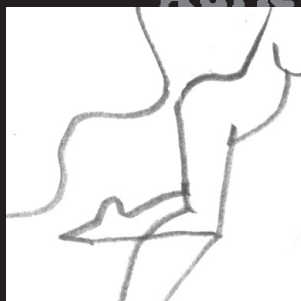


Corazón.



Corte del corazón.



#

glamour
de transferencia

José Assandri

Cuando el Verbo se encarna las cosas empiezan a andar francamente mal.
Ya no es / *el humano* / en absoluto feliz, ya no se parece en lo más
mínimo al perrito que mueve la cola, ni tampoco al buen mono
que se masturba. Ya no se parece a nada. Está devastado por el Verbo.

Jacques Lacan, Roma, 29 de octubre 1974.

Es porque el Verbo devasta al humano que se le vuelve imprescindible hablar, y hablar, y hablar, hasta intoxicarse con palabras, hasta que las palabras bruscamente se vacían. Es porque el Verbo devasta al humano, es por eso, que existe algo que se ha llamado psicoanálisis. Lacan llegó a decir que era por el Verbo que había seres que regularmente iban a verlo a su consultorio. Porque de hecho, eso que Freud llamó sexualidad no puede entenderse sin el Verbo. Mucho del recorrido de Lacan implicó ajustar las cosas de modo que se pudiera hacer más evidente el contraste entre la fisiología humana y un ser hablante. Incluso podría decirse que por ese sesgo surgiría una diferencia entre Freud y Lacan: para Freud, la verdad debía acercarse a la verdad de la ciencia; para Lacan, la verdad, la verdad verdadera en cada sujeto, muchas veces no está lejos de la pendejada.



Cuando un analizante se cita con su analista, también se cita con el Verbo. Y en esa cita, con el hablar, emerge una de las cosas que desde el inicio del psicoanálisis fue sorprendente: el amor. El 30 de enero de 1907, en una de las “reuniones de los miércoles”, Freud afirmaba: “*El paciente se ve compelido a renunciar a sus resistencias por amor a nosotros. Nuestros tratamientos son tratamientos por el amor*”. Esto implicaba poner al amor en el centro de la experiencia psicoanalítica, e incluso, producir una nueva ética. Pero más adelante, en *El malestar en la cultura*, Freud escribió: “*El hombre trata de satisfacer su necesidad de agresión a expensas del prójimo, de explotar su trabajo sin compensarlo, de usarlo sexualmente sin su consentimiento, de desposeerlo de sus bienes, de humillararlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y matarlo*”¹. ¿De qué hablaba Freud en 1907 cuando nombraba al amor? ¿Cómo articular ese “*por amor*” con esa suerte de trato maligno que implica el uso y destrucción del otro? Tomaremos como punto de partida algo simple, casi elemental, algo que, según se dice, ocurrió en algún momento en esas citas entre el Verbo, Lacan, y algún otro. Y como se trata de Lacan, la pendejada también está implicada:

Jean Beaufret, el más eminente vocero del pensamiento heideggeriano en Francia, está irritado por el silencio de su analista y decide tenderle una trampa:

–Hace dos o tres días, dice a Lacan, estaba con Heidegger en Friburgo y él me habló de usted.

–¿Qué le dijo?, pregunta Lacan de inmediato.

La trampa funcionó.

Esta es la versión de Jean Allouch sobre lo que sucedió en ese encuentro². É. Roudinesco, historiadora del psicoanálisis en Francia, narra una versión con variantes:

Beaufret notó muy pronto el interés que Lacan tenía por la obra de Heidegger. Comprendió también que era fácil sacar partido del deseo que tenía de conocer al filósofo alemán a fin de servir mejor los intereses de este último. Con gran habilidad, utilizó pues la relación transferencial como una verdadera trampa en la que Lacan se dejó atrapar. No sólo durante la cura no paró de hablar de Heidegger, sino que, para halagar el narcisismo de su analista cuyos silencios lo exasperaban, le dijo un día: ‘Heidegger me habló de usted’. Lacan dio un brinco: ‘¿Qué le dijo?’³.

1 Estos dos tiempos en el descubrimiento de la transferencia podría considerarse una fórmula tipo. Podemos encontrarla, por ejemplo, en la entrada “Amor” elaborada por Mayette Viltard para Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano. Dirigida por Pierre Kaufmann, Paidós, Bs. As. 1996, publicada originalmente en París, 1993. Y casi textualmente, la podemos encontrar en el Diccionario de conceptos, términos y personalidades en psicoanálisis, E. Roudinesco y M. Plon, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003, primera edición de 1997. En su artículo “De la lluvia de fuego al nuevo amor, la Comedia de Lacan”, Mayette Viltard repite esta misma estructura. Véase *Litoral* 36, 2005, Epee, México, p. 1.

2 J. Allouch –Hola ...¿Lacan? –Ciertamente no. Edelp, Buenos Aires, 2001, p. 47.

3 E. Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, Buenos Aires, 1994, p. 329 y 330. Según Roudinesco la ocurrencia la habría recogido de: “Conversaciones separadas con Kostas Axelos en mayo de 1985 y François Gaillard el 26 de marzo de 1992.” Nota 13, p. 671. La publicación del relato de Allouch antecede al de Roudinesco en el tiempo.

Como ya es sabido, con la historia, se trata de versiones, y no hay una sola. Pero en general las versiones de Roudinesco merecen un trato especial. Según Roudinesco, Lacan habría recibido a Beaufret más interesado en Heidegger que en su analizante. Entonces, Lacan se servía de Beaufret para conocer a Heidegger, pero a la vez, Beaufret se servía de Lacan, para lavar el prestigio de Heidegger en Francia, manchado por sus lazos con el nazismo. Resulta formidable la habilidad de Roudinesco para hacer que los destinos se crucen, e incluso, acentuar lo que sería el lado cómico del asunto: ¿cuál habrá sido la altura del brinco de Lacan en su sillón de analista para que Beaufret lo viera desde el diván? Pero, ¿a quién se dirigía alguien cuando estaba en análisis con Lacan? Es demasiado grosero presuponer que Beaufret buscara en Lacan al inventor del “estadio del espejo”, o que en Beaufret siempre estuviera el “militante” heideggeriano. Y que siempre hubieran sido los mismos a lo largo de la cura. No porque a lo largo de la vida de cada uno hubieran habido cambios, sino porque el despliegue de la transferencia tiene sus particularidades. ¿De qué forma importa con quién lleva adelante un analizante su análisis? O incluso, tomando el sesgo cómico: ¿qué puede enseñarle al analizante la estupidez del analista? Pero para abordar esto no hay que tratar la transferencia como intersubjetividad, donde se debaten dos sujetos a los que se les suponen buenas y malas intenciones.

Las primeras veces que Allouch publicó esta historia, fue junto a otras historias acerca de lo que se decía de Lacan, bajo el título de *Ocurrencias con Jacques Lacan*. Si fuéramos puntillosos, podría decirse que en realidad, se trató de una ocurrencia de Beaufret. Fue Lacan quien cayó en la trampa de Beaufret. Pero si observamos el título con cuidado, *Ocurrencias con Jacques Lacan*, justamente evita colocar un agente de las ocurrencias, salvo que éstas ocurrían con Jacques Lacan⁴. En una edición posterior de estas ocurrencias, Allouch lleva al título hasta su extremo: *–Hola...¿Lacan?– Ciertamente no*⁵. Ese cambio hace patente que, más que un recuento de historias, se trata de un desafío. Para tomar ese desafío podríamos continuar esta ocurrencia entre Lacan y Beaufret, teniendo en cuenta que todo relato de un caso, incluso bajo el modo de ocurrencias *con Jacques Lacan*, no deja de ser un relato, y por lo tanto, tiene tanta verdad como una ficción. ¿Qué podría haber sucedido después que Lacan preguntara: “¿Qué

4 J. Allouch, *Hola... ¿Lacan? –Ciertamente no*, Edelp, Buenos Aires, 2001: “[...] *ocurrencias no necesariamente de Jacques Lacan sin con Jacques Lacan: cada una lo implica de cierta manera, lo sitúa en cierto lugar; manera y lugar de los que no hay razón alguna para suponer que serían los mismos para todos.*” Versión corregida del Preámbulo publicado en la primera edición, p. 408.

