



El problema de Eros en nuestras vidas

The Problem of Eros in Our Lives

Lucía Rangel H.

En-claves del Pensamiento, vol. I, núm. 2, julio - diciembre, 2007, pp. 63-74
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México
Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

EL PROBLEMA DEL EROS EN NUESTRAS VIDAS

LUCÍA RANGEL H.*

*Al comienzo de la experiencia analítica,
recordémoslo, fue el amor.¹*

Jacques Lacan

*[...] si comienzo por el amor,
es porque el amor es para todos,
y por más que lo nieguen,
el amor es para todos la gran cosa de la vida.²*

Jean Allouch

Resumen

El amor ideal platónico es desmitificado por Jacques Lacan desde los primeros años de su enseñanza, en su lugar buscó la forma de distinguir una

* Profesora del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. lrangel@itesm.mx

¹ Jacques Lacan, seminario *La transferencia* (1960-1961). 2ª. reimp. Trad. de Juan Garnica y Enric Berenguer. Paidós, Buenos Aires, 2006. Sesión del 16 de noviembre de 1960, p. 12.

² Jean Allouch, seminario inédito "El amor Lacan", Buenos Aires, julio de 2003. Transcripción de Juana Inés Ayala.

demanda amorosa que apunta al ser del otro, de la del deseo que busca su satisfacción. Sin embargo no es hasta el seminario de *La transferencia* (1960-1961) donde Lacan logra, gracias a la escena escandalosa que Alcibíades le hace a Sócrates en el *Banquete*, encontrar el sustento para Eros como emergencia de un lugar, el del deseo, y distanciarse de la lógica hegeliana que supone que el deseo conlleva la destrucción del objeto.

Palabras clave: Eros, deseo, amor, objeto parcial, amante, amado.

Abstract

The ideal of platonic love was demystified by Jacques Lacan at the beginning of his teaching years. Lacan tried to distinguish a demand for love which is directed toward the other from a desire which looks only for its satisfaction. It is not until Lacan give the seminar *Tranference* (1960-1961) that he finds in *The Banquet* a scandalous scene between Socrates and Alcibiades which allows a place for Eros as emergent from a place, that of desire. This allows Lacan to distance his idea of love from the Hegelian logic which supposes that desire has at its essence the destruction of its object.

Key words: *Eros, desire, love, partial object, lover, being loved.*

Lacan, en el seminario *La transferencia*, se pregunta y nos interroga qué es ser sabio en amor, o bien, en qué consiste el problema del amor. Inmediatamente se plantea el irremediable fracaso de que en el amor hay siempre algo fallido. “En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia”.³ Basta con amar para estar atrapado en esta hiancia; Ovidio mismo, en las *Cartas de las heroínas*,⁴ señala que “El amor es cosa llena de angustias y de miedos”.

En la mitología griega, la mayoría de las veces se representa a Eros⁵ como un joven alado que porta una lanza y una flecha para connotar que su acción

³ J. Lacan, *op. cit.*, sesión del 30 de noviembre de 1960, p. 51.

⁴ Ovidio, *Cartas de las heroínas*. Trad. de Ana Pérez Vega. Madrid, Gredos, 1994, p. 28.

⁵ Cf. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*. USA, Universidad de Harvard, 1989. Eros es la personificación de la fuerza que nos hace enamorarnos y *philia* es el término para el amor en general, así como el término afrodisíaco, por su conexión con la diosa de la belleza Afrodita, sugiere más bien y de forma generalizada las cosas relacionadas con el acto sexual, es decir con la actividad genital.

causa una herida de amor. Anteros, en cambio, representa el rival de ese dios alado y aunque los helenistas no se han puesto de acuerdo en una única versión de lo que significa anteros, se puede afirmar que se trata de la respuesta del erómenos/amado a la iniciativa erótica del *erastés*/amante.⁶ De entrada encontramos una disimetría que refleja dos posiciones diferentes para este encuentro amoroso. El amante (*erastés*) se identifica con el herido, se encuentra atormentado, intranquilo, porque la flecha lo ha alcanzado. Pero también es el activo, en la medida en que está poseído por un deseo, y por ello busca en el amado esencialmente lo que le falta, aunque no sabe que le falta. En cambio, el amado (*erómenos*), en la Grecia helénica, era el efebo, el joven, el objeto bello, el que se dejaba amar. De manera similar existe también un desconocimiento del lado del amado ya que él tampoco sabe en qué consiste su atractivo, no sabe en todo caso lo que tiene. Y la tragedia es que no hay coincidencia entre ambos: lo que busca el amante en tanto le hace falta y desea, no coincide con lo que supuestamente tiene escondido su amado.

