



Facultad de Historia, Geografía y Letras

Departamento de Filosofía

Programa de Magister en Filosofía

La escena del Dos revisada:

Por una defensa y construcción posible del amor como verdad entre
el psicoanálisis lacaniano y la obra de Alain Badiou

Tesis para optar el grado de magister en filosofía

Autor: Álvaro Villagrán Mateluna

Profesor Tutor: Gastón Molina

Santiago de Chile, marzo de 2024

En recuerdo amoroso de mi abuelo materno don Alfonso Oscar Mateluna Colmenares, quien no sólo me instruyó en vida, sino que también me inspira desde su eterno reposo y que dejó como estela en su paso por este mundo a la única familia que conozco

Índice

Introducción	1
A. Filosofía, antifilosofía y psicoanálisis.....	1
B. Acontecimiento y sus primeras repercusiones	4
C.- Verdad: condiciones, producciones y dificultades.....	8
D.- ¿Qué verdad? Amorosa: la presentación de la escena del Dos.....	12
I. Andamios para un Amor: Acontecimiento y consideraciones preliminares	14
A. Y entonces, el acontecimiento: ser-múltiple, ser-ahí y la (in)existencia	14
B. No hay más que cuerpos y lenguajes... posibles de subjetivar.....	27
C. Individuo y sujeto.....	71
II. A por un concepto de verdad complejizada: el triplete saber-verdad-real, el problema de la sexualidad y del objeto <i>a</i> lacaniano	88
A. Hay de lo Uno, pero no del Todo: defensa del triplete saber-verdad-real	88
B. Hay una no-relación sexual: apertura a la disyunción desde la situación	105
C. El objeto <i>a</i> y sus repercusiones subjetivas	119
III. ¿Qué queda para el amor? La escena del Dos luego de una revisión amorosa de la obra de Jacques Lacan y Alain Badiou	129
A. Revisión y propuesta de conceptos sobre el amor en Lacan.....	129
a) Dar lo que no se tiene y don de amor.....	129
B. Revisión y propuesta de conceptos de amor para Badiou.....	142
a) El encuentro: acontecimiento y enunciado primordial.....	142
b) El problema del deseo y el goce en el amor.....	148
c) El amor y su trayecto.....	155
C. Escena del Dos	159
Referencias	186

Introducción

A. Filosofía, antifilosofía y psicoanálisis

La introducción de esta tesis requiere de un preámbulo breve, pero fundamental. Esta tesis, tanto confronta como compone conceptos de la obra del filósofo Alain Badiou en relación a los conceptos del psicoanalista y antifilósofo Jacques Lacan. También, de manera quirúrgica, presenta elementos y asuntos o problemáticas freudianas para argumentos que, finalmente, decantan al psicoanálisis lacaniano. No obstante, el punto fuerte sigue siendo la confrontación y la composición del amor como una verdad en el encuentro entre la obra de Badiou y de Lacan.

En el párrafo anterior hay un concepto que no se dejó caer sólo nominativamente, que es el del antifilósofo. Es importante que, en una tesis de filosofía quede bastante clara la pertinencia que tiene Lacan.

Para Badiou el psicoanalista Jacques Lacan no sólo es eso, un psicoanalista, sino que también es un antifilósofo¹. Para aumentar aún más la pertinencia, Badiou llega a llamarlo maestro². Ahora ¿qué es la antifilosofía?

Alain Badiou ha presentado tanto rigurosa como esquemática y sistematizadamente una respuesta sobre qué es la antifilosofía, este punto se ha visto reflejado, ante todo, en sus seminarios sobre la antifilosofía. Sin embargo, es importante comprender que esta tesis no es un trabajo que quiera atender exhaustivamente este punto, puesto que la convertiría en otra

¹ Este es un punto discutido en amplitud en la obra de Lacan. Sin citar demasiados escritos los más potentes para representar la importancia que tiene para la obra badiouseana el psicoanálisis lacaniano, considerado como antifilosofía, se tiene primeramente el seminario 3 de Badiou sobre la antifilosofía, el cual se trata íntegramente de Lacan. Y, sin mucho más lejos, se tiene todo un capítulo de antifilosofía y psicoanálisis en el libro de Badiou “*Condiciones*” (2002).

² Badiou realiza esta maniobra algunas veces a lo largo de su obra, pero para atenerse sólo a demostraciones específicas, se tiene por ejemplo la siguiente cita: “No descarta sino acompañar a Lacan, nuestro maestro, hasta el punto, que en un sentido él nos indica, donde es necesario, para serle fiel, pasar más allá”. Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 289.

tesis. Se podría rescatar perfectamente de *Metafísica para la felicidad real* la siguiente propuesta badiouseana con respecto a la antifilosofía:

“Llamo ‘antifilosofía’ a esa clase particular de filosofía que opone el drama de su existencia a las construcciones conceptuales, para la cual la verdad existe, de forma absoluta, pero debe ser reencontrada, experimentada más que pensada o construida”³.

Aquí hay elementos que son cruciales. Se podría partir de lo que comenta Badiou explícitamente, es decir que “el antifilósofo no es para nada un escéptico o un relativista [...] por el contrario, el antifilósofo es el más tenaz intolerante de los creyentes”⁴. De los creyentes sobre la verdad, se podría añadir.

Una de las operaciones más importantes para Alain Badiou a la hora de detectar un antifilósofo, entonces, es que, para este pensador, existe verdad. Está en consideración en su obra. Para la obra de Lacan este es un hecho y puede encontrarse en una gran recolección de problemáticas para el psicoanálisis lacaniano. Es más, quienes han pensado a Lacan o bien sistematizado su obra -el mayor problema de Jacques Lacan, la falta de protocolización- refieren comúnmente tres niveles en el despliegue de lo que sería su obra: ontológico (ser), estructural (saber), y hermenéutico (verdad)⁵. Este punto pone en relieve e introduce el problema lacaniano de la verdad “no fuera” del discurso. Esta problemática es también muy reconocida por Badiou⁶ aunque su punto de apoyo es siempre cuestionar el elemento doctrinal asumido por los seguidores de Lacan respecto al punto hermenéutico de la verdad.

³ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*. (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. 2017a), 53.

⁴ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*, 53.

⁵ Esta tesis se sirve del trabajo de Diego Paschetta para comentar este punto. Este comenta, para el punto convocante, que es el de la verdad, que “en el nivel de la significación se sitúa toda la discusión sobre la verdad (hermenéutica) del sujeto. No hay verdad por fuera de la historia (edípica). En este nivel el sujeto no se comprende a sí mismo, ignora las vacilaciones de sus propias intenciones y voluntades yoicas”. Diego Paschetta. *La conjetura del sujeto; I. La doctrina de Jacques Lacan*. (Buenos Aires, Letra Viva. 2019), 52.

⁶ “Lacan subraya que Sócrates, sobre este punto en posición de origen, no es humanista, no es aquel que devuelve el hombre al hombre. Señala con razón que la fórmula ‘*el hombre es la medida de las cosas*’ es sofística, y no socrática. La fórmula de Sócrates, nos dice Lacan, es más bien ‘*devolver la verdad al discurso*’ [...] La enseñanza preciosa para nosotros, desde el momento que hagamos una conjunción de lo que Lacan separa para sus propios fines, es que la filosofía es siempre diagonal a los cuatro discursos”. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 289. (pp.301-302).

Antes de atender a la respuesta badiouseana respecto a este punto es prudente comentar que, en relación a la cita de lo que es la antifilosofía para Badiou, es decir, el reconocimiento de la verdad como absoluta, pero “reencontrada o experimentada” y no así “pensada o construida” tiene mucho que ver con el aspecto doctrinal de la verdad en Lacan. La propuesta de Lacan de “devolver la verdad al discurso” ha levantado un “lacanismo” post-lacaniano importante. Lo que es lo mismo decir que ha levantado una gran confusión, puesto que, bajo la premisa de Badiou sobre que “no sólo hay lenguajes y cuerpos sino también verdades” cabe articular una pregunta, puesto que, si la verdad es imposible fuera del discurso se anula realmente la pregunta metafísica por el absoluto de la verdad, ya que, si la verdad es siempre discursiva, lingüística, si siempre tiene mucho que ver con un “develamiento” hermenéutico ¿Cómo se puede pensar la verdad propuesta por Badiou? La cual, dígame, viene de otro lado más que de la reducción lingüista y biológica, aunque inmanentemente dentro del mundo de esas lenguas y cuerpos. Es decir, ¿cómo puede pensarse una metafísica de la verdad? ¿cómo el psicoanálisis puede des-obturarse de sí mismo? ¿y ante ello, cómo sería posible que el psicoanálisis juzgue y aporte, desde sus propias categorías, metafísicamente a la filosofía?

Para Badiou, el asunto de Lacan realmente se despliega en el triplete saber, verdad y real⁷, que es al que esta tesis apunta.

Este punto es un elemento no menor, puesto que, el asunto doctrinal de esta tesis conlleva una fuerte estampa badiouseana, es decir, que el amor no puede ni debería ser pensado, en su posibilidad ontológica, ni desde la premisa del mero elemento lingüístico del discurso -tampoco desde la reducción biologizante- pero, más interesadamente, tampoco desde los tres registros de la experiencia psíquica lacaniana. Desde estos tres registros, el amor es comúnmente reducido al registro imaginario, registro que, en la obra de Lacan tiene que ver con la consistencia. El asunto es que para la obra de Badiou el amor suplementa, no suple, por lo que sería lo mismo decir que no hace necesariamente consistir algo porque se basa en la disyunción como condición de posibilidad.

⁷ El libro que más esquematiza esta propuesta es: Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008).

Por último en este preámbulo, es importante marcar la situación en la que se encuentra la premisa general de este trabajo: la composición amorosa badiouseana, al releer a Lacan y proponer que su obra se despliega en el triplete saber/verdad/real atiende a su propuesta en tanto que “no hay solo cuerpos y lenguajes, sino también verdades” puesto que hay una propuesta sobre el amor que escapa a la dimensión “hermenéutica” de la cual se haya condenada la verdad⁸ y por ende la metafísica en relación a la misma. Para Badiou existe, bien como diría uno de sus títulos más importantes, acontecimiento y ser, pero lo interesante es que admite a lo real como una especie de interfaz. Muy al estilo de Samuel Beckett, podría decirse que, si bien Badiou relee al psicoanálisis, una vez que lo hace, esa relectura hace que el psicoanálisis “le haga algo”, modifique y comprometa a que exista filosofía pensada con el psicoanálisis, la cual es explícitamente la propuesta badiouseana a propósito de “cualquier filosofía contemporánea”⁹.

Resumidamente, respecto al párrafo anterior, si bien la propuesta del triplete saber/verdad/real es absolutamente badiouseana, los efectos comprometen que el psicoanálisis, nuevamente, juzgue también a la filosofía, en este caso, en un espíritu de construcción. Se añadiría que, en este trabajo, se realizara la misión de que la filosofía de Badiou también juzgue y construya delimitando asuntos del propio psicoanálisis.

B. Acontecimiento y sus primeras repercusiones

Como se mencionó en el acápite anterior, esta tesis tiene que ver con la defensa del amor como una verdad, tanto en el psicoanálisis lacaniano, como en la obra de Badiou, revisando conceptos de ambos sistemas de pensamiento. Esta insistencia no es anecdótica, y desde la recusación que esta tesis propone ante la construcción amorosa desde los tres

⁸ Este punto se demuestra para Badiou de la siguiente forma: “como consecuencia, diremos, si se quiere simplificar, que la filosofía contemporánea en sus tendencias principales [hermenéutica, analítica y posmoderna] sostiene dos axiomas, ya que tal es su lógica constitutiva: -primer axioma: la metafísica de la verdad se ha vuelto imposible; -segundo axioma: el lenguaje es el lugar crucial del pensamiento porque allí es donde está en juego la cuestión del sentido”. Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*. (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. 2017a), 31-32.

⁹ “Es hoy posible una filosofía por tener que ser composable con Lacan”. Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 61.

registros, esta requiere de una respuesta metafísica en su sentido fuerte. Esta propuesta la entrega Alain Badiou con el acontecimiento.

Desde la propuesta badiouseana toda construcción, tanto del sujeto como de la verdad que lo hace advenir, requiere de la presencia de un acontecimiento.

El acontecimiento es de difícil síntesis, pero podría catalogarse rudimentaria y elementalmente como una “excepción inmanente”, es decir, un elemento que, aunque no ontologizado del todo en el mundo -en ese sentido, cercano a la cosa, más que a una ontología negativa- es parte del mundo, por una parte, y por la otra, una vez aparecido, corresponde a una alteración radical, por ende, excesiva.

El acontecimiento es ontológicamente frágil y fenomenológicamente inexistente, hasta que llega a confeccionarse. La instalación del acontecimiento, según el trascendental ordenamiento de los múltiples de un mundo cualquiera, es contingente. La mejor forma de abordar este punto es bajo la propuesta del acontecimiento amoroso por excelencia para Badiou: el encuentro¹⁰. El encuentro de dos personas, en tanto reconocidas como en un amor, no sólo es de un efecto retroactivo, sino que trasciende el “conocimiento” que tienen dos personas de sí y de la otra. Cuando se produce un encuentro acontecimental amoroso, podría decirse que el encuentro es el de una disyunción diferencial entre las personas que la componen, y esta disyunción, esta diferencia, invita al exceso que es conocido como amor. El encuentro, en tanto acontecimental, hace sujeto de las dos personas que se encuentran y que incluso, podrían haberse conocido antes, o no.

Como se había marcado antes, el acontecimiento produce, en la obra de Badiou, al sujeto. El sujeto badiouseano es siempre un sujeto singular, en contraste a su “punto” o determinación particular, que es el individuo. Se podría decir que, contra el biologicismo y la hermenéutica, Badiou propone que el sujeto es aquello que “rompe”¹¹ al individuo, y, por ende, lo trasciende, lo hace conectar con el absoluto en tanto respuesta acontecimental.

¹⁰ “Es preciso, puesto que la situación no basta, que ella sea suplementada. No por una tercera posición estructural, sino por un acontecimiento singular. Tal acontecimiento es lo que inicia el proceso amoroso y se convendrá en denominarlo *encuentro*”. Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 245.

¹¹ Un ejemplo muy ilustrativo de ello se encuentra en *La ética* de Alain Badiou, donde comenta que: “*Involucrar su perseverancia en lo que rompe o contraría esta perseverancia* y que es su pertenencia a un proceso de verdad. O la manera como nuestro amante será completamente ‘sí-mismo’ en la experiencia continuada de su

Este es un punto un tanto sensible para el psicoanálisis si se considera la siguiente lógica: primero, un acontecimiento se presenta, luego, un sujeto es posible de advenir. Es adecuado admitir de inmediato que el sujeto que atiende longitudinalmente esta tesis es el sujeto fiel¹². Como sujeto fiel, este sujeto “persevera” en la dificultad acontecimental, es decir, este sujeto se enlaza efectivamente a una “excepción inmanente” que para el caso del amor es la de una disyunción que provoca suplementación, y que, como se verá más adelante, requiere esta suplementación de ser incorporada al orden en el que se inscriben los amantes en su nuevo orden trascendental.

¿Cuál es el punto sensible para el psicoanálisis? Fuera de cualquier elemento amoroso, la propuesta metafísica de Badiou contrapone o descuida elementos lacanianos. Uno de ellos, quizás el más importante y/o evidente para el psicoanálisis es la producción de un sujeto. El psicoanálisis no requiere de un acontecimiento para la producción del sujeto. Es más, por mucho que se intente justificar desde afuera al inconsciente como un acontecimiento teórico, para Lacan el sujeto es principalmente particular ¿por qué? Porque adviene por el efecto real del significante. En eso se basa toda la teoría “nodal” del psicoanálisis, y por mucho que esta se considere “la última enseñanza lacaniana” realmente la teoría “nodal” del psicoanálisis se presenta desde un comienzo. El sujeto del psicoanálisis se produce principalmente por la representación intervalar del significante, lo cual se expresa en el aforismo lacaniano que dicta que “el significante [...] representa un sujeto para otro significante”¹³. ¿Por qué este punto refiere al sujeto como particular? Primeramente, porque es una propuesta estructuralista. No obstante, ello no quiere decir que en esta no jueguen elementos de singularización subjetiva como el deseo, el propio inconsciente, o aquí, el amor. Se podría decir que es una gran subversión la lacaniana, en tanto que proponer un sujeto a-

inscripción en un sujeto de amor”. Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 77.

¹² Esta tesis trabaja sólo la figura del sujeto fiel, puesto que es complejo pensar en un amor que pueda ser bien, o reactivo, u oscuro, bajo los términos badiouseanos. Se podría decir que el sujeto de amor puede ser reactivo u oscuro, el punto es que el análisis de amor de esta tesis es un “primer” momento, en el cual se quiere analizar la “fidelidad” o la “continuación” amorosa, más que sus caídas, las cuales son comunes en el sujeto reactivo u oscuro. El amor, en cierto sentido, siempre es el mismo, es decir, no se sustancializa en relación al “tipo de sujeto” que lo soporta, no obstante, el único que deja analizar su despliegue es realmente el sujeto fiel, puesto que es precisamente fiel al acontecimiento que puede representarlo mejor que sus otras construcciones subjetivas.

¹³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 164.

sustancial y ontológicamente negativo como particular es bastante radical. El punto es que para Lacan el sujeto parte de la “ley significativa” la cual hace que este sujeto sea intervalar, es decir, se ubique en el vacío entre significantes, siendo el significante una “pura diferencialidad” material, a diferencia de un signo, que ya trae consigo una significación¹⁴.

Ahora ¿por qué esta puntualización? Porque el acontecimiento, bajo la premisa del propio Badiou, al traer a la verdad a la situación, hace que esta trascienda de los cuerpos y lenguajes que se situaban en un trascendental antes de ella, el punto es que, para el psicoanálisis, no hay algo así como un cuerpo “meramente” biológico, y no hay tampoco, lenguaje “meramente comunicativo”, ni meramente hermenéutico, analítico o posmoderno¹⁵. Nada de eso, para el psicoanálisis el problema del lenguaje se basa en dos niveles, uno que es sin duda, aún muy “comunicativo” -donde yacen todos los problemas de la significación y el sentido-, pero, más interesantemente, remite a un nivel dialectico producido por las faltas tanto del sujeto como del Otro a quien se refiere. El problema del lenguaje, específicamente de la ley significativa, para el psicoanálisis es la de una *inmixión* -o *compenetridad*- de faltas las cuales producen un efecto material en la vida de los sujetos. Entre una de ellas, el propio deseo.

El primer capítulo parte admitiendo entusiastamente la metafísica del acontecimiento badiouseano para desplegar verdades, pero luego es bastante crítica en el punto que no puede pensarse en los cuerpos y lenguajes sólo como biología y lingüística, respectivamente, si es que se quiere considerar al psicoanálisis.

Bajo la misma óptica, y esta vez, en su movimiento contrario, en el último acápite del primer capítulo se podría decir que hay un movimiento en admitir que el individuo presentado por Badiou podría ser ontológicamente el mismo “sujeto particular” del psicoanálisis si es que se aceptan las complicaciones que el significante trae a la escena. Por mucho que se podría decir que el “sujeto singular” de Badiou es en realidad, para el psicoanálisis, las condiciones de subjetivación suplementaria del sujeto lacaniano, se optó por simplemente reforzar la idea de sujeto de Badiou para no tener que proponer una nomenclatura nueva. En

¹⁴ Muy al callo, para Lacan “la definición del signo, [es] algo para alguien” Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 164. El comentario es mío.

¹⁵ Estos tres puntos son referidos por Badiou en su *Metafísica de la felicidad real* y las reduce al problema del lenguaje en las nuevas teorías filosóficas.

esta última parte, lo que se realiza es la clara distinción entre el individuo y el sujeto tanto en Badiou como en Lacan pasando desde el “animal humano” o individuo cualquiera al “punto-de-verdad” o individuo subjetivado suplementariamente por un acontecimiento.

C.- Verdad: condiciones, producciones y dificultades

Siguiendo el hilo, se podría decir que luego de un acontecimiento se pone en juego la posibilidad del sostenimiento y aparición de una verdad, puesto que “toda verdad es siempre post-acontecimental”¹⁶ en la obra de Badiou. Adicionalmente, es importante señalar que si el acontecimiento es una “excepción inmanente” la verdad que de ella se produce de una parte-múltiple de la suplementación acontecimental. Este punto puede tomarse sencillamente de lo que Badiou comenta en su *Manifiesto por la filosofía* en dos oportunidades específicas, que dictan que “este suplemento [acontecimental en las verdades] no es nombrarle ni representable mediante los recursos de la situación [...] se inscribe mediante una nominación singular, la puesta en juego de un significante *de más*”¹⁷, por una parte, y por la otra, que, “una verdad no puede ser sino la producción singular de un múltiple”¹⁸, aquí singularizada particularmente por la presentación del “significante” o “múltiple suplementado” del acontecimiento. Finalmente, la verdad sostiene y perpetúa -hasta su caída- la excepción inmanente que ha traído a la posibilidad del ser el acontecimiento.

Si, como se dijo en esta misma introducción, la verdad para Badiou debe ser “construida o pensada” en vez de “experimentada o reencontrada” es importante que la verdad de la que aquí se habla pase de la hermenéutica, específicamente, del efecto del sentido y por ende del saber retroactivo de una lengua cualquiera. Esto ya se puede captar cuando Badiou da como ejemplo el acontecimiento amoroso como encuentro. Para que ese encuentro produzca una verdad los amantes ahí convocados tienen que pensar y construir ese encuentro como la paradójica sostención de una disyunción en el ser, la cual a su vez produce el exceso amoroso como tal. Como se dictó anteriormente, no hay amor porque se “sepa cada quien enamorado”. Al revés, se podría decir que la “experiencia” amorosa se construye del

¹⁶ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 84.

¹⁷ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 18. Los comentarios son míos.

¹⁸ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 82.

pensamiento y confección de la sostención de una disyunción. Antes de eso, no es posible, al menos en la obra de Badiou -aunque tampoco de Lacan- una “auto-coacción” para el amor. El amor en ese sentido, no es “autoconvocado” ni “autoproducido”. Es una instancia dialéctica, que requiere de un juego entre las condiciones trascendentales del ser y la suplementación acontecimiental.

Ahora este punto se trae a colación también porque si la verdad es construida o pensada, en vez de experimentada o reencontrada, debe haber algo en la condición de un ordenamiento trascendental cualquiera que permita que la verdad se descentre del saber. Esa conceptualización, es lo real lacaniano. Anteriormente se comentó que lo real termina siendo, al menos para esta tesis un interfaz entre el acontecimiento y el ser¹⁹. Es una condición de posibilidad muy interesante por sí misma, porque permite pensar los cuerpos y lenguajes como “posibles de subjetivar” específicamente porque los subvierte como mera biología y lingüística, pero también permite, dentro del problema del lenguaje, sustraer a la verdad del saber. Esto ocurre así para lo real lacaniano, puesto que, para su constructor, lo real es lo imposible lógico-matemático²⁰.

Realizando aquí una pequeña digresión lógica para demostrar lo real en la obra de Lacan, se podría decir lo siguiente: para Lacan, lo simbólico y lo real aparecen sincrónicamente con la aparición del significante como propuesta de efecto materialista en la construcción de lo humano. Podría decirse que para Lacan el Uno aparece y se despliega con el significante. El punto es que, considerando a lo real como lo imposible, este se opone a lo simbólico-imaginario como la realidad, por un punto muy sencillo: lo imposible le da forma a la realidad. Todo lo que es demostrable lógico-matemáticamente es luego, representado en lo simbólico y hecho consistencia -o inconsistencia- en lo imaginario. Lo real, en ese sentido, es terreno del matema en lo real, y del teorema en lo simbólico. En relación a los problemas

¹⁹ Esta es incluso la posición del propio Badiou, al extraer del “Atolondrocho” -texto lacaniano- la siguiente propuesta: “la tesis más nueva y la más importante de *L’Étourdit*, el triplete saber-verdad-real no puede segmentarse. No es distribuible en pares”. Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 90.

²⁰ Este punto se puede encontrar fácilmente en la obra lacaniana, específicamente en sus escritos *Quizás en Vincennes* y en *Radiofonía*, donde comenta, respectivamente, lo siguiente: 1.- “Lógica [...] a condición de que sea destacada como ciencia de lo real por permitir el acceso a ella del modo de lo imposible. Es lo que se encuentra en la lógica matemática”. Jacques Lacan. *Quizás en Vincennes...* en: *Otros escritos*. (Buenos Aires. Paidós, 2012a), 334. Y 2.- “Ahí se designa bien con mi formula: lo imposible es lo real”. Jacques Lacan. *Radiofonía* en: *Otros escritos*. (Buenos Aires. Paidós, 2012c), 454.

badiouseanos de la metafísica, a saber, la hermenéutica, la corriente analítica y la posmoderna, lo real admite el “lenguaje” pero con el pie forzado de “la instancia de la letra”, es decir, de lo que es real, formalizable -aunque muestre su propio impase- y, por ende, no sólo la preocupación por el saber y el sentido. Lo real, como incluso lo demostraría el propio Badiou, es la ausencia de sentido²¹, y por ende es un efecto de saber muy distinto, porque es el efecto de esa ausencia en el saber.

Lo real es relevante para la verdad porque muestra una importante sistematización de lo que es para Badiou uno de las condiciones fundamentales de cualquier verdad: su desacralización²².

Resumidamente hablando este capítulo no sólo atiende a lo anterior, sino que también justifica porque el estudio de la sexualidad en el psicoanálisis es pertinente para que lo real se proponga efectivamente como interfaz entre el ser -los cuerpos y lenguajes que ahí también se disponen- y la verdad, como efecto post-acontecimental. Es la demostración desde el psicoanálisis y la filosofía que lo Uno, no asegura el Todo, y, por ende, se defiende el ejercicio metafísico donde la verdad puede formarse por un acontecimiento y no así, meramente por el ordenamiento trascendente común del ser.

Por último, también es la oportunidad de este capítulo de ir afirmando cuestiones que son importantes para la obra badiouseana respecto al sujeto -en este caso- fiel: el asunto del objeto.

Es cierto que para el psicoanálisis existe el objeto-causa-de deseo. Esta es la presentación del potente “objeto *a*” lacaniano. Este objeto solidariza mucho más de lo que Badiou reconoce en su obra a un axioma fundamental de las verdades badiouseanas, es decir,

²¹ “La crítica antifilosófica de Lacan se apoya en la validez, la pertinencia, o la fuerza, de la categoría de *ab-sens* [como ausencia de sentido] o de *sens ab-sexe* [o el sentido de la disyunción sexual, que es un sentido privativo de sentido, por ende, puramente lógico]. Más precisamente, todo reposa sobre la aserción según la cual el psicoanálisis, en su experiencia del sexo, de la *ab-sexe*, encuentra un real tal que desplaza los efectos de sentido, al punto de poder asegurar que existe un registro del sentido que no es ni la afirmación del sentido, ni la negación”. Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). pp.87-88. Los comentarios son míos.

²² “La desacralización es una *condición necesaria* para que tal acceso [al ser y a la verdad] le sea abierto al pensamiento”. Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 38. Los comentarios son míos.

a la propuesta de un “sujeto sin contraparte”²³, lo que es lo mismo decir que “toda verdad es *sin objeto*”²⁴ en Badiou. El punto está en que para Lacan el objeto *a* no es un “objeto del mundo”, en realidad, si es algo, es un elemento similar al análisis de la “cosa” en Badiou, es decir, el interfaz²⁵ entre el vacío propuesto por el ser y el aparecer fenomenológico de un múltiple cualquiera. Es por eso que en Lacan, todo su tratado sobre el amor en su octavo seminario, sobre *La transferencia* tiene que ver con dos cosas en relación al objeto: por un lado, las complicaciones de que este objeto-*causa* produzca una imagen específica para alguien, lo cual en psicoanálisis se inscribe como “i(a)” es decir, “imagen especular del otro”, y por otro lado, lo que acentúa el elemento agalmico de la relación dialéctica entre *eromenos/erastes* -amado/amante- es específicamente que el objeto *a* causa de deseo, es objeto en tanto que causa. El objeto *a* se haya como causa porque el sujeto psicoanalítico -asunto que aquí se *composibilita*²⁶ con el sujeto badiouseano- es un sujeto a-sustancial y reconocido en su ser como “falta”, y por otro lado, la instancia del “Otro” en psicoanálisis también se encuentra en falta bajo la conjetura lacaniana de la “pérdida del significante del Otro” lo cual apunta a que no existe completitud sino consistencia lógica.

Esta explicación propone tres cosas: 1.- el psicoanálisis solidariza con el hecho de que, para que una verdad exista, el sujeto aparece sin objeto determinado, sino que causado. 2.- La causa que abre el objeto *a* posibilita la idea de Badiou en tanto que un amor es un pensamiento y que el sujeto de ese pensamiento es fiel a la verdad, puesto que, si el sujeto está encausado, lo está justamente de la verdad que lo irrumpe, y 3.- permite la composibilidad del deseo en la obra de Badiou en tanto que, no sólo el deseo es descentrado de objeto -en tanto, por ejemplo, un cuerpo bello-, sino que tiene una importancia en la orientación de la fidelidad, descrita esta como “el duro deseo de durar”²⁷, y por ende permite

²³ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 70-71.