5 *Ibid.* Tal vez sería más acertado para la lengua española: *Hola...¿Lacan? – Claro que no*, una forma menos galicista.



le dijo?”? ¿Qué podría decir Beaufret?, porque de hecho, Beaufret debía seguir hablando. Y, ¿qué respondería Lacan? ¿Respondería? Y si Beaufret debía seguir hablando, nuevamente se chocaría con el silencio del analista. Si el silencio de Lacan hubiera vuelto a hacerse presente luego de la ocurrencia, eso podría haber sido para Beaufret una indicación de que su trampa debía transformarse en una pregunta. Arrancarle palabras al analista, hacer que hable y diga qué es lo que le interesa, que en lugar de dar silencio el analista sea empujado a dar palabras, esta trampa, señala una forma de entrada al asunto del amor. ¿Sería esperable que un analista cayera en ese tipo de trampas? ¿Tan fácilmente pudo ser sacado Lacan de su lugar? ¿Qué puede enseñarnos esta pendejada?

Jean Beaufret, filósofo, seguidor de Heidegger en Francia, habría entrado en análisis con Lacan en 1951, y lo estuvo hasta 1953. Superponiendo las dos versiones de la historia tenemos tres elementos que funcionan como invariantes: 1º, el silencio del analista; 2º, el dicho de Beaufret, “*Él (Heidegger) me habló de usted*”; 3º, el apuro de Lacan diciendo “*¿Qué le dijo?*”. ¿Es posible afirmar que esta “trampa” incidió negativamente en el análisis? ¿Beaufret habrá logrado lo que quería haciendo hablar a Lacan, haciéndole mostrar su interés por lo que opinaba Heidegger de él?⁶ ¿Tendría razón Beaufret en estar irritado? ¿Sería sólo por el silencio de su analista? No podemos saber qué efecto tuvo esa “trampa” en el análisis, como tampoco sabemos en qué momento del análisis sucedió. Porque no es lo mismo que sucediera al comienzo, o que, con esa “trampa”, se hubiera interrumpido el análisis. Sólo sabemos que Beaufret tuvo necesidad de contar la ocurrencia. Y no es conveniente suponer que Lacan habrá sido el único en caer en variadas trampas, más o menos sofisticadas, más o menos elaboradas. Si el análisis está hecho con la materia del amor, ¿cómo sería posible evitar todas las trampas si todas las armas son válidas?

Roudinesco, ella misma engañada por la “trampa”, da una versión tramposa sobre el fin de ese análisis: “*La cura terminó en mayo de 1953, y lo menos que puede decirse es que no permitió a Beaufret salir de su ceguera respecto del pasado político de Heidegger*”. ¿Por qué suponer que un objetivo de la cura era levantar la ceguera de Beaufret sobre el pasado político de Heidegger? Nada dice que el interés de Beaufret

6 Esta “ocurrencia” también adquiere interés sabiendo que Heidegger dijo de Lacan: “*Este psiquiatra necesita un psiquiatra*”.



por Heidegger estuviera en el terreno de la política, como tampoco podría reducirse Heidegger a sus posiciones políticas. Como tantas veces, Roudinesco deja pasar su cita con la historia. Lo esencial en su versión, si hay algo esencial en esta pequeña historia, es que la política, en este caso, sólo sería un rasgo que hace patente una ceguera. Si Beaufret no salió de su ceguera es porque amaba a Heidegger⁷. Y ese amor por Heidegger no necesitaba ser disuelto, porque si su lazo no era político sino amoroso, para nada interesaba la verdad política, sino la “verdad” amorosa. En este caso, el amor debe entenderse en el sentido que Jean-Luc Marion recuperó para la filosofía: en la filosofía se trata del saber (*sofía*), pero un saber que no va sin amor (*filo*)⁸. Conviene tener en cuenta, entonces, que *el amor es ciego*.

DAR LO QUE NO SE TIENE

Dando un brinco, dejemos atrás por un momento esta pendejada para encontrarnos con Lacan unos años después, en momentos en que tuvo necesidad de acuñar esta definición del amor: “*amar es dar lo que no se tiene*”. Tratar esta formulación plantea problemas porque “*amar es dar lo que no se tiene*” ha llegado a extremos de publicidad que superan el folklore lacaniano. Es posible encontrar referencias a la fórmula en páginas de Internet como www.catholic.net⁹. En otras páginas se discute el asunto como si ese “*dar*” sólo fuera cuestión de voluntad. También es posible encontrarla en el campo de la filosofía. Pero su peor uso se produce cuando la fórmula es tomada como elemento normalizador en el relato de lo que sería un “tratamiento” psicoanalítico¹⁰. Las palabras se gastan, las fórmulas se estereotipan, los dichos tienen destinos difícilmente domeñables. “*Amar es dar lo que no se tiene*” ha sido llevado y traído, arrastrado por distintos fangos. Podría llegarse al caso de que se cumpliera en Lacan una formulación freudiana: lo que fracasa al triunfar. Lo que a la postre tal vez no sea algo a lamentar, ya que posiblemente esa sea la única posición desde la que puede tratarse la fórmula: una frase fracasada no puede ser enarbola-da como un falo suponiéndole una luminosidad explicativa. Y si la formulación de Lacan ha generado sesudas perplejidades, sólo es en la pequeña sombra dejada por su detumescencia que podemos recoger alguna enseñanza.

7 Y no interesa demasiado si ese amor era más fuerte que el que pudo haber tenido por Lacan, si es que lo hubo.

8 Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico*, Ediciones literales/El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005. Véase especialmente el capítulo titulado “El silencio del amor”.

9 Es más, dar lo que no se tiene llega a ser un arte.

10 Podemos leer en www.descartes.org.ar/etexts.dellepia-ne2.html:

“—¿Qué harías vos si tuvieras helados? —Y... me los comería’ Si el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no es, Rocio no está dispuesta a dar lo que podría tener”, tal lo que podemos leer en “Dificultades para aprender ¿Síntoma o inhibición?”, de Alicia Dellepiane.



Una primera aproximación a la fórmula podría definirla como un aforismo¹¹. Un aforismo busca provocar sorpresas, poniendo en práctica una “poetización de la verdad”¹² diferente a la que pueden producir otro tipo de enunciados. Pero además, este aforismo parece estar construido con un *oxímoron*, figura retórica que reúne términos opuestos. El oxímoron fue cultivado por los poetas místicos con mucho éxito, de modo que la “música callada” o la “soledad sonora” tal vez hayan sido las mejores formas de decir el gozo, el éxtasis, el transporte que a San Juan de la Cruz le provocaba la voz de Dios. Se podrán conjeturar muchas cosas sobre la voz de Dios, pero “dar lo que no se tiene” bien podría ser un oxímoron escrito por Dios. Partiendo de un aforismo construido con un *oxímoron*, se abren varias preguntas: ¿qué sería dar algo que no se tiene?; ¿qué sería eso que no se tiene y sin embargo se puede dar?; ¿de qué tipo de objeto podría tratarse como para que pueda cumplir esas dos condiciones: no tenerlo y poder darlo?; ¿se tratará de un objeto? Suponiendo que la fórmula, que el aforismo quiso decir algo novedoso y distinto en su tiempo, enlazando el amor al don, ¿sería posible hacer que diga nuevamente eso que Lacan buscaba decir en ese tiempo?

Pero tomemos primero la vía de las “sesudas” elaboraciones que hace Jacques Derrida en su libro *Dar (el) tiempo*¹³. Al considerar la formulación “amar es dar lo que no se tiene” de Lacan, Derrida plantea que “La expresión ‘dar lo que no se tiene’, se encuentra en Heidegger (sobre todo en ‘La sentencia de Anaximandro’) ... pero también en otros lugares”¹⁴. Y más adelante, cuando vuelve a tratar la cuestión del dar en Heidegger escribe: “Aquí se encuentra la fórmula cuyos usos lacanianos analizamos más arriba: ‘dar lo que no se tiene’”¹⁵. Si la sentencia de Anaximandro, la más antigua de la filosofía occidental, es un antecedente del aforismo de Lacan, sabiendo que Lacan se interesaba en Heidegger, (sea o no por intermedio de Beaufret), sabiendo incluso que Lacan llegó a traducir a Heidegger, es necesario ubicar la formulación en el propio texto de Heidegger:

¿Qué significa dar en este caso?, ¿cómo el cada momento que está presente en el des-orden puede dar orden?, ¿puede dar lo que no tiene? Si lo da, ¿no echa precisamente entonces el orden?, ¿hacia dónde y cómo dan orden los presentes en cada momento?¹⁶

11 “Sentencia breve y doctrinal que se propone como regla en alguna ciencia o arte”, Dicc. Real Academia. Regla aquí refiere a una sentencia o máxima.