Para este desencuentro, para esta hiancia, Lacan propone en este seminario una fórmula que consiste en lo que él llama “la significación del amor” que se produce en el momento en que ocurre una metáfora, una sustitución: el *erómenos* (amado) se comporta como un amante, es decir deviene *erastés*. Aunque él mismo nos aclara que le va a tomar tiempo poder esclarecer esto, Allouch indica que ya de por sí esta propuesta es una forma en que Lacan reacciona, una forma en la que busca decir no al fracaso del amor. Pero ¿a qué le fallamos en el amor? Lacan contestará que al “ser del objeto” al “ser del otro” y es porque lo dejamos escapar que le hemos fallado, le hemos hecho falta. Lo más enigmático resulta en cómo, al realizarse dicha sustitución (*erastés* en el lugar del *erómenos*), al producirse el amor, se puede alcanzar el ser del otro (del amado) y si por medio del amor se aborda ese vacío, esa falta. Lacan incluso menciona que eso tiene un carácter milagroso porque siempre será inexplicable que algo responda al deseo, he aquí la invención de su mito:

Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa

⁶ Cf. Lucía Rangel, “Eros/Anteros y ¿el resto? Comentario al texto de Jean Allouch sobre *El estadio del espejo revisitado*”, en *Me cayó el veinte*, núm. 4. México, otoño de 2001, pp. 45-58.

mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende, entonces, lo que ahí se produce es el amor.⁷

Pero como dice Jean Allouch, sería sensacional que esto ocurriera. Lacan se verá en serios problemas para sustentar esta metáfora ya que en cada uno de los ejemplos que ofrece el *Banquete*, ésta fracasa por alguna u otra razón. Sin embargo, hay una escena en particular que se refiere a la relación entre Alcibíades y Sócrates que le dará la pauta para ir abriendo una vía de acceso que articule y deslinda el lugar del amor y el del deseo y que permita esclarecer a qué se refiere en este momento de su enseñanza con “alcanzar el ser del otro”. Lo sorprendente es cómo va Lacan acercándose a esta postura frente al amor a través de cada uno de los discursos en el diálogo de Platón.

Se trata del *Banquete* —quizá el diálogo más comentado—, que se cree que tuvo lugar en 416 a. C. Los comensales invitados al simposium, al banquete, toman su turno para hablar uno después de otro y poner en la palestra cuestiones tales como: si Eros es un dios o no (202c, d), si habría dos diferentes tipos de amores (180d, e), uno noble celestial y otro mundano o terrestre, si los dones que otorga generan sabiduría, valentía (197b, c) o armonía (188a), si el amor conduce a la perfección (185b), si busca la unidad y la integración al encontrar al amado que por naturaleza y mentalidad le corresponde por ser su otra mitad (193a, d), si sólo florece en medio de la belleza (197b). Se discute asimismo si habría un intercambio de bienes entre el amante y el amado, o bien si es más honroso aquel que siendo el amado se sacrifica por su amante (180b). También se encuentra la invención de dos mitos sobre el origen del amor: el de Aristófanes y el de Diotima.

Aunque Lacan⁸ comenta cada uno de estos discursos, lo interesante para él radica en la intervención y en el lugar que ocupa Sócrates en este diálogo, ya que es a partir de ahí que se observa un giro capital en la cuestión del amor. El movimiento se ubica justo después del discurso de Agatón quien habla de Eros, según Lacan, en un estilo “macarrónico”, ya que lo que propone es un amor identificado con la posición de la templanza, de la moderación de los placeres. Aunque para Lacan eso no será más que con la intención de producir un efecto irónico, porque lo único que pudiera resultar de esa recomendación sería la inmovilidad, a partir de la cual ya no habría más amor y en cambio un aburrimiento terrible. Por tanto Sócrates, con un tono mordaz, comenta que el discur-

⁷ J. Lacan, *op. cit.*, sesión del 7 de diciembre de 1960, p. 65.