²⁴ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 69.

²⁵ “La cosa es *Das Ding*, tal vez incluso *das Ur-Ding*. Es decir, esa forma del ser que se sitúa ciertamente después de la nada, pero igualmente, antes de la diferencia cualitativa del objeto. Por ende, tenemos que formalizar el concepto de cosa entre, por una parte, la propiedad absoluta de la nada (el vacío del que se teje toda multiplicidad) y, por otra, la complejidad de los objetos”. Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 54.

²⁶ Neologismo badiouseano que juega en sus significantes la metonimia de “componer” y “posibilitar”.

²⁷ Este es un punto que tanto Badiou como Lacan extraen de Paul Elaurd y que aparece en la obra de ambos, en la de Badiou para explicar la perseverancia de la interrupción del acontecimiento -cosa que en esta propia introducción ya se citó- y en Lacan para explicar el deseo como deseo del otro, para comentar que el deseo requiere de su propia autorización para presentarse como encausamiento. Este último punto puede verse en:

pensar que todo acto de un sujeto fiel, guiado por el deseo de causarse en una verdad, es un acto que tiene que ver indiscutiblemente con la idea de Bien propuesta por Badiou.

D.- ¿Qué verdad? Amorosa: la presentación de la escena del Dos

Si el primer capítulo explica el acontecimiento y sus repercusiones, y el segundo la “escena” donde se despliega una verdad, este tercero habla directamente de una verdad amorosa. Si bien, este capítulo refiere directamente a hablar y confeccionar lo que sería la “escena del Dos”, escena de la composición del amor en la obra de Badiou, antes de ello los dos acápites de anteriores responden a una pregunta crucial: ¿qué es el amor para Lacan? ¿qué se puede extraer de su enseñanza? Y, lo mismo para Badiou, en tanto que todas las confecciones anteriores reconocen que se ha alterado alguno que otro concepto en su dialogo.

Podría decirse, con toda seguridad, que la pregunta que responde el último capítulo tiene que ver con ¿cuál es la novedad en la confección de la escena del Dos tomando en cuenta al psicoanálisis?

Esta respuesta se da considerando un poderoso elemento badiouseano que ha sido “prestado” de Samuel Beckett al filósofo francés, el cual dicta que “es el amor el que le hace algo al orden trascendental del ser” y eso, genera ciertos resultados²⁸, como, por ejemplo, la no-relación sexual. Bajo el mismo prisma, se tiene uno de los axiomas badiouseanos que expone que “el amor [...] no supe nada. *Suplementa*, lo que es muy diferente”²⁹.

Todo este punto trata de defender, ya no al amor como una consistencia imaginaria, sino que como la puesta de la escena del Dos, es decir, la dialéctica que ocurre entre el acontecimiento y el ser, aquí presentada bajo el elemento ontológico negativo de la disyunción, lo cual tiene mucho que ver con que todo acontecimiento tiene que ver con un primer momento de “coacción negativa”³⁰ y luego, con un movimiento doble: el de mantener

Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2007b), 368.

²⁸ “Pero los efectos del encuentro determinan bien dos posiciones totalmente disímiles de modo que se puede decir que para Beckett los sexos no preexisten al encuentro amoroso, *sino que son más bien su resultado*”. Alain Badiou. *Beckett; el infatigable deseo*. (Madrid. Arena Libros, 2007), 50. Las cursivas son mías.

²⁹ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 244.

³⁰ “La fuerza de un acontecimiento reside en el hecho de que expone algo del mundo que estaba oculto, o invisible, por estar enmascarado por las leyes de ese mundo. Un acontecimiento es la revelación de una parte

el exceso de la suplementación post-acontecimental, y, por otro lado, el movimiento de la incorporación³¹ de estos mimos elementos suplementarios a la realidad imaginario-simbólica de los amantes, por lo que este capítulo también define este punto que ha quedado pendiente desde el primero.

Por último, este capítulo intenta presentar la escena del Dos siguiendo mínimamente el recorrido del “esquema gamma”³² de Badiou, el cual presenta el recorrido de cualquier verdad, para este caso, amorosa. El esquema gamma presenta tal recorrido en una propuesta cuaternaria, donde se empieza de lo indecible acontecimental, pasando por lo indiscernible subjetivo, llegando al punto de lo genérico de la verdad, para finalmente dar con lo innombrable ético. Es importante relucir que, si bien estas son las coordenadas donde se presentará el asunto de la disyunción/suplementación de la escena del Dos, no se trata tampoco de una mirada exhaustiva del mismo, más si, responsable. La maniobra interesante es intentar aportarle al acontecimiento, el sujeto, la verdad y el punto ético, como puntos respectivos de lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable alguna conexión psicoanalítica posible, para así poder atender al movimiento particular/singular de un sujeto fiel a una verdad amorosa y completar así la misión de esta tesis que es composibilitar una escena del Dos respondida desde el psicoanálisis lacaniano y la filosofía de Alain Badiou.

del mundo que no existía con anterioridad más que bajo la forma de una coacción negativa”. Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*. (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. 2017a), 73.

³¹ Este punto requiere dos aclaraciones: primero la que en defensa de un platonismo badiouseano propone que “la de incorporación de nuestra vida individual al nuevo cuerpo que se constituye en torno al enunciado primordial, huella del acontecimiento. Al hacerlo, pasamos de la figura de individual a la del Sujeto”. Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 116. Elemento que explica la importancia de incorporar el acontecimiento al mundo del sujeto fiel de un amor, y, en segundo lugar, la definición “resumida” de incorporación, o sea, “incorporarse al devenir de una verdad es aportarle al cuerpo que la soporta todo lo que, en usted, es de intensidad comprarle a lo que autoriza que usted se identifique con el enunciado primordial, ese estigma del acontecimiento de donde proviene el cuerpo”. Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 97.

³² Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 179.

I. Andamios para un Amor: Acontecimiento y consideraciones preliminares

A. Y entonces, el acontecimiento: ser-múltiple, ser-ahí y la (in)existencia

Antes de cualquier concepto, si esta tesis se presentará como un trabajo que pretende abordar el amor, hay que hablar sobre aquello que la produce, a saber, un acontecimiento. Introduciéndose al único modo que pareciera trabajar, o sea, súbitamente, quizás con este pequeño gesto se pueda confeccionar un breve e inaugural honor a su nombre.

Cierto es que existe en la literatura de Alain Badiou un páramo de variopintas aproximaciones sobre el termino de acontecimiento. No obstante, quisiera iniciarse el ordenamiento sobre este concepto con la distinción que el propio filosofo entrega en su libro “*Metafísica de la felicidad real*”, en el cual comenta que el “acontecimiento es el nombre de algo que se produce localmente en un mundo. Es una ruptura local en el devenir habitual del mundo”³³, y, del mismo modo, se contrapone a un estado de inercia común del ser-múltiple en el orden trascendental de un mundo cualquiera, sobre el cual “sabemos que en general las reglas del mundo producen una especie de repetición del proceso mismo”³⁴.

Ante esta pequeña confección ya puede dibujarse lo siguiente: en el estado habitual de las cosas, y en su forma de auto-reproducción -si es que pudiera admitirse la distinción de una reproducción automática replegada en sí misma, como un organismo unicelular que realmente no requiere del subproducto de ningún otro para mantenerse en pie- el acontecimiento aparece como una ruptura, como una excepción del eterno proceso de auto-conservación de los elementos múltiples de un mundo.

Así mismo, una segunda lectura haría posible vislumbrar que, ante el estado normal de las cosas en un mundo cualquiera, este mundo puede realizar esfuerzos que aparecen como acciones concretas para evitar la presencia de acontecimientos, o, mejor dicho, de su seguimiento fiel, de marcar, portar e incorporar las consecuencias del mismo. Esta aclaración no es muy descabellada, y se presenta totalmente plausible si se piensa en el acontecimiento como la ruptura de un sistema “autopoiético” de elementos múltiples que usualmente

³³ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*. (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. 2017a), 72.

³⁴ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*, 72.

conservan un devenir tautológico y, siguiendo la literatura de Sigmund Freud, mortíferamente placentero, es decir, un proceso que, aunque no desconoce las tensiones que produce el medio o el proceso en sí, apunta a la descarga, a la des-tensión de tal carga acumulada por cualquiera que fuere su fuente.

Por decirlo de cierta manera, y aunando las palabras tanto del psicoanálisis como de la filosofía badiouseana, es difícil creer que un mundo, o en los mundos que se abalanzan hacia el placer, estos abran las puertas para la fuerza interruptiva del acontecimiento, sobre todo si es que de esa afectación deviene un proceso lógico y de incorporación con este mismo que no devuelve al estado de las cosas para la posibilidad de un placer igual como se le conocía anteriormente, valga decir, de mera descarga e inocua preservación de sí.

Este punto sostiene particular relevancia si se tiene en cuenta que, según Badiou

“La fuerza de un acontecimiento reside en el hecho de que expone algo del mundo que estaba oculto, o invisible, por estar enmascarado por las leyes de ese mundo. Un acontecimiento es la revelación de una parte del mundo que no existía con anterioridad más que bajo la forma de una coacción negativa”³⁵.

Ahora, antes de seguir avanzando en este concepto habría que detenerse un momento. Esto, puesto que, si bien se ha acentuado una característica específica del acontecimiento, la cual sería su carácter de ruptura y de inmanencia paciente para abrirse paso, este concepto se edifica tanto de otros elementos ontológicos como de toda una noción lógica, la cual, como estudio de las relaciones, requiere de otros elementos para ser entendida no sólo como una *coacción negativa* en tanto que múltiple del propio mundo, sino también, como un *exceso afirmativo* en tanto que trabajo de incorporación en el mismo mundo.

Uno de los primeros conceptos para entrar al acontecimiento es el ser. Este término ontológico no sólo es importante para la obra de Badiou, al punto de iniciar su columna vertebral de pensamiento con un libro llamado *El ser y el acontecimiento*, sino también porque es un término que el propio Lacan toma como todo un atolladero en su obra.

³⁵ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*, 73.

En la obra lacaniana existen diversas aproximaciones sobre el tema, desde la mortificación del ser por la llegada del significante y su pérdida constitutiva, pasando por la inexistencia del Otro del Otro, yendo por los desfiladeros de la sexualidad como falta-en-ser, aventurándose luego por las capturas de ser del goce, pasando por el propio deseo como sinónimo del ser, hasta las nociones más subversivas en el psicoanálisis con la ex-istencia pulsiones y las repercusiones que este punto tiene del ser, tanto como el tratamiento del objeto *a* como un punto asociado al no-ser y sus desplazamientos metonímicos con la figura del para-ser.

Si bien es tentador entrar al detalle de cada una de estas distinciones psicoanalíticas, ha de recordarse que el propósito de este trabajo no es un estudio exhaustivo del ser en la obra de Badiou y del psicoanálisis. El punto aquí es como en la vía tanto del filósofo como de la anti-filosofía de Lacan, aparece este concepto pensado en la extensión de una obra completa. Punto que marca sin duda una pertinencia adicional a la hora de hablarse sobre él.

Por otro lado, y como último rodeo al concepto de ser, es que en Lacan no existe una definición unificadora o sistematizada sobre lo que puede entenderse por ser que no sea explicada, de cierto modo por el significante. El ser está considerado dentro de la obra de Lacan, pero no existe una pregunta por el ser directamente, sino de todo aquello que debe ser extraído del mismo, o aquello que, de cierto modo, lo afecta y lo muta a nivel ontológico, fenoménico, lógico, o como diría el propio Lacan, a nivel formal. Del mismo modo, no existe una definición específica para el término de no-ser. Ciertamente, Lacan tuvo que hablar del concepto cuando este se encontraba así mismo hablando del ser. Lacan atendió al ser cuando había que hacerlo, y gracias a ello se puede indicar al ser y al no-ser de manera precisa en la teoría psicoanalítica y sus conceptos.

Es por razones como esta que, para esta tesis, el concepto de ser se apoya en la obra de Badiou principalmente. Así, la propuesta no sólo se limitará a la exposición badiouseana del ser, sino que, adicionalmente, a la revisión de los términos psicoanalíticos que aquí vayan apareciendo según las reglas del ser según Badiou y las necesidades teóricas de este cuerpo.

Habiendo aclarado este asunto en este preámbulo, se comenzará indicando que hay tres elementos sumamente importantes con los cuales abrir la discusión sobre el ser. No existe orden particular, por lo que pueden decirse contigua y rápidamente.

En la obra de Badiou el ser es ontológicamente múltiple, al mismo tiempo que, fenómeno-lógicamente, atiende a la esfera del aparecer (ser-ahí) y a una cierta diferenciación.

En tanto a su particularidad como ser-múltiple esta puede entenderse en lo que Badiou comenta en su *Manifiesto por la filosofía*, específicamente en su capítulo sobre el nihilismo. En este apartado, Badiou rescata el esfuerzo de la anti-filosofía de Nietzsche en tanto que en “la exacta medida en la que se entienda por nihilismo la *ruptura de la figura tradicional del vínculo* [...] Que todo lo que está *ligado* revela que en tanto ser está desligado, que el reinado de lo múltiple es el fondo sin fondo de lo que presenta sin excepción, que lo Uno es solo resultado de operaciones transitorias”³⁶.

Ante esta cita, un par de páginas más tarde, Badiou sentencia que “el ser es esencialmente múltiple, la Presencia sagrada es una pura apariencia, y la verdad, como todas las cosas, si existe, no es una revelación, menos aún la proximidad de lo que se aparta”³⁷.

Previo a avanzar en la discusión de estas citas, se requiere una pequeña digresión para exponer las características del ser en tanto relacionada al aparecer y su diferenciación, y, desde ese punto, poder empezar a entrelazar comentarios que sean un poco más pertinentes a la discusión del ser-múltiple sin tener que adelantarse a elementos que aún no se han presentado del todo.

Lo que Badiou atiende sobre el ser-ahí se ubica en su *Segundo manifiesto por la filosofía*. A partir de su capítulo sobre el aparecer, Badiou confecciona una lógica para atender el aparecer de los objetos en un mundo. Existe una distinción no menos importante, la cual, aunque es explicada mucho más tarde en este texto, es de crucial importancia, y que, por lo demás, no daña ni adelanta conceptos que no tengan que ver con lo que aquí se está armando, es decir, el cuerpo de los objetos.

³⁶ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 37.

³⁷ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 39.

Para ser breve, esta distinción es la diferencia entre cosa y objeto, y, siguiendo la traza de Kant, se hace énfasis que estos conceptos no son ni remotamente similares, por mucho que si puedan guardar una cierta relación lógica cuando se añade la existencia a la ecuación.

Así, volviendo a los objetos y su ser-ahí, Badiou comenta que un objeto “es un trenzado particular de multiplicidades tejidas solo de vacío según engendramientos formales que únicamente la matemática puede explicar”³⁸, para saltar más adelante a comentar que “el ser-ahí, o aparecer, no tiene por esencia pura una forma de ser, sino *formas de la relación* [...] aunque sea también siempre el mismo en tanto ‘retenido por la fuerza del sitio’”³⁹.

Con estas dos citas ya se van marcando un par de cosas.

La primera -sin orden particular- es que este ser-múltiple al ser tejido por un vacío que toca finalmente a un ser, propondría que no existe en base a un Uno que haga devenir al ser. No existe esencia pura de ser. La confección del ser, es múltiple y contingente, y, por tanto, descentrada.

Por otro lado, en segundo lugar, el aparecer de un ser-múltiple cualquiera, tiene por condición una lógica de diferenciación, tanto como de identidad. A eso es lo que, en la cita anterior, Badiou llama respectivamente las formas de relación y la retención del ser-ahí del ser-múltiple. Son, relaciones diferenciales, puesto que un objeto es siempre distinto a los demás, incluso a los de su propia estirpe, al mismo tiempo que son necesarias las relaciones de identificación con los propios elementos que arman el conjunto del objeto en sí, y de los objetos ante los cuales se acerca porque se construyen de múltiples similares.

Luego, Badiou girará y profundizará en torno del tema de la diferenciación, porque un acontecimiento y una verdad son cuerpos singulares que entran “en [una] relación diferenciante con una infinidad de otros cuerpos, según las reglas de una lógica de la relación”⁴⁰. Este punto no solo cobra su validez hasta ahí, sino que también se extiende al hecho que, en el amor, la verdad que se produce es la del trabajo paradójal, justamente, de

³⁸ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 35.

³⁹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 38.

⁴⁰ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 39. Los comentarios son míos.

“mantener una disyunción” una alteridad que es radical, sin que eso signifique la desintegración de los componentes a la base de ese amor.

Sobre el punto de la diferenciación, Badiou entra fuerte al comentar lo siguiente: “del solo hecho de que α es diferente de β se sigue que las dos multiplicidades son absolutamente diferentes. Esta dimensión local de la diferencia, que se denomina también extensional, hace que la diferencia entre dos múltiples no sea reductible a cuestiones cuantitativas”⁴¹.

Este punto parece fundamental, puesto que no sólo resguarda la singularidad de ciertos elementos del ser-múltiple, sino que, del mismo modo, mantiene el equívoco del aparecer difuso. Esto es algo que atiende Badiou al decir que “la diferencia ontológica no coincide necesariamente con la diferencia en el aparecer”⁴², esto, puesto que un conjunto de objetos puede aparecer “en una abrumadora *similitud*, aun cuando son absolutamente *diferentes*”⁴³.

Para Badiou, el motivo del aparecer puede ser casi idéntico, las partes del ser-ahí pueden repetirse, no obstante, en tanto al ser-múltiple, aunque se refiera solo a una pequeña diferencia, esa diferencia es absoluta. Este es, sin duda, un primer intento de atender al tema de la sexualidad en psicoanálisis, tanto como en la obra de Badiou, puesto que esta diferencia, para cualquiera de los dos sistemas de pensamiento, refiere a la confección de una diferencia que es insondable por la experiencia del “otro sexo”.

Este último punto es particularmente interesante cuando se piensa que en lo que Badiou ha marcado sobre la sexualidad, en tanto que, para este, “*nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre que para la posición mujer. Nada. Esto quiere decir: las posiciones no reparten la experiencia”⁴⁴. Aún más, cuando comenta que “la disyunción [retroactivamente producida por un amor] no es observable; no puede constituir en sí misma el objeto de una experiencia o de un saber directo”⁴⁵.

⁴¹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 42.

⁴² Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 43.

⁴³ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 43.

⁴⁴ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 245.

⁴⁵ Alain Badiou. *Condiciones*, 245. Los comentarios son míos.

El párrafo anterior no sólo sirve como una mera curiosidad introductoria para lo que más adelante se hablará sobre la sexualidad, sino que también va presentando un punto fundamental para el entendimiento del ser-ahí del ser-múltiple, puesto que para Badiou “es posible también que la evaluación de las diferencias en el aparecer no tenga nada que ver con la que rige el sustrato de ser de ese aparecer. El vínculo entre ‘ser’ y ‘aparecer’ (o existir, es contingente)”⁴⁶.

Es entonces que, en este punto, se trae a la ecuación el problema de existir.

En relación a las anotaciones anteriores, se podría decir que la disyunción existe, se hace existir por un acontecimiento, más no aparece como aparecería un elemento más de cualquier conjunto por combinatoria simple. Sus efectos, al contrario, se marcan como una necesaria *coacción negativa*, al menos, en la situación de los amantes. Dicho de otro modo, la disyunción, por mucho que sea posible, no existe en la situación común de un mundo, sino que aparece ahí primeramente como inexistente hasta que un acontecimiento la hace posible, pero como coacción negativa, incluso para los amantes, los cuales deben sortear un poco el hecho de como sostener esta al cuerpo de un amor. Ahí lo que marca el no-saber de la disyunción se trabaja en un proceso fiel de incorporación o construcción de una idea.

Volviendo al punto sobre la existencia, esta va siendo cada vez más importante de ser expuesta, no sólo por tratarse ella en la obra de Badiou, sino porque esta guarda su valor por marcar un hito en el desarrollo del argumento sobre el aparecer tanto como en el argumento del ser.

Para el ser, en relación a la existencia, Badiou marca que esta no tendría nada que ver con alguna experiencia interna al ser, como lo sería la conciencia o los afectos, así como tampoco es un predicado específico que se le añada al ser, ni mucho menos un “ser especial”. Para Badiou “el concepto de existencia [se confecciona bajo] la condición de algo como la negación, y también de la diferencia respecto de sí”⁴⁷, el cual es una subversión de elementos sobre la existencia trabajados por Sartre en su pensamiento sobre el ser y la nada. Otros elementos que Badiou rescata para la propuesta del existir, vienen de Hegel, en tanto que

⁴⁶ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 43.

⁴⁷ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 52. Los comentarios son míos.

existir podría ser considerado como el movimiento del ser puro al ser-ahí, y, por otro lado, aparece también los elementos heredados de Kant en tanto aparece la noción de grados de intensidad como quantum mínimo o máximo para la identidad y la diferenciación.

Todos estos elementos alejan al concepto sobre la existencia del ser y lo acercan mucho más a la lógica del aparecer. El punto de complejidad asociado a este tren de pensamiento empieza a dibujarse cuando entra, gracias a la enseñanza kantiana en Badiou, el problema de *Das Ding*, La Cosa, puesto que, un objeto es aquel que se encuentra distinguido por sus propiedades o predicados, pero una cosa, no es un objeto. La Cosa es el puente entre el vacío y el aparecer, puesto que una cosa es algo sin propiedades particulares, sin predicados, pero que es sumamente necesario como concepto, puesto que la cosa está para referirse a los objetos antes de su objetivación.

En palabras de Badiou

“La cosa es *Das Ding*, tal vez incluso *das Ur-Ding*. Es decir, esa forma del ser que se sitúa ciertamente después de la nada, pero igualmente, antes de la diferencia cualitativa del objeto. Por ende, tenemos que formalizar el concepto de cosa entre, por una parte, la propiedad absoluta de la nada (el vacío del que se teje toda multiplicidad) y, por otra, la complejidad de los objetos”⁴⁸.

A su vez, Badiou demarca la importancia la cosa para el ser-múltiple, en tanto que “una cosa siempre es la base preobjetiva de la objetividad. Es la razón por la cual una cosa no es sino una multiplicidad. No una multiplicidad de objetos, no un sistema de cualidades, una red de diferencias, sino una multiplicidad de multiplicidades, y una multiplicidad de multiplicidades de multiplicidades”⁴⁹.

Como se comenta en diferentes puntos de la obra de Badiou, el ser es múltiple en tanto que múltiple de múltiples en una sucesión infinita. No obstante, si el acontecimiento y la verdad ostentan algún tipo de potencia, es porque, de ellas, aparece otra multiplicidad, o en lenguaje psicoanalítico, otro significante con el cual la cadena de múltiples-múltiples

⁴⁸ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 54.

⁴⁹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 54-55.

puede fijarse en algo. Este ser nunca se fija por algo así como un Uno otro -ni “especial”-, ni por un punto específico del conjunto del cual forma parte.

En un pequeño salto necesario para aclarar una imagen relevante, en relación a la consideración de Badiou en tanto que la “ley de las cosas es ser en tanto puras multiplicidades (cosas), pero igualmente ser ahí en el tanto aparecer (objetos)”⁵⁰, esta propuesta podría levantarse como una explicación “simple”, valga decir, sin muchos pasos adicionales para entender la razón por la cual el acontecimiento en tanto excepción que aparece como un múltiple-en-exceso en un conjunto de mundo cualquiera, no viene de otro lado sino del mismo mundo. El acontecimiento, sin duda, más que los otros “sitios” -explicados más adelante- del mundo, mantiene el estado de una cosa que aún no aparece en el mundo, que aún no existe, pero que es parte de él. Se podría decir casi poéticamente que el acontecimiento espera a ser existente y aparecer por acto de la contingencia.

De este hilo se puede retornar perfectamente al punto de la existencia en relación al ser-ahí del ser. Para este punto podría encontrarse en ebullición la pregunta sobre cómo es que una cosa no sólo pasa a aparecer en calidad de objeto, sino que, como es que estos elementos existen en un mundo.

Recordando un punto en el cual el existir está más cerca de los elementos lógicos que ontológicos, y, por ende, se asocia al aparecer, el existir se explica si es que se tiene en cuenta, no sólo la diferencia entre objeto y cosa, y la distinción entre ser y aparecer, sino que también las coordenadas de estos elementos. Coordenadas que Badiou llama como el trascendental del mundo.

En un mundo, un trascendental organiza los elementos múltiples de este a través de organizaciones específicas y susceptibles a mutaciones, cambios. Estas organizaciones se encuentran en una infinidad combinatoria fuerte, al punto en que no sólo existan ordenes ontológicos, sino que también lógicos, lo cual marca, finalmente, que dos mundos pueden presentar las mismas multiplicidades, pero, estas pueden ser infinitamente diferentes tanto en su aparecer tanto como en su alteridad ontológica. Asunto que, ante el lector atento, ya se ha discutido hasta esta parte del texto. No obstante, esta propiedad del trascendental hace

⁵⁰ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 57.

desplegar las multiplicidades en grados de identidad, los que serían realmente responsables de las distinciones del ser-ahí idéntico con algún otro, o bien, de la diferenciación del ser-ahí, inclusive, de la identidad “intermedia”, es decir, de un elemento múltiple particular, entre dos seres. Respectivamente para este punto si una pareja de elementos toma un valor máximo de identidad entre sí, son idénticos, por el contrario, si toma un valor mínimo, son diferentes, y si es intermedio, ocurre que sólo son idénticos en cierta medida. Por último, trenzando cada vez más fino, el trascendental no solo dispone al estudio de lo que aparece de sus diferenciaciones gruesas, sino que también existen leyes de distinción más finas. Esto permite estudiar, si se requiere, de sólo una parte del ser-ahí, lo cual es bastante oportuno para una tesis que, a ratos requiere de demostrar partes del cuerpo psicoanalítico, el cual se compone de deseos, demandas, pulsiones, entre otros. Al fin y al cabo, estas partes pueden llegar a ser infinitamente pequeñas, al punto de llegar a ser consideradas como átomos del aparecer, para la teoría de Badiou.

Teniendo en cuenta que el trascendental del mundo es aquel que funciona a modo de coordenadas para los elementos que aparecen en el mismo a través de un sistema que permite la combinación azarosa, fina, y que, al mismo tiempo, realiza su inspección a través de los grados de identidad, aquellos que terminan por definir su grado de diferenciación, es que, recién en este punto, empieza a despejarse la definición que Badiou le entrega al existir, o sea, *“el nombre que porta el valor de la función de identidad cuando se lo aplica a un solo y mismo elemento. Es, por así decir, la medida de la identidad de una cosa consigo misma”*⁵¹. Este punto queda aún más claro cuando Badiou comenta que *“la existencia es un grado trascendental que indica la intensidad de aparecer de una multiplicidad en un mundo determinado, y esa intensidad no es en ningún caso prescrita por la pura composición del múltiple considerado”*⁵².

Todo este punto, con respecto al existir, decanta en el estanque del problema del inexistir, o del múltiple inexistente de todo conjunto.

A diferencia del elemento múltiple que existe y que, como tal, sostiene un alto grado de identidad, haciéndose a su vez, diferente a otros elementos del mismo múltiple, para el

⁵¹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 64.

⁵² Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 65.

caso del elemento múltiple inexistente este no afirma su propia identidad, y, por ende, no existe en el mundo -mucho menos, aparece.

Ahora, la clave para no confundir existencia con vacío -puesto que el vacío está del lado del ser- es el axioma de la existencia explicado en la siguiente puntualización. El inexistente *es* en el mundo, la cosa-múltiple está, no obstante, el ser-ahí de ese ser, es ser un inexistente. Su existencia es la no-existencia.

Habiendo llegado a este punto donde se ha despejado la relación ser-múltiple/ser-ahí/existencia, es que puede empezar a hablarse de los sitios de un mundo. Sitios donde, entre uno de ellos, se alza el acontecimiento.

De manera condensada puede entenderse como sitio “a un múltiple que llega para aparecer de un modo nuevo, en tanto cae bajo la medida general de los grados de identidad que prescriben, elemento por elemento, su propio aparecer. Digamos que *un sitio (se) hace aparecer él mismo*”⁵³.

Esta autorización propia se logra a cambio de ciertas condiciones que se le imponen al sitio. Entre ellas es la que se debe a la noción de cambio, de un verdadero cambio, de lo que en la obra platónica podría conocerse como un giro si se atiende a lo que realmente cambia la posición del prisionero de la caverna.

Si se hiciera un pequeño regreso en la literatura disponible hasta este punto, cuando se habla del acontecimiento como una ruptura local del devenir del mundo, esta misma oración podría decirse de otro modo. Un acontecimiento es una excepción en relación al orden trascendental de un mundo. No obstante, esta excepción es una excepción local, no así, global o general. Lo que hace esta rasgadura no es, particularmente, rasgar el trascendental en sí, sino que, el modo en el que el trascendental arregla sus múltiples en el mundo, y, sobre todo, cuando realiza un movimiento súbito para que aquello que inexistía en ese mundo, se alce a la existencia y toque a un ser. Al fin y al cabo, la diferencia radical entre los sitios, conocidos como el hecho, la singularidad débil y el acontecimiento, difieren en la forma en la que un antiguo inexistente pasa o no pasa a existir, y con qué fuerza lo hace.

