade, el que ama es víctima. Con Sade, se era víctima del amor; con el cristianismo, se es víctima del mandamiento.

El Marqués hizo duras críticas a los mandamientos. Según J. Paulhan, el gesto de haber denunciado el control y la persecución que la Iglesia católica ejercía con su dogma y con la corrupción de su estructura, facilitaron sus 27 años de encierro y también el hecho de que ningún poder (la familia, la policía, la corte, la iglesia) quisiera verlo fuera.

Sade captó que hablar de amor como mandamiento es ponerlo en el lugar de un ideal, e implica la aceptación de la pérdida de poder y la aceptación del sacrificio, volverse su víctima. ¡Demasiado para un libertino! Así fue que en su filosofía rechazó con precisión y vehemencia la simetría del amor que exige el mandamiento, tanto en lo que hace a la capacidad de amar, como al lugar del prójimo. *“La fuente de todos nuestros errores morales es la ridícula aceptación de ese lazo de fraternidad que inventaron los cristianos en una época de infortunio y de miseria”*<sup>20</sup>.

Sobre la moral cristiana agregó:

La moral cristiana [es] demasiado imprecisa en cuanto a las relaciones del hombre con sus semejantes [...] Esta absurda moral nos dice que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Seguramente nada sería más sublime si fuese posible que el falso jamás pudiese llevar los rasgos de la belleza. [Una manera sutil de mostrar el rasgo de ideal] No se trata de amar a sus semejantes como a sí mismo, puesto que eso va contra las leyes de la naturaleza [...] no es cuestión de amar a nuestros semejantes como a los hermanos y los amigos que la naturaleza nos da [...] este proceder sería tan ridículo como el de un general del ejército que quisiese que todos sus soldados llevasen un uniforme hecho a la misma medida [...]”<sup>21</sup>.

Las sendas que se abren en la discusión de ese mandamiento son muchas y en muy diferentes campos. En el freudiano, el propio Freud abrió el debate y casi como un sadiano, describió minuciosa-

20 Idem, p.119.

21 D. A. F. de Sade, *La filosofía en el tocador*, “Franceses un esfuerzo más por ser republicanos”, Clásicos Selección. Madrid, 1999, pp. 148–149.



mente la crueldad, la agresividad en la que se explaya cada uno a expensas del prójimo.

En *El Malestar en la cultura* afinó su crítica a ese mandamiento y trazó detalladamente el lugar del prójimo:

Merecería mi amor si se me asemejara en aspectos importantes, a punto tal que pudiera amar en él a mí mismo; lo merecería si fuera más perfecto de lo que yo soy, en tal medida que pudiera amar en él el ideal de mi propia persona; debería amarlo si fuera el hijo de mi amigo, pues el dolor de éste, si algún mal le sucediera también sería mi dolor, yo tendría que compartirlo. En cambio si me fuera extraño y si no me atrajese ninguno de sus propios valores, ninguna importancia que hubiera adquirido para mi vida afectiva, entonces me sería muy difícil amarlo. Hasta sería injusto, pues los míos aprecian mi amor como una demostración de preferencia, y les haría injusticia si los equiparase con un extraño. Pero si he de amarlo con ese amor general por todo el Universo, simplemente porque también él es una criatura de este mundo como el insecto, el gusano, y la culebra, entonces me temo que sólo le corresponda una ínfima parte de amor, de ningún modo tanto como la razón me autoriza a guardar para mí mismo [...] Este ser extraño no sólo es en general indigno de amor, sino que para confesarlo sinceramente – merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio<sup>22</sup>.

Al hablar de amor, los recorridos de Freud se extendieron por distintos textos; en *Introducción del narcisismo* ubicó el amor de plano en el campo del narcisismo, lo que llevó a Lacan a decir:

[...] si es verdad que el amor [intenta ser UNO] está relacionado con el uno, nunca saca a nadie de sí mismo [...] Si es todo eso, es eso lo que dijo Freud al introducir la función del amor narcisista, el problema es, todo el mundo lo siente, o ha sentido, el problema es cómo puede haber amor por otro<sup>23</sup>.

¡Cuántos autores podría tener esa pregunta! ¡Y qué paradoja crea! Pues al hablar de amor, la relación al otro desbordaría el plano de la simetría y lo dejaría al borde de la exclusión.