⁸ *Idem.*

so de Agatón lo petrifica, lo transforma en piedra. Se trata de un Eros tan hermoso, tan delicado, tan justo, tan perfecto que eso, afirma Lacan, sólo puede cerrar la puerta al juego dialéctico. Entonces es aquí precisamente donde vamos a percatarnos de ese giro en la perspectiva del amor, ya que Sócrates va a introducir la función de la falta, sin la cual todo quedaría estático. La desliza sutilmente en el interrogatorio que le hace a Agatón en términos de si el amor: ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? O bien, ¿se puede desear lo que ya se tiene? Ello no puede llevar a Agatón más que a asentir a la pregunta expresa de Sócrates: “¿Ha quedado acordado entonces que desea algo de lo que está privado, es decir, algo que no tiene? Sí, respondió” (201b). Habría que anotar que para Lacan ésta será la única aportación personal que hace Sócrates en su nombre en este banquete.

Pero en todo caso, lo importante es que observamos aquí un cambio de enfoque del Eros como objeto amado, hacia Eros en tanto aquello que habita e impulsa al que está en posición de amante a buscar en el amado lo que le falta, lo que desea. La consecuencia de esta sustitución del amor que colma, por el deseo de aquello que falta, es la puesta en juego de la función deseante del amor.

Lacan se confronta en su lectura del *Banquete* con dos perspectivas sobre el amor: la primera, que rechaza completamente, es la que asfixia y petrifica, y es la que se refiere a la famosa ascensión hacia un bien supremo, esa especie de amar —en— Dios. Ésta es la postura religiosa que frente al vacío impenetrable, proyecta ese Bien supremo como una forma de dar una respuesta a la desgarradura. La segunda se puede ubicar cuando Sócrates toma la palabra para desmentir este amor pleno que busca su mitad y propone en su lugar otro mito en cuyo origen se encuentra la miseria (Penia) que se hace fecundar por la abundancia (Poros). Aunque si bien es cierto que este mito introduce el vacío como punto de origen, tampoco le conviene mucho a Lacan porque no apoya la idea de su metáfora en donde inicialmente estaría un *erómenos* el cual, a partir del encuentro, se comportaría como un *erastés*, más bien se trata de lo contrario. Es decir, es a partir del *erastés* (Penia que es toda miseria) que se acerca a Poros (el *erómenos* en esta ocasión) para que de este abrazo se dé la posibilidad de engendrar a Eros. Aunque aquí se encuentre la función de la falta, le va a hacer necesario a Lacan dirigirse a otra escena del diálogo para definir mejor su postura respecto del amor, y es aquí donde tiene tanta importancia la entrada de Alcibíades, ya que es ahí donde se pone en evidencia que la demanda de amor no busca ninguna identificación con ningún Bien supremo y que el deseo tiene un objeto bien específico.

Alcibíades llega de manera inesperada —como el amor—, es una irrupción a media comida y por si fuera poco, se encuentra en estado ebrio. A partir de

esta entrada, el amor deja de ser retórica para pasar al acto mediante una declaración/confesión amorosa de Alcibíades a Sócrates. Lo que revela es su propio sufrimiento, su desgarramiento ante el rechazo de Sócrates, aquí es Alcibíades quien está herido de amor. Lacan se sorprende: “¿Qué significan estas maniobras de seducción? ¿Para qué necesitará Alcibíades obtener de Sócrates el signo de un deseo?” En esta puesta en escena del amor el acento del discurso va a recaer en la belleza de Sócrates que no radica en la apariencia visual, ya que Sócrates no es hermoso, y además eso sólo sería un espejismo, sino que su belleza consiste en sus *agálmata*⁹ que se encuentran en su interior.