⁵³ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 86.

Una observación que permite replantear los mundos que se rigen por el placer, aquellos que mantienen sus coordenadas trascendentales tanto como a sus multiplicidades algo estáticas, es donde aparece la potencia del cambio radical, es decir, la posibilidad de reorganizar los múltiples a costo de con ello producir una nueva falta, pero, a su vez, producir un nuevo múltiple, un múltiple suplementario.

Este es el doble teorema de cual habla Badiou en parte de su literatura:

- a) “Donde hay una inexistencia, o una falta, sólo un exceso puede venir como suplencia”⁵⁴.
- b) “Es el acontecimiento lo que construye, por una situación de ser, la verdad de esta situación”⁵⁵.

Es importante entender que la suplencia del múltiple suplementario tampoco viene a suturar, o, al menos, no debería, a un nuevo inexistente en el mundo. De cierta manera el gesto del acontecimiento es doble al proponer un nuevo múltiple y nueva inexistencia. Esto es algo que se rescata de una de las condiciones del ser-ahí del ser-múltiple cuando Badiou dicta que “*si una multiplicidad aparece en un mundo, un elemento de esa multiplicidad y solo uno es un inexistente del mundo*”⁵⁶.

Es una distinción fina, es una distinción que, como diría Lacan, pasa por alto por obvia. Sin embargo, es un argumento que hay que confeccionar y enfatizar: la suplencia de un exceso es al antiguo inexistente, y nunca al nuevo inexistente. No podría nunca ser de esa manera, puesto que sólo donde hay una falta es que puede advenir un exceso. Como diría Badiou “la teoría del inexistente es muy importante: en efecto, que haya inexistente comanda [...] que un acontecimiento pueda sobrevenir”⁵⁷.

Pero, volviendo a este exceso, a la suplementación, y lo que se apela como cambio verdadero en tanto hacer aparecer o reorganizar elementos del trascendental del mundo, hay que suponer axiomáticamente que el múltiple del exceso ya existía en el mundo, porque se

⁵⁴ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 27.

⁵⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente*, 27.

⁵⁶ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 67.

⁵⁷ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 66.

realiza en conjunto a múltiples ya previstos, y que solo se percibe así por la autorización propia que este se concede al sustraer algo de ser en su aparición.

Otro punto que va de la mano con este, sería que, como el múltiple no viene de afuera, no es trascendente, el trascendental del mundo no es el que se modifica en sus reglas internas. No se le adiciona ni se le quita nada, pero se reorganiza con los elementos ya disponibles. Esto le da un punto de materialidad, de objetividad importante al múltiple excedente, puesto que, si este no tuviera un vínculo con el trascendental ya dispuesto, este múltiple sería un múltiple desarraigado, y, por ende, no objetivable. Demás está decir, que sería incapaz de producir subjetivación.

Los sitios conocidos por Badiou como hecho y singularidad débil no proponen ningún exceso. El primero es conocido como “cambio regular” o “modificación simple”. Esto pasa puesto que su conexión con el trascendental del mundo no es muy alta, su existencia es ciertamente voluble. Intermedia, como podría decirse formalmente. Empero los hechos guardan algún tipo de importancia puesto que toda la cadena de hechos -y singularidades débiles- son los engranes, los puntos locales para que un acontecimiento caiga en lugar. No serían sus directos responsables -puesto que estos no dan forma a la contingencia como real agente del acontecimiento-, pero sin estas modificaciones simples la estabilidad de un trascendental sería directamente mortífera, al mismo tiempo que el acontecimiento no tendría posibilidad material y se encontraría como otro nombre de la idealidad, de una metafísica hipostasiada, o del platonismo vulgar.

Siguiendo a la singularidad débil, es curioso pensar que esta figura llega a ser algo así como un hecho en resistencia. Puesto que esta figura tiene que ver con el inexistente que, luego de una modificación, luego de un golpe súbito de reorganización no hace advenir a su inexistente a la existencia, permanece inmóvil o invariable y es precisamente esta especificidad la que edifica finalmente la singularidad débil. Es casi como un hecho que, habiendo entrado a altos niveles de existencia, le es imposible entrar en el exceso que aparece como movimiento del inexistente al aparecer. Es, sin duda, una imagen muy mezquina.

En contraste, se encuentra el acontecimiento, en su definición diferencial con estos otros dos términos como “un sitio (un múltiple cae él mismo bajo la ley que hace aparecer

sus elementos) que está en exceso tanto respecto del hecho (ya que el valor de existencia del sitio es máximo) como de la singularidad débil (ya que el inexistente llega para existir, el también, con el valor máximo)”⁵⁸.

Quedaría por ir confeccionando lo que Badiou ha llamado una “incorporación”. Proceso por el cual, una verdad, en su calidad de “post-acontecimiento”, aparece como una afirmación en este caso, excesiva, suplementaria, en el mundo, asunto que se articula al armar un cuerpo subjetivable. Este sería el cuerpo de una verdad, es decir, no sólo un organismo de carne y hueso digno, un animal humano, sino que también, un sujeto que yace como una suplementación en él.

Cuerpo y sujeto son, para la obra de Badiou y el psicoanálisis, específicamente Lacaniano, conceptos trabajados con distintas intensidades y que deparan en distintas lagunas. Así ¿Qué puede decirse de estos? ¿Qué los separa? ¿Hay algo que los una?

B. No hay más que cuerpos y lenguajes... posibles de subjetivar

El propio nombre de este siguiente apartado es una propuesta badiouseana ante un cierto “estado de las cosas”. Estado que viene de la mano con la doxa y lo que en la literatura del filósofo apunta a lo que sería el nuevo sofista, por así decir, el saber experto del mercado capitalista y de la política democrática parlamentaria, respectivamente.

Es de esta manera que la propuesta es una cierta resistencia del lado de la filosofía para no caer al lado del saber capitalista y del demócrata. La filosofía no puede proponer ni defender ninguna novedad, ninguna vida, ni ninguna verdad si es que cae en las tentaciones del mundo sofista. Pero como se demostrará, tampoco el psicoanálisis.

Siguiendo directamente el hilo del capítulo anterior cabe mucho preguntar cómo es que la incorporación de un acontecimiento, a modo de verdad, se logra, teniendo en cuenta que el ser-múltiple disponible de un mundo es propenso a un cierto hermetismo por el ordenamiento sofista, el ordenamiento común del mundo-de-los-hechos.

⁵⁸ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 87.

La incorporación de un acontecimiento, el advenimiento de una verdad ¿Desusa del saber disponible? Y si es así ¿también lo hace con los cuerpos y lenguajes que se encuentran ya intervenidos por la doxa y el saber experto, ese saber que pareciera cerrar toda posibilidad de contingencia?

Algo de esta respuesta yace en lo que se ha hablado en el capítulo anterior, sobre todo bajo la imagen del acontecimiento como una “excepción inmanente”. El acontecimiento aparece como una parte-múltiple nueva en tanto que suplementaria, no así nueva porque trascendente o proveniente de la donación del Uno que se encuentra fuera de las coordenadas del mundo.

No obstante, se podría decir que, tanto cuerpos como lenguajes disponibles, debiesen confeccionar partes-múltiples, átomos o partículas del ser, tanto como debiesen encontrar alguno que otros elementos inexistentes que estén a la altura del acontecimiento. Estos elementos como se verán más adelante, se encuentran de una manera mucho más claras en el análisis, a conceptos que pueden pensarse desde las cuatro lógicas de la sustracción badiouseana. Ha de insistirse, con respecto a los inexistentes y sustracciones, que estos ostentan una importancia crucial a la hora de hablar del acontecimiento, puesto que permiten que este pueda sobrevenir.

Siguiendo con el punto, es cierto que estos elementos ontológicos o de los mismos, sus fenómenos, no podrían equipararse al acontecimiento. Eso es un punto que debe dejarse firmemente en claro. Empero, sin estos átomos en el cuerpo y en el lenguaje, sin estas inexistentes o sustracciones que, de vez en cuando cambian toda la composición ontológica de estos cuerpos y lenguajes -sin por ello necesariamente tocar una mutación fenomenológica- el acontecimiento no tendría sino un pobre punto de soporte en el mundo donde impacta.

Finalmente, podría ser esta pobreza la que muchas veces lleva al acontecimiento a un fracaso al tocar su pura y propia evanescencia, o, en el mejor de los casos, en este desdichado sitio, podría llevarlo a una sutura -lo cual confirma el impacto de un acontecimiento, pero que es rápidamente saturado de lo disponible. Se dice aquí “en el mejor” de los casos de una manera un tanto irónica. Es crucial entender que una sutura o un desastre en relación a una

verdad es mucho más significativa que una obturación de las propias condiciones de posibilidad de una verdad. Sin embargo, tampoco son condiciones celebrables.

Entonces, habría que ser categórico. Quien atiende a estas partes-múltiples, a estos difíciles inexistentes y sustracciones ontológicas del lenguaje y/o del cuerpo, más que cualquier otro pensamiento, es el psicoanálisis freudo-lacaniano.

Si se tiene en cuenta la premisa lacaniana del inconsciente estructurado como lenguaje, quizás sería un buen punto hablar primeramente del tratamiento del lenguaje en la obra del psicoanálisis, específicamente, en el pensamiento lacaniano.

Se podría decir de cierta manera que Lacan tuvo la misión paradójicamente filosófica de desnaturalizar la composición del signo lingüístico.

Existía en este signo no solo una fuerte presión hermética producto de su supuesta univocidad, sino que también se prestaba para ser algo así como la expresión del mundo interno, de los conceptos de un sujeto bastante pasional, ahí donde se asimilaba la composición del sujeto pensante como el sinónimo de quien puede reflexionar sobre su posición relativa en el mundo. Franquear estos asuntos y “darse a entender” requería de signos lingüísticos, de conceptos bien definidos, tanto como hoy, pero la actualidad de Badiou y Lacan no pueden darse el lujo de detenerse ahí.

Un precedente lacaniano del hermetismo y univocidad del signo lingüístico se haya en su enseñanza, siendo esta construcción lingüística definida como la que “representa algo para alguien”⁵⁹, llegando hasta el punto mundano donde “todo nudo donde se concentren signos como representantes de algo, puede pasar por ser alguien”⁶⁰, lo cual muestra cierto acento del lenguaje puesto como herramienta de uso para la comunicación efectiva con un otro, punto paradójico puesto que esto apuntaría una cierta desligazón entre el “portador” del lenguaje y el lenguaje mismo.

⁵⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 164.

⁶⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 215.

Es crucial atender también que el signo convertido en persona requiere, a su vez, de un esfuerzo no menor para quien quiere “entender” sus significados y atender a sus demandas. No es menor la cantidad de páginas que tiene el psicoanálisis con respecto a la sintomatología patológica que esto trae. Para dejarlo en simple, un individuo que se encuentra bajo el peso del develamiento permanente de la demanda del otro, es un individuo aprisionado, aplastado y retenido por meros supuestos.

A la hora del amor pareciera que estos supuestos dieron con algún clavo del problema sobre los desencuentros. Estos podrían haber sido los responsables de la confección del sujeto supuestamente “transparente” en el mundo contemporáneo, es decir, ese individuo que, se supone que sabe lo que quiere, sabe lo que dice, y entiende las grandes consecuencias que ello conlleva. Es alguien que puede expresar sus más íntimos deseos a través del lenguaje y, en esta misión, asegurar la realización del mismo.

Este punto rápidamente recuerda y se entrecruza con lo que Badiou llama la “amenaza aseguradora del amor”, que, si algo tiene de amenaza es precisamente este “aseguramiento”. Amenaza que cae por partida doble.

Primero, funciona como base para la confección y autorización de un sujeto transparente, un entendedor a priori de su interioridad y la del otro, que puede, gracias a ese movimiento, presentar clara y precisamente sus puntos ágalmicos, aquello que es valioso para ese otro específico.

En segundo lugar, y puede que con mayor riesgo aún, funda una cierta mitología para un amor aristofánico, complementario, donde las partes que se reúnen después de este canto del cisne arman un sujeto ya no sólo transparente, sino que, sin falta. El yo se completa con un tú, que cae como juego de llave y cerradura.

Esta pesquisa llega al punto del exabrupto badiouseano, al comentar este mismo, que en el “amor seguro-contratodo-riesgo: usted tendrá el amor, pero habrá calculado tan bien la cuestión, habrá seleccionado por adelantado y con tanto cuidado a su compañero

aporreando el teclado de su computadora [...] que al final de esa inmensa combinatoria usted podrá decir: “Con este, ¡no corro riesgos!”⁶¹.

El termino más interesante de la cita anterior pasa por el de combinatoria. El sujeto transparente del signo es una combinatoria de cuerpos y lenguajes finitos. No es lo mismo, ni remotamente, que hablar del lenguaje como encuentro con el cuerpo, o incluso, como desconocimiento del mismo. No es un lenguaje que suplemente el cuerpo y que por tanto marque algún tipo de falta que indique que se habla porque algo no anda constitutivamente, y no como a modo de expresión de un mundo interno ya armado.

Si el signo lingüístico es representar algo para alguien, y el efecto de este punto resulta en una combinatoria hermética, para Badiou un signo fácilmente podría definirse como un “arreglo de antemano que evite toda casualidad, todo encuentro”⁶² ¿Acaso no es eso lo que puede ocurrirle a un sujeto a nivel de individuo al presentarse como la adición de sus supuestas características para un otro? ¿acaso no es presentarse como ya conocido, ya acabado, y, por ende, imposible de descubrir legítimamente como un otro? ¿no es esta la reducción de un cuerpo a un objeto de mercado, o a un ser-múltiple imposible de suplementar?

El signo univoco es eliminación de cualquier casualidad, de cualquier encuentro, precisamente porque es algo -esperable- para alguien -quien ya lo sabe.

Este punto no tiene menos consecuencias. Es, sin duda el intento de un artificio bastante perverso -en el sentido del psicoanálisis- en tanto que, se podría decir que hasta desmiente la realidad sexual de la experiencia humana, o, dicho de otro modo, taponea todo lo que pueda encausar un deseo y por ende hacerlo aparecer. Asunto relevante, sobre todo si es que se tiene en cuenta que ambos conceptos tienen que ver con el encuentro con una alteridad.

Este artificio, el cual, a veces juega un papel tan mundano como el de una aplicación para citas, funciona como sedimento para un sujeto que, engañadamente, sabe lo que quiere

⁶¹ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 16-17.

⁶² Alain Badiou & Truong. *Elogio del amor*, 18.

y quién es. Las consecuencias anteriormente mencionadas son, para quien lo quiera cree lo suficientemente fuerte, la obturación del Otro.

La experiencia del Otro tiene una condición muy específica en psicoanálisis: que sea este quien posea el saber, para que así, el sujeto, que no sabe, le quede a lo sumo suponer un saber en el Otro. Es de esta manera que el Otro se desubjetiva para ostentar el saber y para que el sujeto pueda, precisamente sujetarse, o como diría Badiou en su literatura, serle fiel a algo más que a sí mismo⁶³. También puede hacerse uso de las precisiones del propio Lacan, quien invita al lector, diciendo:

“Detengámonos en esto: en reformular esta moción de desconfianza en cuanto a atribuir ese supuesto saber, como saber supuesto, a quien quiera que sea, pero sobre todo guardarnos de suponer, *subjicere*, ningún sujeto al saber. **El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos, sino que es el saber del Otro** {*Autre*}, con una A Mayúscula. Y el Otro, lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal: **el Otro no es un sujeto, es un *lugar*** al cual uno se esfuerza, desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto. Desde luego, de estos esfuerzos queda lo que Hegel ha desplegado como la historia del sujeto, pero eso no quiere absolutamente decir que el sujeto sepa de eso un pepino más sobre aquello de lo cual retorna. El, si puedo decir, no se conmueve más que en función de una suposición indebida, a saber: que el Otro sepa, que haya un saber absoluto. Pero el Otro sabe de eso todavía menos que él, por la buena razón, justamente, de que no es un sujeto”⁶⁴.

Precisamente, el Otro es lugar de una alteridad, incluso, de una alteridad a la cual, cuando se le supone algo de lo que el sujeto no entiende, la convierte, como diría Platón, en ágalmica.

Volviendo al punto, aquí se propone que el tratamiento lacaniano del lenguaje supone una salida de este sujeto claustrofóbico que malamente habría de llamarse sujeto. A su vez, este lenguaje que se le es posible impactar al cuerpo promete la confección de una novedad,

⁶³ Este punto rápidamente recuerda al pasaje del “interés desinteresado” de la fidelidad, en *La ética* (2004).

⁶⁴ Jacques Lacan. *Seminario 9; 1961-1962. La identificación (versión crítica)*. (Buenos Aires. Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2004), 20. Los acentos son míos. *La_identificacion.pdf* (e-diccionesjustine-elp.net).

o como diría Badiou, trae consigo la posibilidad de “reinventar el riesgo y la aventura, en contra de la seguridad y la comodidad”⁶⁵.

Esta propuesta lacaniana sin duda tuvo sus puntos de soporte en los inicios freudianos, o bien, mucho antes de la confección del psicoanálisis, pero que luego serían redituables para la obra original del pensador Vienés.

Entre los más destacados, se encuentran los estudios de la histeria de Freud con Charcot para el cuerpo y la interpretación de los sueños para el lenguaje.

En los primeros existe la exploración de los síntomas de las histéricas -reales o pagadas- por parte de Charcot en la Salpêtrière. Este “descubrió que los síntomas no eran provocados por el choque físico, como se pensaba, sino por las representaciones ligadas a él que sobrevenían en el curso de un estado psíquico particular”⁶⁶. A modo de continuación, también se puede tener en cuenta que

“lo más llamativo es que este tipo de parálisis no obedece las leyes del organismo en general ni del sistema nervioso en particular, sino las leyes de la palabra [...] la perturbación responsable de estas parálisis no afecta a haces de neuronas, sino a enlaces de palabras. Si la condición histérica depende de la incidencia de las palabras en el cuerpo, lo más lógico es apostar a que las palabras puedan curar esas enfermedades”⁶⁷.

Aquí la discusión podría aún extenderse un poco más, puesto que, interesantemente el psicoanálisis marca que “la histeria no es la única enfermedad del cuerpo hablante. La depresión, que es el gran mal del siglo, y las adicciones, que le siguen de cerca, son afecciones endémicas de los seres humanos -esto es, de los cuerpos que hablan y que son afectados por las palabras- lo mismo puede decirse de las psicosis. ¡Ningún animal escucha voces!”⁶⁸.

⁶⁵ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 20.

⁶⁶ Héctor Pérez-Rincón. *El teatro de las histéricas; y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, 2ª ed. (D.F. Fondo de Cultura Económica, 2001). 58-59.

⁶⁷ Gerardo Arenas. *Una vía práctica para sentirse mejor; introducción a la clínica lacaniana*. (Buenos Aires, Xoroi Edicions. 2020), 20-21.

⁶⁸ Gerardo Arenas. *Una vía práctica para sentirse mejor; introducción a la clínica lacaniana*, 21.

El rasgo que debería seguirse sería aquel que apunta a que en el cuerpo investigado por el psicoanálisis hay una desligazón radical entre la psique y el cuerpo, pero, cavando aún más profundo, esta desligazón será la confección del cuerpo sobre el organismo, o, dicho de otra forma, que el individuo sea afectado por las palabras y sus representaciones a tal punto que el organismo puede presentarse perfectamente bien, más su cuerpo puede llegar a presentar vestigios de enfermedad destila finalmente que el cuerpo, muy a similitud de una novela, pertenece al registro del lenguaje, y mucho más llanamente, al registro del significante. Roland Chemama es transparentemente claro al comentar que

“Las histéricas le hicieron descubrir a Freud la sensibilidad particular de su cuerpo a las representaciones inconcientes. Para designar el traspaso de la energía libidinal y la inscripción del pensamiento inconcientes en el cuerpo, Freud recurrió al concepto de *conversión*. En 1905, precisó que las representaciones reprimidas ‘hablaban en el cuerpo’. Freud dijo también que los síntomas histéricos eran mensajes, codificados, semejantes a los jeroglíficos, dirigidos por el sujeto a quien quisiera entenderlos, con la esperanza y el temor simultáneos de que este otro pudiera también descifrarlos”⁶⁹.

Cuando pasa al registro del lenguaje en su más generalizado sentido, el cuerpo es, inmediatamente, atravesado por los tres registros de la experiencia humana para el psicoanálisis, a saber, imaginario, simbólico y real.

Lo que queda por abordar, se podría expresar en una pregunta, por ejemplo, ¿cómo abordar a este cuerpo que se confecciona desde lo imaginario, lo simbólico y lo real?

Una de las primeras respuestas tentativas sería referirse a que esta explicación es, simple y llanamente injusta y un poco elusiva de confeccionar. La razón de ello se presenta a su vez sin ceremonia: estos tres registros confeccionados por Lacan se experimentan de manera conjunta y explicar uno por separado siempre lleva a una interminable relación lógica de y entre los tres.

⁶⁹ *Diccionario del psicoanálisis; diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis.* (Buenos Aires. Amorrortu, 1996), 68-69.

No obstante, es cierto que existen distinciones clave para discernir de qué registro se está hablando.

Para poder exponer un paso del cuerpo al lenguaje -lo que a fin de cuentas se está confeccionando en este espacio- se expondrán los tres registros de una manera específica. Primero lo real, seguido de lo imaginario, tocando por último lo simbólico. Si se quiere, esta forma “metodológica” corresponde a los tiempos del Edipo, o del infante, puesto que este primeramente entra en un contacto con lo real, lo que más temprano que tarde se relaciona con lo imaginario, y por mucho que el registro de lo simbólico siempre anteceda al hablante-ser, este registro no es asimilado hasta un avanzado tiempo, en el cual ahí y solo ahí el hablante ser puede atravesarlo, y, dentro de todo, no es tampoco sin que vuelva a encontrarse con los escollos de la falta que puede hacerlo.

Para comenzar quisiera precisarse que antes de entrar en cualquier desglose con respecto a lo real, o más específicamente, lo real del cuerpo, puede que el registro de lo real sea el único que valga la pena acentuar lo suficiente como para darle un preámbulo.

Esta anotación no se integra a la ligera. No es una mera reducción en tanto que “como se intentará pasar de los meros cuerpos y lenguajes” -registros, respectivamente referidos a lo imaginario y a lo simbólico- se realizará un atajo poco elegante para entrar al meollo del asunto, a lo que importa, lo real.

Sin embargo, tampoco se puede reducir la importancia de lo real en un trabajo que compone a su argumento de elementos del pensamiento psicoanalítico tanto como filosófico, puesto que, de lo simbólico e imaginario, se encuentran enciclopedias llenas de tinta.

Para hablar de lo real, es un buen comienzo adentrarse en la sobria definición lacaniana que dictaría que “como lo opuesto a lo posible es con toda certeza lo real, tendremos que definir lo real como lo imposible”⁷⁰.

Esta definición fuerte indica que lo real es lo imposible en tanto que es lo opuesto a lo posible, y este último punto se relacionaría directamente con la realidad.

⁷⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 174.

De momento se podría esquematizar que lo real es distinto a la realidad puesto que lo real apunta a lo imposible y la realidad a lo posible.

La realidad como lo posible se encuentra dicho de distintas formas en la obra de Lacan y en la obra de Badiou, no obstante, se podría decir que para el primero, la realidad se relaciona con el principio del placer, principio homeostático de las tensiones internas que intentan una reducción a cero, lo cual, confeccionado con mayor rigurosidad por Freud mismo, se explica del siguiente modo

“En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservar el supuesto de que el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, una evitación de displacer o una producción de placer”⁷¹.

Adicionalmente, Freud marca que

“Los hechos que nos movieron a creer que el principio de placer rige la vida anímica encuentran su expresión también en la hipótesis de que el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible, o al menos constante, la cantidad de excitación presente en él [...] todo cuanto sea apto para incrementarla se sentirá como disfuncional, vale decir, displacentero”⁷².

Por otro lado, para Badiou la realidad se juega en la situación como un múltiple de asociada a la lengua y los objetos, asunto que se relaciona directamente con el concepto de realidad de Lacan, sobre todo bajo la lectura mellarmeniana de Badiou sobre la situación, la cual se refleja en la lacónica expresión “no ha habido más que el lugar”, puesto que ahí, en “el lugar como tal, o la estructura, no nos da sino la repetición, y el saber que ahí es sabido o insabido, un saber que está siempre en la finitud de su ser”⁷³.

⁷¹ Sigmund Freud. *Más allá del principio del placer* en: Obras completas, Tomo XVIII; Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras, 19ª ed. (Buenos Aires. Amorrortu. 2022e), 7.

⁷² Sigmund Freud. *Más allá del principio del placer*, 8-9.

⁷³ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 180.

Es así que se dibuja una cierta paridad entre el saber que se repite en la situación de la realidad para Badiou y lo que eso tiene de hemostásico, lo que esa repetición le hace al lugar, a través de sus saberes como expresión finita del ser, que es reducir todo múltiple disruptivo, para así poder hacer desfile de múltiples incandescentes que producen placer como efecto de repetición de lo mismo -que es, por lo demás, un infinito muy vulgar, o mejor dicho, una supuesta experiencia de lo infinito.

Todo ello compondría lo posible, y curiosamente los sintagmas contemporáneos tales como “nada es imposible” puede que refieran sutilmente a la complicación común de no poder romper el ciclo del saber, la lengua y los objetos especulares normalmente disponibles y que funcionan como garantizadores de lo que ya hay, y de lo que ya se sabe, de un finito que asegura su propia y cerrada perpetuidad, y en tal realización, prometen placer al reducir la dimensión del riesgo.

Retomando a Lacan para entrar finalmente a lo real como lo imposible, existe un gesto freudiano que presenta un remanente en la literatura de Lacan y hasta en Badiou, si se permite. Este gesto aparece en las páginas del texto freudiano *Más allá del principio del placer* donde Freud habla ampliamente de la pulsión de vida y sus escollos ante la pulsión de muerte. Los remanentes de este texto no tienen mucho que ver cómo es que años después Lacan y Badiou se apropian de estas pulsiones y hacen con ellas algo inédito o novedoso en su obra -por mucho que ello si ocurra al menos para el primero. Este no sería particularmente el caso. El gesto freudiano se apuntalaría, como diría Paul Ricoeur, bajo una sospecha que hace que Freud ponga una lupa sobre la situación del principio del placer y se encuentre con algo: que este no es el único que rige el imperio de la actividad psíquica. De esta manera, la sospecha se profundiza cuando se intenta fundamentar cómo es que este supuesto ordenamiento impoluto ahora se las tiene que ver con un registro que, no solamente se le contradice, sino que también, le hace jugar una mano forzada.

Para Lacan este registro es lo real, y para Badiou bien podría confirmarse este registro por las cuatro lógicas sustractivas, a saber, lo indecible, lo indiscernible, lo genérico y lo innombrable, todas estas formalizaciones que se abren posibles por la matemática, específicamente, a partir de la teoría de conjuntos. Esta es, al menos, una apuesta para este trabajo de tesis.

El cruce entre real y matemáticas es tan íntimo que hasta Lacan comenta que “a condición de que sea destacada como ciencia de lo real por permitir el acceso a ella del modo de lo imposible. Es lo que se encuentra en la lógica matemática”⁷⁴.

Así, como muchas veces es destacado en la obra de Lacan y de Badiou, las matemáticas tocan un punto de lo imposible, que presenta esa designación precisamente porque es un registro donde los cuerpos y los lenguajes comúnmente simbólico-imaginarios no pueden penetrar fácilmente. Es más, no lo hacen, sino que son una y otra vez mermados y suplementados por lo real. De esta manera, lo real no es sólo lo que les muestra su límite interno a estos dos registros sino también es lo que podría muchas veces explicarlos.

Las matemáticas, con sus propias formulaciones y el psicoanálisis con sus matemas tocan y apuntan a elementos que tienen efectos claros en la realidad. Es así como el hombre llega a la luna, es así, como diría Lacan, que el físico encuentra la corriente eléctrica entre sus cálculos, y es así, como se orienta la cura analítica sesión tras sesión en una pesada repetición de lo posible hasta que lo imposible interrumpe el diván y el analizante autoriza su propia alta.

A estas alturas se quisiera agregar lo siguiente: lo real es lo imposible por partida doble. Es, por una parte, los matemas y esquemas matemáticos que demuestran una sustracción-suplementaria en el ser, y a su vez, es el impasse -a modo suplementario- de ciertas formalizaciones, incluso de estas mismas formalizaciones⁷⁵.

Este punto es fundamental, no sólo porque aparece como una definición formal para esta tesis, sino porque define un concepto que Lacan enfatizaba bastante, a saber, que lo real no es una experiencia mítica, mucho menos trascendente. Lo real aparece en la escena si, y sólo si hay algo de lo imaginario-simbólico que ya haya funcionado en la escena de una situación cualquiera. Así como se ha demostrado en elaboración con respecto al cuerpo que

⁷⁴ Jacques Lacan. *Quizás en Vincennes...* en: *Otros escritos*. (Buenos Aires. Paidós, 2012a), 334.