12 Tomamos este dicho de Heidegger, como se verá más adelante. 13 Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, España, 1995.

14 *Ibid.*, p. 12 y nota 3.

15 *Ibid.*, p. 156.

16 Martin Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en *Sendas perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 298.

En la sentencia de Anaximandro, para Heidegger, se trataba del ser como presencia, en tanto “[...] habla de lo que llega apareciendo a lo desnudo y, una vez llegado, se va desapareciendo”¹⁷. O en otros términos, donde el “dar deja que pertenezca a otro lo que le pertenece como propio”. La forma interrogativa “¿puede dar lo que no tiene?” surge como parte de ese trabajo de traducción que hace Heidegger de lo que habría dicho Anaximandro, dos mil quinientos años atrás. Importa aquí que Heidegger trata de no arrastrar a Anaximandro a un tiempo que no era suyo, ni forzar a su sentencia a decir en una lengua que no fue la suya. Para eso hace el esfuerzo de descartar todos los prejuicios que tuvieron otros traductores como Nietzsche o Diels. Aunque tampoco basta con prescindir de suposiciones sino que es necesario “penetrar con fino oído en lo que en la sentencia es puesto en lenguaje”¹⁸. Dicho de otra forma, un alemán del siglo XX trata de “pensar en griego”, de oír lo que quería decirse en griego. Es en ese esfuerzo que Heidegger formula la pregunta “¿puede dar lo que no tiene?” La formulación “dar lo que no se tiene” en Heidegger está localizada de una forma particular que no puede despreciarse. Aunque el trato que hace Heidegger de la cuestión del *dar* pueda tener conexiones con el amor como lo aborda Lacan, el planteo de Derrida no abre posibilidades de avanzar en lo que concierne a la relación entre el don y el amor, sino que ahoga el aforismo en sus “antecedentes” filosóficos.

Fuera de las “sesudas” elaboraciones, tomando la cosa por el lado de la “perplejidad” que genera un aforismo, posiblemente pueda oírse otra cosa. Tal vez para alguno el aforismo haga resonar expresiones como “No puedo dar lo que no tengo”, o “No puedo pedir lo que no me van a dar”¹⁹. El aforismo de Lacan parece pasar por encima de estas formulaciones, da, simplemente da. Pero también vale la pena seguir el método heideggeriano, que antes de traducir buscaba afinar lo que Anaximandro decía en griego²⁰. Más cercano que Anaximandro, tratemos de poner en escena la sonoridad del aforismo en la lengua de Lacan: “*l’amour c’est donner ce qu’on n’a pas*”. ¿Cuál podría ser la diferencia con el español “amar es dar lo que no se tiene”? Hay una cuestión que concierne a la lengua y es la inclusión en francés del pronombre demostrativo “*ce*”, que aparece para hacer aún más fuerte la demostración de que no se tiene. Si pudiera haber una traducción literal, forzando la estructura sintáctica de

17 Ibid., p. 287.

18 Ibid., p. 278.

19 Frase dicha recientemente por el presidente argentino Néstor Kirchner, frente a la demanda reiterada de levantar los piquetes que cerraban los puentes sobre el río Uruguay.

20 “Pero ¿qué ocurriría si oyéramos en otro tiempo lo hablado de la sentencia, nos ataría en el intento de traducirlo?, ¿cómo llegar a lo hablado de la sentencia de suerte que nos ponga a cubierto de la arbitrariedad? Estamos atados al lenguaje de la sentencia, a nuestra lengua materna, para ambas estamos atados esencialmente al lenguaje y a la experiencia de su esencia.” H. Heidegger, *La sentencia de ...* op. cit., p. 275.



la lengua española, podría decirse “el amor eso es dar lo que no se tiene”. La formulación utiliza el pronombre demostrativo para dar más fuerza a lo dicho, a la cosa que es dicha²¹. Pero hay otro asunto que también concierne a la lengua francesa: *Oh, l’amour!!!* La lengua francesa ha pasado por ser la lengua del amor, incluso el amor ha pasado por ser un invento francés, para molestia de algunos franceses²², para alimento de la ficción de otros no-franceses. Entonces, decir en lengua francesa “*l’amour c’est donner ce qu’on n’a pas*” tiene un peso diferente a decirlo en español, ya que pone en juego todos los supuestos acerca de lo que enseñaría *l’amour français*. La ficción de los no-franceses respecto al amor francés tiene sus variantes, que pasan de la poesía a la fellatio, para llegar hasta nosotros en la canción de los *Redonditos*, “Amor francés”. Pero para tratar de manera conveniente el “amor francés” vale la pena citarse con un francés:

21 “*Employé au lieu de l’article, pour présenter ou suggérer avec plus de force la personne ou la chose désignée par le nom, et développée.*” Le Robert Électronique.

22 A modo de ejemplo, el libro de Vernon Rosario, en inglés se titulaba, *The erotic imagination: french histories of perversity*, Oxford University Press, 1997. Su traducción al francés corrigió esa ficción sobre el francés: *L’irrésistible ascension du pervers. Entre littérature y psychiatrie*, EPEL, París, 2000.

23 Georges Bataille, *L’amour d’un être mortel, Œuvres Complètes*, Gallimard, París, 1976, Tomo VIII, p. 501. El artículo de Bataille es una nueva versión de dos capítulos de un libro que dejó sin editar. El libro, *Historia del erotismo*, incluía un apartado titulado *Las formas compuestas del erotismo*, con tres capítulos: I) El amor individual; II) El amor divino; III) El erotismo sin límite. El artículo *El amor de un ser mortal* es una reescritura de los dos primeros capítulos.

24 Esta expresión aparece hacia el siglo XVI, según Le Robert Électronique.

No hay afirmación más ingenua que la de ese desagradable profesor diciendo del amor: ‘esa invención francesa del siglo XII’. Los franceses no inventaron más que un lenguaje y leyes para fines que exigen el silencio y la ausencia de ley²³.

La cita es de Georges Bataille. Para decirlo claramente, la invención francesa del siglo XII es eso que se llamó *amor cortés*, o *fin’amors*. La fuerza de ese amor fue tal que transformó a don Alonso Quijano en Don Quijote. En la novela de Cervantes, el barbero y el cura, autoridades del saber en esa época, el médico y el psicólogo de nuestro tiempo, hicieron un “escrutinio de la biblioteca” de don Alonso. Allí encontraron abundantes novelas de caballería, y su diagnóstico fue que esa literatura le sorbió el seso al buen señor de cincuenta y cinco años. “*Faire l’amour*”, incluso “*faire l’amour à une femme*”²⁴, eso que podemos traducir al español como “*hacer el amor*” y “*hacerle el amor a una mujer*”, en su origen como expresión significaba el cortejo amoroso, hacerle la corte a una mujer. No hacerle el amor a una mujer simplemente era ignorarla. Es decir, bajo el signo del amor cortés, el amor se trataba de una serie de reglas y comportamientos prestablecidos con los que el trovador, el amante, requería a la Dama, que en general, estaba casada con otro. En el amor cortés, la forma en que se incluía el cuerpo estaba reglado, desde cómo se podía llegar al beso hasta el yacer juntos. Es decir, los contactos

carnales estaban mediados por una serie de reglas, que no son exactamente las nuestras, que respondían a esa figura del amor llamada amor cortés. Podemos medir la distancia que nos separa de esos tiempos a partir de la expresión “*hacer el amor*”. En nuestros tiempos no quiere decir otra cosa que coger. Incluso, la “*prueba de amor*”, expresión que a veces aparece utilizada para llevar a la cama a alguien, era algo también reglamentado en el amor cortés. La “*prueba de amor*” (*asai*) era yacer juntos, desnudos, supuestamente sin que sucedieran cosas carnales entre hombre y mujer. Lo interesante es que “*hacer el amor*” muestra la fuerza de los significantes lingüísticos, que permanecieron en el tiempo pero con muy diferente sentido. Así como la locura de Don Alonso Quijano transformó a una mujer vulgar en una Dama, Dulcinea del Toboso, nuestro tiempo invirtió al lenguaje cortés nombrando lo vulgar del sexo, el coger, allí donde hacerle el amor a una Dama, se trataba de cortejar.