El paisaje que muestra esta afirmación difiere de una idealización del amor. El odio podría ser aceptado como el agente de una exclusión ¡pero que sea el amor lo que ubica al prójimo al borde de

---

22 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, pp. 106–107.

23 J. Lacan, *Aún*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 61.

la exclusión! El amor objetal quizás salvaría, en parte, la compleja situación.

Sin embargo, otra tormenta nos aleja de ese resguardo que debiera ser el prójimo “*El odio sigue como su sombra a todo amor a ese prójimo que también es lo más extraño de nosotros*”<sup>24</sup>. Aunque pudiera destruir a ese prójimo, el odio no podría dar cuenta de la diferencia radical con él.

La extrañeza que produce ese prójimo, que el mandamiento quiere imponer como un igual, se sostiene desde otro lugar. Con Sade, Lacan muestra una manera de explorar el espacio del goce que se despliega más allá del otro y de uno mismo, del amor y del odio.

En cada uno, el goce delimita una frontera, una diferencia radical con el otro que el amor, en sus expresiones más extremas, persigue (literalmente) desdibujar cuando busca ser uno con el otro<sup>25</sup>.

Podemos fundarnos en lo siguiente, cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y a qué es más próximo ese prójimo, que a ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él —éste es el sentido de *El Malestar en la cultura*— surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa<sup>26</sup>.

Lacan propone diferenciar el altruismo del amor, para no fomentar “*el pretexto mediante el que evito abordar el problema del mal que yo deseo y que desea mi prójimo*”<sup>27</sup>. Y nuevamente surge el mandamiento:

Quizás aquí el sentido del amor al prójimo podría volver a darme el verdadero rumbo. Para ello habría que enfrentar el hecho de que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es lo que se propone como el verdadero problema para mi amor [...] Evidentemente, en ciertas hazañas con las que se provoca nuestro juicio, se trata de ese más allá del principio de placer, de ese lugar de la Cosa inenunciable y de lo que allí sucede, como cuando se nos dice por ejemplo que una Angela de

24 J. Lacan, “Discurso a los católicos”, Bruselas, 10 de marzo de 1960. El triunfo de la religión. Precedido del discurso a los católicos, Paidós, Argentina, 2005, p. 63.

25 En un análisis, con lo que nos encontramos en la repetición, es con un goce que no cede; el amor y el odio son las vías por las que viaja el goce, como en un paisaje de curvas que se muestran y se esconden. En “*la línea propiamente sadiana, por la que el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitado para que se muestre en lo que tiene de más oculto para rellenar esta forma vacía y como tal fascinante.*” J. Lacan, *La Transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 433.

26 J. Lacan, *La Ética del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 1988, p. 225.

27 Idem, p. 226.

28 Idem, p. 229.



Foligno bebía con delicia el agua en que acababa de lavar los pies a los leprosos [...] <sup>28</sup>.

El sentido común diría: ¡qué asco!

El cristiano: ¡qué entrega!

El amante: ¡es por amor!

Un analista volvería evidente el erotismo velado en la escena <sup>29</sup>.

El goce conduce al navegante por las turbias aguas del erotismo en las que, entre cauces y corrientes, la muerte y la aniquilación lo sumergen.

Hablar de amor como un ideal, asociarlo al bien y llevarlo al campo de la ética, paradójicamente desdibuja tanto la crueldad de la exigencia como su relación con el erotismo.

### TERCERA PARADOJA: HABLAR DE AMOR NO ES SIN EL CUERPO

En su último libro, *Aquí nos vemos*, John Berger, escritor, crítico de arte y pintor, vagabundea por distintos países en busca del encuentro amoroso con sus seres queridos muertos. Las imágenes, los sonidos, los olores de cada lugar le traen a cada uno de ellos. En el banco de una plaza de Lisboa “encuentra” a su madre. En la prisa del encuentro fugaz, ella insiste en que le pregunte todo lo que quiera saber, pues no habrán otras oportunidades. Repentinamente, él responde: “*Todos mis libros tratan de ti, dije yo de pronto –le dijo el hijo a la madre – [...] Todos los libros tratan del lenguaje, y el lenguaje para mí es inseparable de tu voz*” <sup>30</sup>.

¿Qué escribe Berger en ese pequeño diálogo? Una inmensidad que, luego de escrita o dicha, paradójicamente se reduce a algo mínimo. Pues,

[...] una verdad congruente, no la verdad que pretende ser toda, sino la del decir a medias, la que se evidencia por cuidarse de llegar hasta la confesión que sería lo peor, la verdad que se pone en guardia desde la causa del deseo <sup>31</sup>.