⁷⁵ La obra Badiouseana indica sin demora cómo en el punto de lo innombrable se encuentran las más intrincadas aporías. Sin embargo, es esencial que exista un impasse de nominación ante un elemento innombrable, puesto que, si no, se caería inevitablemente en un desastre. Lo real de lo innombrable es específicamente mantener un punto como singular-sin-nombre. Este tipo de construcción sin duda funda algún tipo de exceso errante, asunto por el cual no es muy extraño que Badiou proponga al concepto de “goce otro” psicoanalítico como expediente de lo innombrable, goce que es siempre suplementario al fálico y por ende no cuantificable.

a este se llega por el encuentro entre organismo y *lalengua*, lo que permitiría finalmente descomponer al cuerpo en imaginario, simbólico y real, lo real aparece como un elemento sustractivo-suplementario que toca lo imposible de la realidad que lo introdujo en primer lugar. Se podría decir que, tanto como los animales no escuchan voces y por ende sus cuerpos no son sino organismos, ¡tampoco hay animales matematizando! Para obtener lo imposible, sin duda el animal humano debe cargarse primero de la batería significante y lo real pasa a ser el cobro por el que pasa cualquiera de ellos.

Por mucho que el límite de lo real y sus sustracciones-suplementarias se sientan como lo más externo, lo más ominoso, lo más óntico y la cosa más oscura, en realidad yace inmanentemente en la experiencia humana al cual se llega a experimentar a buenas cuotas de vez en vez. Es, sin duda, un elemento *extimo*, valga decir, tan íntimo como externo.

Al fin y al cabo, lo real tiene que ver con el ser, más específicamente las donaciones de ser y lo suplementario que a ello le sigue. Empero ello ya demuestra que lo real no es precisamente el ser en su cabalidad ni pretende ocupar su lugar.

La explicación puede reforzarse con pensadores de la escuela eslovena, tales como Alenka Zupancic, cuando esta propone lo siguiente:

“Lacan llega a establecer una diferencia entre el *ser* y lo *Real*. Lo real no es un ser, o una substancia, sino una encrucijada. Es inseparable del ser, sin embargo, no es el ser. Se podría decir que, para el psicoanálisis, no hay ser independiente del lenguaje (o del discurso) –motivo por el cual a menudo parece compatible con formas contemporáneas del nominalismo. Todo ser es simbólico; es ser en el Otro. Pero con una condición crucial, que puede formularse como lo que sigue: solamente hay ser en lo simbólico –*excepto que ahí es real*. Ahí “es” real, pero este real no es el ser. Sin embargo, no es simplemente afuera del ser; no es algo además del ser, es –como lo postulé antes- la curvatura misma del espacio del ser, su menos inherente. Solamente existe como la contradicción inherente del ser”⁷⁶.

⁷⁶ Alenka Zupancic. *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. (Santiago. Palinodia, 2013), 53.

Es importante remarcar con mayor fuerza el carácter de encrucijada que Zupancic entrega a lo real, lo cual, atiende a un gesto muy freudiano a propósito de lo que este último comentaba sobre la sexualidad, es decir, que la sexualidad no es una explicación para todas las cosas, sino que una interrogante a responder.

Hay que decirlo fuerte y claro: lo real puede encontrarse, por ejemplo, en las operaciones de sustracción-suplementación, tanto como de impasses y aporías del ser. Lo real, sin duda, es el nombre del acto de lo imposible y su efectividad. A su vez lo real logra algún tipo de articulación entre el ser, y el no-ser, es decir, trabaja de interfaz entre lo que Badiou comentaría como “el ser y el acontecimiento”.

Puede que esto explique la razón por la que se llega tan comúnmente a pensar que “verdad y real son conceptos equiparables”, no obstante, aquí se defendería lo siguiente: lo real de una situación permite el recorrido de una verdad, más no es la verdad de ese recorrido. La verdad como subconjunto-múltiple-genérico de una situación no es compatible con lo real, en el sentido que no ocupa su lugar, pero lo real, sin duda, permite que este subconjunto se forme. Lo real, de cierta manera no está en ese subconjunto sino más como un elemento que constata una cierta efectividad al habersele permitido una operación distinta a los cuerpos y lenguajes de una situación, a esos múltiples cualesquiera que pretenden conformar un Uno complementario y trascendental.

En relación a esta elaboración, se defendería la designación de Lacan que dice “por ese imposible la verdad es solidaria de lo real”⁷⁷, pero con la siguiente y sutil modificación: por ese imposible, lo real es solidario con la verdad. Este punto también convoca a repensar en la oración que Lacan acuñó en una de sus pocas apariciones televisivas, que indicaba que “la verdad aspira a lo real”. Aquí también se diría al revés, pero no sólo al revés, sino que se modificaría aspirar por inspirar. Lo real, sin duda, inspira a la verdad en la situación.

Habiendo pasado por este preámbulo, se continuará con premura a la lógica de lo real, específicamente, en relación a lo real del cuerpo. Esta lógica es la de la presencia, y aquí, también se podría añadir la de la ausencia en tanto que se ha comentado que lo real se

⁷⁷ Jacques Lacan. *Televisión en: Otros escritos*. (Buenos Aires. Paidós, 2012b), 535.

encuentra en las aporías de la demostración y el impasse. Ejercicio no excluyentemente simultaneo.

No sería prudente obviar, luego de haber realizado los rodeos suficientes que, cuando se habla del juego de oposición presencia/ausencia, se atiende realmente a un juego de contradicción entre la presencia y ausencia en tanto que presencia/ausencia de lo imposible.

La presencia de lo real se encuentra ahí donde hay posibilidad de matema, de formalización matemática, donde hay demostración -de fórmulas- y actos, en tanto que estos dos son los movimientos asociados a lo real, puesto que, si lo real no puede hablarse, sino, como diría Lacan, se transmite, lo que se hace es demostrar lo real como acto. Badiou lo dice resumidamente cuando menciona que “lo real no se conoce, se demuestra”⁷⁸.

Por otro lado, con ausencia habría que entender todos esos elementos que, así como diría Badiou, no presentan una consistencia fenomenológica en el ser-ahí del cuerpo, pero que sí mantienen una efectividad, específicamente porque su explicación ontológica es que el ser-ahí de ese ser es un inexistente. Un ejemplo muy valioso que entrega el psicoanálisis, más allá del objeto *a* que no se encuentra directamente en el cuerpo, sino que en la situación del hablante-ser, son las pulsiones. Es más, las pulsiones, como se pretenderá explicar un poco más adelante, son representantes del objeto *a* en el cuerpo y, por ende, son representantes del vacío en el cuerpo, los cuales redoblan esta designación al presentarse topológicamente como vacíos o “piezas perdidas” del cuerpo, asunto que vuelve a repetirse en lo imaginario, pero con un acento distinto, puesto que ahí se intentan aunar imaginario-simbólicamente esas piezas.

Lo real del cuerpo es todo aquello demostrable del mismo, pero ante lo cual la experiencia imaginario-simbólica no puede dar una respuesta acabada si no es a través de formalizaciones donde lo simbólico se requiere. Es por ello, adicionalmente, sus impases, por todo lo que del matema es mera representación de una demostración formal.

⁷⁸ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 92.

Por lo demás, se podría decir, inquietantemente, que lo real del cuerpo es el sujeto en Lacan. El sujeto funciona como “matema” de lo que se hace consistente y simbólico en el cuerpo que trabaja el psicoanálisis.

Por otro lado, se encuentra, un precedente de la sexualidad, o sea, el goce. Existe una gran travesía psicoanalítica para llegar a tal concepto, pero en resumidas, se podría decir lo siguiente.

La entrada al lenguaje, aquella misma de la que se ha estado hablando hasta ahora, y que le da un cuerpo a un animal humano cualquiera, requiere, tal y como se ha mencionado, de un cierto “pago”. Lacan lo atendería de la siguiente forma formalmente hablando, este pago tiene un nombre específico: la castración. La castración es una función que ocurre en un tiempo lógico donde el niño, aún muy pequeño, y aun muy alienado al deseo materno es confrontado con otro deseo, el deseo del Otro representado específicamente por el deseo del padre.

Sin dar muchas vueltas, puesto que aquí la discusión podría empezar a desviarse al lado del ingreso a la ley del padre del niño, el deseo de la madre significa la relación diádica entre el Uno y el Otro -especular-, y por supuesto, su complementariedad, puesto que este tiempo designa y cristaliza el registro imaginario donde el niño es designado, demandado y descifrado. Por su parte, el deseo del padre representa a la falta, una falta que, específicamente, media entre esa relación diádica, abriendo así un triángulo entre sujeto, falta y objeto. Esta falta, queda en el cuerpo del hablante-ser infantil bajo el nombre del “significante fálico” en tanto que significante de la falta, y más precisamente, el propio significante que falta, dividiendo al sujeto. Lacan lo diría de varias formas, pero una forma concisa se expresa de la siguiente manera, que “el falo es lo que se sacrifica del organismo, de la vida, del empuje vital, y que resulta simbolizado”⁷⁹. Habría que añadirsele a esta cita, que el falo se simboliza como significante para el hablante-ser.

⁷⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 332.

Este significante vaciado, este significante que queda, pero precisamente ausente de concepto tiene repercusiones subjetivas, en tanto que barra al sujeto del deseo (S). Lacan no puede ser más claro ni tampoco menos brutal cuando comenta que

“El hombre no puede aspirar a ser íntegro (a la “personalidad total”, otra premisa que se desvía la psicoterapia moderna), desde el momento en que el juego de desplazamiento y de condensación al que está destinado en el ejercicio de sus funciones marca su relación de sujeto con el significante. El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se una al advenimiento del deseo. Puede decirse que ese significante es escogido como el más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de ese término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica)”⁸⁰.

Aunque más adelante sería provechoso volver a esta misma cita para demostrar un punto crucial del significante fálico en relación a su importancia en la sexuación de los cuerpos, de momento cabe destacar que el significante fálico es lo que queda marcado a modo simbólico, pero también real, de la falta que se inscribe en el cuerpo.

Por lo que se refiere al Otro, esta falta también lo barra. O como para citar a Lacan mismo “el falo no está disponible en el Otro, y en ningún lado viene a garantizar la significación del discurso del Otro. Dicho en otras palabras, por más que se sacrifique, el Otro no le vuelve al sujeto su vida. El otro le responde $S(A)$ ”⁸¹.

Se podría decir, de la mano misma del psicoanalista francés, que, tanto para el sujeto como para su supuesto objeto en el Otro, lo real del significante, es decir, el falo como significante vacío “se convierte entonces en la barra”⁸² de ambos. De ahí que rápidamente que se pueda leer que, si el Otro no presenta Otro, no hay objetos complementarios en el sujeto más que bajo una cierta presunción. Hay que creer que los existen, y pueden incluso

⁸⁰ Jacques Lacan. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* en: *Escritos 2*. (D.F. Siglo XXI, 2009c), 659.

⁸¹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 333.

⁸² Jacques Lacan. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* en: *Escritos 2*. (D.F. Siglo XXI, 2009c), 660.

verse en la realidad, sin duda, pero en lo formal, en lo real, ontológicamente hablando, el objeto que encausa a cada sujeto, no es sino ya un no-ser que lo excede, porque

“Ser objeto de deseo es esencialmente diferente de ser el objeto de cualquier necesidad. La subsistencia temporal del objeto en el deseo surge del hecho de que viene a ocupar el lugar de lo que por naturaleza permanece oculto para el sujeto, a saber, lo que éste sacrifica de sí mismo, la libra de carne empeñada en un vínculo con el significante. Debido que algo viene a ocupar este lugar, ese *algo* deviene objeto en el deseo”⁸³.

Es importante tener en cuenta que lo que aquí marca ese algo de lo cual habla Lacan, no es un algo material, sino el “algo perdido”, la falta simbólica y el vacío real que lo acompaña y que, muchas veces, apunta al no-ser, o como ya se ha dicho hasta este punto, le es solidario.

Habiendo constatado este punto, en tanto la emergencia del significante fálico y sus repercusiones subjetivas, tanto como lo que ello significa para el otro del Otro -que no existe- y el objeto de la complementariedad perdida -objeto *a*, lo que marca el significante fálico es la posibilidad de encontrar una fórmula tentativa para la disyunción del goce en la función de lo que se conoce como hombres y mujeres.

El significante fálico así “no está en el sistema del sujeto porque no representa al sujeto sino, si puede decirse así, el goce sexual por cuanto está fuera del sistema, o sea que es absoluto”⁸⁴.

No es una maroma demasiado refinada el poder establecer relación entre el goce sexual, que es fuera de serie y por ende insondable, o bien, no significable, con lo absoluto de otras categorías que se acercan al subconjunto genérico de una verdad. Es más, todo este asunto hace pensar que el goce se añade como un elemento importante a la hora de elaborar ese subconjunto, sobre todo, si es que estamos hablando del goce suplementario o “goce otro”

⁸³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 361.

⁸⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un otro al Otro* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2008f), 291.

que escapa de la posible significación del goce fálico. Con ello finalmente, Badiou arma su teoría sobre lo “innombrable”.

Aquí yace todo un problema, que es el mismo problema de las lógicas de la sexuación anteriormente mencionadas. El goce ¿es posible significarlo o no? La respuesta no es simple, pero podría decirse que todo goce es posible de reducirse a un significante en tanto que fálico, puesto que el falo sigue siendo un significante que, aunque vaciado, le corresponde una parcela ontológica en el ser del lenguaje. Ahora, muy similar a lo real, el goce no se habla, se actúa. Aunque ese acto mismo es el que puede estar relacionado a elementos simbólicos altamente valiosos -o directamente fálicos- para el hablante ser.

En este momento es crucial traer de nuevo una de las citas anteriores, y destacarla en el punto que conviene, o sea, cuando Lacan comenta que “puede decirse que ese significante es escogido como el más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de ese término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica)”⁸⁵.

No hace daño tomarse un minuto para desglosar ese comentario.

Cuando Lacan comenta que este significante “se capta en lo real de la copulación sexual”, este comenta que de lo que es representante este significante, a diferencia de un sujeto, es de su falta, su falta-en-ser, y más específicamente, la falta que eso trae a la supuesta copulación en tanto que ahí existe una pretendida unidad. Lo que este significante capta de lo real, es que no hay tal relación. Como dirá Lacan en su última enseñanza: no existe la relación sexual. No hay, por ende, complementariedad de goces. La mujer no hace del hombre un Uno por complementariedad ni un Dos por suma, ni siquiera este asunto funciona en viceversa. Más adelante en esta tesis se pretenderá atender al punto sexual el cual resuelve la presencia de un Uno no trascendental bajo la propuesta Lacaniana del “Hay de lo Uno”, o dicho de otra forma “si no hay relación sexual entre los dos, cada uno sigue siendo uno”⁸⁶. Habría que añadir que Lacan llama a ese “uno” usualmente como un uno inacabado, un uno

⁸⁵ Jacques Lacan. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* en: *Escritos 2*. (D.F. Siglo XXI, 2009c), 659.

⁸⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: O peor...* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021a), 154.

que malamente se haya contado por uno puesto que también se encuentra fragmentado ontológicamente por la marca de la sexuación.

No obstante, lo importante aquí es retener esto: no hay relación sexual puesto que lo sexual, al marcarse por una falta, no puede ser “saturada ontológicamente por otra falta”. De eso Lacan advertía lo suficiente al decir que

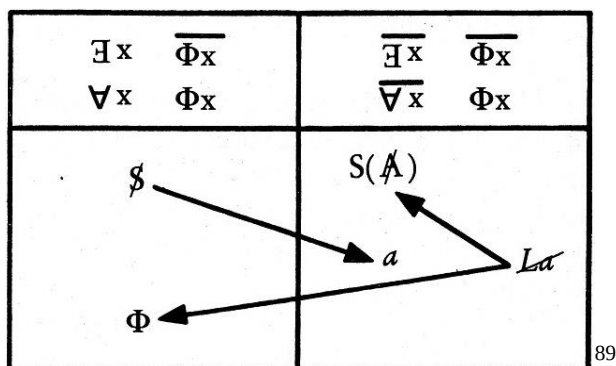
“No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado -perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto a - y por el otro, diría, loco, enigmático. ¿No es acaso con el enfrentamiento a este impase a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor?”⁸⁷.

Continuando, se puede tomar la segunda parte de la cita que se está analizando. El significante fálico es, al mismo tiempo, posible de significarse puesto que sigue siendo un significante, después de todo. Alenka Zupancic lo llama más de una vez un “apoyo para la inconsistencia del ser-hablante”. En ese sentido, le ayuda al hablante-ser al fantasma sobre la sexualidad. Si se tiene en cuenta que la pregunta por la cual se elabora el fantasma, es la pregunta pulsional que dice “¿qué quiere el otro?” deviene perfectamente que la respuesta sea una escena erótica a la hora del comercio sexual. Sin ese significante, el hablante-ser no sólo no gozaría, sino que no podría hacer uso de él para elaborar una fantasía para pasar del ridículo acto mecánico del intercambio sexual. Es por ello que Lacan comenta que “el falo es llamado a funcionar como instrumento de la potencia”⁸⁸.

Con la no menos envidiable suma de tres seminarios completos Lacan propone, elabora y justifica el siguiente cuadro, llamado, esquema de la sexuación, lo cual ayudaría a responder la pregunta ¿y qué es lo que hacen los seres hablantes con el falo? ¿cómo es que gozan a través de él?

⁸⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun* 19ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021b), 174.

⁸⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2006), 291.



89

Aquí es donde debe aparecer el cuadro de la sexuación, el cual no puede explicarse de manera íntegra puesto que hacerlo es una tarea que trasciende esta tesis y el comentario que quiere llevarse a cabo. Se podría decir que si algo se debe tomar de este cuadro es lo justo y lo necesario. Ahora ¿Qué sería ello? ¿A qué corresponde?

Primero que todo, que el lado izquierdo, donde se encuentra el significante fálico (Φ) y el sujeto dividido ($\S$) es el lado masculino, el cual propone que “todo hombre se define mediante la función fálica” en contraste, se encuentra al lado femenino a la derecha, ahí donde yace el a del objeto a , el matema del significante del otro barrado, que marca que no hay otro del otro, es decir, $S(\bar{A})$ y un muy curioso tachado sobre el artículo “la” que designa su fórmula al comentar que “no toda mujer se define mediante la función fálica”.

Queda así que el goce masculino es “todo fálico” y el femenino es un “no todo fálico”. Usualmente lo “fálico” como ya se marcaba antes, está asociado a todo lo que puede componerse, corresponde a lo que puede simbolizarse de lo imposible real del sexo y es usualmente designado como el representante de lo que sería fálico en tanto marca una potencia, una repartición, una designación, etc. Bajo ese ejemplo es común que provoque un goce equivalentemente sexual los desplantes de poder, el hecho de compartir o de entrar al juego de “dar y recibir” de cualquier economía posible, así como el goce de “ser llamado por el nombre propio”, por dar algunos ejemplos.

Habría que acentuar que ni hombres ni mujeres se salvan de esta marca puesto que Lacan enfatiza mucho el hecho que el “no-todo” que se encuentra en las formulaciones de lo femenino no significa “ningún”, sino que “no-del-todo”, incluso, funciona como una

⁸⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun 19ª ed.* (Buenos Aires. Paidós, 2021b), 95.

excepción inmanente al poder inscribirse que no-todo el goce de la mujer es precisamente fálico. Eso significa que la mujer también goza fálicamente, pero que, pasado ese punto hay otro goce, el cual es el más importante no sólo para Lacan, sino también para Badiou, puesto que es el goce que demuestra que hay un goce pasado la promesa de una homeostasis simbólica, puesto que “el sujeto se dará cuenta de que su deseo no es más que un vano rodeo para pescar, engarzar, el goce del otro -en la medida en que al intervenir el otro, el sujeto se dará cuenta que hay un goce más allá del principio del placer”⁹⁰.

No obstante, en relación a recalcar al “no-todo”, y, en resumidas cuentas, se podría decir que “notodo no expresa que no haya nada, sino que aquello que hay no conforma ningún todo”⁹¹.

Esta designación del goce no sólo es importante por ello, sino porque articula la estructura del goce en sí, que se refleja en el sintagma que dice “gozar, es gozar del Otro”. Para adentrarse adecuadamente a la explicación de este enunciado habría que tomar lo que dice Lacan en el seminario XX, *Aun*, que se expresa de la siguiente forma:

“Puede producirse algo que sobrepasa lo que acabo de describir, y que está marcado por toda la ambigüedad significativa, porque el *gozar del cuerpo* posee un genitivo que tiene esa nota sadiana sobre la que puse un toque o, por el contrario, esa nota extática, subjetiva, que dice que, en suma, es el Otro quien goza”⁹².

Con esto Lacan marca que el goce sexual, que se reparte marcando una disyunción en la cual el significante fálico designa funciones distintas para hombre y para mujer, o mejor dicho aún, este significante marca una disyunción puesto que es una división externa tanto como interna, y en su despliegue contingente marca hombres y mujeres quienes lo único que hacen es acentuar puntos distintos de la disyunción, siendo para unos el “más acá fálico” y para otros el “más allá fálico”. Zupancic puede ahorrar un poco con sus esquematizaciones para entender este punto, al decir que

⁹⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 190.

⁹¹ Guy Le Gaufey. *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2014), 93.

⁹² Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun* 19ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021b), 33.

“Nadie lo tiene (a saber, el significante perdido), ni los hombres más que las mujeres; lo que ambos tienen es una manera de arreglárselas con este menos ontológico al relacionarse con su marcador (la función fálica como función de la castración). Si al usarla define la posición femenina, esto no previene que lo use como marcador también: esto explica el hecho de por qué una ostentosa exhibición de virilidad (hombres que meticulosamente se visten con prendas “masculinas”, por ejemplo, como disfraces de poder simbólico) siempre parece un efecto femenino. La “función fálica” no es masculina: lo se percibe como “masculino” y “femenino” son diferentes maneras de su despliegue”⁹³.

El punto es que, para gozar de esa marca y de ese acento, el hombre o la mujer juega con el pie forzado de “gozar del Otro, a través del goce del Otro en el cuerpo”.

¿Cómo podría ser entendido esto en un lenguaje común para Badiou y Lacan?

Cuando Lacan dice “gozar del cuerpo” no habla que sea el sujeto sexuado quien goza de su cuerpo, o del cuerpo. El que goza del cuerpo es el Otro, y aquí el otro es precedente y lugar de alteridad. De lo que goza, de distinta manera, el hombre o la mujer, en calidad de Otro, es de aquellos elementos que no hacen Uno -además, de, evidentemente, la posibilidad de gozar del órgano.

Hombre y mujer gozan de elementos alteros, de cuerpos extraños, de múltiples que no se encuentran en su conjunto de elementos sabidos. Hay algo de in-sabido en todo encuentro sexual precisamente, porque la relación no existe y el goce es el encuentro con esos elementos de una manera distinta, sea fálica o no-toda fálica. Lacan comentaba algo de esto en su seminario “...*O peor*” muy al inicio del mismo cuando comenta que “nuestro *no-todo* es la discordancia”⁹⁴. Luego, y, por ende, la posibilidad de experimentar esa discordancia como goce en tanto que pide algo del hablante-ser a cambio, le pide que

⁹³ Alenka Zupancic. *¿What is sex?* (Cambridge. MIT Press, 2017), 56. Esta cita ha sido traducida del original: “Nobody has it (namely, the missing signifier), men no more so than women; what they both have is a way of dealing with this ontological minus by dealing with its marker (phallic function as the function of castration). And if using it as a mask defines the feminine position, this not prevent men for using it as a mask as well: this is why an ostentatious display of virility (men meticulously dressing up in ‘masculine’ clothes or, for example, in costumes of symbolic power) always has the curious effect of seeming feminine. The ‘phallic function’ is not masculine: what we perceive as ‘masculinity’ and ‘femininity’ are different ways of its deployment”.

⁹⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: O peor...* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021a), 22

abandone algo de sus saberes, de sus múltiples meramente disponibles, de su moi siempre especularizado y que abrace, como diría Badiou, algo de riesgo en el encuentro azaroso con el Otro en tanto el cuerpo de los múltiples que pueden componer un subconjunto genérico.

Habría que estar de acuerdo cuando Lacan comenta que el goce no es signo de amor. Pero también habría que aceptar de buena gana que el goce permite que se experimente como goce lo que en el amor se construye como disyunción para hacer verdad de ella, así como el recorrido amoroso que propone el paso por lo real de las lógicas de sustracción, entre ella siendo la que atiende mejor al punto de goce, lo innombrable. Al fin y al cabo, como diría Lacan, es a través de la experiencia del goce del Otro que se pone a prueba el amor, y aquí se añadiría que es a través de esa elaboración que puede experimentarse de manera gozosa la construcción del subconjunto genérico de una verdad, en tanto que hay que recordar que el goce no sólo es una categoría enlazada a las uniones sexuales, sino todo aquello que puede construirse en el cuerpo, incluso si se apunta al cuerpo de verdades, del cual hace parte el cuerpo sexuado, sin duda.

Pasando ahora a lo imaginario, su lógica clave es la confección de una equivalencia que permita la construcción de las imágenes, para este caso, de las imágenes del cuerpo. Igualmente, esta construcción es el intento de la “suma de las partes”, entendiendo que estas pueden experimentarse incluso como separadas. De ello ya se han fascinado por muchos años los investigadores de la Gestalt, pero también los investigadores de la psicosis.

Por su parte, la lógica equivalente refiere a todo intento de relacionar elementos, en este caso, múltiples como equivalentes y designable de un “yo a un tu” o viceversa. Al mismo tiempo, compone lo que es “la consistencia”, de elementos, más o menos estables. Esto propone que el espacio que toman la imagen del ser-múltiple es una imagen que no sólo está bien ordenada, sino ante la cual sus elementos se encuentran en tensión puesto que ocupan un espacio que es onto-fenómeno-lógicamente “el mismo”, así, entre muchas comillas. Es así, como el registro de lo imaginario expresa cierta rivalidad, puesto que aquí el espacio que tomaría una persona está siempre tomado imaginariamente por un elemento que lo antecede. La lógica de la equivalencia presenta el riesgo particular de ser no-dialectizable puesto que no hay falta alguna que ayude a mediar sus elementos. Todos los elementos son tan valiosos como dispensables por sus equivalentes. No obstante, es también el primer registro que marca

lo que podría llamarse como pertenencia. Desde el yo-moi que puede apropiarse de sus elementos múltiples, pasando por el propio cuerpo, hasta la incorporación del individuo a su raza, etnia, pueblo, etc. De esta forma, lo imaginario permite algo de semblante y localización que es fundamental y que no deja de funcionar por mucho que se mine bajo otros registros o intervenciones.

No obstante, la articulación imaginaria del cuerpo arroja ciertas excentricidades.

Si bien, la mayor parte de la confección del cuerpo imaginario es la confección de un Otro conformado por lo Uno en tanto que la diferencia marcada por este Otro es un lugar de reconocimiento para el yo -moi- del narcisismo. El individuo articula su cuerpo bajo el espejo del otro, así mismo bajo las palabras y demandas del otro, por mucho que vagamente entienda sólo gestos que lo designan. Existe aquí una profunda alienación que es necesaria para el individuo, incluso que le permite gozar de un cuerpo⁹⁵, pero que, por otra parte, se transforma en una inagotable fuente de angustia o, en algunos casos, de inhibición.

Ahora, en otras observaciones Lacanianas que aparecen mucho más tarde y que esta tesis pretende remarcar, el cuerpo imaginario también se compone de “pedazos de cuerpo imaginariamente perdidos”⁹⁶los que corresponden tanto a las diversas pulsiones, como al falo en tanto que significativo perdido. Sobre este punto Freud es exhaustivo y comenta que las pulsiones parciales

“No son algo primario, pues admiten una ulterior descomposición. Por ‘pulsión’ podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia de ‘estímulo’, que es producir por excitaciones singulares provenientes de afuera. Así, ‘pulsión’ es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto a lo corporal. La hipótesis más simple y obvia acerca de la

⁹⁵ Para no ahondar demasiado, pero sin ser del todo aireado, gozar del cuerpo a través de la unión misma del cuerpo es lo que Lacan habla del gozo del infante al reconocerse en “el espejo del Otro” en su propuesta del estadio del espejo. Este tipo de goce, podría decirse que es algo fálico y si guarda relación con el “gozar del cuerpo” de la última parte de la enseñanza de Lacan, referiría al goce del cuerpo que se logra por la pulsión escópica y el objeto mirada.

⁹⁶ *Diccionario del psicoanálisis; diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis.* (Buenos Aires. Amorrortu, 1996), 70.

naturaleza de las pulsiones sería esta: en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y con sus *metas*. La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano. Otra hipótesis provisional en la doctrina de las pulsiones, que no podemos omitir aquí, reza lo siguiente: los órganos del cuerpo brindan excitaciones de dos clases, basadas en diferencia de naturaleza química. A una de esta clase de excitación designamos la específicamente sexual, y al órgano afectado, como ‘*zona erógena*’ de la pulsión parcial sexual que arranca de él”⁹⁷.