EL VALOR DEL AMOR

Citarse aquí con Georges Bataille no es casual, ya que forma parte de esos pocos que han reflexionado sobre el amor en el siglo XX²⁵. “*El amor de un ser mortal*”²⁶ fue publicado en una revista italiana, *Botteghe Oscure*, en noviembre de 1951. Algunos tramos del recorrido de Bataille pueden servirnos como una pantalla para proyectar el aforismo oximorónico de Lacan²⁷. Un elemento estructural del artículo de Bataille es la oposición entre amor individual y amor divino. A través de esa oposición surgen, por contraste, particularidades del amor, del amor de un ser mortal. Frente al amor individual y sus avatares, el amor divino, según Bataille, “*es el único que se encuentra al abrigo de las grandes caídas*”. Y está al abrigo porque:

En verdad, el amor humano es la paradoja más chocante. El ser que es elegido lo es siempre en razón de un valor que no tiene, porque sólo lo tiene para el amante²⁸.

Para Bataille, el valor, eso que hace a alguien amable para otro, sólo existe para el amante y no puede ser universalizable. Justamente ese “valor” es el que tendría alguien en particular, para alguien. No

25 Al menos si seguimos a Jacques Le Brun en *El amor puro. De Platón a Lacan*, Ediciones literales/El cuenco de plata, Argentina, 2004, p. 331, nota 1.

26 G. Bataille, *L’amour d’un être mortel*, op. cit. p. 496.

27 Este texto fue publicado en tiempos en que Lacan comenzaba su recorrido de seminario. Y si la obra de Bataille puede ser considerada una de las más interesantes sobre el erotismo en el siglo XX, por otro lado, Bataille pasó por un análisis, e incluso llegó a decir que su obra no hubiera sido posible sin ese análisis, lo que acentúa el interés.

28 *Ibid.*, p. 496.



29 La relación entre el don y el amor, de hecho apareció bajo la forma del “*don activo del amor*” en Los escritos técnicos de Freud, clase 22, 7 de julio de 1954: “*Por eso mismo, pero inversa y diría correlativamente, amar es amar un ser más allá de lo que parece ser. El don activo del amor apunta hacia el otro, no en su especificidad, sino en su ser.*” Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 402.

30 “*De hecho el sentimiento de Gide por su prima ha sido el colmo del amor, si amar es dar lo que no se tiene y si él le ha dado la inmortalidad*”. El artículo fue publicado por primera vez en *Critique*, revista dirigida por Georges Bataille. Jacques Lacan, “Juventud de Gide, o la letra y el deseo”, *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, México, 1995, p. 734.

31 “La significación del falo”, conferencia de mayo de 1959: “*Ese privilegio del Otro dibuja de esa manera la forma radical del don de lo que no tiene, es decir, lo que se denomina su amor.*” *Escritos*, Tomo 2, Siglo XXI, México, 1995, p. 670.

32 *Ibid.*, p. 607. “La dirección de la cura”, ponencia de julio de 1958: “*Aquello que de ese modo le es dado al Otro colmar y que es propiamente aquello que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se denomina el amor, pero es asimismo el odio y la ignorancia*”. En este texto es importante tener en cuenta la crítica que hace Lacan al “*amor genital*”, esa ficción de la oblatividad engendrada por el psicoanálisis por aquellos años.

33 Sin ser exhaustivos, *Las relaciones de objeto*, *Las formaciones del inconsciente*, *La ética*, *La transferencia ...*, *La angustia*, *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, *El objeto del psicoanálisis*, *El reverso del psicoanálisis*, *RSI ...*

34 Jacques Lacan, *Las relaciones de objeto*, Paidós, Barcelona,

es algo mensurable, no es pasible de ser cotizado, y lo que es peor para los que penan un amor, no puede ser intercambiado. Y es por eso que Bataille señala que el amor individual es un problema para el Estado: la “verdad” particular del “valor” del amado se opone la “verdad” universal del Estado y la sociedad. No es casualidad que quien está fuera de una relación amorosa considere que lo que allí sucede es un exceso, que no tiene medida. Justamente, se trata de “valores” que no pueden ser medibles, porque no son “valores de cambio”, sino de “valores de uso”, de los que las personas no son más que portadores. Ese valor, ese *glamour*, ese encanto supuesto del amado, sólo lo ve el amante. En este asunto, el amor está presente mediante la relación a la falta y el deseo. Algo que es posible rastrear muchos años atrás, hasta llegar a *El banquete* de Platón. Allí, en 200b, Sócrates le dice a Agatón: “[...] *quien desea algo es porque carece de ello, y quien no desea nada, es porque no carece de ello.*” Eso que Bataille llama amor está centrado en el deseo, un amor que toma como punto de partida el don del amado de algo que sólo ve el amante.

En Lacan, ya desde su primer seminario público, se comienza a perfilar la formulación “*amar es dar lo que no se tiene*”²⁹. Pero su forma aforística la podemos situar en 1958, en el artículo “Juventud de Gide, o la letra y el deseo”³⁰. Ese año también aparece el aforismo, con escasos meses de distancia, en su intervención en Munich³¹ y en el coloquio de Royaumont³². Luego de ese tiempo, son varios los seminarios en los que aparece el aforismo³³. En ese recorrido, eso que no se tiene, en su ambigüedad, a veces aparece relacionado explícitamente al falo, en otras con la falta, otras con el deseo. Si tomamos el “valor” que señala Bataille y el “don” que aparece en el aforismo de Lacan, un matiz de diferencia entre ambos parece estar en que para Bataille la cuestión se sitúa en eso que aparece como objeto en el amado, mientras que en Lacan parece más importante el dar del amante. Con Lacan tomaremos específicamente dos momentos. El primero de ellos previo a 1958, el seminario *Las relaciones de objeto*, la sesión del 23 de enero de 1957. El segundo, en el seminario *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, la sesión del 7 de junio de 1961.

El seminario *Las relaciones de objeto* podría considerarse como el tiempo de fabricación de la formulación, aunque no llega al estado

de aforismo. La relación entre el amor y el dar aparece en los dos casos de Freud que Lacan indaga en ese seminario: Dora³⁴ y la llamada “joven homosexual”³⁵. En este tiempo, a pesar de que para Lacan se da tanto lo que se tiene como lo que no se tiene, hay una discusión con relación al dar, al don. Una discusión con la sociología y la antropología en la que aparece explícitamente el nombre de Claude Levi-Strauss, y oculto pero tal vez más importante, el nombre de Marcel Mauss³⁶. Mauss, en sus elaboraciones sobre el don, tomó al *potlatch* como paradigma. El *potlatch* era una práctica de los aborígenes del norte de América, práctica en la que Mauss aísla tres reglas: la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver. Pero es en la devolución donde está el punto clave, porque se trata de devolver con usura. ¿Cómo es que se devuelve con usura? ¿Cuál es el beneficio de devolver un don acrecentando el don recibido? El don no se reduce al monto en sí, a lo que se da, sino que hay un *plus* que va junto a lo que se da. Al devolver con usura, además de lo que se da, en el don viajan también el poder y el prestigio: quien más da es quien tiene mayor prestigio y poder. Ese *plus* que viaja en el don inflamó a Mauss, a tal punto, que llegó a imaginar una sociedad distinta, basada en las versiones que él tenía de los aborígenes del norte de América. Hasta Mauss, todas las teorías económicas habían supuesto una escena originaria bajo la forma del trueque. Era toda una novedad una sociedad que no tomaba al trueque como central sino al don. El trueque, al ser un intercambio, supone un “valor de cambio”, una equivalencia que es la que permite intercambiar. Para Mauss, una sociedad cuyo eje fuera el don podía llegar a reducir el salvajismo de la economía, porque se trataría de hacer circular un *plus*, que no es la usura de la ganancia sino la usura del *plus* del don. El beneficio no estaría en sacarle al otro sino en darle al otro. Una notable ficción que buscaba otra forma de lazo, un lazo que no fuera la explotación descarnada del otro³⁷.