Y explicita que a través de su escritura no trata de recuperar una historia no dicha o de solamente reencontrarse con la persona

50



n

á

c

a

t

e

29 Lacan compara las escenas religiosas descritas con situaciones eróticas actuales para mostrar el erotismo en juego en ellas, por ejemplo: si se tratara “de tragar el esperma de un delantero del equipo de rugby”.

30 John Berger, *Aquí nos vemos*, Alfaguara, Buenos Aires, 2005, p. 44. Un libro nómade, como le gusta llamarlo a su autor, porque en él recorre espacios, geografías en las que se va encontrando con quienes amó y murieron.

31 J. Lacan, *Aún*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 113.

amada. A los 80 años, él mismo se sorprende al encontrar “de pronto” que el lenguaje que habita su escritura es inseparable de la voz de su madre. La sorpresa hace evidente que su escritura no está regida por la racionalidad, ni por la intencionalidad. Y su manera particular de ubicar el lenguaje respecto a sus libros y a la voz de su madre, la recorta como un objeto causa del deseo: *“ese objeto debe ser concebido por nosotros como la causa del deseo, y para retomar mi metáfora precedente, el objeto está detrás del deseo”*<sup>32</sup>.

La claridad y franqueza con que Berger muestra su hallazgo sobre qué lo ha llevado a escribir vuelve evidente que el lenguaje, para encarnarse y habitar en cada uno, ha de pasar necesariamente por algunos otros (amados y odiados), por sus palabras y sus cuerpos. Ese pasaje es estrictamente particular, aunque las operaciones que han de realizarse para que se produzca o no la apropiación del lenguaje en cada uno sean similares.

Al transitar por las vías del amor y del odio, un cuerpo se libidiniza, crea sus trayectos pulsionales y con ellos sus objetos:

[...] las pulsiones, eso es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir, pero que este decir, para que resuene, para que consuene [...] es preciso que el cuerpo sea allí sensible, y que lo es, es un hecho<sup>33</sup>.

Desde sus comienzos en el psicoanálisis, Lacan se ocupó de la relación peculiar entre la constitución de la imagen del cuerpo y el cuerpo pulsional, y en cómo las palabras juegan para fijar los recorridos de la pulsión, así como ciertas características de los cuerpos facilitan los trayectos y localizaciones pulsionales:

Es porque el cuerpo tiene algunos orificios, de lo que el más importante, porque no puede taparse, cerrarse, de los que el más importante es la oreja, porque no puede cerrarse, que es a causa de eso que responde en el cuerpo a lo que he llamado voz<sup>34</sup>.

Esa voz (que si bien es de la madre, la produce Berger) está envuelta, a la vez, en un cuerpo, el de la madre, a quien él ama. Y a los 80 años, lo hace escribir y hablar de amor. Para Berger, el lenguaje se volvió, literalmente, el portavoz de su madre.

32 J. Lacan, seminario La Angustia, sesión 16.1.63.

33 J. Lacan, seminario Le sinthome, sesión 18.11.75.

34 J. Lacan, seminario inédito Le Sinthome, sesión 18.11.75.



Hay una gran distancia entre el lenguaje como objeto de estudio y la manera en que cada uno es llevado a recorrer los cauces de una lengua. Lacan crea un neologismo: *lalangue*, para hacer escuchar la diferencia entre el lenguaje y la forma en que éste se encarna.

*lalangue* escrito todo junto quiere decir lalación, a saber que es un hecho que muy pronto el ser humano hace lalaciones [...] no hay más que ver un bebé, escucharlo y que poco a poco hay una persona, la madre, que es exactamente lo mismo que *lalangue*, aparte es alguien encarnado que le transmite la lengua<sup>35</sup>.

Las repeticiones de *lalangue* y de la lalación evocan el goce del niño jugando con los sonidos en su boca.

Con la invención del neologismo *lalangue*, Lacan busca explícitamente “*hacer sentir algo*”<sup>36</sup>. El sentido de la *lalangue* no es evidente, y la dimensión fonética se impone por la repetición del lala (de *lalangue*).