Lacan se pregunta, ¿de qué se trata con este uso del *ágalma* que aparece de manera reiterativa en ese discurso? Revisa las diferentes acepciones del término y en particular le acomoda bien la del sentido “brillante” en tanto se trata de una cualidad del objeto cuya etimología, dice Lacan, “nos conduce, no hacia un significante, sino hacia una significación central”.¹⁰ Significación que toma el carácter de la función del objeto parcial que será un punto pivote para distinguir posteriormente amor y deseo.

Este objeto parcial, tan importante para la experiencia analítica, se presenta de una forma totalmente distinta al objeto esférico, pleno y que se basta por sí mismo, como descrito en el mito de Aristófanes, pero sobre todo está muy distante de la concepción del objeto genital que está en el horizonte de cualquier cura terapéutica que se plantea como objetivo un amor “maduro” o “sano”. La puesta en escena de Alcibíades revela que el objeto de su deseo se sitúa en el contexto de un valor de placer, de goce, un objeto imposible de ser equiparado con otros objetos. Se revela que además del vínculo de amor es también el objeto del deseo, pero sólo hasta las sesiones finales de este seminario sobre la transferencia se podrá aclarar un poco más cómo se engarza el objeto del amor y el del deseo. Por el momento lo que rescata es que no es la belleza suprema, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates: “lo quiero porque lo quiero, sea mi bien o sea mi mal”. Lacan puntúa: “Alcibíades es el hombre del deseo”.¹¹

⁹ Plural de *ágalma* que en griego puede tomar varias acepciones entre las cuales está ornamento, adorno, o engalanar, aunque también joya, objeto precioso. En la raíz hay escondida una idea de brillo. También *ágalma* parece ser una especie de trampa para dioses. Cf. Danielle Arnoux, “El secreto de Sócrates”, en *Me cayó el veinte*, núm. 14. México, otoño de 2006, pp. 9-36.

¹⁰ J. Lacan, *op. cit.*, sesión del 1 de febrero de 1961, p. 167.

¹¹ *Ibid.*, sesión del 8 de febrero de 1961, p. 185.

Se podría plantear que es esta segunda perspectiva del amor, la que pone en el centro al deseo, la que el psicoanálisis rescata para elaborar una ética que no se rige por el Bien supremo tal como lo proponía Platón o por la búsqueda de bienes utilitarios, o aquellos que se pueden intercambiar, sino por el deseo.

En *La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, seminario que Lacan desarrolla el año previo a su comentario del *Banquete*, ya se leía lo siguiente: “Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite en el que se plantea toda la problemática del deseo”.¹² E incluso en la penúltima de sus sesiones, comenta en relación al acto final de Edipo en donde se saca los ojos, algo que pudiera leerse como una máxima al sostener que: “Si se arranca al mundo por el acto que consiste en enceguecerse, es porque sólo quien escapa a las apariencias puede llegar a la verdad”.¹³ Pudiéramos conjeturar hasta el momento, aunque no de manera definitiva, que al final de un análisis se trataría por un lado de desprenderse de la máscara y, por el otro, alcanzar la verdad de nuestro deseo. Con todo lo complicado que pueda resultar esta frase de “la verdad de nuestro deseo” vayamos al siguiente seminario, que es justo ese que venimos comentando de *La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas (1960-1961)*, para buscar el eje de lo que plantea Lacan respecto a Eros y nos encontramos que pone en el centro de la discusión el meollo del asunto: cómo, amando, se puede llegar al deseo. Así, en su primera sesión de este seminario, corroboramos que Lacan continúa con la misma idea: “[...] de ninguna manera, ni de forma preconcebida ni permanente, deben plantear como primer término del fin de su acción el bien, supuesto o no, de su paciente, sino precisamente su eros”.¹⁴

Si Eros es nuestro objetivo, ¿cómo es que, a partir de la búsqueda de un bienestar, de la “felicidad” —ya que el síntoma es lo que perturba, ese bienestar— se llega a la realización de un deseo? Lacan se verá aquí en la necesidad de precisar que la realización del deseo tendrá que ser planteada de otra forma que no sea según el modo hegeliano o sadeano. Es justamente frente a esta dificultad de buscar una salida para que el deseo no conlleve la destrucción de su objeto, que Lacan va a apelar a la topología para sostener que la “realiza-

¹² J. Lacan, seminario *La ética del psicoanálisis*. 2ª. reimp. Trad. de Juan Granica y Diana S. Rabinovich. Buenos Aires, Paidós, 1990, sesión del 22 de junio de 1960, p. 357.