Algunas elucubraciones etimológicas respecto al don reúnen a Mauss con Derrida. Mauss se detiene en la palabra *gift* que en inglés significa regalo, don, encanto, pero que para él tiene parentescos con el término *Gift* en alemán, cuyo significado es veneno. Por otro lado, Derrida se pliega a una dudosa etimología del término *dosis*, para él también vinculada al veneno, y que en su cercanía con el don, esta-

1994, p. 143. “Si de algo no cabe duda es de que entonces Dora se encuentra en el momento en que ama a su padre. Lo ama precisamente por lo que él no le da”.

35 Ibid., p. 147. “Lo que la chica le demuestra aquí a su padre, es como se puede amar a alguien, no sólo por lo que tiene, sino literalmente por lo que no tiene, por ese pene simbólico que, como ella sabe muy bien, no va a encontrar en la dama, porque sabe perfectamente dónde está, o sea en su padre, que no es, por su parte, impotente”.

36 En esta sesión de seminario el nombre de Claude Levi-Strauss aparece junto a su libro *Las estructuras elementales del parentesco*. Queda oculto el nombre de Marcel Mauss. Su *Ensayo sobre el don* aparece en *Sociología y antropología*, Tecnos. Mauss fue citado por Freud y también por Lacan. Levi-Strauss es quien elabora una introducción a *Sociología y antropología*. Para las disciplinas humanas de ese tiempo fue una clave fundamental el asunto del don, con la figura del *potlatch*. Para elaborar la figura del *potlatch* Mauss parte de observaciones de Franz Boas. En los últimos tiempos se han producido una serie de objeciones y precisiones desde el punto de vista antropológico, que no es pertinente considerar aquí.

37 Recuérdese aquí la cita de Freud del comienzo: “El hombre trata de satisfacer su necesidad de agresión a expensas del prójimo, de explotar su trabajo sin compensarlo, de usarlo sexualmente sin su consentimiento, de desposeerlo de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y matarlo.”

38 J. Derrida, *Dar (el) tiempo*, op. cit., p. 42. Allí remite a “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Editorial Fundamentos, España, 1997, pp. 198 y 199. El término

blecería un lazo entre el don y el veneno. En realidad, *dosis* es una transcripción del griego y significa “acción de dar”³⁸, y lo que se da, puede o no ser veneno³⁹. El punto central que bordean estos cruces de lengua, es que si hay necesidad de devolver, el don no es algo tan simple. Quien no responde al don con otro don se excluye de la sociedad, o queda envenenado. Y si es así, es porque hay deuda y no don, hay intercambio y no puro don. A lo sumo se trataría de un intercambio mediado por el tiempo. Eso es lo que más precisamente expone Derrida en su libro *Dar (el) tiempo*. Envuelto en las complejidades del don, Derrida termina formulando que el don es imposible desde el punto de vista lógico. Porque justamente el problema del don, y en ese punto cuestiona a Mauss, el don, para liberar de la deuda, de la necesidad de devolver, debiera ser olvidado. Y olvidado con un olvido que él llama “no psicoanalítico”, es decir, un olvido que no quedara sometido al retorno de lo reprimido. Con el don, por un lado Mauss genera la ficción de una sociedad utópica, mientras que por otro lado, Derrida se inclina por la imposibilidad. Entre esos dos imposibles, con Lacan, tendremos otra forma de plantear el don:

dosis hace par con antídoto, “lo que se da contra algo”.

39 Mas allá de que una *dosis* tenga su *antídoto*.

40 La formulación de Lacan es anterior a Derrida, y, por otro lado, si bien habla del *potlatch*, no nombra a Mauss: “El principio del intercambio es nada por nada. Esta fórmula, como toda fórmula en la que interviene el ambiguo nada, parece la misma fórmula del interés, pero es también la fórmula de la gratuidad. En el don de amor, se da algo por nada, y sólo puede ser nada. Dicho de otra manera, lo que constituye el don es que un sujeto da algo de forma gratuita, pues tras lo que da está todo lo que le falta, el sujeto sacrifica más allá de lo que tiene. Lo mismo ocurre por otra parte en el don primitivo, tal como se ejerce efectivamente en el origen de los intercambios humanos bajo la forma del *potlatch*.” J. Lacan, *Las relaciones de objeto*, op. cit., p. 142.

Tenemos pues aquí una distinción muy clara. Lo que interviene en la relación de amor, lo que se pide como signo de amor, es siempre algo que sólo vale como signo y como ninguna otra cosa. O por ir todavía más lejos, no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene. Pero nótese que la dimensión del don sólo existe con la introducción de la ley. Como nos dice toda la meditación sociológica, el don es algo que circula, el don que uno hace es siempre el don que ha recibido. Pero cuando se trata del don entre dos sujetos, el ciclo de los dones tiene todavía un origen distinto, pues lo que establece la relación de amor es que el don se da, digámoslo así, por nada⁴⁰.

Lacan, aquí, señala dos vertientes del don. La primera toma como punto de partida un don recibido, que incluso parte de la ley como algo que ya está “dado” para cada sujeto. La segunda vertiente, en tanto se trata del don entre dos sujetos en una relación de amor, sitúa la cuestión del lado del signo, algo que no puede circular más allá de esa relación. Tomando esta distinción, el seminario *La transferencia...* puede dar algunas orientaciones:

No soy yo, fue Platón quien lo inventó –quien inventó que sólo la miseria, *Penía*, puede concebir el Amor así como la idea de hacerse embarazarse una noche de fiesta. Y, en efecto, dar lo que se tiene, es la fiesta, no es el amor⁴¹.

El origen del amor, según el mito que cuenta Diotima en *El banquete*, dice que *Penía*, la pobreza, tiene un encuentro en una fiesta con *Poros*, la abundancia. Y esa unión engendra Eros. No existe partenogénesis del amor. Es necesario que la pobreza, la nada, de a la abundancia para que nazca el amor. La fiesta, el dar lo que se tiene, sólo puede funcionar como telón de fondo para el nacimiento del amor. Lacan le supone a Platón una invención, que en definitiva es su forma de hacer pasar algo que era propio: la unión del amor con el don a través del signo. Ese énfasis en el don de la pobreza es una forma de plantear el problema de los objetos. No quiere decir que lo que se tiene no funcione como signo de amor, tampoco que estén en un pie de igualdad la nada y cierta cosa, pero un collar de diamantes puede ser una mierda y no un signo de amor⁴²:

De ahí –los llevo un poco de prisa, pero verán que volveremos a caer sobre nuestros pies–, de ahí que para el rico –esto es algo que existe, incluso se piensa en ello– amar, requiere siempre rehusar.

Y es algo que irrita. No sólo están irritados aquellos a quienes se les niega. Los que niegan, los ricos, no están más cómodos. La *Versagung* del rico está por todas partes. No es simplemente el rasgo de la avaricia, es mucho más constitutiva de la posición del rico, por mucho que se crea [...] ⁴³

El rehusamiento del rico está en función de los signos de amor, porque el rico posiblemente sea el más afectado por saber que la riqueza no produce abundancia de signos de amor. Al contrario, puede corroer cualquier signo de amor:

Yo diría incluso, ya que estamos en ello – los ricos no tienen buena prensa. Dicho de otra manera, nosotros, los progresistas, no les queremos mucho. Desconfiemos. Quizás este odio contra el rico participe por una vía secreta de una rebelión contra el amor, simplemente. Dicho de otra manera, de una negación, de una *Verneinung* de las virtudes de la pobreza, que

41 J. Lacan, *La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 396.

42 J. Lacan, seminario inédito *El objeto del psicoanálisis*, 15 de junio de 1966: “Es totalmente de don y de regalo, como lo sabemos desde siempre, por lo que Freud no dijo nunca otra cosa. No se trata jamás, cuando se da lo que se tiene, que de dar mierda. Es por eso que cuando intenté definir para ustedes el amor, es una especie así de flash, es que el amor era dar lo que no se tiene”.

43 J. Lacan, *La transferencia*, op. cit., p. 396.



muy bien podría estar en el origen de cierto desconocimiento de lo que es el amor.

El resultado sociológico es, por otra parte, bastante curioso. Es que, evidentemente, de esta forma se les facilita a los ricos muchas de sus funciones, se atempera en ellos o, más exactamente, se les proporciona mil excusas para escabullirse de su función de fiesta. Ello no significa que sean más ricos por ello⁴⁴.