J.L. Sous señala que: “*Sería más bien otra manera de hacer con el logos, otra manera de atrapar el concepto, de arreglárselas con él, la encarnación de una neo-lógica*”<sup>37</sup>. Y: “*De una neo-lógica se podrá esperar que haga lo nuevo con lo viejo*”<sup>38</sup>. También: “*me permito igualmente suponer que en lalangue, el parloteo que la viste y anima y que Uds. no dejan de advertir como l’*une bévue se deshace de toda toma de conciencia en el destello del malentendido**”<sup>39</sup>. Es “[...] *otra manera de cascar el lenguaje [...]*”<sup>40</sup>.

Destello, parloteo, manera de cascar el lenguaje, muestran la distancia entre *lalangue* y el lenguaje, también del hablar como una función guiada por el pensar.

En su fundamentación del *lalangue*, Lacan señala que el dispositivo analítico hace evidente una particularidad del hablar y del lenguaje:

Si puse por delante la función de *lalangue* en la práctica analítica, era simplemente para que el análisis no sea una estafa. Para que él no sea una estafa lo menos que podemos hacer es saber con qué opera. Encuentro increíble decir que una práctica que no pasa más que en hacer hablar a alguien, y después escucharlo, verlo de tiempo en tiempo, en responder ahí, intervenir ahí, decir que lalengua no sirve para nada, que hay que buscar más

35 J. Lacan, Conferencia en Milán del 30.3.74 citado del CD Pas tout Lacan, p. 5, la traducción es nuestra.

36 J. Lacan, seminario inédito *El momento de concluir*, sesión del 11.4.78: “*esa “lalengua” la escribo en una sola palabra con el designio de hacer sentir algo*”.

37 Jean Louis Sous, “Sept fois sur le bout de lalangue”, en *L’amour de loin du Dr L., Cahiers de L’Unebévue*, éd. L’Unebévue, Paris, hiver 2003–2004, p. 34. En itálicas en el texto.

38 Idem, p. 47. En itálicas en el texto.

39 Idem, p. 34. “*Siete veces en la punta de lalengua*”, inédito en español. Intervención en el coloquio 789 neologismos de Jacques Lacan, de la école lacanienne de psychanalyse y EPEL, el 9.11.2002.

40 Idem.



allá [...] [Y para quienes buscan más allá] lo primero que se encuentra es el pensamiento, es verdad que es lo más próximo de eso que se enuncia en el hecho de hablar [...] es curioso que no se haya subrayado que el pensamiento[...] es segundo en relación a la lengua [...] no hay pensamiento que no se soporte de lalengua<sup>41</sup>.

Si se plantea el hablar o el pensar como funciones, se pierden los fundamentos del dispositivo analítico. Pensar juntos está muy lejos de lo que realizan analizante y analista en cada sesión. Por el contrario, en un análisis, bajo la regla de la asociación libre, se habla en un registro que no es el del pensamiento racional. A través de las palabras en un lapsus, un chiste, un acto fallido, un sueño, se produce, en su estricta particularidad, una verdad de ese decir. Lacan lo formula así: “*y me parece difícil no ver que la práctica analítica pasa por ahí, puesto que todo lo que se le demanda a la persona que viene a confiarse a Uds., no es otra cosa: es hablar*”<sup>42</sup>.

El dispositivo analítico, a través de la asociación libre, incita a *lalangue* a desplegarse en el campo de la transferencia.

El lenguaje y el hablar no se articulan solamente a nivel cerebral, o por la racionalidad, sino que operan en otro registro que sorprende al sujeto que habla, como a Berger. O como a Lacan, que introduce por primera vez *lalangue* en el seminario *...ou pire*, y antes de decirlo hace un lapsus:

[...] a los dos tipos que mejor habrían podido trabajar en esa línea, hilar este hilo [el de *lalangue*] les habíamos dado un muy lindo trabajo: Vocabulario de la Filosofía. ¿Qué digo?, “Vocabulario del Psicoanálisis”. Ustedes ven el lapsus, eh? En fin, eso vale por el Lalande<sup>43</sup>.