¹³ *Ibid.*, sesión del 29 de junio de 1960, p. 369.

¹⁴ J. Lacan, seminario *La transferencia (1960-1961)*, sesión del 16 de noviembre de 1960, p. 18.

ción de un deseo como tal” es la emergencia de un lugar y no la destrucción de su objeto. Se nos sugiere entonces que esa “verdad de nuestro deseo” se refiere a la constitución de un lugar y no a la obtención de un objeto cualquiera que éste sea. ¿En qué se apoya Lacan en el *Banquete* para sostener esta idea? Es una vez más en la puesta en escena del amor escandaloso de Alcibíades y el rechazo de Sócrates para ubicarse en el lugar del deseable. Este escenario permite dilucidar una postura de Lacan frente a la disyuntiva amor / deseo. Es en el mismo acto de su negativa de mostrarse deseable para Alcibíades que Lacan nos señala: “Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este vacío, este hueco”¹⁵ y es según Lacan “porque sabe que él no lo tiene”. Vemos en esta respuesta la puesta en práctica de aquello que él mismo, en boca de Diótima, les había mostrado, es decir, que Eros en esencia es privación y no completud. Aunque a Lacan no se le escapa que Sócrates se engaña al indicarle a Alcibíades que se ocupe de su alma y que por ese camino ascenderá a la belleza suprema. Como ya lo habíamos señalado, Alcibíades no busca eso, sino el *ágalma* que él vio en el interior de su maestro. Pero Alcibíades está igualmente atrapado en el engaño pensando en que esas *agálmata* se le pueden otorgar a cambio de su apariencia bella. Cuando Alcibíades quiere saber qué es lo que Sócrates tiene en su vientre, en su interior, de atractivo apunta al deseo de querer poseer lo que Sócrates tiene ahí adentro, y la única manera de lograrlo es con la “destrucción de ese objeto”, abrirlo y apropiárselo.

Se trata de una lógica del deseo con la cual Lacan se debate, y que no es otra que la lógica hegeliana, la cual da sustento a su famosa frase “El deseo del hombre es el deseo del otro” que permea toda la enseñanza de Lacan de sus primeros seminarios, justo antes de 1963 en que rompe definitivamente con Hegel. Pero lo que tenemos en 1961 es todavía esos restos de esa lógica y lo que Lacan propone, es que el acceso del sujeto a la realización del deseo como tal, pasaría por el desecho del Otro del amor, es decir, del amado. Lo que se agrega como novedad es esta idea de “el decaimiento de ese Otro que es amado”, ese decaimiento haría de él un objeto. Cito: “[...] el secreto más impactante, el último resorte del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos —su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, a. [...] en esta ocasión se revela que Alcibíades fracasó en su empresa, que era hacer caer de este escalón a Sócrates”.¹⁶ Esta caída del Otro en tanto amado quedará en

¹⁵ *Ibid.*, sesión del 8 de febrero de 1961, p. 183.

¹⁶ *Ibid.*, sesión del 1 de marzo de 1961, p. 205.

suspense hasta el seminario sobre *La angustia* del año (1962-1963) en donde verdaderamente Lacan podrá, gracias a la topología en particular al *cross cap*,¹⁷ plantear la importancia del objeto parcial que Lacan en ese año lo nombra objeto *a* (objeto causa del deseo) y con ello quedará establecida una claridad que no se había alcanzado hasta ese momento entre el objeto amado y el objeto que causa el deseo.

Sin embargo, su lectura del *Banquete* nos permite avanzar en otros problemas que nos presenta el amor y extraer algunas consecuencias para la práctica psicoanalítica.