Hacer más patente la diferencia entre el amor y la fiesta permite poner en cuestión ese equívoco de nuestro tiempo que plantea al amor como una “negociación”. ¿Cómo puede ser posible plantear el amor como una negociación?⁴⁵ Aún considerando que en nuestra sociedad es central el consumo, ese deslizarse fácilmente a los objetos medibles, tangibles, sometibles a las leyes del mercado, suponer que es posible tasar lo que se da, y de rebote lo que se recibe, tratar al amor como un intercambio, es desconocer el amor. Aunque tal vez esa idea del amor como negociación sea una forma moderna de plantear el problema de la reciprocidad erótica. Porque la reciprocidad en el amor ha sido a lo largo de la historia un problema. Sin embargo, el amor no puede ser conducido a un callejón sin salida a través de la “negociación”. Y no sólo porque sea imposible medir todo lo que interviene en la “negociación”, sino porque lo que se intercambia igual hace jugar al signo. El signo resiste doblemente, porque aunque se suponga una negociación, la propia estructura del signo resiste toda “negociación”: se da lo que no se tiene y los signos se leen no sólo por las intenciones⁴⁶.

106

~

n

á

c

a

t

e

44 Ibid., p. 397.

45 Este asunto puede ser llevado rápidamente al ridículo, imaginando un diálogo entre dos “amantes”: A: “Te doy un besito si me das una caricita. B: No te doy una caricita porque no me miraste de mañana cuando estaba despeinada...”

46 Basta para el caso considerar las dificultades que se producen en los divorcios donde los paquetes que dividen los bienes comunes son constantemente alterados. Sobre todo por suponer que el otro se satisface con lo que se queda.

EL FUEGO DEL AMOR

Tomadas las cosas del lado del signo, volvamos a la ocurrencia de Beaufret con Lacan. Beaufret, al decir “él (Heidegger) me habló de usted”, buscaba colocarse en posición de ser amado por su analista al poseer lo que habría dicho su maestro. Al decir Lacan “¿Qué le dijo?” hace pensar que se enganchó al anzuelo, que cayó en la trampa, ya que hacía hablar al analista y le haría decir qué era lo que le interesaba. En nuestra ficción podríamos suponer que la ocurrencia de Beaufret surgiría luego de incontables signos de amor dados por

Beaufret, luego que Lacan incansablemente, con su silencio, rehusara dar signos de amor. Beaufret haría signos de poseer algo de valor para que Lacan hiciera signos de interesarse en él. Esa parece ser la trampa. Lo que en otros términos, sería que al amar, al dar signos de amor, se espera que del otro lado también haya signos, nuevos signos de amor. Y el colmo del amor sería que a un signo se le respondiera con otro, de tal forma que se hiciera patente la usura. Pero sería demasiado simple considerar que la cuestión se zanja en un intercambio de palabras. No es la pregunta de Lacan “¿Qué le dijo?” lo que mostraría que cayó en la trampa. De hecho esa pregunta podría haber sido formulada con ironía, o podría resultar en un nuevo desfasaje que obligara a Beaufret a seguir hablando. No se trata aquí sólo de las palabras sino de algo que hace signo. Es la prisa, el apuro de Lacan lo que podría ser recibido como signo de amor. Es ese mínimo instante, es el tiempo que funciona como signo y no las palabras dichas. Y si como tal, el amor puede recurrir a signos tan mínimos como la prisa o la vacilación, es porque funciona mediante el lenguaje de los signos. Así como antes dijimos que *el amor es ciego*, debemos agregar que además de ciego, *el amor es sordo*.

Una vez efectuada la trampa, una vez que Lacan cayó en la trampa, ¿de qué amor era signo de amor ese apuro? Alguien podrá suponer que Beaufret no cayó en la cuenta que al ofrecerse como portador de las palabras de Heidegger, sólo recibiría vicariamente algunas migajas del amor a Heidegger. Otra vuelta de tuerca podría hacernos ver a un desengañado Beaufret que cansado, le enrostra a Lacan: “*Está bien, no me amas a mí, pero yo sé qué amas: Heidegger.*” Siempre en el campo de la ficción, Beaufret habrá disfrutado de quienes le palmeaban la espalda en los corrillos, felicitándolo por su éxito, por la eficacia de esa trampa. Pero otra vuelta de tuerca más, nos mostraría que si Beaufret contó su ocurrencia, si necesitó de otro público, era porque la trampa lo dejaba encerrado en un registro cómico con su analista. Más que engañar, se engañaba, y pagaba por ello. Atrapado en su propia comicidad, sólo un público afuera del consultorio de Lacan podía rescatarlo de esa comicidad, al contar su “engaño” como una ocurrencia.

Esta trampa jugada en pequeños detalles abre a algunas consideraciones sobre el campo transferencial. No es imposible engañar



47 213 *Ocurrencias con Jacques Lacan*, J. Allouch, Sítesa, México, 1992, p. 29.

48 Para orientar un poco el asunto, citamos dos fragmentos: "Del Trieb de Freud y el deseo del analista" "*Entonces la agalma del se muestra como el principio por el que el deseo cambia la naturaleza del amante. En su búsqueda, Alcibiades enseña el cobre del embuste del amor, y de su bajeza (amar es querer ser amado) en la que estaba dispuesto a consentir.*" Exposición realizada en la Universidad de Roma en enero de 1964. en J. Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, p. 832. : "*El sujeto entra en el juego a partir de ese soporte fundamental –el sujeto es supuesto saber, sólo por ser sujeto del deseo, ahora bien, ¿qué sucede? Sucede lo que en su aparición más común se llama efecto de transferencia. Este efecto es el amor. Es evidente que, como todo amor, sólo es localizable, como Freud nos indica, en el campo del narcisismo. Amar es, esencialmente, querer ser amado.*" J. Lacan, *Los cuatro conceptos*, Barral, España. 1977, p. 258.

a un analista. ¿Pero se trata de eso? Del mismo modo que un lapsus es lapsus si el analizante lo reconoce, si estamos en el dispositivo analítico, la cosa no se reduce a "*le arranqué tres palabras a Lacan*", sino que el analizante pueda plantearse la pregunta "*¿qué buscaba con esa trampa?*", o incluso, "*¿qué trampa me hago con esta trampa?*", lo que en definitiva sería leer su propia trampa de manera invertida. Como contraejemplo, se puede recurrir al analizante que se devana los sesos por ajustar sus palabras, por no engañar a su analista. Quizás alguien considere que ese sería el buen analizante. Entre el engaño y la inquietud de la verdad, entre la comedia y la tragedia, se trata de la presencia de signos de amor. ¿Sería posible el desarrollo de una cura si Lacan no hubiera hecho apariencia de caer en alguna trampa de Beaufret? Al menos debemos tener en cuenta esa hipótesis. ¿Cómo podría saberse qué tipo de amor está en juego si no puede desplegarse? ¿Cuál es el lenguaje de amor de Beaufret? Cuáles son los signos de amor de ese enfermo de amor? Lacan le da a Beaufret su apuro, ¿pero acaso es eso? ¿alcanza con eso? Se trata de un signo de amor, no más que eso, un signo exigirá luego otro signo, y luego otro, en eso el amor es insaciable. Pero, si Lacan rehusara su asentimiento a todo signo de amor, difícilmente podría continuarse en una cura.

Las primeras veces que Allouch publicó la ocurrencia de Beaufret, le agregó como nota: "*Según Lacan semejante trampa debe su eficiencia a la estructura narcisista misma*"⁴⁷. "*Según Lacan*", claro, depende de qué Lacan, de qué tiempo en el recorrido de Lacan. Pero para el caso, el narcisismo hay que entenderlo como que amar es buscar ser amado⁴⁸. Es decir, signos de amor que reclaman signos de amor. La estructura narcisista es capaz de devolver cada signo en lo inmediato, porque es la propia sed de amor de cada sujeto que produce el espejismo. Pero tratándose de Lacan, de lo que se dice de Lacan con un analizante, conviene no quedarse sólo con el "se dice" del asunto. Esta ocurrencia contada al modo que se cuenta un chiste, esa situación cómica en la que aparentemente el amado se muestra amante, no nos permite saber mucho más allá de eso que se contó. Vale la pena tomar un testimonio de Lacan, algo dicho por él mismo respecto a su posición de analista. Y algo dicho precisamente no con sus oyentes de seminario, sino fuera de París,

donde sus dichos no podrían quedar como una consigna más. Y no sólo fuera de París, sino frente a los católicos. Ese doble distanciamiento de su lugar de enseñanza habitual y de sus alumnos es de suma importancia. Pues bien, en Bruselas, en la Universidad de Saint-Louis, a pedido del canónigo Van Camp, el 9 de marzo de 1960, en su *Discurso a los católicos*, Lacan afirmó:

Una de las finalidades del silencio, que constituye la regla de mi escucha, es justamente callar el amor. No traicionaré, pues, sus secretos triviales y sin igual. Pero hay algo que me gustaría testimoniar.