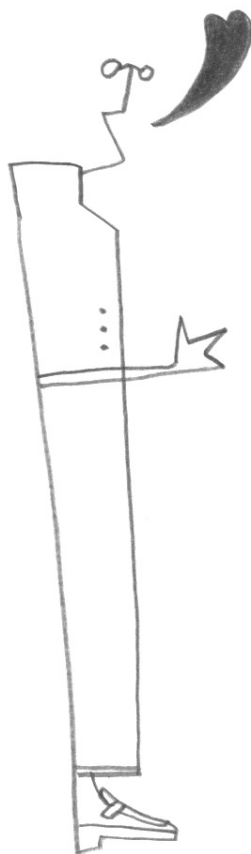
La distancia de Lalande a *lalangue* marca dos relaciones diferentes al lenguaje, la del diccionario, que exaltando la dimensión del sentido con definiciones exhaustivas, pretenderá borrar la equivocidad, acercándose así a la filosofía y alejándose del psicoanálisis. (Un diccionario filosófico o psicoanalítico desarrolla conceptos y fomenta la consistencia de la doctrina, así como el hacer de ella un sistema.) Y la otra, la del psicoanálisis, tanto en su dispositivo como

41 J. Lacan, Conferencia en Milán del 30.3.74, citado del CD Pas tout Lacan, pp. 5–6, la traducción es nuestra.

42 Idem, p. 5.

43 J. Lacan, seminario inédito...*ou pire*, sesión 4.11.71. André Lalande, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967.





en su manera de analizar el lenguaje, la palabra y su apropiación por la *lalangue*.

El lapsus de Lacan muestra la paradoja de realizar un diccionario de psicoanálisis, aunque hubiera elegido bien a quienes darles “ese lindo trabajo” e intentara no crear un “lenguaje psicoanalítico” con su enseñanza. (El diccionario filosófico que realizó A. Lalande se llama *Vocabulaire du langage philosophique*).

El sentido común diría: “se equivocó”.

El cristiano sentenciaría: “primero fue el verbo”.

El amante absolvería: “diga lo que diga, mi amor siempre tiene razón”.

El analista asentiría a ese lapsus con una enorme carcajada.

Con el neologismo *lalangue*, del que no se capta fácilmente su sentido, Lacan buscó volver escurridizo en la doctrina “lo que podría adquirir de demasiada consistencia”, a la vez que paradójicamente creó un nuevo concepto que no escapa ni al cuerpo, ni al amor y mucho menos al hablar de amor.

#### CUARTA PARADOJA: DEL AMOR AL SABER, ¿UN PEQUEÑO PASO?

“Saber, sabiduría y sabor son tres palabras de la misma raíz, derivadas del latín *sapere* que significa <tener gusto>”<sup>44</sup>.

¿Qué gusto tiene la doctrina psicoanalítica cuando es creada como un saber sistematizado? Amargo, sin duda muy amargo.

Con sus neologismos y con un estilo que no era fácilmente accesible al entendimiento, Lacan pretendía no ser saboreado o tragado por la comprensión ni por la academia. Una relación que no era sencilla ni lineal, que podríamos llamar limítrofe, pues tampoco podía estar totalmente por fuera de ellas.

Con los neologismos y los oximoros, intenta generar una nueva relación al saber en la doctrina psicoanalítica. Por la incomodidad que generan en quien los escucha o lee y no puede entenderlos inmediatamente, ambos hacen evidente la particularidad de *lalangue*.

---

44 Odon Vallet, *Petite grammaire de l'erotisme divin*, Albin Michel, París, 2005, pp. 7–8, traducción nuestra.

Lacan retacea de forma irónica y reiterada, al mismo tiempo que lo produce, lo que el psicoanálisis crea como saber. Intenta además acotar, matizar la formulación del saber, acercar lo más posible su manera de crear la doctrina al discurso del análisis. Una paradoja que dice de otra forma de cercar y producir el saber en cada análisis y en la doctrina y que muestra en acto la inconveniencia de hacer de ella, un sistema.

En la conferencia de Milán esa ambigüedad toma un cariz particular, por ejemplo cuando habla de amor:

No se ha introducido otra cosa que ese descubrimiento de la verdad sobre el amor que se llama la transferencia [...] que no hay más que apretar un botón [...] comenzar un análisis, para que se desencadene de una forma que para la mayor parte de los analistas es impensada<sup>45</sup>.

La restricción resuena en la austeridad del “no se ha introducido otra cosa”, también en la constatación de que en la práctica psicoanalítica, la transferencia se desencadena por fuera del pensamiento.