Es fundamental anotar aquí que las pulsiones no son elementos imaginarios -o al menos, no meramente- sino que estos elementos del cuerpo imaginariamente perdidos, tienen una respuesta en lo real del cuerpo donde habitarían como las pulsiones en tanto que vacíos en el cuerpo, recordando un punto fundamental de Lacan en su seminario al decir que “de esto son los representantes, los equivalentes todas las formas enumerables del objeto *a*. Los objetos *a* no son más que sus representantes [de las pulsiones], sus figuras [...] representa bien esa parte de sí mismo que el individuo pierde al nacer”⁹⁸.

Interesantemente, el argumento de Lacan respecto a lo que sería una pulsión como vacío en el cuerpo, como elemento constitutivamente perdido no se detendría ahí. Las pulsiones bien constituyen elementos múltiples inexistentes en el cuerpo que fundan la zona erógena freudiana al recubrirse el cuerpo de la libido lacaniana o “laminilla” que es “una cosa extra-plana que se desplaza como la amiba, solo que el asunto es un poco más complicado. Pero es algo que anda por todas partes. Y como es algo que está relacionado con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad [...] es, como la amiba respecto a los seres sexuados,

⁹⁷ Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual* 19ª ed. en *Obras completas, Tomo VII: Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2022a), 153.

⁹⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 205. Los comentarios son míos.

inmortal. Inmortal porque sobrevive a todas las divisiones, porque subsiste a todas las intervenciones escisíparas, y su carrera no se detiene”⁹⁹.

Adicional, y más interesantemente para el punto que se quiere desarrollar, Lacan comenta que

“Esta laminilla este órgano, cuya característica es no existir, pero que no por ello deja de ser un órgano -podría hablarles más ampliamente de su lugar zoológico-, es la libido. Es la libido como puro instinto de vida, es decir, de vida inmortal, de vida irreprimible, de una vida que, por su parte, no necesita ningún órgano, de vida simplificada e indestructible. Es justamente lo que se sustrae al ser viviente por estar sometido al ciclo de la reproducción sexual”¹⁰⁰.

¿No se escucha, curiosamente, de este órgano cuya característica es precisamente la de no existir una apertura a una verdadera vida, a una vida que es infinita e inmortal porque permite el ingreso de una verdad?

No sería coincidencia alguna que Badiou propusiera que “el Hombre *como inmortal, se sustenta con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el-no-ser*”¹⁰¹, no-ser que se encuentra aquí, en el cuerpo, en múltiples inexistentes -aunque bajo sólo una categoría, la pulsión-, así, un elemento como este ayuda a confeccionar justamente “lo Inmortal que hace de él [Hombre] el más resistente y el más paradójico de los animales”¹⁰².

Continuando esta particular indagación sobre la pulsión sería imposible dejar de lado la insistencia de lo inexistente. Este punto se basa tanto en la palabra freudiana, en tanto que concibe que la pulsión “no actúa como una *fuerza de choque momentánea*, sino siempre como una *fuerza constante*”¹⁰³. De ello podrían desprenderse propuestas y aclaraciones.

⁹⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 205.

¹⁰⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 205.

¹⁰¹ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 39.

¹⁰² Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 42.

¹⁰³ Sigmund Freud. *Pulsiones y destino de pulsión en: Obras completas, Tomo XIV; Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajo sobre metapsicología y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu, 2022d), 114.

De las aclaraciones, primeramente, este punto explica porque a nivel del grafo del deseo el matema de la pulsión se escribe como “S◊D”. Por una parte, este matema lee que la pulsión se hace cargo de algo de la demanda. Principalmente, confronta al sujeto con la enormidad de la demanda, la cual es el hogar de los signos para algunos, tanto como de los significantes fijos para otros.

Es crucial tener en mente que, si la pulsión es una fuerza constante, esta se confrontaría con otra fuerza constante, o se entremezclaría con ella: la fuerza constante de la demanda. Toda articulación para el sujeto del inconsciente en su vida como cuerpo que padece, viene primeramente por una demanda, por mucho que después de eso pueda devenir otras producciones del inconsciente más interesantes. No obstante, la cosa no es tan sencilla y si algo tiene la pulsión es que no trabaja de manera lineal, es más “en la relación básica de la pulsión es esencial el movimiento con el cual la flecha que parte hacia el blanco sólo cumple su función por realmente emanar de él y regresar al sujeto”¹⁰⁴.

. ¿Qué tiene que ver con esto la demanda? Se diría que tiene que ver en relación a que la “ecuación de la demanda” la cual se confecciona pretendidamente lineal. La demanda requiere algo de alguien, interpreta algo de alguna situación y requiere rápidamente una respuesta, sea cual fuere, incluso, muchas veces, sólo requiere la presencia de aquel al que se dirige.

El punto es que, la pulsión, a modo de buen vacío hace que la demanda tome un desvío. La demanda, en este desvío, se pierde y el sujeto es confrontado a algo un poco más angustiante que la pura demanda del Otro. Es aquí confrontado con la falta del Otro que, aunque demanda, no se hace entender del todo. El sujeto del psicoanálisis, prácticamente puede responder a una demanda con cualquier cosa. Aquello que se insiste, constantemente, a este punto, ya ni siquiera es la demanda, sino que la falta, o, dicho de otro modo, lo que yace más allá de la demanda porque esta se topa con la falta. En una última reformulación, pero esta vez tomando la pulsión, podría decirse que la pulsión si algo demanda o si a algo responde no es la demanda en sí, sino que a la falta.

¹⁰⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 214.

No es para nada extraño que luego del matema de la pulsión Lacan lea la gran vuelta que da el grafo del deseo en su piso superior como una pregunta sobre qué quiere el Otro.

Por su parte, si algo tiene que ver la pulsión con el deseo, es que la pulsión requiere de mantener a la demanda como un campo abierto, constantemente abierto, para evitar cualquier respuesta unívoca, por mucho que un sujeto sintomático pretenda univocidad, este tendría que además taponear efectivamente las pulsiones, pero esa es una tarea ya digna de Sísifo.

Para continuar esperanzadamente e intentar conectar algo de los dos puntos anteriores los cuales refieren a las aclaraciones del matema de la pulsión, existe la propuesta de esta tesis sobre la pulsión.

Como inexistente del ser-múltiple del cuerpo del psicoanálisis, las pulsiones permiten que del cuerpo mundano de cada quien, permita el paso para el cuerpo de verdades de la propuesta badiouseana, puesto que lo inexistente presenta una fuerza de impacto constante. Es impresionante pensar que, aunque los acontecimientos no sean abundantes, estos tampoco están del todo perdidos ni durmientes. Si la pulsión enseña algo, es que lo inexistente, pulsa, insiste, impacta constantemente y, como diría Freud “puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella”¹⁰⁵.

Parece fundamental aquí expresar que las pulsiones parciales, que mucho tienen que ver con la sexualidad, puesto que esta “ejerce su actividad propia, por intermedio de las pulsiones parciales, aunque esto parezca paradójico”¹⁰⁶ y con ello, ayudan a pensar como de este cuerpo se puede pasar, de manera inmanente -puesto que esta inexistencia no ataca desde afuera, al igual que el acontecimiento, si se permite- al cuerpo de las verdades amorosas, gracias al punto en el cual la sexualidad permite una disyunción radical de la experiencia humana y, por ende, permite que el amor la convierta en un elemento genérico, imposible de refundar en un Uno, puesto que hace insistir al Dos de la disyunción. Badiou da una pequeña introducción a este punto cuando en sus *Condiciones* comenta que “la humanidad es lo que

¹⁰⁵ Sigmund Freud, *Pulsión y destino de pulsión* 19ª ed. en Obras completas, Tomo XIV; Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajo sobre metapsicología y otras obras. (Buenos Aires: Amorrortu, 2022d), 114.

¹⁰⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 201.

sostiene la singularidad infinita de las verdades que se inscriben en estos tipos. La humanidad es el cuerpo historial de las verdades”¹⁰⁷. Esto, considerando específicamente que, para el caso del amor, el cuerpo de una verdad, es la humanidad en tanto que “*el amor, como escena del Dos, hace verdad de la disyunción y garantiza lo Uno de la humanidad*”¹⁰⁸, tal y como se ha podido aclarar hasta este punto.

Siguiendo a lo simbólico su aspecto clave es la confección de una lógica diferencial, que permite construcciones que son sin duda más singulares que la lógica equivalente. Se podría decir que lo simbólico aparece bastante como la lógica que permite tener al individuo un espacio único no rivalizado porque encuentra en los significantes del lenguaje engranes para diferenciarse. De cierta manera lo simbólico también marca el cuerpo, no sólo con significantes que inscriben modos de vivir y sus perspectivas, sino que lo marcan por la entrada de la “castración simbólica” y por ende el cuerpo simbólico es un cuerpo marcado por la falta que lo hace devenir en un cuerpo deseante. O dicho en otras palabras aparece este fenómeno que dicta que cuando el “yo quiere decir algo y en su lugar aparece otro significante, se pone en evidencia ese sujeto del significante que está dividido y que padece por este hecho”¹⁰⁹.

Uno de los elementos más destacables del psicoanálisis que entran al cuerpo es el inconsciente, y consecuentemente, todas sus producciones.

El cuerpo simbólico que, efectivamente, “vehiculiza una huella imborrable, [aquella que marca] que el inconsciente está constituido por esta huella de la cual el sujeto no logra desembarazarse”¹¹⁰, es un cuerpo deseante, que sueña, que sintomatiza, que provoca la instauración de la famosa transferencia, que permite torpezas, que es agudo, que se inhibe, se angustia, que ama y puede ser feliz.

Pasado el punto del individuo, lo que emana del registro simbólico es el sujeto dividido del psicoanálisis, lo cual aparece en la ecuación lacaniana de ser el representante de un

¹⁰⁷ Alain Badiou, *Condiciones*. (Distrito Federal: Siglo XXI, 2002), 246.

¹⁰⁸ Alain Badiou. *Condiciones*, 248.

¹⁰⁹ Silvia Macri. *El síntoma en la experiencia analítica*. (Buenos Aires. Grama ediciones, 2012), 56.

¹¹⁰ Jacques-Alain Miller. *Conferencias caraqueñas en: Recorrido de Lacan*. (Buenos Aires. Manantial, 1991), 17. Los comentarios son míos.

significante para otro significante¹¹¹, y por ende encontrarse dividido entre la hiancia que se produce en la cadena de significantes que lo atraviesan.

Ahora, si hubiese que ubicar una especie de acento en el cuerpo simbólico habría que apuntar al cuerpo simbólico como el cuerpo del deseo. Más adelante en este trabajo, cuando se tenga que hacer una diferenciación entre amor y deseo, o incluso, entre deseo y fidelidad cabría la oportunidad perfecta para desplegar un comentario más acucioso con respecto al deseo.

Aquí, lo que puede hacerse para encargarse de lo que se ha comentado, es presentar la curiosa relación que desde el primer seminario de Lacan se abre entre deseo y verdad. Sobre todo, porque podría decirse que la verdad tanto para Badiou como para Lacan no tiene una relación directa con lo simbólico más allá de la oportunidad de ciertas metáforas -como la metáfora amorosa, por decir algo.

No obstante, pareciera ser que el deseo y la relación que este tiene con los significantes, más específicamente, con los significantes en lo real pareciera funcionar como una guía, una brújula orientada para relacionarse con aquellos múltiples que permiten la entrada de la verdad.

En tanto el deseo se oriente de cierta manera, el cuerpo simbólico no sólo habla, sino que también actúa algo de la verdad a modo de exceso. Quizás de ello mismo se había percatado Lacan al comentar que

“El sujeto no nos dice esta palabra sólo con el verbo, sino que con todas sus restantes manifestaciones. Con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que él ni siquiera sabe que emite como significante. Porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más que lo que sabe que dice”¹¹².

¹¹¹ Esta formulación es la formulación opuesta y comúnmente intercambiable en la enseñanza Lacaniana de la ecuación del sujeto, propuesta por Lacan en la clase del 29 de abril de 1964, perteneciente al *seminario 11*.

¹¹² Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (Buenos Aires. Paidós, 2001), 387.

Es ciertamente bello que lo simbólico lacaniano marque un punto que, para sí mismo es extraño y, por ende, se puede confirmar que lo dividido no sólo aparece para el propio sujeto, sino también para el campo del otro, siendo esta barrera, no un signo unívoco de la pérdida. Al fin y al cabo, hay que dejar de leer que la castración tiene que ver con los sintagmas modernos de “no todo se puede”, “hay un límite de todas las cosas”, como signo de la impotencia, sino que, pasando de lo impotente a lo imposible, la barra lo que representa es una cierta libertad ante la inaccesibilidad lógica que tiene el propio sujeto de representarse así mismo, de no poder ir un poco más allá de sí.

Este punto no sólo es interesante para el propio cuerpo subjetivado del psicoanálisis, sino que también es una instancia para poder leer que el $S(A)$ del psicoanálisis, ese otro inconsistente, no deja de ser el “tesoro de los significantes” o el “lugar de la palabra” cuando se barra, pero ya no puede ser considerado sólo eso. El Otro también pasa a ser un lugar que se presenta como un más allá de los meros cuerpos y lenguajes. Pasa a ser el lugar donde también puede hallarse lo suplementario.

Esta articulación debe entenderse como radicalmente distinta al simple y mero efecto del Otro en el ser humano, el cual, desde el vamos, siempre lo marca con algo más (+) que sólo el lenguaje. No obstante, con una cierta tristeza asociada, ese más del registro simbólico siempre es leído con un impotente menos, como si de la falta-en-ser siempre se tratara de una carencia. Aquí, cuando se marca un suplementario, sin duda no se apunta a lo faltante - aunque no se desconoce tampoco-, sino que a lo que luego de una falta se produce.

Habría que considerar que siempre que el sujeto del psicoanálisis se mueva con su deseo, las palabras de las que habla ya no son solo ello, sino que también, tienen la posibilidad de tocar actos, de realizarlos, después de todo “el deseo inconsciente, es decir, imposible de expresar, encuentra de todos modos un medio para expresarse en el alfabeto, en la fonemática de los restos diurnos, descargados ellos mismos de deseo. Es éste pues un verdadero fenómeno de lenguaje como tal”¹¹³. El sujeto sin duda, al hablar, desde su deseo, lo que hace es tocar alguna donación de verdad que cae en la situación, siempre que el deseo sea efectivamente su brújula, es por ello mismo que Lacan comenta que “el deseo, función central

¹¹³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (Buenos Aires. Paidós, 2001), 355.

de toda la experiencia humana, es deseo de nada nombrable”¹¹⁴. Al fin y al cabo, no por nada existe el sintagma lacaniano que “lo imposible está para hacerse, no para prometerse, pero con la condición que se no se retroceda ante el deseo imposible que habita al sujeto”¹¹⁵.

Es importante así que el deseo esté orientado en la situación de las cosas por lo que del significante se les escapa. Primero tiene que engañarse por la visual especular de tal significante -por ejemplo, por pretender que sabe lo que hace, o como se diría en análisis, por lo que ha dicho- pero luego tiene que encontrarse excedido por su propia palabra, en tanto acto. Ello participa de

“La objeción principal que San Agustín formula a la inclusión del dominio de la verdad en el dominio de los signos es -dice- que los sujetos muy a menudo dicen cosas que van mucho más lejos de lo que piensan, y que son incluso capaces de reconocer la verdad sin adherirse a ella”¹¹⁶.

Habría que estar de acuerdo que el dominio de la verdad corre riesgos al ser reducido al registro simbólico sobre todo si este mismo se ciñe a los signos. El principal y más importante riesgo es literalmente, “reconocer la verdad sin adherirse a ella”, que es quizás un gesto de renegación sofista.

Pero habría que salvaguardar de esta cita que, muy por el contrario, el sujeto que va propulsado por su propio deseo no “dice cosas que van más lejos de lo que piensan”, sino que hace cosas que van más allá de las palabras, por mucho que inclusive ese sea el medio de sus actos, pero sólo cuando las cosas son pensadas desde la perspectiva de un deseo. Es lo que en Lacan también se encuentra en uno de sus últimos seminarios, es decir, cuando existe un deseo se puede “cifrar, más allá del goce-sentido”¹¹⁷, siendo este “goce-sentido” no

¹¹⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. (Buenos Aires. Paidós, 2008a), 334-335.

¹¹⁵ Pareciera que se estuviera pasando por alto la notación bibliográfica de este aforismo lacaniano, pero lo que ocurre específicamente es que no se encuentra publicado en ninguno de los seminarios disponibles y editados por Paidós, así como tampoco en los Escritos de Lacan, ni en “Otros Escritos”. Esta cita refiere a un popular pasaje del seminario R.S.I de Lacan, que no cuenta con edición oficial en español.

¹¹⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (Buenos Aires. Paidós, 2001), 387.

¹¹⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: O peor...* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021a), 240. Permitiendo un breve comentario se podría decir que en esa cita Lacan habla específicamente del deseo del matemático.

la satisfacción de la pulsión, sino que el goce del sentido que puede encontrarse como ganancia imaginaria.

Finalmente, no se podría decir ser tan esquemático con el asunto del cuerpo. El cuerpo es un problema un tanto “acontecimental” para el sujeto puesto que a ratos representa para sí mismo su propia división, o un tipo de disyunción de la situación del Uno muy particular.

Es un cuerpo que seguramente se presenta frágil pero que alberga la posibilidad de una potencia mucho mayor que es la de ser parte como operador de la inscripción de una verdad en la función de la humanidad.

No sería necio pensar que es porque el sujeto tiene un cuerpo que tiene un punto-soporte con el que puede inscribirse en un subconjunto genérico que lo lleva al infinito.

Esa afirmación, casi axiomática se espera esclarecer mucho más ya para el último capítulo donde se tiene la esperanza que el cuerpo ocupe un lugar más allá de una articulación más o menos elegante de piezas orgánicas. Aquí, de momento, se presentan sus problemas, algunas luces y sombras sobre lo que se es capaz con un cuerpo. Un problema muy material que sin duda no deja indiferente el problema de la incorporación de una verdad.

Pasando al último punto ¿Qué sucede, finalmente con el asunto del lenguaje?

Cuando hablamos de lenguaje en el psicoanálisis no se habla, bajo ningún punto, de un código más o menos restringido de signos lingüísticos que establece una relación de mera comprensión entre un emisor y su receptor. Al fin y al cabo, el lenguaje del psicoanálisis es el que, por muy modesto en sus gestos e inauguraciones que sea, aquel que provoca la confección de un cuerpo subjetivo y subjetivable para el psicoanálisis.

Cuando se habla de lenguaje en el psicoanálisis se habla de la problemática que sostiene el advenir sujeto a propósito de los impactos materiales de un lenguaje que deja las garantías particulares del sentido univoco -puesto que es un lenguaje muy polisémico- para pasar a las garantías de lo universal de la falta-en-ser y el enfrentamiento con el vacío desde esa misma falta, tanto, así como con el no-ser próximo al cuerpo.

Sería muy fácil achacarle al psicoanálisis algún tipo de idealidad. Aunque muy fácil no significa “muy correcto”. Incluso, esta no es ni siquiera la crítica más comúnmente emplazada al psicoanálisis. Pero cuando se mira más detenidamente es imposible no confundir los esfuerzos del psicoanálisis, con lo que Alain Badiou catalogaría con un cierto platonismo vulgar.

Hay que admitir que se hace esta pequeña apreciación a modo de mantener el interés del problema del lenguaje psicoanalítico al lector, sobre todo, al lector filósofo sobre el asunto del lenguaje.

Al fin y al cabo, todo lo que se habló del cuerpo ¿No apuntaba siempre ir más allá de lo simbólico? ¿más allá de los encantos imaginarios, de los despistes simbólicos, y de atravesar la ominosidad real? La cuestión siempre se podría apuntar a que el psicoanálisis es el nuevo platonismo vulgar con la introducción de esos objetos que “no están aquí”, de ese deseo “que va más allá” de ellos y de esas partes del cuerpo que están “en otro lado” y que muchas veces se pueden presentar solo alegóricamente, como lo es el caso para la libido.

A veces sólo con las precisiones de lo real como lo imposible bastan como para echarle leña a cualquier detractor.

Pero en realidad, todo el problema psicoanalítico, y habría que añadir aquí a Badiou, es un problema bastante más materialista del que se piensa. Aquí no hay ningún más allá trascendente que garantice un más acá, empero, las garantías del más acá siempre se producen por un extravió material que reorganiza retroactivamente la realidad producto de una suplementación. Tal suplementación, por mucho que pueda ser pensada no ocupa el lugar de la idea. Después de todo, el pensamiento es una brújula que se “apoya en las inconsistencias” materiales y que incluso, presenta afectos muy sensibles, tales como para el amor, la felicidad.

¿Cómo es que el psicoanálisis se asegura que su problema del lenguaje sea un problema materialista? Rediseñando el signo lingüístico.

Tal signo ya venía trayendo consigo una serie de transformaciones de la mano de Ferdinand de Saussure y su *Curso de lingüística general*, quien se preocupó de subvertir la

concepción por la cual se pensaba que un signo unía eficaz y eficientemente una cosa con una palabra, para pasar a demostrar una lógica del signo que sería la relación de “*un concepto a una imagen acústica*”¹¹⁸.

De este brillante semiólogo, lingüista y filósofo suizo Lacan utilizó lo que este había pavimentado en su curso, y a lo que Saussure había bautizado de la siguiente forma aquí esquematizada, siempre referente al signo lingüístico, demostrando sus propiedades, las que corresponden a:

- a) la arbitrariedad del signo que “se manifiesta en el campo mismo de la asociación del significante y del significado. De hecho, entre un concepto y la imagen acústica que lo representa no existe ningún lazo necesario que los una”¹¹⁹. Esta sería la característica inmotivada del signo, lo que significa el no-lazo natural, no su aleatoriedad.
- b) Continuando con su inmutabilidad que aparece cuando “una vez elegido, ese significante se impone a la comunidad lingüística, a la ‘masa de los hablantes’, según la expresión de Saussure. El significante es *inmutable* en ese sentido [...] eso muestra hasta qué punto un hablante se encuentra sometido a la lengua dado que todo sucede como si la lengua tuviera cierta fijeza a causa del consenso que la comunidad lingüística adopta con respecto a ella”¹²⁰.
- c) Y finalmente su alteridad, la cual considera que, “paradojalmente, hay que admitir que la dimensión del tiempo también terminara imponiéndole al signo *alguna alteración* [...] la alteración del signo es el hecho de la práctica social de lengua a lo largo del tiempo”¹²¹.

Ahora bien, la relectura se logra cuando Lacan propone una cierta autonomía entre significante -las imágenes acústicas- y el significado -antiguamente, el concepto. Esta autonomía era sólo “posible cuando significante y significado no tienen una relación fija”¹²².

¹¹⁸ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*. (Barcelona. Gedisa, 1994a), 36.

¹¹⁹ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*, 38.

¹²⁰ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*, 41.

¹²¹ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*, 41.

¹²² Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*, 37.

Sirviéndose de la palabra de Saussure, Lacan pone privilegio particularmente en el significante, incluso invirtiendo la inscripción del signo lingüístico que, tradicionalmente, situaba el significado sobre el significante en la unidad del signo. Lacan, invierte esto, dando a entender que es realmente la cadena significante, su materialidad, quien designa el significado. Todo este punto ya es sorprendente en tanto que podría leerse fácilmente que si los conceptos, usualmente llamados “etéreos” se designan por componentes materiales, los conceptos tienen también su propia materialidad en el ser y no, por ende, son traídos como donaciones al ser por un Uno trascendente. No hay verbo divino. Hay palabras, cuerpos y lenguajes materiales, muy materiales.

Siguiendo con el punto de la articulación lacaniana, es que este giro abriría la puerta para las propias elaboraciones lacanianas con la propuesta de la “cadena significante”, la cual hace ingresar la temporalidad al doble cuadro de ejes saussureano, donde el eje sintagmático correspondería al eje donde se encuentra la metonimia en la acción del habla, siempre en movimiento, desplazándose, y por su parte, el eje paradigmático se alzaría en el lugar de la lengua, que produce el efecto metafórico por el intercambio de los significantes disponibles.

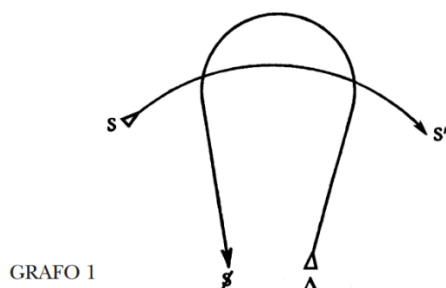
Aquí se alza el siguiente problema

“Podemos pensar entonces que la lengua es prioritariamente un sistema de diferencias de elementos y un sistema de oposición de elementos. Todo sucede como si la estructura del signo lingüístico precediese de un ‘corte’ que intervendría entre el flujo de los sonidos y los pensamientos [...] si el significante nace de ese corte, no hay ‘flujo de significantes’ [...] el surgimiento del significante es indisociable de la gestación del signo en su totalidad”¹²³.

La puntada soluciona el problema de corte y le da continuidad al significante al mismo tiempo que respetando todas las otras condiciones del signo lingüístico al proponer que la ambigüedad y el “devenir azaroso” del decir, de lo que ha sido enunciado ocurre porque el efecto de sentido viene cuando un significante, de manera retroactiva, entrega significación

¹²³ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje*, 49-50.

a otro significante. Esto, a su vez, demuestra la supremacía del significante y por ende entrega una cierta contingencia materialista al lenguaje.



124

De lo que se ha hablado de la puntada puede encontrarse en la obra de Lacan en sus escritos sobre la *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo* representado como el Grafo 1 de tal texto, siendo la cadena SS' la representación de la cadena significante y el eje ΔS el efecto retrogrado de la puntada, donde se da la significación por el encuentro de un significante diacrónico cualquiera, con un significante de la batería de significantes del Otro (A mayúscula).

Antes de seguir avanzando en esta defensa sobre la materialidad del lenguaje, es importante recapitular un momento para poder darle paso a la precisión más importante que se ha querido articular desde que se expone este ángulo de la obra de Lacan.

¿Qué se tiene hasta aquí? Hasta aquí podría decirse que el signo lingüístico lacaniano, con privilegio en el significante, comprende un desafío para la significación puesto que la cadena significante, ahora de efecto retroactivo, desarticula la antigua unidad entre sentido y comprensión. Esta simple línea que aquí se ofrece fue todo un quebradero de cabeza para Lacan, y se centró en ello en su primera temporada de enseñanza en su seminario sobre la psicosis, donde daba las siguientes e importantes directrices con un magistral ejemplo clínico

“La noción de comprensión tiene una significación muy neta. Es un resorte del que Jaspers hizo, bajo el nombre de relación de comprensión, el pivote de toda su psicopatología llamada general. Consiste en pensar que hay cosas que son obvias,

¹²⁴ Jacques Lacan. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* en: *Escritos 2*. (D.F. Siglo XXI, 2009c), 766.

que, por ejemplo, cuando alguien está triste se debe a que no tiene lo que su corazón anhela. Nada más falso: hay personas que tienen todo lo que anhela su corazón y que están tristes de todos modos. La tristeza es una pasión de naturaleza muy diferente. Quisiera insistir. Cuando le dan una bofetada a un niño ¡pues bien!, llora, eso se comprende; sin que nadie reflexione que no es obligatorio que llore. Me acuerdo del muchachito que, cuando recibía una bofetada preguntaba: *¿Es una caricia o una cachetada?* Si se le decía que era una cachetada, lloraba, formaba parte de las convenciones, de la regla del momento, y si era una caricia, estaba encantado”¹²⁵.

En segundo lugar, y he aquí el otro acento, se puede apuntar al encuentro con el Gran Otro. Este gran otro barrado que, según lo que ha marcado el trabajo de esta pequeña tesis, es lugar no sólo del “tesoro de los significantes” sino también de toda suplementación que aparezca como una “alteridad para el sujeto”, incluso, si es que puede caber ahí, los antiguos tanto como los nuevos significantes. Habría que repetir este último punto: los nuevos significantes, que, usualmente, son parte de una donación de lo real en lo simbólico.

¿Cómo se podría estar tan seguro de aquella hipótesis? Como cualquier hipótesis, esta requiere de ser comprobada, pero las bases argumentales están ahí.

La primera podría aparecer en la propia obra de Lacan y sus cuatro discursos.

Se podría decir que, en al menos tres de los cuatro discursos, para Lacan aparece la posibilidad de caer en la imagen de un gran Otro ordenador, que, aunque marca la falta en cada uno -quizás con menos fuerza en el discurso del Amo- confecciona a su vez una relación impotente donde la caída del sujeto en el saber o en una “producción” de lo que podría llamarse la situación de las cosas, en tanto que hechos simples o meras singularidades débiles.