Primera consecuencia: No hay continuidad entre Freud y Lacan en el tema del amor

Freud intentaba ajustar el objeto de amor a la teoría de las pulsiones¹⁸ e incluso se podría aseverar que trataba de abordar el amor desde un punto de vista científico. Freud muchas veces se declaró platónico, estaba del lado del eros unificador, de ese que no distingue el registro del amor del de la libido, del que propone un amor genital que reuniría en un solo objeto todas las pulsiones parciales. Aunque para ser justos, Freud tiene otro costado más fecundo respecto del amor, sobre todo cuando habla de la ambivalencia amor/odio o bien del amor que se expresa en las pulsiones parciales, sin embargo le fue difícil desligarse completamente del eros platónico. El “amor sexual” concebido por Freud como amor genital será entonces rechazado por Lacan, no así el amor como función narcisista. Por tanto, el esfuerzo de Lacan desde el inicio será distinguir la demanda amorosa del deseo. El objeto amado no se confunde en ningún momento con el objeto del deseo ligado propiamente a la fantasía. Con Lacan estamos en una posición opuesta a la de Freud o de la que pretendía, ya que para Lacan, el amor nunca se plantea en términos pulsionales ni tampoco en relación con la fantasía, y mucho menos podríamos decir que era platónico. Es más, Jean Allouch ya nos ha manifestado en múltiples ocasiones que en Lacan no se encuentra ni una teoría ni una doctrina sobre el amor, más bien lo que Lacan produce en lo concerniente al amor son mitos, o bien deja que el poeta hable en su lugar, que sea la poesía la que hable del amor.

¹⁷ En matemáticas *cross-cap* se refiere a una superficie de dos dimensiones la cual es topológicamente equivalente a una banda de Möbius.

¹⁸ Cf. Lucía Rangel, “Perversión: una *varité* del amor”, en *Me cayó el veinte*, núm. 13. México, primavera de 2006, pp. 37-56.

Segunda consecuencia: el amor como pasión acaba con la psicopatología

Para Lacan “No se trata del amor en tanto Eros —presencia universal del poder de vinculación entre los sujetos, subyacente a toda la realidad en la cual el análisis se desplaza— sino del *amor-pasión*, tal como concretamente lo vive el sujeto, cual si fuese una catástrofe psicológica”.¹⁹ Pasión proviene de “padeecer”: “hasta el Siglo de Oro se emplea sólo o predominantemente en el sentido de ‘atacado (por una enfermedad)’ [...] mientras que en la acepción moderna se emplea entonces enamorado”.²⁰ De tal suerte que el amor se padece, le llega a uno, lo sorprende. Y en ese mismo sentido Lacan, en su seminario *L’identification (1961-1962)*, señala: “El sujeto del que se trata, aquél cuya huella seguimos, es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor, por la simple razón de que no se es sujeto del amor: de ordinario se es normalmente su víctima”.²¹

Así, el amor como pasión imaginaria consiste en esa tentativa de capturar al otro en sí mismo como objeto, se refiere al amor narcisista. Se trata de la concepción del fenómeno del amor-pasión como determinado por la imagen del yo ideal, del que exige todo. En sí, la cuestión radicaría en el deseo de que el objeto amante sea tomado como tal, engullido, sojuzgado en la particularidad absoluta de sí mismo como objeto. “Su exigencia es ser amado hasta el punto máximo que puede alcanzar la completa subversión del sujeto en una particularidad, y en lo que esa particularidad tiene de más opaco, de más impensable. Se quiere ser amado por todo, no sólo por su yo —como dice Descartes— sino por su color de cabello, por sus manías, por sus debilidades, por todo”.²²

La observación de Lacan del “amor como pasión del ser”²³ excluye que opere una distinción entre un amor “normal” atemperado y ligado a la idea de un objeto total y “maduro” y un “amor pasión” ligado a la desmesura²⁴ o a los

¹⁹ J. Lacan, seminario *Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Trad. de Juan Granica, Rithee Cevalco y Vicente Mira Pascual. Barcelona, Paidós, 1981, sesión del 17 de marzo de 1954, p. 173. Los subrayados son míos.