Antes había dicho:

Ofrecerse como objeto de amor: pues bien es de eso que se trata en el análisis, ¿no es eso? Darse cuenta que en nombre de eso que Uds. adjuntan, adhieren a la pregunta del saber, que eso desencadena el amor. Eso nunca ha sido verdaderamente elucidado.<sup>46</sup>

Provoca a su público con tono incitante, al introducir una duda “¿no es eso?” e induce una desestabilización del saber de la doctrina, al afirmar con contundencia: “Eso nunca ha sido verdaderamente elucidado”.<sup>47</sup> ¿Nunca? A continuación su conclusión vuelve lo dicho, otra paradoja:

Eso que puse en valor en la función de la transferencia, es esa la verdad, la razón del amor transferencial es que el analista es supuesto saber.

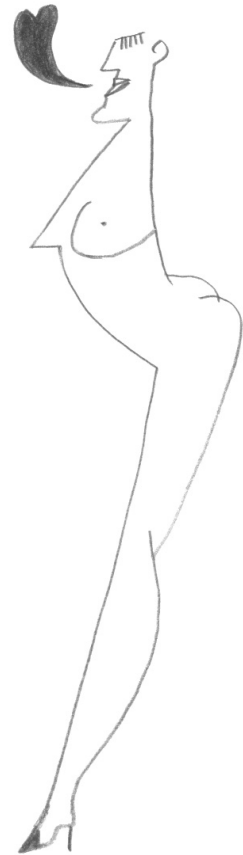
En general no sabe nada, no? [Nuevamente el gesto restrictivo] En fin, es supuesto saber y, sin el análisis, no se sabría lo que el amor debe a esa suposición. Gracias al análisis se sabe, es un pequeño paso, no?<sup>48</sup>

45 J. Lacan, Conferencia en Milán 30/3/74, CD Pas tout Lacan, p. 24, traducción nuestra.

46 Idem, p. 12, la traducción es nuestra.

47 Idem, p. 12, la traducción es nuestra.

48 Idem, p. 12, la traducción es nuestra.



¿Pequeño? Jean Allouch escribe en “Del mejor amado”:

Y luego hacen falta algunos lustros para que la cuestión del amor así planteada en el actuar (el *agieren* de Freud) ya no fuera remitida, como podía esperarse, a ese no saber, ni tampoco al saber acumulado mientras tanto, sino al sujeto supuesto saber. Sostengo que no se ha medido lo decisivo de ese paso<sup>49</sup>.

Paso al que Lacan llamó pequeño.

“Supuesto saber” puede ser leído como un oxímoron si no se admite un saber paradójico, en el que la suposición no acotaría la certeza del saber, ni el saber borraría la suposición. En la doctrina y en la práctica del psicoanálisis, el saber toma un estatuto particular.

El sentido común dudaría: “¿sabe o no sabe?”

El cristiano advertiría: “¡recuerden lo que pasó con Adán y Eva cuando se atrevieron a comer del árbol del conocimiento!”

El amante afirmararía que el amado “¡de cualquier forma sabía!”

El analista asentiría al “pequeño paso” con el que el psicoanálisis revolucionó el saber.

#### QUINTA PARADOJA: DEL HOMO SAPIENS AL HOMO IGNORANS

En Milán, Lacan presentó de manera telescopada la relación entre saber y amor en la transferencia y los límites del saber del analista y de la doctrina. Al final de nuestro trayecto rumbo al último puerto, desplegaremos el telescopio para otear sobre las embravecidas aguas del amor y el saber, el campo de la transferencia.

Al despejar el enlace entre amor y supuesto saber, Lacan abrió otras sendas que las de la representación y el afecto, para dibujar los recorridos de la transferencia. En ese mismo trayecto, mostró que la repetición de los lazos amorosos de la niñez no era la única operación que sostenía la transferencia. Y navegó hacia un cauce en el que no sólo convergían el amor y el odio, sino que recorrió allí los trayectos hasta el momento desconocidos de la ignorancia, abriendo en esa desembocadura un nuevo paisaje de la transferencia.

---

49 Jean Allouch, “Del mejor amado”, Litoral N° 35, L’amour Lacan, Literales, Córdoba, 2005, p 12.



Lacan planteó la ignorancia de una forma muy particular:

La ignorancia en efecto no debe entenderse aquí como una ausencia de saber, sino, al igual que el amor y el odio, como una pasión del ser; pues puede ser como ellos, una vía en la que el ser se forma. Es efectivamente allí donde se encuentra la pasión que debe dar su sentido a toda la formación analítica, como resulta evidente con sólo abrirse al hecho de que estructura su situación<sup>50</sup>.