En este lugar que ocupo y donde deseo que termine de consumirse mi vida, eso seguirá palpitando después de mí, creo, como un desecho en el lugar que habré ocupado⁴⁹.

De acuerdo a nuestro recorrido, para “callar el amor” en el dispositivo analítico, en primer término es necesario que se diga. Y callar no sería sólo callar las palabras, sino todo aquello que pueda llegar a funcionar como un signo. Pero la afirmación “callar el amor” es en sí misma problemática, porque de esa presencia del amor en la cura Lacan no da especificaciones de amante ni de amado. Esta dificultad en la lectura, curiosamente, podría leerse mucho mejor con la confusión provocada por el doble sentido de *consumir* en francés. De nuevo convocamos a Lacan fuera de París, en Milán, en 1974:



49 J. Lacan, *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*, Paidós, Argentina, 2005, p. 19. En *Pas tout Lacan* (CD editado por école lacanienne de psychanalyse) la primera conferencia se titula “À cette place, je souhaite qu’achève de se consumer ma vie.” Y continúa lo que más arriba citamos de este modo: “¿Cómo es posible que esos hombres, esos vecinos, buenos y simples, que fueron arrojados a este asunto que la tradición nombró de diversas maneras, entre ellas existencia, última que se introdujo en la filosofía, en este asunto entonces de existencia, cuyo defecto sigue siendo para nosotros lo más probado, cómo es posible que estos hombres, soportes todos de cierto saber y soportados por éste, tanto unos como otros, se abandonen hasta ser presas de la captura de esos espejismos por los que su vida, al desperdiciar la oportunidad, deja escapar su esencia, por los que se juega su pasión, por los que su ser, en el mejor de los casos, no alcanza más que esa pizca de realidad que sólo se afirma por haber sido decepcionada?”



50 Conferencia Alla Scuola Freudiana, 30.3.74, en *Pas tout Lacan*, edición en Disco Compacto de l'école lacanienne de psychanalyse. op. cit.

51 Agradezco aquí la ayuda de Françoise Ben Kemoun para desenredar estos términos. Según el *Dictionnaire étymologique de la langue française* de O. Bloch et W. Von Wartburg, édition quadrige, Paris, 2002, pp. 152 y 153. "**consommer**, XII^o. Emr. Du lat. *consummare*, propr. 'faire la somme (*summa*)', d'ou 'achever'. Dans l'anc. Langue et surtout au XVI et XVII, souvent employé au sens moderne de *consumer*, par suite d'une confusion due au double sens de *consumer*." Mientras que "**consumer**, XII, Empr. Du lat. *consumere*, au sens de 'destruire peu à peu'; signifie aussi du XIV au XVII 'consommer', sens également latin."

52 En el *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, de Joan Corominas, Gredos, Madrid, 1987, se puede leer: **consumir**, h 1260, 'destruir, extinguir, gastar'. Tom. Del lat. *consumere*, id., deriv de *sumere* 'tomar', que muchas veces se aplicaba ya a los alimentos. Mientras **consumar** conduce a **somero**, 1220-50, 'superficial, no profundo'. Deriv. Del antiguo *somo* 922 (hasta hoy cat. *som* 'somero'), que en cast. sólo se conservó antiguamente y como adverbio (*en somo* 'encima, en lo alto'), procedente del lat. *SUMMUS* 'el más alto'.

53 Podemos decir que Lacan estaba al tanto de esta distinción en tanto el término *consumición* ya había sido puesto en juego hacía unos años por Georges Bataille. No podemos desarrollar aquí este asunto.

54 Mayette Viltard, "De la lluvia de fuego al nuevo amor, la Comedia de Lacan", Litoral 36, Epele, México 2005, p. 3. Allí donde dice "*El Paraíso: experiencia de consumación del pensamiento [...]*" Esa cita de Sollers que hacía

Entonces, no les he dejado entrever en absoluto ni siquiera que en el medio de este nudo, sean ustedes libres de lo que sea –si eso no es caer de ello ofreciéndose como alimento para el amor: porque eso es el analista ¡eh!– es alguien que se hace consumir...⁵⁰

El término *consumir* es clave en ambas conferencias, pero mientras en Bruselas, la transcripción francesa opta por el término francés *consumer*, en la de Milan, el término es *consommer*. Coloquialmente en francés se emplea el término *consommer* tanto para *consumir* un café como para *consumar* un matrimonio. Sin embargo, en la etimología francesa hay dos términos, *consumer* y *consommer*, cuya etimología da diferencias notables⁵¹. La etimología de ambos términos es la misma en español⁵² y francés, e incluso algunas de sus significaciones y confusiones son similares. Pero es necesario establecer la diferencia entre "*consumarse mi vida*" o "*hacerse consumir*", lo que sería el logro o la culminación de una vida, cuestión absolutamente distinta a "*consumirse mi vida*" o "*hacerse consumir*" en tanto implica la destrucción, la desaparición de la vida. Si el analista es alguien que "se ofrece como alimento para el amor", es alguien que se ofrece a ser "consumido", como perfectamente lo indica la etimología de *consumir*, es decir, dejarse tragar. Pero es justamente en ese dejarse consumir que se consuma el análisis. Esa ambigüedad en la lengua francesa "*consommer/consumer*"⁵³, se transfiere a las traducciones al español. Éstas se han hecho particularmente evidentes en la traducción del artículo de Jean Allouch, "Del mejor amado" y del artículo de Mayette Viltard, "De la lluvia de fuego al nuevo amor, la *Comedia* de Lacan"⁵⁴. La frase de la conferencia en Bruselas citada más arriba aparece traducida de esta forma:

En este lugar anhelo que acabe de consumarse mi vida⁵⁵.

Esta traducción hace más patente la dificultad que generan los términos, porque alguien bien podría entender que para Lacan, *consumarse* su vida, sería la fomentación del amor, la idea de un analista amado eternamente y sin resto. Esos tratos amorosos llamados transferencia justamente tratan de lo contrario. O en todo caso vendría más decir que hay un *consumirse* la vida al *consumarse*



como alimento. Porque “*callar el amor*” posiblemente esté más cerca del *consumirse* que del *consumarse*. Pero para cercar un poco más ese “*callar el amor*” en Lacan, para abordar de otro modo ese “*consumar/consumir*”, la forma en que culminaba sus intervenciones en Bruselas frente a los católicos, puede ser ejemplar:

Mi lugar no es éste, sino la cabecera del lecho donde mi paciente me habla.

Por eso, que el filósofo no se levante, como ocurrió con Ibn Arabi, para venir a mi encuentro prodigándome las marcas de su consideración y amistad, para finalmente abrazarme y decirme: Sí.

Por supuesto, como Ibn Arabi, le responderé diciéndole: Sí. Y su alegría aumentará al constatar que lo habré comprendido.

Pero al tomar conciencia de lo que habrá provocado su alegría, deberé agregar: No⁵⁶.