Como todo discurso no se refiere específicamente a una batería específica de significantes -o palabras- que entregan su característica específica, sino el lazo que se sostiene entre el sujeto y el Gran Otro, en este caso, con suerte, barrado.

¹²⁵ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. (Buenos Aires. Paidós, 2009d), 15-16.

U	M	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

126

Aquí se presentan los cuatro discursos, a saber, Universitario, del Amo -marcado como M de *maître* en francés, que apunta al Amo y sirve como diferenciación de otro discurso que lleva como primera letra la A- siguiendo por el discurso de la histérica y, por último, el discurso del analista.

La clave para entender los cuatro discursos sin duda se encuentra en el seminario XVII *el reverso del psicoanálisis* de Lacan, al leerlo casi por completo, pero en breve, se podría decir que es una clave de entrada doble donde a las fórmulas presentadas anteriormente habría que superponerle el siguiente cuadro, el cual muestra el lugar que ocupa cada uno de los pequeños matemas lacanianos. Tal cuadro es el siguiente

$\frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \rightarrow \frac{\text{trabajo}}{\text{producción}}$	127
--	-----

Precisando los matemas del primer cuadro se tiene a \$ como el sujeto del inconsciente o dividido del psicoanálisis. El segundo -sin orden particular- es el *a* del objeto *a* al cual ya se le han dado un par de páginas hasta este momento y se le seguirá dando un espacio en el segundo capítulo de esta tesis. No obstante, para estas alturas de la tesis de lacan el objeto *a* aparecer no sólo como este objeto ectópico, agalmico, causa de deseo y que representa sin duda, la *atopia* de la supuesta relación entre un sujeto con su objeto, sino que también el plus-de-goce en tanto que marca justamente la no-relación del sujeto con su objeto. Continuando, se tiene la batería S_1 y S_2 que representa, respectivamente al significante Amo o vaciado, que es el significante inaugural de cualquier cadena significativa y finalmente, por lo que se ha introducido de la puntada, el S_2 representa a cualquier significante que confeccione un saber

¹²⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2008c), 29.

¹²⁷ Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, 182.

producto de su efecto de significación gracias a la confección de la puntada. Se entiende así que marcar “ S_2 ” no apunta necesariamente al “primer y segundo significante de la cadena” sino a cualquiera que venga después de S_1 , dándose a entender que, si se marca a este significante con un dos, es simplemente porque se encuentra en una relación diferencial con el significante amo.

Por otro lado, la segunda clave donde aparece la distribución “Verdad/agente – Trabajo/producción” esta habla más de funciones que, según se ordene la batería de los matemas entrega lecturas que son específicas para cada cual. Esta observación es importante para no verse a tentado a leer, muy apresuradamente, que, por ejemplo, el discurso analítico tiene el saber - S_2 - “en el lugar de la verdad”. Lo cual, no podría ser tan solo una lectura apresurada, sino que también, muy lejana a lo que el propio autor de tales discursos propone. Se podría decir que la mejor forma de leerlo, sería, por ejemplo, “lo que le ocurre al saber en el lugar de la verdad”, para el discurso psicoanalítico, así como lo que “le ocurre al sujeto dividido en el lugar de la verdad”, para el discurso del amo”, así, consecutivamente para cada discurso, y para cada matema según donde se encuentre en el esquema.

Aunque pudiese repasarse con detención cada uno de los discursos, lo más importante de explicar es que al menos tres discursos, es decir, el discurso universitario, el del amo y el de la histórica llegan a un escollo bastante importante en relación al saber, es más, podría decirse tanto en su relación productiva, como en su relación de agencia. Ante ello puede adelantarse sin ningún problema el asunto que aquí se intenta dibujar, o sea, que no hay nada de estos tres discursos que realmente abra la posibilidad de un “nuevo significante” de un significante que, al entrar en la cadena, al entrar incluso en la escena, pueda representar, como buen significante -porque tampoco se trata que el significante en si venga a tomar el siguiente lugar- que ha habido la constatación de una verdad, o, como lo es para el amor, su declaración.

Pasando entonces al único discurso que sirve para ilustrar el punto que aquí se intenta confeccionar, se parte por comentar que el discurso del analista es el primer y único discurso que, al no centrarse en el saber, o dicho de otro modo, al situarlo en una categoría diferente al agente, trabajo o producción, articula un punto distinto al hacerse cargo afirmativamente de la imposibilidad de un saber cerrado, de un sujeto no dividido, de un objeto a que apunta

a un no-ser y a un significante amo que, al estar en el lugar de la producción hace que el sujeto dividido pueda hacerse cargo de la posición de su Yo (Je). Lo más curioso es que todo esto se provoca -si se permite ser algo reduccionista, pero también conciso- al poner al saber en el lugar de la verdad. Al hacer esto, tomando el punto de verdad tal cual se articuló en el discurso del amo, el saber cómo producción completa se pierde. El lugar de la verdad pone al saber a funcionar de una manera muy distinta. Una de las primeras cosas que salta a la vista es que se cumple el aforismo lacaniano de la verdad, es decir, que la verdad es un agujero en el saber. Esto se cumple, específicamente porque el analista, como objeto *a* representa la causa de deseo que, especularmente solo puede parecer como un sujeto-supuesto-saber del cual el analizante espera, sesión tras sesión que se produzca un efecto de verdad, es decir, un acto que retroactivamente cambie sus condiciones materiales y subjetivas. Es cierto que quizás puede que se espere que eso se provoque por la “palabra justa”, pero como Lacan respondió¹²⁸, la interpretación no está hecha para ser comprendida, sino para producir oleaje. El efecto de verdad, así, se produce porque la verdad no se transmite a través de la palabra sapiente, sino del acto súbito de una realización para el analizante. Es decir, por la producción de un nuevo significante que no cierra el saber, ni lo justifica, sino que aparece como acto en lo real de la situación analítica, de la situación del analizante.

No por nada Badiou llegaría hasta decir que este nuevo significante es una situación analítica que impulsa al sujeto del psicoanálisis a la verdad, o en sus propias palabras, el filósofo francés comenta que “el análisis me parece ser una situación en la que se ofrece al analizado la oportunidad dolorosa de llegar al reencuentro de una verdad. De *cruzar*, en su camino, una verdad. Y es de este cruce de donde sale armado, o desarmado”¹²⁹.

Por otro lado, se puede encontrar aún más validación sobre el argumento que se intenta confeccionar aquí sobre este nuevo significante, no cómo realmente un significante-más, sino que un acto distinto en la obra de Župancic. Esta, ya propone que “este nuevo significante es el acontecimiento como tal, y activa una nueva subjetivación. El nuevo significante es el algoritmo que desorienta la pulsión al cortar sus bien-establecidas rutas de

¹²⁸ Lamentablemente, en una de las entrevistas inéditas de su gira por Norteamérica, específicamente en Yale.

¹²⁹ Alain Badiou, *Condiciones*. (Distrito Federal: Siglo XXI, 2002), 191.

satisfacción”¹³⁰. Para no establecer ninguna confusión, cuando la filósofa eslovena piensa en el acontecimiento como tal habla tanto del acontecimiento analítico en la producción de un nuevo significante, en tanto que, si se pudiera decir, cualquier acontecimiento trabaja al servicio de una “nueva subjetivación”, y que adicionalmente, para este caso se confecciona el ejemplo la desviación de la pulsión a una ruta de satisfacción de una situación cualquiera. La pulsión, como se ha discutido hasta aquí, podría ser satisfacción o goce de lo altero cuando cortocircuita a través de un nuevo significante, de un acto, su pliegue con lo “ya establecido”. Este desvío de pulsión ya es un precedente de una nueva subjetivación.

Es absolutamente interesante como la lectura de Zupancic abre a pensar el nuevo significante como la posibilidad de pensar la diferencia mínima, no sólo del sujeto, es decir, que sostenga su división -y la del Otro- sino que también la de una supuesta unión, como lo haría pensar el Amor. Esta lectura citada, refiere a Lacan con una pregunta de entrada la cual se despliega de la siguiente forma

“¿Cómo es que la maniobra conceptual (y ‘práctica’) de Lacan propone una diferencia? Ahí donde Deleuze habla sobre la *selección* de una diferencia basada en la repetición, Lacan habla sobre la *producción* de un nuevo significante que pone fin a la repetición. Aunque ambos enfatizan una especie de ‘selección’, es decir, una *separación* que refiere a algo en el propio corazón de la repetición/diferencia en sí misma, el punto de divergencia crucial yace en la manera en que la separación toma lugar, tanto como en la naturaleza de lo que produce (así como su novedad). Para Lacan lo que aparece en la separación dentro de la entidad repetitiva (del Uno-en-más) no es la fuerza centrífuga-selectiva de la repetición en sí misma; esta separación es posible solo a través de un tercer termino, producido por el curso de un análisis: S₁, un *nuevo significante* (situado en el lugar de la ‘producción’ en el discurso del analista). Este significante es un nuevo tipo de Uno -un Uno que difiere del Uno que

¹³⁰ Alenka Zupancic, *¿What is sex?* (Cambridge: MIT Press, 2017), 127. Traducido de: “This new signifier is the event proper, and it triggers a new subjectivation. The new signifier is the algorithm that disorients the drive by cutting off the well-established routes of its satisfaction”.

se repite (en la neurosis o en la vida cotidiana). El Uno que se repite es un Uno-en-más, un compuesto entre el significante y el goce”¹³¹.

El Amor así, no es pensado específicamente en sus predicados, sino en sus suplementaciones que advienen de sus distintas estrategias de sustracción donde la disyunción hace verdad de la situación amorosa. No es por nada que el nuevo significante aparece en la obra de Lacan como un “significante aislado”, por ende, carente de predicados, y podría decirse quizás, cercano a las operaciones de lo genérico, puesto que lo genérico también tiene como función el sustraer de predicado ciertos enunciados y con ello poder producir elementos nuevos.

Aquí podría incluso añadirse lo que Zupancic trata en un entramado sobre el nuevo significante y el amor.

“¿Qué tal si reintroducimos a esta altura la noción de un ‘nuevo significante’ como aquello que hace precisamente posible, para este caso, construir algo en base del encuentro amoroso, sin oscurecer la contingencia del ser -de su ser? Un encuentro amoroso no se reduce a que todo caiga en su justo lugar. Un encuentro amoroso no es el mero emparejamiento entre dos patologías diferentes, ni la suerte de dos amantes en encontrar lo que ‘funciona para ellos’. Sino que, es el amor *lo que lo hace funcionar*. El amor *nos hace algo* a nosotros. Permite que la causa de nuestro deseo condescienda a o coincida con nuestro amante. Y el afecto de esto es la *sorpresa* - solo esta sorpresa, y no una simple infatuación, es el verdadero signo del amor. Es el signo del sujeto, de la figura subjetiva del amor. Esta no dice simplemente: ‘¡Tú

¹³¹ Alenka Zupancic, *¿What is sex?* (Cambridge: MIT Press, 2017), 125. Traducido de: How, then, is Lacan’s conceptual (and “practical”) maneuver different? Where Deleuze speaks about selection of difference based on repetition, Lacan speaks about the production of a new signifier that puts an end to repetition. Although they both emphasize a “selection,” that is, a separation concerning something at the very heart of the repetition/difference itself, the crucial divergence lies in the way in which this separation takes place, as well as in the nature of what it produces (as its novelty). What, for Lacan, can bring about the separation within the repeating entity (of One-plus) is not the centrifugal-selective force of the repetition itself; this separation is possible only through a third term, produced in the course of analysis: S1, a new signifier (situated at the place of “production” in the analytic discourse). This signifier is a new kind of One—a One that differs from the One which is repeated (in neurosis or in everyday life). The One that is repeated is a One-plus, a compound of a signifier and enjoyment.

eras!’, sino que dice: ‘Qué sorpresa que hayas sido tú’. O en una fórmula más simple de la operación del amor: *Qué sorpresa que tú seas tú*”¹³².

Con todo lo que se ha marcado hasta aquí se espera que ante el aforismo badiouseano de “solo hay cuerpos y lenguajes, sino que también verdades” se comprenda que, aunque es verdad que los cuerpos y lenguajes pueden caer a categorías o conjuntos cerrados de la situación por la repetición de goce del saber, u otras vías posibles, el psicoanálisis demuestra un cuerpo y un lenguaje posible de subjetivar, teniendo como condición amantes que de verdad puedan sostener la disyunción de la situación como una verdad (im)posible de alcanzar.

C. Individuo y sujeto

Este último acápite del primer capítulo tiene como responsabilidad hablar de sujeto e individuo. Este gesto se da de este modo, puesto que el acontecimiento efectivamente impacta a los “cuerpos y los lenguajes”. No obstante, el problema del cuerpo y del lenguaje en Badiou aparece frecuentemente en su obra para hablar sobre el fin de la metafísica, el cual, aun siendo un problema real y muy importante para la filosofía, no es necesariamente el caso para el psicoanálisis. Es decir, para el psicoanálisis siempre ha habido un componente fuertemente metafísico a la hora de hablar de cuerpos y de lenguajes. Sin ir muy lejos, el inconsciente mismo postula toda una complejización de las sustancias propuestas por Descartes gracias a la propuesta de la sustancia del significante o sustancia gozante que modifica la *res cogitans* y *res extensa* de Descartes e incluso su propuesta sobre la existencia, resumida en el axioma *cogito ergo sum*, puesto que el psicoanálisis ya propone al inconsciente como existente sin

¹³²Alenka Zupancic, ¿*What is sex?* (Cambridge: MIT Press, 2017), 135. Traducido de: “What if we reintroduced here the notion of a “new signifier” as precisely that which could make it possible, in this case, to build something on the basis of a love encounter, without obscuring the contingency of (its) being? A love (encounter) is not simply about everything falling into its rightful place. A love encounter is not simply about a contingent match between two different pathologies, about two individuals being lucky enough to encounter in each other what “works for them.” Rather, love is what makes it work. Love does something to us. It makes, or allows for, the cause of our desire to condescend to, to coincide with, our lover. And the affect of this is surprise—only this surprise, and not simply our infatuation, is the sign of love proper. It is the sign of the subject, of the subjective figure of love. It says not simply: “You are it!” but rather: “How surprising that you are it!” Or, in a simpler formula of how love operates: How surprising that you are you!”. Aquí correspondería la misma cita que para la que se encuentra en el cuerpo de esta tesis.

necesidad de ser pensado por un sujeto específico, resultando que es “algo” el que piensa, o que “eso piensa”.

Por otro lado, el acápite anterior traía por nombre “sólo hay cuerpos y lenguajes... posibles de subjetivar” lo cual ya da una pista de pertinencia con este acápite. Para el psicoanálisis si existe una fuerte relación entre lenguaje, cuerpo, sujeto e individuo. En parte para Badiou también existe una relación que se limita a pensar lo particular en los cuerpos, lenguajes e individuos -usualmente resumidos en el último- y a lo singular como el sujeto. Esta relación ha de ser complejizada ante la presencia del psicoanálisis. Pero antes de ello ¿qué se entiende por sujeto y por individuo?

Para responder a esa pregunta se comenzará por el sujeto lacaniano. Esto, tendrá su explicación más adelante, puesto que no es un comienzo azaroso.

La sistematización del sujeto en Lacan es compleja. Por suerte existen obras como la de Guy Le Gaufey, que muestran una mínima compuerta para extraer de la obra de Lacan ciertos postulados que son importantes para entender a su sujeto en completud. Todos aquellos puntos que no entran en la obra de Le Gaufey, podrían ser detectados fácilmente en el propio Lacan. Entonces ¿Cuáles son los principios del sujeto lacaniano?

Primeramente, el sujeto lacaniano se funda por el Uno del significante en una dialéctica con el Otro, comúnmente referido en el algebra lacaniana como A , o dicho de modo lingüístico: el “gran Otro” con mayúsculas, siendo este Otro el coordinador y presentador de la alteridad y todos los significantes disponibles para el sujeto a modo de *representamen*. De manera sincrónica, el sujeto se funda de la falta que promueve el significante a nivel ontológico, tanto para si como para el Otro. Es decir, el sujeto lacaniano es un sujeto intervalar, puesto que se haya en la hiancia entre significantes provocada por la incompletud del sujeto a nivel particular, tanto como la misma falta en el Otro escrita como $S(A)$ -o, dicho de otro modo, el “significante perdido del Otro”, lo que postula la imposibilidad lógica de que exista Otro del Otro y permite el paso a verdades. Este punto es comentado por el propio Lacan en

“En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla $S(A)$: ser en primer lugar un significante. Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será

pues el significante para el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que, a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para”¹³³.

A propósito del elemento fundacional del significante para el sujeto, por un lado, y en relación a la propiedad intervalar del sujeto a nivel ontológico, por el otro. El sujeto presenta dos propiedades particulares que han de ser entendidas respectivamente. La primera de todas es que el sujeto de Lacan es un sujeto que se funda a modo particular por su estructuración ontológica a nivel significante. Es decir, si el sujeto se presenta y se representa gracias al efecto significante se haya en cualquier orden trascendental, con todos los múltiples existentes a nivel significante. Esto, a su vez, causa un efecto donde “se desvanece, [y] queda marcado por un *fading* característico”¹³⁴, lo que significa que, aunque particular, particularmente el sujeto tampoco aparece siempre. El psicoanálisis diría que el sujeto aparece ahí donde la solidez del sentido desaparece. Y esto último, lleva al segundo punto, que es que, a propósito de la propiedad intervalar del sujeto, se produce con todas fuerzas los efectos de carácter imaginario, puesto que “para hacer frente a las deficiencias radicales del orden simbólico, no hay más recurso”¹³⁵ que este registro.

En segundo lugar, y tomando la premisa anterior, el sujeto lacaniano tiene como principio ser el mismo sujeto que el de la ciencia, o el que propone la ciencia. Es decir

“Se trata de otra manera de evocar, a propósito del sujeto de la ciencia, la escotomización que le es constitutivamente implícita, la de esa parte de nosotros mismos que se sustrae porque estamos separados de ella, por más que nos ‘constituye’ a través de los arcanos de la función significante: el inconsciente”¹³⁶.

Lo que refiere al sujeto del inconsciente como producto de la escotomización que también propone la ciencia, a través del juego significante a nivel de lo real. Punto muy importante, porque permite pensar el desembarazo de sujeto con el saber, o lo que es lo

¹³³ Jacques Lacan. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* en: *Escritos 2*. (D.F. Siglo XXI, 2009c), 799.

¹³⁴ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2010), 18. El comentario es mío.

¹³⁵ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*, 18.

¹³⁶ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan II; la estructura del sujeto*. (Barcelona. Gedisa, 1994b), 71-72.

mismo “desde el punto de vista del psicoanálisis no podemos hablar del sujeto de un saber”¹³⁷ a modo afirmativo. El problema que este punto traería consigo es la propuesta sobre el pensar, es decir, que pensar sea predicado de acción del yo, puesto que eso confeccionaría una posibilidad lógica donde la verdad y/o el pensamiento o tratamiento de una idea concuerde con los saberes normados de una situación no suplementada. De este modo el inconsciente propone dos elementos a la hora que confecciona a su sujeto como dividido. La primera es la posibilidad de la escisión entre yo y saber, y la segunda es que aparece el deseo como una atracción hacia la diferencia. El sujeto de Lacan es siempre un sujeto deseante por la misma razón que la falta de saber no sólo le deja remitiendo sus preguntas a la otredad, sino que, comúnmente, lo abalanza hacia la alteridad.

En relación a este punto y al anterior, se podría decir que “el uno es el otro, [lo que] implica afirmar que el *Uno produce la diferencia*, en este caso, que el *Uno produce el dos*”¹³⁸.

En tercer lugar, el sujeto lacaniano es también sujeto de deseo, lo que produce su ineludible no-oposición entre el sujeto y el objeto *a* productor de deseo. Este es quizás el punto más difícil y refinado en la obra de Lacan, puesto que es definitivamente multifactorial y tiene como precedente los otros dos puntos hasta aquí expuestos. Entonces, para abordar primeramente este punto hay que captar qué es lo que es el deseo, en palabras de Lacan

“El deseo del hombre es el deseo del otro [...] esta hiancia hace que exista una diferencia radical entre la satisfacción de un deseo y la carrera hacia la culminación del deseo: el deseo es esencialmente una negatividad (que hace al sujeto preguntar por la otredad que ha producido esta negatividad) [...] El deseo es captado primero en el otro, y de la forma más confusa [...] exactamente en ese momento, se aísla en el ser humano la conciencia en tanto que conciencia de sí.”¹³⁹.

De momento no se ha explicado por qué el deseo ayuda a pensar la no-oposición de sujeto y objeto para Lacan, no obstante, esta explicación es inmediata gracias a la definición de deseo, puesto que hay todo un análisis de un previo freudismo que Lacan intentaba

¹³⁷ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*, 83.

¹³⁸ Joel Dor. *Introducción a la lectura de Lacan II; la estructura del sujeto*. (Barcelona. Gedisa, 1994b), 90. El comentario es mío.

¹³⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (Buenos Aires. Paidós, 2001), 222-223. Los comentarios son míos.

solucionar que era la idea de que el deseo era realizable, sobre todo si era una negatividad. Había una cierta idea afirmativa sobre la realización del deseo en Freud mismo, aunque finalmente, Lacan alejó cada vez más esta posibilidad demostrando que el deseo era irrealizable -y que incluso, no se encontraba dentro de su horizonte que lo fuese- y que, por otro lado, lo que es realizable es la pulsión, pero a modo que se entienda por realización su circularidad, y eso se comprueba cuando dice que “la función, satisface supuestamente su fin reproductivo, precisamente porque es pulsión parcial y porque su meta no es otra que ese regreso en forma de circuito”¹⁴⁰.

Es, finalmente, el estudio sobre el objeto *a* y la pulsión lo que lleva a defender a Lacan “la no coordinación, ni siquiera momentánea, de las tendencias [en este caso, del deseo y satisfacciones objetales u de objeto, produciendo así que] la oposición entre el sujeto y el objeto sería en verdad eliminada”¹⁴¹. Lacan se guía del único atisbo de aire que tiene en Freud para ello que es la propuesta que indica que “debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este”¹⁴². Esto es importante porque marca toda la indagación de lo “realizable” del deseo, que en realidad decanta a la premisa anteriormente señalada. Ahora, esta indagación requiere que el sujeto pase por las complicaciones del objeto *a* a través de las pulsiones, para comprobar algún tipo de “reificación”. Finalmente, tomando en cuenta la circularidad de la pulsión se llega a la conclusión que la pulsión es sin objeto, puesto que, como comentaría Lacan la pulsión, porque siempre parcial presenta su meta en la de regresar a la forma de un circuito. La pulsión demuestra, con sus desvíos, no la existencia de un “mejor objeto”, sino que no hay ni siquiera un objeto específico. Ahora, esto se demuestra porque hay un efecto del objeto *a* sobre todo “objeto” material, es decir, hay un efecto en el ser-múltiple producido por la presencia del objeto *a* y eso se comprueba a través del análisis de la pulsión. Si esta es sin objeto es porque no hay objeto “mejor”, pero a su vez, todo objeto puede ser “objeto de bien” en tanto una

¹⁴⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 186.

¹⁴¹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 18. Los comentarios son míos.

¹⁴² Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual* 19ª ed. en *Obras completas, Tomo VII: Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2022a), 134.

condición mínima del sujeto: que se haga “objeto” o que se eclipse con el objeto *a* en tanto sujeto “encausado”. Esto se encuentra en Lacan cuando propone que en la pulsión el sujeto “se hace objeto” es decir, ya no se es observado u observa a un otro, lo importante es que ese sujeto *se haga ver* y ahí tanto sujeto como el Otro están implicados en su falta, tanto como son “pasivos y activos” a la vez. Este postulado puede observarse en la siguiente cita de Lacan, donde comenta que:

“En cuanto a la relación de la pulsión con la actividad-pasividad, creo haberme explicado cabalmente al decir que en lo que respecta a la pulsión, esta relación es puramente gramatical. Es soporte, artificio, que Freud emplea para que captemos el vaivén del movimiento pulsional. Pero he reiterado unas cuatro o cinco veces que no se puede reducir, simple y llanamente, a una reciprocidad. [...] ¿Está claro? De hecho, salta a la vista que aun en su supuesta fase pasiva, el ejercicio de la pulsión, masoquista, por ejemplo, exige que el masoquista, si me permiten decirlo así, sude la gota gorda”¹⁴³.

Aquí yace una potente conclusión, que “el sujeto se hace objeto, *sin cesar por ello de ser sujeto*, y eso se torna convencible en tanto ambos pertenecen a un mismo estatuto [...] de ‘corte’”¹⁴⁴. O lo que es lo mismo:

“Presentándose como objeto de la actividad del Otro, sin perder por eso su potencia de sujeto -casi magnificada por haber así ‘causado’ al Otro a ocupar el lugar de agente del acto- dicho sujeto da muestras de una duplicidad que no es, por cierto, necesario concebir como intencional [...] sino que necesita la reflexividad mínima del ‘se’: él *se hace* objeto [...] tan pronto activo como pasivo, el cuerpo pulsional confiere al sujeto representado por un significante para otro significante, un estatuto de agente [...] ninguna necesidad, pues, de conferirle muchas iniciativas para instaurarlo en esta postra de agente, una vez develado que un agente puede tanto ser

¹⁴³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 208.

¹⁴⁴ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2010), 25.

causado como causar. Activo o pasivo, causante o causado, introducir al sujeto es desde entonces introducir el orden de la causa”¹⁴⁵.

Y finalmente, esta es una propiedad tanto del sujeto como del objeto *a* por ende, el sujeto del deseo es tal en tanto se encuentra encausado o es posible de encausar, o ser encausante¹⁴⁶. No podría decirse menos veces, pero esta construcción posibilita una congruencia con la propuesta sobre el sujeto en Badiou y sus lógicas sustractivas, específicamente, sobre lo indiscernible, que más adelante se tratará. A su vez, es lo que autoriza a esta tesis marcar que tanto el sujeto badiouseano como lacaniano presentan la particularidad de ser “sin contraparte” necesariamente, tanto a nivel “particular” como a nivel “singular”.

Esta parte quizás es el punto fundamental para defender al deseo en psicoanálisis, puesto que, como se verá más adelante, en el tercer capítulo, Badiou presenta una “mala fe” al leer el objeto *a* o la teoría de los objetos en psicoanálisis, sobre todo tomando como punto de partida al deseo. El asunto es que, para Lacan el deseo siempre ha sido definido como “función central de toda la experiencia humana, [que finalmente] es deseo de nada nombrable”¹⁴⁷. Hay una cita más extensa donde Lacan explica magníficamente este punto, la cual comenta que

“Ser objeto de deseo es esencialmente diferente de ser el objeto de cualquier necesidad. La subsistencia del objeto en el deseo surge del hecho de que viene a ocupar el lugar de lo que por naturaleza permanece oculto para el sujeto, a saber, lo que éste sacrifica de sí mismo, la libra de carne empeñada en su vínculo con el significante. Debido a que algo viene a ocupar ese lugar, ese *algo* deviene objeto en el deseo”¹⁴⁸

¹⁴⁵ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*, 138-139.

¹⁴⁶ Es prudente aquí retener la siguiente imagen: “La *a* es aquello que se ve sometido a la condición de expresar la tensión última del sujeto, la que constituye el resto, la que constituye el residuo, la que está al margen de todas esas demandas y que ninguna de esas demandas puede agotar. Está destinada como tal a representar una falta, y a representarla con una tensión real del sujeto”. Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2007b), 368.

¹⁴⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. (Buenos Aires. Paidós, 2008a), 334-335.

¹⁴⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 18.

Y este punto es fundamental, porque permite anudar amor al deseo, entiendo que

“En este caso, como en cualquier otro donde el objeto del deseo sea para quien experimenta dicho deseo algo que está en absoluto a su disposición y que no está presente -en suma, algo que él no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto-, es por esta clase de objeto por la que siente tanto deseo como amor”¹⁴⁹.

Se podría decir con ello, entonces, que la gran diferencia entre fidelidad y deseo sería algo así como lo siguiente: el deseo, como deseo del Otro que le permite al sujeto tener acceso a una cierta alteridad, hace corresponder al Otro con todos aquellos múltiples singulares, marcados por una falta y por ende, reencontrados solo como excedentes, que pueden incorporarse en un subconjunto genérico de una verdad, confección que le es específica a cada sujeto, del cual, en algún momento en que la verdad le impacte, podría mantener a tal subconjunto unido y centrarse en sus consecuencias, en tanto se mantiene fiel al recorrido de una verdad. Dicho de otro modo, el deseo es el perseguimiento de lo altero, en sus múltiples facetas y con sus no menores complicaciones, y la fidelidad, su ordenamiento y sostención.

Como cuarto punto y último sobre el sujeto lacaniano, Le Gaufey comenta sobre este que

“No ex-siste más que por el significante, y que, a cambio, el significante no existe más que por él; ya que no existe como agente más que en una voz causativa que lo flanquea de otros sujetos, el sujeto barrado inventado por Lacan funciona, finalmente, como una formidable bomba de vacío, un instaurador de existencia a causa de la contingencia que insufla en los lazos significantes y pulsionales”¹⁵⁰.