Una pasión del ser que da el sentido y la estructura de la formación analítica, podría ser una más de las invenciones difíciles de comprender de Lacan. Sin embargo, sí podemos percibir sin mucha dificultad que esa ignorancia se ubica en un panorama bien lejano y opuesto al de la formación universitaria en psicoanálisis, ya se trate de cursos al estilo universitario, con sus evaluaciones y secuencias, como de análisis didácticos a los que se les supondría una diferente cualidad.

¿Cómo podría ser que algo tan importante para la práctica psicoanalítica no hubiera sido percibido? Según Lacan, la ignorancia no habría “*sido advertida por estar demasiado cerca del sujeto*”<sup>51</sup>.

Y sin embargo, cuando el sujeto se compromete en la búsqueda de la verdad como tal es porque se sitúa en la dimensión de la ignorancia, poco importa que lo sepa o no. Este es uno de los elementos que los analistas llaman *readiness to the transference*, disposición a la transferencia. Existe en el paciente disposición a la transferencia por el sólo hecho de confesarse en la palabra, y buscar su verdad hasta su extremo, hasta el extremo que está ahí, en el analista. Conviene también considerar la ignorancia en el analista [...] En otros términos, la posición del analista debe ser la de una ignorancia docta, que no quiere decir sabia, sino formal que pueda ser formadora para el sujeto.

Grande es la tentación, porque está en el clima de nuestra época, de esta época de odio, de transformar la *ignorantia docta* en lo que he llamado y no es nuevo, *ignorantia docens*<sup>52</sup>.

Es claro que en un psicoanálisis no se trata ni de enseñar, ni de aprender, menos aún de recubrir con saber eso ignorado. Por el contrario, la ignorancia no se ubica sólo en relación al saber, sino que tiene una función formadora para el sujeto.

Guy Le Gaufey en *Ignoro, luego existo* ubica muy precisamente el lugar de la ignorancia en la cartografía de la transferencia:

50 J. Lacan, “Variantes de la cura tipo”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2000, pp. 344–345.

51 J. Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, SXXI, México, 2000, p. 297. “...el tercero (la ignorancia) generalmente omitido por su proximidad con el sujeto.”

52 J. Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, España, 1981, p. 404.



La transferencia nos conduce así, a un punto de ignorancia en él [el analista], soporte de la figura del sujeto supuesto saber, y ese punto no tiene nada que ver con una falta de saber –lo que obviamente podría ocurrir siempre sin tocar nada de lo que quiero decir ahora. Si esta ignorancia es aquella que supongo aquí, se coloca no en la persona del analista, ni en el sujeto supuesto saber, sino en el lazo que se trama entre ambos, en la manera en que el analista se hace cargo del sujeto supuesto saber<sup>53</sup>.

La ignorancia que se busca cercar no estaría del lado de una falta de saber; ella cumple otra función, estructurante de la transferencia en el dispositivo analítico.

¿Cuál es la ignorancia del analista al hacerse cargo del supuesto saber? ¿cuál es la ignorancia estructural del sujeto supuesto saber, formadora para el analizante? Y ¿cuál es la ignorancia del analizante? *“El que viene a vernos, por el principio de la suposición que no sabe que tiene – ahí se encuentra ya toda la implicación del inconsciente, del él no sabe fundamental”*<sup>54</sup>.

El analizante “no sabe qué tiene”. ¿Lo sabe el analista? Del analizante, nada. De sí, puede estar advertido del vacío constitutivo que causa su deseo.

En cada análisis se produce el lugar del supuesto saber, allí se aloja el deseo del analizante a través de sus demandas, despliega los objetos de su deseo en la transferencia. Dependiendo de la manera en que el analista acoja esos objetos, dará lugar o no a que haya análisis, a que se despliegue la ignorancia formadora del sujeto.