“*Mi lugar no es éste*”, podríamos agregar: ni un púlpito ni una cátedra desde donde difundir algún tipo de amor⁵⁷. En la cabecera del diván donde “*mi paciente me habla*” no es posible prometer un amor eterno. Pero esas afirmaciones de Lacan también son una soberbia sátira. Invitado por un canónigo a dar una conferencia en una Universidad católica, eso que Lacan mismo llamó “discurso a los católicos”⁵⁸, culminó con las enseñanzas de un místico árabe, un maestro del sufismo, Ibn Arabi. Por lo menos se puede decir que se trata de una intervención que pone en cuestión al amor eterno según podría entenderlo un católico. No hay mayor espejismo del amor que la eternidad, porque el amor divino aspira a no consumirse, y pondría al ser mortal a resguardo de desfallecimientos, prometiendo continuarse en el más allá. Pero dejemos ese amor eterno, porque de hecho Lacan prefería al paciente que le hablaba. Tomemos otra ocurrencia con Jacques Lacan que dice de otra forma sobre estos asuntos de los signos, es decir, de esos signos que no se trata de borrar sino de acoger de la mejor manera. Se trataba de un sujeto que había regalado algo a Lacan, y que insistentemente, en la sala de espera, trataba de lograr que Lacan le dijera “gracias”. Nótese aquí que no se trata simplemente de una palabra, sino que ese tal Lacan, le hiciera las gracias:

Viltard, hacía un juego de palabras con “igniciación” (iniciación+ígneo). En francés aparecía “consumation” y no “consommation”. L’Unebévue N° 21, París, 2004, p. 165.

55 J. Allouch, “Del mejor amado”, Litoral 35, Epeele, México 2005, p. 14, 15 y otras. Si bien consumarse puede leerse del lado de la culminación, del acabar algo, un analista consumado no es lo mismo que un analista consumido.

56 J. Lacan, *El triunfo de la religión...* op. cit., p. 65. Muhammad ibn Alí ibn Muhammad ibn Al-Arabí Al-Hatimí, el gran maestro del sufismo, nació el 7 de agosto de 1165 en Murcia. Ibn Arabí relata de esa forma su fugaz pero trascendental encuentro con Averroes: “*Pasé una jornada en Córdoba, en casa de Abú al-Walid ibn Rushd (Averroes), quien anteriormente había expresado su deseo de conocerme personalmente. Al parecer, le habían hablado de ciertas revelaciones por mí recibidas durante mi retiro espiritual, lo que despertó su curiosidad y extrañeza. Así, mi padre, que era amigo suyo, me llevó con el pretexto de que debía solucionar unos asuntos en Córdoba. En aquella época yo era todavía un joven imberbe. Al entrar en su casa, el filósofo se levantó para acogerme con grandes signos de amistad y afecto y me besó. Después me dijo: ‘¿Sí?’, y yo le respondí: ‘Sí’. Mostró alegría al ver que le comprendí. Al observar el motivo de su júbilo, le dije: ‘No’. Entonces Ibn Rushd se sorprendió, palideció y diríase que dudaba de sí mismo. Seguidamente me hizo la siguiente pregunta: ‘¿Qué respuesta has encontrado a las cuestiones de la Revelación y de la gracia divina?, ¿coincide tu respuesta con la que se nos da en el pensamiento especulativo?’. Y yo le contesté: ‘Sí-No’, ‘Y entre el Sí y el No los espíritus vuelan más allá de la materia y las cabezas*”



¿Qué regalo? Eso importa poco.

En cambio, pesaba esa insistencia; a cualquier precio era necesario obtener de Lacan una palabra que dijera el efecto de ese regalo sobre su destinatario.

Formulada con el tono del mayor reconocimiento, la respuesta siguiente puso término a la interminable reclamación:

–No puedo decirle –enunció Lacan– hasta qué punto eso me agradó⁵⁹.

“No puedo decirle hasta qué punto eso me agradó” se trata de una respuesta similar a la de Ibn Arabi: *Si/No*, hay sí y hay no. La respuesta de Lacan, al no rehusar el regalo, pero tampoco dar las gracias, relanza la pregunta por el amor en ese instante. La ocurrencia se produjo en la sala de espera de Lacan, con lo que se hace claro que el lugar del analista no es solamente la cabecera del lecho del enfermo. Y no lo es justamente porque los signos de amor aparecen en los alrededores del lecho, mucho más allá del lecho. Ese peso que tiene el signo de amor promueve que el acto analítico se juegue en cada sesión, en cada oportunidad y no en una diacronía. En tanto que un signo de amor exige signos cada vez, necesita una puntualidad y no una construcción calculada. “No puedo decirle hasta qué punto eso me agradó” no es un rehusamiento calculado por ninguna técnica, sino que se trata de un encantador rehusamiento, un *glamoroso rehusamiento*. Es necesario que haya *glamour* para seguir el juego del *amour*, al tiempo que se rehúsa al *amour*. Un *glamoroso rehusamiento* es un rehusamiento que permite seguir el juego, que deja que cierto *glamour*, cierto encanto que haga signo al *amour*. Tal vez esto sea de lo único que un analista puede estar advertido⁶⁰, de que un análisis sólo puede consumarse dejándose consumir, sólo puede haber un acceso a otra cosa pasando por la trampa y la pendejada.

Que el amor se diga con tantas dificultades, que sus palabras sean equívocas, o incluso tontas y vacías, que sea necesario recurrir a ese cortocircuito de la lengua que es el oxímoron, que se llegue a hacer caso incluso de la pendejada, tal vez tenga como finalidad recordarnos que además de que *el amor es ciego y es sordo*, también *es mudo*, no hay palabras que puedan decir de él suficientemente. Pero la curiosidad de las lenguas insiste, porque aunque *glamour* rime perfectamente con *amour*, no es un término que provenga del francés,

se separan de los cuerpos’. Al escuchar esto, Ibn Rushd palideció e incluso tembló y escuché sus labios murmurar: ‘No hay más fuerza y poder que la que viene de Dios’. Luego había comprendido”. http://www.laotrainformacion.com/p_8.html 57

Para el caso vale la pena considerar el llamado “amor genital” promovido por algunos.

58 J. Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 217.

59 J. Allouch, *Hola ... ¿Lacan?*, op. cit., p. 129. Por cierto, una descripción tan precisa deja sospechar que quien estaba en la sala de espera pudo llegar a ser el propio recopilador de las ocurrencias.

60 J. Lacan, *La ética*, op. cit., p. 358. 22 de junio de 1960, “Lo que el analista tiene para dar, contrariamente al partenaire del amor, es eso que la más bella desposada del mundo no puede superar, esto es a saber: lo que él tiene. Y lo que él tiene es, como en el analizado, no otra cosa que su deseo, con la única excepción que éste es un deseo advertido.”



como podría suponerse, sino del inglés. Nuevamente nos encontramos con el choque de lenguas. *Glamour*, o en yanqui *glamor*, ese encanto, ese don que alguien tiene, ese brillo que se supone que encanta, curiosamente, es un término cuya etimología, si bien refiere a la manera o cualidad que tiene una persona, a elementos o rudimentos de un arte o ciencia, proviene de prácticas ocultas, en la Edad Media asociadas con el aprendizaje. Un aprendizaje del que puede darnos la pista una etimología más antigua, ya que *glamour* proviene de *grammare*, y este de *grammaire*, que proviene del griego *gramatiké*, que se trata de una *techné* o arte de las letras. Se trata entonces de un buen decir, de que cada caso implica entonces poder acoger los signos de amor que se conjugan siempre de manera particular, de modo que pueda delimitarse el lecho en el que alojará su objeto, objeto que apresuradamente nombramos a, objeto central y volátil en torno al cual se produce cierta cosa, que provisoriamente estamos acostumbrados a llamar sujeto. Considerar a la transferencia como pura repetición de clichés antiguos, además de ser una formulación inadecuada, conduce al fracaso. No alcanza con tomar a la transferencia como una repetición, hay algo nuevo que se genera, y es a partir de eso nuevo que se puede producir otra cosa. Es por eso que el analista debe ofrecerse como alimento para el fuego de un nuevo amor⁶¹, debe ser consumido para que se pueda consumir un análisis. Y no solamente tiene que tener en cuenta lo que dice cierto refrán popular:

*no juegues con fuego
que te podés quemar*

sino que debe hacer también caso de lo que dice el poeta⁶²:

*no juegues con fuego
que lo podés apagar.*

61 J. Lacan, *La angustia*, sesión del 16 de enero de 1963, inédito. "[...] recordarles esa dimensión siempre eludida cuando se trata de la transferencia y de la otra dimensión entre paréntesis, a saber que la transferencia no es simplemente lo que reproduce una situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo, y lo repite: siempre hay otra coordenada, [...] que evoca un amor presente en lo real, y nada podemos comprender de la transferencia si no sabemos que es también la consecuencia de aquel amor, que es a propósito de ese amor presente – y los analistas deben recordarlo en el curso del análisis – de un amor que está presente de diversas maneras [...]"

62 Leo Masliah.