Es decir, es un sujeto “vacío”. No obstante, esta hipótesis habría que rechazarla, sobre todo si se quiere hacer bienvenir el trabajo sobre el vacío, que es el trabajo del ser en Badiou. Para Badiou “un sujeto no es tampoco un punto vacío. El nombre propio del ser, que es el vacío, es inhumano y a-subjetivo. Es un concepto de la ontología. Por otra parte, queda claro

¹⁴⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 137.

¹⁵⁰ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2010), 140.

que un procedimiento genérico se realiza como multiplicidad y no como puntualidad”¹⁵¹. O sea, y a este punto, habría que conferir que el sujeto lacaniano da “sustancia” al individuo badiouseano, lo complejiza, no obstante, la situación del sujeto lacaniano de por sí no podría ser una tal que no requiera un elemento suplementario de subjetivación para poder lograr plenamente la incorporación de una verdad. Es por eso que se defiende a este punto la conceptualización de vacío en Badiou más que la de vacío en la obra lacaniana. Al menos, este última habría de ser cuestionada para su composibilidad o rechazo más riguroso.

Ahora, antes de hablar del sujeto en Badiou habría que proponer algo que podría sonar un tanto extraño pero que se comentó de paso en el párrafo anterior. El sujeto para lacan es un sujeto que, ontológicamente hablando se construye bajo la lógica de lo “particular” por su construcción significativa -es decir, por encontrarse en la hiancia de un par significativo- y porque el significante, incluso a modo real, lo localiza. De una forma u otra, el individuo en psicoanálisis no existe sino por dos cosas: el registro de consistencia imaginaria que abre el significante al haber producido la falta que se comparte entre sujeto y Otro, es decir, existen individuos porque no existe “completud significativa” y eso propone un recorte, tanto desde el corte significativo, como la “forma de recorte” del lo imaginario que, valga la redundancia, “da forma” a cada individuo como separado. Por otro lado, y este es el segundo punto, es que el individuo existe como un trabajo del Yo -instancia psíquica que, sin duda aparece luego del significante y del sujeto, y, por ende, no antes de. Trabajo que se condensa en la obra freudiana en las operaciones del yo ideal y del ideal del yo. Este primero, el yo ideal, se define como la instancia del yo al

“Recaer ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez”¹⁵².

¹⁵¹ Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. (Buenos Aires. Manantial, 1999), 431.

¹⁵² Sigmund Freud. *Introducción del narcisismo* 19ª ed. En: *Obras completas. Vol. XIV; Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras*. (Buenos Aires. Amorrortu, 2022c), 91.

Esto en Lacan es tratado de otro modo, pero tiene su propia clave de entendimiento. El significante, siendo pura materialidad que al entrar a la lógica del ser-múltiple, lo hace no sólo de manera de demostrar la “pura diferencia” material, sino también, “*nadificando*”, o como se diría en clave filosófica, el significante “mata la cosa”. Ahora, la propuesta de Lacan es que el goce es la resistencia a esta *nadificación*. El yo ideal es la imagen del individuo que supone un cierto “monto” de goce originario, aunque, realmente, no hay. Además, el goce no es necesariamente un *quantum* más si postula la sustancialización del ser que ha sido mellado en falta. O lo que es lo mismo, postula la sustancia *gozante* que es la sustancia del significante. El Yo, entonces tiene esta forma de darse consistencia, es decir, narcisistamente se “ve de un modo ideal”.

Por otro lado, a través del ideal del yo ocurre

“El desarrollo del yo [que] consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde afuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal”¹⁵³.

Siguiendo con una propuesta lacaniana se podría decir que, cuando el sujeto puede lograr un cierto entendimiento de su falta constitutiva este puede lograr un movimiento transferencial, es decir, conferirle algún tipo de “brillo agalmico al Otro”, cuando esto es posible, función que corresponde a la “extracción del objeto *a*” el sujeto se encausa por significantes que representan algún tipo de valor para el Otro, en este caso, posiblemente la sociedad.

Estas dos figuras entregan una imagen muy clara, que no existe un “individuo” primario en psicoanálisis, sino que, al revés, existe un sujeto que presenta un cuerpo. Este es un punto fundamental, puesto que la teoría del sujeto en Badiou presenta “sino un animal particular, convocado por las circunstancias a *devenir* sujeto”¹⁵⁴. Esto conlleva a entender que el individuo en Badiou es un “tipo de múltiple particular que los saberes establecidos

¹⁵³ Sigmund Freud. *Introducción del narcisismo*, 96.

¹⁵⁴ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 69.

designan como perteneciente a la especie”¹⁵⁵. En cambio, en psicoanálisis, el individuo no es más que una producción del significante, o del sujeto, y sin duda no se establece por meros saberes, así como tampoco por una mera concepción del cuerpo biológico ni del lenguaje comunicacional. El punto es que, si se logra una lectura conjunta de Badiou con Lacan, se podría decir, que el sujeto particular es siempre y compuesto de “de algo más” que simplemente su estado de situación. Este punto es importante, porque el análisis de individuo en Badiou hace pensar de todo aquello que el sujeto particular lacaniano es amenazado. A este punto ya se podría decir que el sujeto particular lacaniano es una complejización del individuo en Badiou con toda firmeza.

Volviendo a las amenazas de las que se comentan, ambas proponen lo que Badiou conoce como la “‘perseverancia en el ser’ y que no es otra cosa sino la persecución del interés; es decir, de la conservación de sí”¹⁵⁶. Freud y Lacan estarían de acuerdo que hay síntomas y otras formulaciones que logran ese tipo de resultado, por lo que las amenazas “aseguradoras” del individuo en Badiou bien podrían ser síntomas en contra de las verdades. Estas amenazas son la del nihilismo entendido como la pérdida de orientación por la desvalorización de la vida en sí, y por ende la obturación de una posibilidad de vivir a través de verdades, es decir, “una vida desprovista de significación, y por lo tanto incapaz de durar como verdadera vida”¹⁵⁷. La otra amenaza es casi la contraria, es decir, es una amenaza que “no es el régimen de la satisfacción inmediata del goce, es el régimen del proyecto bien construido, bien eficaz”¹⁵⁸. Es decir, la amenaza de estar “prevenido” de saber de antemano y en el mejor -aunque paradójicamente, peor- saberlo garantemente.

Así, la propuesta de Badiou que conecta al individuo y al sujeto parte de que “el individuo no es el autor de ese pensamiento”¹⁵⁹, seguido de la propuesta que indica que “entre individuo y el Sujeto de una verdad – [siendo] ‘Sujeto’ aquí [lo que] designa aquello que orienta, en el mundo, a un cuerpo postacontecimienta”¹⁶⁰. Ahora es interesante, porque Badiou siempre ha tenido en consideración al individuo como parte fundamental del cuerpo

¹⁵⁵ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 74.

¹⁵⁶ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 76.

¹⁵⁷ Alain Badiou. *La verdadera vida; un mensaje a los jóvenes*. (Buenos Aires. Interzona, 2017b), 18.

¹⁵⁸ Alain Badiou. *La verdadera vida; un mensaje a los jóvenes*. (Buenos Aires. Interzona, 2017b), 19.

¹⁵⁹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 66.

¹⁶⁰ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 113. Los comentarios son míos.

de cualquier verdad puesto que este juega un papel fundamental en lo que sería el proceso llamado como “incorporación” que más tarde se expondrá en esta tesis. De momento es importante tener en cuenta que Badiou también comenta del individuo que

“Si se admite que la Ideación es aquello que asume, en el individuo en vías de incorporación al proceso de una verdad, la vinculación entre los componentes de este recorrido, se comprende entonces que es aquello a través de lo cual una vida humana se universaliza, a costa, evidentemente, de difíciles problemas con su particularidad”¹⁶¹.

Ahora, teniendo en cuenta que el sujeto es una “excepción” del individuo para Badiou, habría que sistematizar lo que para Badiou es un sujeto, al menos un poco.

Primero que todo, desde Badiou el pensamiento sobre el sujeto requiere el pensar sobre lo indiscernible. Esta sustracción es particularmente importante porque es ciertamente la causa de una de las “dos leyes” del sujeto. Por un lado, la ley más próxima a este concepto se encontraría en *El ser y el acontecimiento* específicamente, que es la ley del forzamiento, y la segunda aparece en *La ética*, que es la consistencia del sujeto en tanto que sostiene “una ley de lo no-sabido”¹⁶². Pero antes de todo ello ¿qué sería lo indiscernible?

Existe una cita particularmente ilustrativa en el texto de *Condiciones* que puede ayudar a ejemplificar lo que correspondería a lo indiscernible. Para ello Badiou explica que

“Lo indiscernible es lo que se sustrae al marcaje de la diferencia por evaluación de los efectos de una permutación. Indiscernibles son dos términos que se permutan *en vano*. Estos dos términos no son dos sino en la presentación pura de su ser. Nada en la lengua da valor diferencial a su dualidad. Son dos, ciertamente, pero no hasta el punto de que se pueda re-marcar que lo son. Lo indiscernible sustrae así la diferencia como tal a toda remarcación. Lo indiscernible sustrae al dos de la dualidad”¹⁶³.

¹⁶¹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 122-123.

¹⁶² Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 76.

¹⁶³ Alain Badiou, *Condiciones*. (Distrito Federal: Siglo XXI, 2002), 173-174.

Aquí lo más importante de retener es que los conceptos indiscernibles se sustraen de toda marca de diferencialidad, y, por ende, se sustraen de cualquier construcción dicotómica o predicativa. Es por ello mismo que su sostén es lo genérico del procedimiento de una verdad, pero a diferencia de lo genérico, cuyo acento se presenta en lo suplementario justamente por su inmensidad, y, por ende, una perspectiva bastante afirmativa del proceso, en su contrario, en lo indiscernible aún se hace relieve a las condiciones de una cierta coacción negativa que propone el impacto de un acontecimiento en la situación del ser. Ahora, también habría que admitir que lo indiscernible tiene que ver con el sujeto y le dona ciertas “propiedades” al mismo, aunque el sujeto no es sólo producto de lo indiscernible. El aspecto firmemente afirmativo para el sujeto no se encuentra muy lejos. Y ese aspecto se propone gracias al concepto de forzamiento.

Para defender ello se sujetarán dos citas particulares, la primera siendo

“Un sujeto es lo que previene la indiscernibilidad genérica de una verdad -que él hace efectiva en la finitud discernible- a través de una nominación cuyo referente se sitúa en el futuro anterior de una condición. Así, un sujeto es a la vez, por la gracia de los nombres, lo *real* del procedimiento (lo indagante de las indagaciones) y la *hipótesis* de lo que su resultado inacabable introduciría de novedad en la presentación. Un sujeto nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa la situación. Al mismo tiempo, es lo real finito, la etapa local, de esa suplementación. La nominación está vacía solo por estar plena de lo que esboza su propia posibilidad. Un sujeto es la autonomía [*autonymie*] de una lengua vacía”¹⁶⁴.

Como podría comentar Badiou, el sujeto es lo que previene la indiscernibilidad genérica de una verdad. La lleva así a la finitud discernible, y no sería por nada que Badiou comenta que

“El acto del sujeto es, lo vemos, esencialmente finito, como lo es en su ser la presentación de indiscernibles. Sin embargo, el trayecto verificante prosigue, circunscribiendo la situación mediante indiferencias sucesivas, de tal suerte que lo

¹⁶⁴ Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. (Buenos Aires. Manantial, 1999), 440.

que se acumula así, detrás de los actos, dibuja poco a poco el contorno de un subconjunto de la situación, o del universo en que el axioma acontecimental verifica sus efectos. Está claro que este subconjunto es infinito, y que permanece inacabable”¹⁶⁵

Pero, ¿Cómo hace esto? ¿Como es que el sujeto llega a ser todo lo que Badiou comenta a lo largo de esta cita? Gracias al forzamiento de una nominación discernible que representa específicamente la última parte de la cita, es decir, la autonomía de una lengua vacía. Aquí Badiou y Lacan se solapan, puesto que este último podría decir varias veces a lo largo de su obra que los actos del sujeto, incluso su propia aparición, se autorizan por sí misma, y no le deben ni dos céntimos a los saberes de la situación o a los múltiples ya existentes en ella.

Volviendo al punto, Badiou comenta que

“Llamaré ‘forzamiento’ a la relación implicada en la ley fundamental del sujeto. Que un término de una situación *force* un enunciado de la lengua-sujeto quiere decir que la veracidad de ese enunciado en la situación por-venir equivale a la pertenencia de ese término a la parte indiscernible que resulta del procedimiento genérico. Por consiguiente, que ese término, ligado al enunciado por la relación de forzamiento, pertenece a la verdad”¹⁶⁶.

Es así como la ley del forzamiento anuda al sujeto a la verdad, tanto como conserva sus elementos indiscernibles como aquello que escapa de la marcación de la dualidad.

Solo esta ley fundamental puede explicar al menos dos de las tres características del sujeto explicitadas por Badiou en su *Segundo manifiesto por la filosofía*. Entre ellas se encuentra la libertad, la imposibilidad identitaria que efectúa, y el comportamiento ético de un sujeto. Sería cierto admitir que cualquiera una de ellas puede explicarse por esta ley del forzamiento, o bien, que puede empezar a anudarse o construirse a partir de él, pero a modo

¹⁶⁵ Alain Badiou, *Condiciones*. (Distrito Federal: Siglo XXI, 2002), 182.

¹⁶⁶ Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. (Buenos Aires. Manantial, 1999), 444.

de introducir de una manera más ordenada el concepto de “fidelidad” se dejará el rasgo ético del sujeto asociado a una ley diferente.

Ahora bien, ¿qué podría entenderse como libertad desde el forzamiento de un sujeto en tanto que este es lo indiscernible de un procedimiento genérico? Badiou entiende esta libertad como un punto de encuentro o solapamiento entre azar y libertad en tanto que la libertad es una forma de actuar novedosa, que no se rige por el comportamiento ni las normas habituales del mundo. Dicho por el mismo Badiou se puede observar que

“Esta situación [la de una opción pura] es bien señalada por la filosofía con el nombre de libertad de indiferencia. Libertad que no es normada por ninguna diferencia que se pueda señalar, libertad que hace frente a lo indiscernible. Si ningún valor discrimina lo que tenemos que elegir, es nuestra libertad como tal la norma, hasta el punto en que de hecho se confunde con el azar. Lo indiscernible es la sustracción que funda un punto de coincidencia entre el azar y la libertad”¹⁶⁷.

Para continuar y bien como diría el filósofo francés, la libertad no refiere a “hacer cualquier cosa, cuando sea que a alguien le plazca”, eso siempre es un comportamiento posible según las disponibilidades de un mundo, sino que el sujeto es libre en tanto que es indiferente a esas reglas. O, así como lo pondría Badiou en términos simples “fragmento de azar, el sujeto franquea la distancia nula que entre dos términos inscribe la sustracción de lo indiscernible. Por lo cual el sujeto de una verdad es en efecto, propiamente, in-diferente. El gran indiferente”¹⁶⁸.

No obstante, también habría que proponer que toda verdadera libertad es siempre una manera de hacer aquello que lo real prescribe en cuanto consecuencia excepcional en el mundo. Por consiguiente, “*la esencia verdadera de la libertad, condición esencial de la felicidad real, es la disciplina*”. [...] Debemos afirmar que un sujeto existe en el punto en el cual es imposible distinguir entre disciplina y libertad”¹⁶⁹. Puede verse así, una trífeca que acompaña al sujeto, a saber, libertad-azar-disciplina. El sujeto es una excepción que acepta la contingencia del acontecimiento y que es fiel a sus consecuencias.

¹⁶⁷ Alain Badiou, *Condiciones*. (Distrito Federal: Siglo XXI, 2002), 182.

¹⁶⁸ Alain Badiou. *Condiciones*, 182.

¹⁶⁹ Alain Badiou. *Condiciones*, 79.

También se podría decir que esta indiferencia entrega tanto al sujeto como a las verdades una cierta “transversalidad” puesto que un concepto indiferente es siempre posible de construir por “cualquier persona” ya que “solo una verdad es, como tal, *indiferente a las diferencias* [...] una verdad es *la misma para todos*”¹⁷⁰ y aquello se cumple por mucho que el sujeto sea raro, “por el hecho de que el procedimiento genérico es una diagonal de la situación”¹⁷¹ por un lado, y, por el otro, porque el mismo sujeto es un excedente singular con una duración en el tiempo.

En el segundo punto de los rasgos del sujeto, es decir, en tanto que este no corresponde a sustancia o identificación alguna, existirían muchas formas de darse vueltas sobre el asunto, no obstante, y para no caer en ello, se puede servir de la sobria pluma de Badiou, puesto que este comenta con mucha precisión que “como excepción inmanente, el proceso emancipatorio es abierto e infinito, porque, situándose en cierta medida por fuera de las limitantes constricciones del mundo, la obra de un sujeto es siempre universal y no puede ser reducida a las leyes de tal o cual identidad”¹⁷².

No obstante, hay puntos de este segundo rasgo que pueden perfectamente seguirse profundizando en su tercer rasgo, es decir, su carácter ético, y se recuerda rápidamente que es este rasgo aquel provocado por la “segunda ley” sobre el sujeto.

Con todo, habría que primero atender a qué tipo de ética se está haciendo alusión, y como esta tiene algún tipo de relación con el sujeto en tanto que a partir de ella puede tener alguna relación con la producción de elementos novedosos en una situación sin suplementar.

Es aquí donde toda la presentación del individuo hace un cierto uso crucial, puesto que la confección de un sujeto requiere que el individuo pase de la perseverancia del ser en tanto que interés interesado de sí, a un interés desinteresado de sí en tanto que suplementado. Para ello, el individuo debe aceptar una ley ética fundamental, que le entrega una cierta consistencia al sujeto, y sería aprehender la “ley de lo in-sabido” de una situación. Esta ley

¹⁷⁰ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 54.

¹⁷¹ Alain Badiou. *El ser y el acontecimiento*. (Buenos Aires. Manantial, 1999), 432.

¹⁷² Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 80.

es lo que hace presagiar en si los efectos de un acontecimiento y la construcción de una verdad puesto que ello provoca, en el animal humano convocado a localizar un sujeto “*involucrar su perseverancia en lo que rompe o contraría esta perseverancia* y que es su pertenencia a un proceso de verdad. O la manera como nuestro amante será completamente ‘sí-mismo’ en la experiencia continuada de su inscripción en un sujeto de amor”¹⁷³. Es decir, “*involucrar su singularidad (el ‘alguien’ animal) en la continuación de un sujeto de verdad*. O bien: poner la perseverancia de lo que es sabido al servicio de una duración propia de lo no sabido”¹⁷⁴. Lo que desde Lacan podría fácilmente leerse dentro del aforismo “no ceder, como sujeto, en el sostén del propio deseo”, y por ende no soltar esta grieta en el saber.

Mantenerse, en el duro deseo de durar, mantenerse cautivado por aquello que “ha roto” al individuo, es un proceso fiel de lo que la verdad ha producido en una situación particular. El sujeto es el mismo el sostén de una fidelidad, en tanto que

“ser fiel es devenir sujeto del cambio aceptando las consecuencias de un acontecimiento. También podemos decir que la novedad siempre tiene la apariencia de un nuevo sujeto, cuya ley es la realización en el mundo del nuevo real revelado - en cuanto punto de imposibilidad- como una posibilidad prohibida por el “viejo mundo””¹⁷⁵.

Lo que también puede entenderse como que “se debe entonces suponer que lo que convoca a la composición de un sujeto es un *plus* [...] a este *suplemento*, llamémoslo un *acontecimiento* [...] que nos constriñe a decidir una *nueva* manera de ser”¹⁷⁶.

¹⁷³ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 77.

¹⁷⁴ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 77.

¹⁷⁵ Alain Badiou. *Metafísica de la felicidad real*. (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. 2017a), 77-78.

¹⁷⁶ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 70.

II. A por un concepto de verdad complejizada: el triplete saber-verdad-real, el problema de la sexualidad y del objeto *a* lacaniano

A. Hay de lo Uno, pero no del Todo: defensa del triplete saber-verdad-real

Como cualquier trabajo filosófico, habiendo partido por el acontecimiento, se debe continuar y dar paso a la Verdad, sobre todo, si se ha de promover el Amor como una. Sin embargo, para ello, habría que hablar no solo de la Verdad –o, tomándola como termino central no aislado–, sino, para este caso, de lo que se bautizará como el *triplete saber-verdad-real* el cual, sirve para los propósitos específicos de esta tesis y de este capítulo, puesto que, como diría Badiou “si uno desplaza los vocablos, se puede decir que es en sí común a los dos discursos: el del filósofo y el del analista”¹⁷⁷. Teniendo en cuenta esto, pareciera fundamental intentar se defender y confeccionar este triplete lo más claramente posible.

Primero, habría que despejar a qué tipo de Verdad no se está haciendo alusión. Este ejercicio es fundamental, puesto que, como campo de batalla metafísico –como diría Kant– la pregunta por la Verdad y sus intentos de confección han seguido tradiciones filosóficas bien particulares. Aun así, una de las tradiciones filosóficas más fuertes sería aquella que *sutura* el saber con la verdad. Una de las más grandes tradiciones con respecto a este punto sería la tradición Aristotélica de la verdad, que, más que verdad, se trata de *verosimilitud* –o *veracidad*, en las propias palabras del pensador griego, asunto que queda bastante explicito cuando este comenta que “con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan”¹⁷⁸. Aunque esta elaboración no hace su aparición en solo uno de los escritos filosóficos de Aristóteles, es en la *Ética nicomáquea* que pueden encontrarse pasajes que acercan a la verdad a una especie de adecuación, identidad o concordancia y trabajan para una confección de una verdad técnica o práctica. Si la razón concuerda con el hecho, se resuelve en algo bello y verdadero, al contrario, derivaría en lo falso y horrendo, hasta malvado. Y este es un punto que queda maravillosamente claro cuando Aristóteles comenta que

¹⁷⁷ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 84.

¹⁷⁸ Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia* ed. y trad. Julio Pallí Bonet. (Madrid. Gredos, 1993), 143.

“El razonamiento, [...] debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que ésta de acuerdo con el recto deseo”¹⁷⁹.

En uno de los casos más ilustrativos –así es la apuesta en este argumento– Aristóteles incluso llega a acuñar que la veracidad¹⁸⁰ –totalmente verdad práctica, en este punto– como la disposición recta del término medio, lo que demuestra, si se lleva al punto del amor, que esta verdad podría ser entendida como aquella que en esta elaboración existencial apunta a la justa medida del mismo. En la justa medida que en Aristóteles se tensiona entre el exceso y el defecto, o entre el exceso y la falta, para hablar en territorio despejado.

Toda esta confección decanta en la pregunta ¿puede siquiera amarse en la justa medida? Es más ¿es posible hacerlo como término intermedio entre el exceso y el defecto? ¿Son categorías que realmente podrían hacerse una o dejarse al margen para su acomodada resolución? Evidentemente, son preguntas sin respuestas, pero la pregunta central, valga decir, aquello que del amor se podría hacer con total estoicismo, con total mesura o medida levanta más que una sospecha. No obstante, no todo el punto se presenta para ser descartado.

Es interesante realizar esta mínima relectura sobre la Verdad y el problema de esta al enfrentarse ante un exceso y una falta, puesto que no sólo refleja la avidez de Badiou para leer a los hijos de Grecia, sino que demuestra desde donde podrían salir subversiones con respecto a este término, puesto que las mismas tensiones vienen a tomar parte en lo tocante al acontecimiento y a la verdad que sostendrá la escena del Dos entre los amantes en el planteamiento Badiouseano, sobre todo, cuando este último plantea interesantes axiomas como ese que dicta que “donde hay una inexistencia, o una falta, sólo un exceso puede venir como suplencia”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 269.

¹⁸⁰ Lo que se justifica en esta pequeña cita “Con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia”. Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 172.

¹⁸¹ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 27.

Tomando esta puntualización con las preguntas del párrafo anterior al que se encuentra arriba, se podría decir, incluso rescatando a Aristóteles, que el sujeto de un amor sería claramente un término medio entre el exceso y la falta, pero lo que habría que acomodar, curiosamente, sería la perspectiva de este término medio, el cual ya no sería un punto de acomodación un punto que viene a resolver la tensión entre estos dos extremos, sino más bien un término medio que viene a sostener la ruptura y la curvatura que propone el exceso y la falta que toman lugar gracias a un acontecimiento. El sujeto mantiene vivo el problema, no lo resuelve, aunque tampoco se deja obstaculizar, puesto que se presenta como una respuesta fiel al acontecimiento. El asunto es que este sujeto no encuentra su facultad en ser mediador, sino en mantener viva la llama de la interrupción. Este punto es el que más transparentemente abre las puertas para el deseo y la verdad en el amor, puesto que apunta a aquello que tampoco se deja obturar por los saberes y abre hace el acto y la toma de decisiones.

En segundo lugar, entonces, si de la Verdad que se habla no es la misma que la de la estructuración verosímil. ¿Qué tipo de verdad es? ¿Una demoledora? Claro, pero solo en parte. Porque su forma de no-adequación, no tendría nada que ver con demoler, sino con posibilitar desde su negatividad como interrupción. Así, la Verdad presentada desde esta confección se encuentra al servicio de las inconsistencias -de las cuales en la situación se confecciona un múltiple puro-, que, para el caso del Amor, se velan con el rostro del/a amado/a y con la situación de su encuentro, “encuentro [que] es en efecto el nombre del azar amoroso, en la medida que él inicia la suplencia”¹⁸². De esta inconsistencia, se puede desglosar que

“Una verdad será lo que, desde el interior de lo presentado, como *parte* de eso presentado, traiga a la luz del día la inconsistencia de la que se sostiene, en última instancia, la consistencia de la presentación”¹⁸³.

Habría que tener en cuenta que es preciso que este velo sea captado por los amantes como algo absolutamente insuficiente, como un engaño contra el cual rebelarse incesante

¹⁸² Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 26. El comentario es mío.

¹⁸³ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 84.

pero necesariamente. Después de todo, funciona como brújula. Cuando una estrella fugaz pasa cursando los horizontes del espacio, ¿no se fija la mirada en la estela que ocupa su lugar, y de la cual para el observador es el único rastro visible que orienta su vista, al mismo tiempo que le confirma que ahí existió, efectivamente, una estrella? Los amantes en el mundo no pueden acceder a la verdad a voluntad, y tampoco pueden tener una relación directa con ella si no es a través de la estela del objeto -específicamente relacionados al objeto a, es decir, objeto de la sustracción- que el acontecimiento es capaz de presentarles, así como ellos de seguir confeccionando por cuenta propia a través de una verdad y de los cuales, como sujetos, han de elaborar para que el deseo continúe con una ruta de fidelidad al acontecimiento, produciendo así una subjetivación que se proyecta al más allá temporalmente hablando, y a su vez, al más acá de la situación de cualquier verdad. En este particular punto entonces habría que sostener que el elemento clave introducido es el de fidelidad, porque “ser fiel a un acontecimiento es moverse en la situación que este acontecimiento a suplementado, *pensando* (pero todo pensamiento es una práctica, una puesta a prueba) de la situación ‘según’ el acontecimiento [...] obliga a *inventar* una nueva manera de ser y de actuar en la situación”¹⁸⁴.

Pero antes de ir más rápido que lo elaborado, sería pertinente articular algunos puntos sobre la noción de Verdad que se defenderá.

Uno de los más importantes, fue uno ya comentado, pero que habría que resaltar. Una verdad, y nuevamente en contraste con Aristóteles, no es producida por las facultades del individuo. El intelecto no es suficiente para la producción de una verdad, sobre todo si este intelecto está más al servicio de la reproducción de técnicas y saberes que de la producción como concepto en sí mismo contingente, valga decir, si se encuentra alejada del pensamiento. Por el contrario, la Verdad se activa por algo que no se encuentra del todo presente en la situación –de lo múltiple de la situación. Es de un orden distinto al del ser-en-tanto-ser –en tanto que trabaja bajo las coordenadas del vacío y la cuenta-por-uno de la situación-múltiple. Orden que, desde Badiou es del acontecimiento.

¹⁸⁴ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 71.

Hasta este punto se ha escrito una palabra sin tocar su importancia y esa palabra tiene que ver, en el Amor, con el encuentro, descrito por Badiou como “en efecto el nombre del azar amoroso, en la medida que él inicia la suplencia”¹⁸⁵. Es así como este se coloca fuera de la verosimilitud que haría del encuentro un producto del destino –como la empalagosa oración de somos/fuimos destinados a ser-, o sea, que haría caer a dos personas en el momento justo, totalmente adecuado. En contraste a este destino, que tiene mucho que ver con una determinación entre causa y efecto, el destino de Badiou compone otra cosa, y lo marca al decir que “Uno no puede encontrarse todos los días y el verdadero destino del amor es, en realidad, una especie de trabajo del sujeto”¹⁸⁶.