La falta de reflexividad nos deja antes del estadio del espejo, no en un sentido temporal, no en nuestros primeros meses en esta vida, sino en la situación de alguien a quien estaría dado, con cada elemento del saber, un pequeñísimo saber adyacente, siempre semejante, siempre igual a los pequeños regalos que los niños encuentran en sus paquetes de corn-flakes, o en sus cajitas de MacDonald, y que siempre diría una sola cosa:

“Esto que sabes, que está en frente de ti, semejante a tu imagen especular, bordeada, aislada, y por esto mismo idéntica a si misma, es un lecho de Procusto. Algo se perdió, y nunca lo sabrás. Más aún esta pérdida es lo único para calificarte como sujeto. Tu existencia, no como ser viviente, sino como sujeto,

53 G. Le Gaufey, “Ignoro, luego existo”, Litoral N° 21: Los giros de la transferencia, Edelp, Córdoba, 1994, p. 33.

54 J. Lacan, seminario *La transferencia*, sesión 30.11.60.



depende totalmente de esta ignorancia tuya, este grano de arena que prohíbe la identificación de los dos lados del espejo. Hoy, ya no queda mucho más allá de los espejos; todo esto se ha reducido más o menos al plano de la reflexión. Pero lo que sigue estando de este lado, en frente de los espejos – cualquiera sea su nombre imposible – lo ignorarás. No es nada, no es algo. No es el centro, tampoco la periferia. Se dice que Jorge Luis Borges lo encontró en su vida, pero es mentira”<sup>55</sup>.

Alicia, que pasó al otro lado del espejo, por más que corrió tampoco lo pudo encontrar. Y en la tienda de la oveja, cuanto más intentaba atraparlo, más se le escapaba<sup>56</sup>.

Cuando el amor reviste, en algún prójimo, los objetos de deseo, crea la ilusión de que él los posee. El amor de transferencia resalta la dimensión engañosa del amor, lo que llevó a que algunos dudaran en llamarlo amor verdadero. Con un rasgo de ingenio, Lacan planteó: “que lo imita hasta confundirse con él”<sup>57</sup>.

Para el analizante, comenzar un análisis implica arriesgarse en las vías del amor y del odio que serán recorridas en el hablar “sin saber exactamente de qué habla”<sup>58</sup>: “[...]cuando hablo de amor y de odio designo las vías de realización del ser, únicamente sus vías”<sup>59</sup>.

Ese “únicamente sus vías” señala que los trayectos no existen *a priori*. Los caminos del amor no se proponen como ideales, ni los del odio como los que no habría que transitar. Una diferencia a la vez sutil y enorme con la religión y la moral, pues si el amor y el odio, junto a la ignorancia, son la vías de realización del ser, no son el lugar de la realización misma. En la práctica psicoanalítica, entonces, no podrían haber trayectos preestablecidos, ni objetivos *a priori*.

El sentido común diría que el amor es ciego.

El cristiano nos recordaría que todos los mandamientos se resumen en dos: amar a Dios y amar al prójimo como a ti mismo.

El amante diría que no sabe por qué, pero lo ama.

El analista estaría dispuesto a navegar a través de las vías de la ignorancia, del amor y del odio e ir trazando, en múltiples recorridos, las difusas cartografías de los objetos de deseo, *objetos a* del analizante que al final, paradójicamente, delimitarían un vacío.

55 G. Le Gaufey, “Ignoro, luego existo”, *Litoral* N° 21: Los giros de la transferencia, Edelp, Córdoba, 1994, p. 39.

56 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós Studio, Barcelona, 1989, p. 62:

“Lo más extraño era que, cada vez que Alicia observaba un estante cualquiera para contar exactamente lo que había, este estante en particular estaba absolutamente vacío, mientras que los otros estaban llenos a reventar. Cómo se desvanecen las cosas aquí, dijo finalmente con un tono pesaroso, tras haber pasado alrededor de un minuto persiguiendo inútilmente una gran cosa brillante que tan pronto parecía una muñeca como un costurero, y que siempre se encontraba en el estante superior al que ella miraba. Voy a seguirla hasta la estantería más alta. Supongo que no se atrevería a atravesar el techo. Pero incluso este plan fracasó: la cosa pasó tan tranquila a través del techo, como si estuviera muy acostumbrada a ello.”

57 J. Lacan, seminario La transferencia, sesión 30.11.60.

58 Conferencia en Milán en la Scuola Freudiana, del 30/3/74, CD Pas tout Lacan, p. 6, “[...] es diciendo ciertas cosas entre las cuales hay sueños, entre las cuales hay actos fallidos, entre las cuales hay chistes, se dice más de lo que se sabía”, la traducción es nuestra.

59 J. Lacan, Los escritos técnicos de Freud, Paidós, España, 1981, p. 404.