²⁰ J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 4ª reimp. Madrid, Gredos, 1997, p. 334.

²¹ J. Lacan, *L’identification (1961-1962)*, versión establecida por Roussan, seminario inédito, sesión del 21 de febrero de 1962, p. 113. (La traducción es mía.)

²² *Ibid.*, sesión del 7 de julio de 1954, p. 402.

²³ Cf. J. Lacan, seminario *Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, sesión del 30 de junio y del 7 de julio de 1954.

²⁴ Si se quiere seguir ese desarrollo por el amor como pasión del ser habría que leer el seminario de Lacan de los *Escritos técnicos de Freud (1953-1954)*.

amores de las pulsiones parciales freudianas de *Pulsiones y destinos de pulsión* (ver, morder, tocar).

El amor genital del que habla Freud estaría destinado idealmente a una unificación de todas las pulsiones parciales en un objeto genital. Pero si el amor es una pasión, como lo señala Lacan, no hay amores sanos e insanos. Y por lo mismo, no se puede establecer una normatividad para el amor. Al no haber dos tipos de amores como todo el discurso de Pausanias lo despliega (180d), tratándose de una pasión para hablar del amor, se dice adiós a la psicopatología, a la idea de la norma, de un amor “sano” o virtuoso.

Tercera consecuencia: la no reciprocidad en el amor

Si anteriormente Lacan había sostenido que “los sentimientos son siempre recíprocos”, en 1960 se desmarca de esa afirmación al aseverar que son dos funciones bien distintas la del amante y la del amado: el amante (*erastés*) como el sujeto del deseo, y el amado (*erómenos*) como el que “supuestamente tiene algo” para dar en la pareja. La pregunta que nos plantea, es: ¿existe una relación entre lo que el amante busca en su amado y lo que el amado supuestamente ofrece? Respuesta: no, esa es la tragedia del amor. Ninguno de los dos, ni el amante ni el amado saben lo que tiene o lo que le falta, y para colmo no hay ninguna coincidencia, pues lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. No hay completud amorosa y, por lo mismo, se percibe una negativa absoluta a la idea de que el amor signifique el encuentro con la otra mitad que le corresponde, propuesta por el mito de Aristófanes (191a, b). Tampoco acepta que en el amor pueda haber intercambio de bienes (184d, e) como lo sugería Pausanias en el *Banquete*, ni mucho menos que sea una cuestión de un pacto o que se pueda hablar de una obligatoriedad, ya que en ese momento se esfumaría el amor. Lacan rechaza contundentemente la tesis de Platón en la cual proyecta lo que Lacan llama el “vacío impenetrable”, la idea del Soberano Bien, desmiente también que el bien o el placer esté sustentado sólo a partir del Bien.

Apuesta del psicoanálisis para el amor

Se puede concluir que la experiencia analítica rompe con la idea de que el amor al prójimo sea desinteresado y que no esté aderezado con una agresividad ineluctable e inherente a la condición humana. Entiende al amor como

pasional y totalmente fuera de la mirada médica normalizante y moralista, describe un cuerpo que lejos de comportarse como un conjunto de órganos, se presenta como un objeto libidinal, se desprende de la idea de que los síntomas se suscriben a un desorden orgánico anatómico para ser entendidos como expresiones de un deseo que no osa pronunciarse. Y por si fuera poco, se ofrece no como una sabiduría general sobre lo que es bueno ser o hacer, sino como un espacio artificial que despliega un dispositivo para que la erotología se ponga en juego. Y aún más escandaloso, se trata de una experiencia que está muy lejos de proponerse como una terapéutica que pudiera garantizar la felicidad. Y no por mala fe, sino porque la demanda del Soberano Bien, del que habla Platón, el analista sabe bien no sólo que él no lo tiene, sino que además no existe.

“Si el analizante parte al encuentro de lo que tiene y no conoce, lo que va a encontrar es aquello que le falta. [...] La forma en que se encontrará en el análisis es la de aquello que le falta, a saber su deseo”.²⁵

²⁵ J. Lacan, seminario *La transferencia* (1960-1961), sesión del 14 de diciembre de 1960, p. 80.