En su envés, el encuentro, como gesto platónico, es totalmente súbito. Sacude con una fuerza radical. La defensa por una verdad que es fiel a un acontecimiento, al lugar que este ha marcado, es que, a diferencia de la verosimilitud, existe una *desligazón* con respecto a cualquier medida adecuada para aprehenderlo, y por ende, cualquier parte que haga de las suyas para respetar al acontecimiento –en el psicoanálisis podrían nombrarse varias, como el inconsciente, el deseo, las pulsiones, por nombrar algunas- actúa como *suplemento de la situación*, y, como diría Badiou “a este *suplemento*, llamémoslo un *acontecimiento* [...] que nos constriñe a decidir una *nueva* manera de ser”¹⁸⁷.

Así como se habla del acontecimiento, éste marca asuntos paradójicos, sin duda. Porque ¿es algo que viene de afuera? Si, en parte y como se sostuvo en el primer capítulo, el acontecimiento no es del orden del ser, ni de la situación, ni del lenguaje, ni de los cuerpos, pero ¿se sustrae del todo que suceda *en* el mundo? No. Ocurre inmanentemente a este, y la verdad se persigue en las circunstancias que deja el acontecimiento en el mundo. El acontecimiento le da la característica a la Verdad, para que esta sea una excepción inmanente, la que toma esta conceptualización como

“«Inmanente», porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte [...] «ruptura», porque lo que hace posible el proceso de verdad –el

¹⁸⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 26.

¹⁸⁶ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 108.

¹⁸⁷ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 70.

acontecimiento- no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecido”¹⁸⁸.

Para profundizar sobre este punto de la excepción inmanente, se ofrece aquí un momento para ejemplificar.

Para los amantes, como instancia primera que se encuentra en una situación cualquiera, se presenta un individuo, uno tal que siempre puede advenir un sujeto de Amor, esto de “advenir sujeto” lo explica Badiou potente y sucintamente de la siguiente manera:

“No hay sino un animal particular [un individuo], convocado por las circunstancias a *devenir* sujeto [de un amor, para este caso]. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto. Lo que quiere decir que todo lo que es –su cuerpo, sus capacidades- se encuentra, en un momento dado, requerido para que una verdad se abra paso. Entonces el animal humano es llamado a ser el Inmortal que no era”¹⁸⁹.

Badiou también refuerza este componente, este individuo, al decir que este trabaja como punto base al decir que el individuo:

“Es un animal de la especie humana: el tipo de múltiple particular que los saberes establecidos designan como perteneciente a la especie. Es *ese* cuerpo, y todo aquello de lo que es capaz, lo que entra en la composición de un ‘punto de verdad’. En el supuesto de que ha habido un acontecimiento, y una ruptura *inmanente* en la forma *continuada* de un proceso fiel [...] el ‘alguien’, tomado en lo que atestigua que pertenece, como punto-soporte, al proceso de una verdad, es simultáneamente *sí-mismo*, ningún otro que si mismo, una singularidad múltiple por todos reconocible, y en *exceso de sí-mismo*, porque la traza aleatoria de la fidelidad *pasa por él*, estremece su cuerpo singular y lo inscribe, desde el interior mismo del tiempo, en una instante de eternidad”¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 72.

¹⁸⁹ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 69-70. Los comentarios son míos.

¹⁹⁰ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 74-75.

Es de esta manera que finalmente, el imaginario de “amante” podría ser cualquier individuo, el cual, puede advenir sujeto de amor. Esta precisión cobra cierta importancia porque entraría a interrumpir la dinámica usual de considerar al amante como sujeto de amor, y no un punto base de cualquier amor.

Siguiendo esta elaboración, el individuo siempre podría ser, además de un amante, un/a hermano/a, hijo/a, trabajador/a, ciudadano/a, y se las arregla para poder subsistir en el mundo, cosa que sería lo mismo que los distintos modos de preservación. El individuo trabaja desde el reino de la verosimilitud con sus conocimientos disponibles y otros por obtener. Es absolutamente indispensable que este se adapte y pase una carrera de obstáculos que la vida siempre se las arregla para ofrecer, incluso ahí, en el amor, es absolutamente posible que el amante tenga sus propias aventuras amorosas que trazar. Pero cuando el encuentro amoroso toma lugar, ese individuo es convocado a ser un sujeto de amor. Para esto, sería necesario puntualizar como es que Badiou presenta a su sujeto, y cómo es que este se irá a entender de aquí en adelante. También habría que marcar porqué es que se ha elegido la palabra “convocar” al sujeto: “se llama ‘sujeto’ al sostén de una fidelidad; luego entonces, al sostén de un proceso de verdad. El sujeto no preexiste para nada al proceso. Es absolutamente inexistente en la situación ‘antes’ del acontecimiento. Se dirá que el proceso de verdad *induce* un sujeto”¹⁹¹.

Puede entenderse que ya la propia conceptualización del sujeto se arma en base de un quiebre. Es quizás uno de los más rasgos más fieles del sujeto de Badiou sobre el sujeto lacaniano, ese sujeto destellante, desvaneciente, que se hace presente en las situaciones más ontológicamente precarias. Sin caer en ninguna apología sobre este punto, puesto que el sujeto de Badiou es una forma de sostén y no mera desavenencia, existe, aun así, algo muy platónico en pensar al sujeto desde este rasgo puesto que, Eros, el Amor del simposio de Platón, así como aparece expresado por el dialogo de Diotima a través de Sócrates ¿no trae consigo una parte de amathía –pobreza, falta, carencia? Tanto el individuo como insuficiente y el sujeto como frágil –hasta este punto confeccionado, al menos- tienen algo de amathía, tienen algo de las vicisitudes amorosas puestas en ellos. No obstante, también trae consigo en parte al episteme. Después de todo, Eros no solo es hijo de Penia, sino que también de

¹⁹¹ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 73.

Poros. Aunque la episteme como precedente de la astucia, casi en referencia al Witz freudiano, que hace referencia a la agudeza, esa que es capaz de atravesar y agujerear la situación más precaria, no es el de la inteligencia, el de la sapientia. Es, por el contrario, el reconocimiento del límite en el saber, de su agujero, y, por ende, si hay algo de astucia en el amor, si hay algo de agudeza en su pensamiento es que, de esta falta, se toma su mejor parte, su lado posibilitaste, después de todo, el sujeto no presenta mejor agudeza que inventar(se) con/desde cierto tipo específico de nada, asunto que a fin de cuentas toca con su punto ético al tener en cuenta que

“De esta co-pertenencia a una situación y al trazado azaroso de una verdad, de este devenir-sujeto, el ‘alguien’ estaba incapacitado para *saberse capaz*. En la medida en que entra en la composición de un sujeto, en que es *subjetivación* de sí, el ‘alguien’ existe en su propio *no-saber*”¹⁹².

En otras palabras, es porque el sujeto sostiene la precaria formulación de no saberse capaz –encontrando así un límite al saber y, por lo tanto, atendiendo a verdades- que puede pensar traer a la escena, desde los impactos de un acontecimiento, algo totalmente novedoso.

De la misma manera, otro expediente de recurso que se abre con esta confección sería que, esta atención a las multiplicidades –al ser-múltiple, que pone de relieve a las partes del todo (sin abandonar una particular noción de lo absoluto), más que a la pluralidad de unidades, en tanto que todo- a las que una acontecimiento impacta, y a la que el sujeto al verse interpelado en sus ecos donde sostiene el camino de una verdad, puede finalmente presentar su agudeza en tanto que fidelidad, trayendo consigo más que una defensa centellantemente fugaz del sujeto.

Una verdad puede mantenerse, abre al sujeto al infinito de una manera muy distinta que el infinito de la pura metonimia histórica del objeto reducido a la calidad de una mercancía, o de un objeto de saber. Pasión que se enciende y se apaga en un ciclo infinito. Aquí, junto con las verdades respondiendo a un acontecimiento, el sujeto se abre. Cae enamorado, se diría. Ya no orbita en los círculos románticos de sus amores. El trauma del acontecimiento que pone acento en su aspecto lo sorpresivamente abierto, des-ligado, des-

¹⁹² Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*, 76.

sacralizado, genérico, inmanente y excepcional al sujeto le ofrece que este mantenga la falta, que mantenga la no-relación, y que, en esa sostención, piense sobre la suplementación que el Amor le trae a la situación donde los amantes quedan y prosiguen.

Un sujeto fiel a un acontecimiento, no solo ocupa –como diría Lacan- los intersticios entre dos lugares, usualmente privilegiados por representar algún tipo de vacío –la del individuo en tanto ser de un posible sujeto, y la del sujeto que atiende al no-ser del acontecimiento, de las verdades y del objeto psicoanalítico a, que no es parte del todo de este mundo- sino que también sostiene al sujeto, para que este no haga función de mero eclipse, de sutura con alguna categoría tentadora y eso, finalmente, lo haga perderse. ¿Cuándo un amor se piensa como obra del destino no se le responsabiliza lo suficiente a este como para que los individuos de su confección no tengan que esperar nada más que el previsible desgaste que les depara? En cambio, cuando se produce un sujeto en una verdad amorosa se arma un camino estructurado que parte por la idea de lo Bello y que tiene como destino el infinito mientras se le sea fiel al encuentro que ha producido esta particular confección sexopensada.

Para volver al asunto de la excepción inmanente, la verdad es inmanente a la realidad de las condiciones y situaciones del mundo del individuo, pero a su vez, una vez capturado y roto por el acontecimiento, el sujeto que ahí se forma por la fidelidad, por la militancia, por la continuación deseante, por la ética de los amantes, confecciona un carácter de suplemento-interruptivo de la complementariedad-preservadora del individuo. Como sujeto, el individuo se sorprende de sí mismo, y como puede confirmarse en el Amor, es capaz desde entonces de elaboraciones increíbles, e incluso, de convencerse así que esta vida vale la pena ser vivida.

Se espera con gran ímpetu que el hilo hasta aquí trazado haga entender el camino de la des-ligazón, de la de-sutura del saber con la verdad, de su par como complementario. Lo que queda de esta ruptura es sin duda, una falta. Y a una falta, desde las nociones Badiouseanas, siempre le adviene la suplencia de un exceso como suplementación. Así la escena del Dos tiene que ver con hacerse cargo de estos dos elementos que acercan al Amor a lo imposible de una administración por ruta de los saberes de estas faltas y de estos excesos.

Es algo singular, que se tiene que ir interpretando, pensando de momento a momento, de asunto en asunto, de persona a persona, calmadamente.

Ahora, haciendo un salto brusco, pero no del todo disparatado recordando que hasta aquí se intenta revisar este asunto del “triplete” ¿qué ocurre con lo real? Se había mencionado que por un concepto que vaya más allá de la *complementación* y apueste por un *plus suplementario* había que dejar de pensar el asunto de este triplete como el simple par saber-verdad. También habría que evitar la opción de pensar que estos elementos no tienen una relación alguna, aunque claro, sería más preciso comentar que este sería una “no-relación”. Y es aquí entonces que se requiere traer a colación a lo real, que, aunque más que hacer una reinención del concepto, se quiere trazar algunos acentos necesarios.

En una distinción primera, lo real difiere absolutamente de lo que podría apuntarse como realidad. Este es un asunto al que el psicoanálisis le ha dedicado mucha sangre y esfuerzo, y que continua hasta el día de hoy. Se podría decir incluso, que la realidad correspondería al estatuto imaginario-simbólico, valga decir, corresponde a la repartición y a las formas de las partes del mundo. Lo real es muy distinto a una presentación específica de estructura. Muy al estilo de la verdad, lo real tiene como misión interrumpir el camino de lo imaginario-simbólico, de los saberes que, inclusive, podrían llegar a asir algunos deseos que no saben otra cosa que alienarse en el saber del otro¹⁹³ –ya Lacan advierte sobre este problema al comentar que el deseo -expresamente como noción sintomática- está lleno de identificaciones. Siendo así, no habría que confundir tampoco lo real y la verdad, sutura de

¹⁹³ Sobre el *grafo del deseo*, aquel que para Lacan corresponde a una “cartografía sobre el sujeto” se podría proponer una esquematización lacaniana para aclarar este punto. Todos los matemas y pequeñas puntuaciones que existen del lado derecho del grafo, valga decir, S sujeto barrado, i(a) imagen especular, A el Gran Otro, d deseo y el matema de la pulsión (S◊D) o Sujeto barrado losange de demanda pueden constituirse como forma de pregunta. El individuo que pregunta qué soy o quién soy, sobre todo al Otro, en su pregunta ¿qué soy? ¿quién soy?... para ti. Así como en el segundo piso, aparece la pregunta por el deseo, *che vuoi*, ¿qué quieres? Ya para la segunda parte, la parte izquierda del grafo existen las *respuestas*. La más certera, pero ante la cual, el sujeto y el individuo se defenderán a muerte es la primera respuesta expresada en el matema “S (A)” o “significante perdido del otro”, también popularmente conocido como “Otro barrado”, el cual responde que *no tiene una respuesta para lo que él mismo se supone que quiere del sujeto*. Existe una imposibilidad para responder, existe un total desconocimiento de como poder *complementar al otro*. Para no caer en una *angustia ontológica* mayor –lo que en parte, es necesario- el sujeto se refugia en la defensa del fantasma, pero también puede caer en defensas más pesadas y profundas, como la respuesta que se encuentra en el matema “s (A)” o “significado del otro” en el cual el deseo va a perderse como una *profunda alienación del significado del otro*. Esta gran vuelta es para demostrar que en el registro de lo imaginario-simbólico sería muy fácil caer en la tentación del individuo y no es del todo imposible pensar en las vetas carentes de real del propio deseo.

destino común en muchos pensamientos. No habría que, bajo ninguna imagen, subsumir a uno con el otro.

En un curioso desencuentro psicoanalítico, se alza la famosa afirmación de Lacan: la verdad no puede decirse toda, es materialmente imposible, no existen las suficientes palabras –de ahí que en Lacan esta solo pueda decirse a medias- y como imposible la verdad aspira a lo real. Es un asunto completamente reconocido en relación a lo que Lacan confecciona al decir que no hay universo de discurso, puesto que así el significante no puede significarse a sí mismo, como tampoco existe un último significante, un significante de significantes donde reine el saber en su lógica de totalidad.

Al contrario, el Otro está barrado, y hay que despabilarse en relación a este problema. En su analogía, cuando el saber se depara de la verdad se comprende que incluso el saber no es una categoría autosuficiente, cerrada en sí misma, pero ¿es así? ¿la verdad aspira a lo real? Es una pregunta sin respuestas simples. Puede que ni siquiera tenga una respuesta del todo. Pero lo que parece difícil conciliar sería que la verdad, sirvienta del acontecimiento, de este concepto que apunta al no-ser, a algo que no se encuentra en lo absoluto en la situación como un mero dato natural de la misma y por mucho que afecte inmanentemente en esta multiplicidad cualquiera, se subordine a un elemento que se encuentra estrictamente en la situación –también, considerando que este abre paso para que en la situación no simplemente exista una ley de objetividad reducida al conocimiento, sino un efecto en el saber, un sentido específico, su ausencia, para que la situación sea también condición de verdades. Decir que la verdad aspira al saber es decir que esta aspira meramente a lo que en el ser-múltiple aparece como ausente. La apuesta aquí es que, claro, la verdad atiende a este asunto, pero no se reduce a ello. Es capaz de algo más.

Hay que recordar que los tres registros de lo psíquico, valga decir, la estructuración del ser-múltiple en Lacan consideran ser imaginario, simbólico y *real*. Lo real no es ningún *no-ser* a secas. Ni siquiera se acerca al *noúmeno* kantiano. Ante ello existe la defensa de Badiou que se abre con la pregunta que indica “¿Cómo escapa Lacan del kantismo? [...] su giro es el proponer para nada que lo real sea incognoscible, tampoco para nada que sea cognoscible. La tesis de Lacan es la de una exterioridad de lo real a la antinomia del conocer

y del ignorar. [...] compete a eso que Lacan intenta inventar bajo el nombre de ‘demostrar’”¹⁹⁴.

Lo real se encuentra así, en ese incomodo espacio llamado por Lacan como lo existente –y llamado a demostrarse- lo que quiere decir que no aparece por sí mismo, sino como el entramado, el entrelazado, el campo curvado de lo imaginario-simbólico. Aparece – aunque no siempre, no garantemente hasta que se declare- en todo lo que rodea al individuo y su composición. Es una excepción, pero a un tipo de significación. Es por ello que el expediente que aquí quiere acentuarse con toda fuerza es que lo real provoca un efecto en el sentido del saber. Comenta que el saber tiene un sentido, que no es el sentido estricto ni su contraparte, el sin-sentido, sino más bien trae a la tarima a la ausencia de sentido. Badiou tendría sus propias confecciones para comentar este mismo punto, diciendo que

“Para Lacan no hay verdad de lo real, contrariamente a lo que siempre de una o de otra manera supone la filosofía. No hay verdad más que en la medida en que hay función de lo real en el saber”¹⁹⁵.

Y esa función, es precisamente la ausencia de sentido que agujera el saber. A lo cual, se añade que

“La *ab-sens* debe ser absolutamente distinguida del no-sentido [...] no es una declaración del no-sentido de lo real. Es una declaración según la cual uno no se abre un acceso a lo real sino bajo la suposición de que él es como una ausencia de sentido”¹⁹⁶.

Este ha sido el punto de por qué a lo largo de esta presentación no se ha querido conferir saber al individuo, sino insistir en su conocimiento. El conocimiento parte de las bases orgánicas –el intelecto- y permite, en el imperio de la verosimilitud, estructurar a través de la información disponible -un tipo específico de saber, sustraído de lo real- a un mundo forjado de sentido. Todo lo que no pueda adecuarse en ese mundo, no tendrá sentido, y comúnmente se le sería despachado o marginalizado. Pero cuando lo real impacta al saber y

¹⁹⁴ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 92.

¹⁹⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 90.

¹⁹⁶ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 85.

desploma el sentido, este pasa a ser el saber propuesto por Platón, si se permite el atrevimiento ¿y es que El Banquete no expresa ya esta fórmula? Agatón no puede esperar a que Sócrates lo colme con su conocimiento. Agatón se posiciona tentadoramente como carente y requiere que, muy al estilo del amor imaginario, Sócrates colme esa carencia con su saber –con su cariño. Pero Sócrates se niega elegantemente, sutilmente, y comenta que Agatón, ya considerándose en falta frente a un Otro ha captado el Amor mucho mejor que él mismo, Sócrates, quien podría entregarle una que otra palabra. Sócrates aquí acerca a Agatón a una lección de lo real: sea como maestro o como amante, Sócrates, retratado por Platón no está ahí para colmar con su saber ninguna carencia, de todas formas, esa misión sería imposible y es la responsable de muchos amores oblativos y traspasos ortopédicos. Si cada quién se posiciona como carente, habrá otros que felizmente confirmen esa identidad.

Por el contrario, Sócrates se niega a reconocer a Agatón como carente, reconoce su falta. No es paternal, sin embargo, es responsable, y, como tal, como todo ejercicio de lo real en el saber se trata de preservar en lo que al individuo ha capturado y roto su ser. Sócrates, se insiste nuevamente, como amante o maestro, erotiza el saber al sustraerlo de sentido, de unidad total, de su ordenamiento como Uno garante de comprensión y estructura. Sócrates erotiza el saber al confirmar la no-relación que este sostiene incluso con la categoría de sentido. Lo mismo le pide Sócrates a Alcibíades. Este último que condena a Sócrates por no ser correspondidamente amado llega hasta el punto de comentarle que ante sus ojos es el “más bello de los hombres”, y Sócrates, en un gesto muy irónico por decir lo menos le comenta: “ah, de eso eres portador más tú que yo, después de todo carezco de tal virtud”. De ahí que se podría decir que Alcibíades, por mucho que haya pasado por un desastre amoroso, casi una desmentida por parte de Sócrates, aún sostiene aquello que en Sócrates era más que él, aquel dato ágalmico que se sustrae a cualquier designación del estado de las cosas.

Es entonces, ¿qué se puede decir hasta este punto? ¿Cuál es la extracción?:

1.- Que el saber en lo real es distinto al conocimiento o a la información. O al menos, existen dos acepciones del saber, una que por efecto de lo real promueve las condiciones de una verdad, distintas a la situación de los múltiples cualquiera y sin sustracción que aparecen en el mundo. Y otra que atendiendo a la veta imaginario-simbólica de la situación tiene que ver con las estabilidades e inestabilidades de tal situación. La primera siendo respondiendo

al concepto de saber a secas y la segunda respondiendo al saber-informativo que produce conocimiento. Este saber, entonces, se acerca mucho más al no-saber del inconsciente que tiene efectos precisamente porque se encuentra ausente que al saber-informativo de la acomodación. Es por consiguiente uno de los elementos que garantiza la no garantía del sentido, o por decirlo de otro modo, es un elemento que garantiza la consistencia de la ley de las condiciones de una verdad: la ley de lo no-sabido que se produce solo desde el saber y su efecto de lo real.

2.- En psicoanálisis lo real tiene muchos efectos y muy imbricados, una forma de caracterizarla gracias a una de sus funciones fundamentales, sería la posibilidad que presenta lo real de agrietar los saberes disponibles en el ser-múltiple de las situaciones. Una grieta en el saber, o agujero no es lo real, lo real marca realmente, como diría Lacan en su seminario XVIII “el borde del agujero en el saber”¹⁹⁷, no obstante, lo real tampoco puede ser un sinónimo para la verdad por si sola- sino que es efecto de lo real en el saber que prepara las condiciones para una verdad, aquellas que sostendrían el agrietamiento. Las verdades entregan duración a lo que podría ser solo un instante de lo real -como un matema que cae en el tiempo-, o, según lo que se comentó en el primer capítulo, es decir, lo real como la lógica de la presencia o la ausencia de los impasses y formalizaciones del matema, las cuales se pueden presenciar en las lógicas sustractivas de Badiou, estas, sin verdades, podrían fácilmente caer, podrían no llegar a “algo más” que lo que ofrece la situación.

Lo real en la situación peligra –a veces se impone, es cierto, pero cuando no, peligra- puesto que en la primacía cada vez más avasalladora de lo imaginario-simbólico, o más específicamente, de lo imaginario en desmedro de lo simbólico, sabe muy bien cómo llegar incluso a forcluir a lo real. Eso es el saber sin real, una triste categoría meta-lingüística, cerrada y acabada en sí misma, donde nada contingente podría ocurrir, donde ningún pensamiento tiene cabida porque se encuentra todo en su lugar preciso, puesto que pareado, o, dicho de otra manera, donde no hay forma de exponerse a algo más allá que esta situación, porque no hay forma ni gesto de un desligazón. Ahí el pensamiento no tiene el espacio suficiente para actuar como giro y agujerear lo disponible. Con esto lo real marca dos

¹⁹⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. (Buenos Aires. Paidós, 2009f), 109.

construcciones importantes: en la situación deja su consistencia en la no-relación como formulación ontológica. La no-relación que irrumpe con la complementariedad sexual como elementos adecuados el uno al otro.

Lacan con su obra comenta que el Otro ex-siste siempre barrado y si se parte de un Uno, este ya no se puede ver reordenado bajo el sintagma casi amoroso del “uno para el otro”. El Otro como barrado tiene algo de inaccesible, el Otro de Lacan definitivamente no es un Dos por sí solo, aunque tampoco otro Uno, termina siendo, finalmente, una figura perdida. En el acto sexual los amantes no se funden en uno, sino que tocan algo de su goce a través del otro. Se tiene una relación con lo Mismo, pero descentradamente. Esta es una experiencia aún más fundamental, porque la no-relación en sus atributos ontológicos –y no solo técnicos, de los cuales aún se fuerza demasiado a la sexualidad como un ordenamiento de partes complementarias- prepara la situación del ser-múltiple sexuado para el azar acontecimental y la producción de una verdad. El propio Lacan lo comenta al decir que “lo que suple la no-relación sexual es precisamente el amor”¹⁹⁸.

Así mismo la no-relación sexual es lo que permite al amor abordar “el encuentro al ser como tal [...] [puesto que, como diría Lacan] ¿no surge de allí lo que hace del ser aquello que solo se sostiene por errarse?”¹⁹⁹. Ahí, en el agujero que queda de la des-ligazón entre los sexos que abre un antagonismo del sujeto consigo mismo –puesto que también, el triplete saber-verdad-real propone a un sujeto sin objeto, sin contraparte- aparece lo real del ser como exceso errante que el amor suplementa en la no-relación sexual, de la cual el sujeto es fiel para hacer consistir una verdad.

Por último, lo real invita a un afecto que no engaña, la angustia, que está ahí considerado directamente por Badiou como “el afecto del triplete real-saber-verdad bajo la ley de lo real”²⁰⁰, afecto que, en el proceso fiel de una verdad deriva en felicidad. Después de todo “el amor no es sencillamente una organización como de la vida, tampoco es un

¹⁹⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun* 19ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021b), 59.

¹⁹⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun*, 176. Los comentarios son míos.

²⁰⁰ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 94.

episodio romántico o trágico, es la construcción de una verdad acerca de la diferencia y toda verdad se asocia con una satisfacción [...] la verdad amorosa se asocia con la felicidad”²⁰¹.

Como afectos que no engañan la felicidad cae perfectamente en su lugar, puesto que en el lenguaje lacaniano aquello que no engaña del par angustia/felicidad es precisamente que no tienen un significante preciso para ser representado. No hay ahí un par fusional, y de este modo se opone al par del malestar/bienestar, para cuales estos son efectos del ordenamiento del individuo sobre lo que le rodea, sobre su acomodación y preservación en el mundo, específicamente, de sus propios intereses. Es curioso desde este ángulo que un narcisismo del amor pueda ser pensado, puesto que si el amor se redujera a bienestar este no sería nada más que aquello de lo que el individuo quiere para sí, o que media solo a través de sí mismo.

3.- Dentro de lo más “simple” que pudiera marcarse de las verdades en este punto es que difieren de los saberes, o, mejor dicho, del conocimiento y su adecuación entre lo que se dice y la cosa, entre lo que se dice y lo que se hace, etc. Por lo demás, se comenta que toda verdad es un eco post-acontecimiento en tanto que “ella resultará de un procedimiento singular [...] solo podrá ser activado desde el punto de un suplemento, de algo que excede a la situación, es decir de un acontecimiento [...] toda verdad es siempre post-acontecimiento”²⁰². Cabe destacar que esto hace de la verdad una parte-múltiple. Es decir, parte del acontecimiento y puede empezar a formarse solo después del *coup de force* del mismo en el ser. La verdad solo es posible si en la situación el ser es múltiple, un múltiple cualquiera y no un múltiple designado trascendientemente.

La no-relación sexual es muy generosa al confirmar este punto de la multiplicidad, donde hay de lo Uno pero no del Todo. Hay de lo Uno desafía radicalmente a la noción lo Uno es –soy el que soy, del judaísmo. El Uno deja de ser un concepto trascendente al ser des-sacralizado por la operación de la no-relación sexual, relación donde el Otro no es complemento, a lo más, está tan impedido como el Uno que resta y en el mejor de los casos será representante de cualquier suplementación y no de ninguna complementariedad. Hay de lo Uno en tanto que como presentación cada amante aparece por sus condiciones imaginarias,

²⁰¹ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 112.

²⁰² Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 84.

simbólicas y reales que lo coordinan en una unidad más o menos exitosa, pero también en tanto que la escena del Dos, escena a la cual un sujeto de Amor respondería con la fidelidad, juega con la falta y los excesos que tanto de las posiciones sexuadas bajo la regla de la no-relación y del amor como pensamiento traen a lugar. Cuando se dice que Hay de lo Uno, pero no del Todo, se refiere que ya no existe, desde esta confección, un Absoluto-Uno –como diría Levinas- que coordine como centro a los amantes, del cual derivarían como confección el Uno reforzado –la política del Uno + Uno-, así como el Uno romántico –El Dos que se funde en Uno- o el Uno Estadista –que requiere de un Tres o tercero para reordenar la situación, convirtiéndolo en un Uno externo a la producción interna-conjunta del amor.

Hoy, al contrario, bajo los conceptos que aquí se traen cada amante esta descentrado y totalmente liberado de cualquier tipo de rigidez. El amor es un asunto totalmente singular gracias a este tipo de verdades. El amor ya no se apoya en una trascendencia consistente sino en una multiplicidad inconsistente, lo que también le da el carácter a este para ser genérica “puesto que el ser de la situación es su inconsistencia, una verdad de este ser se presentará como multiplicidad cualquiera [es decir, genérica], parte anónima, consistencia reducida [inmanencia] a la presentación como tal, sin predicado ni singularidad nombrarle”²⁰³, que tendrá que ser producida, si se pudiese añadir a la cita.

Así, el amor aparece inmanentemente como exceso de la falta del uno, de la afirmación que Hay de lo Uno, que hay una no-relación de base que permite, como disyunción en tanto que un Uno no puede fundirse con el Otro, un Dos hipotético y creador porque está relacionado a una verdad. Estos puntos, en el mejor de los casos, generan un sujeto fiel, donde la fidelidad es la continuación de la excepción inmanente producida por las verdades post-acontecimentales. La fidelidad en el amor genera no solo su duración, sino que también su prosa dentro de las reglas de lo real que, no tienen nada que ver con la reflexión, nombramiento y el movimiento del individuo, sino con tendría que ver, por una parte, con el pensamiento por lo que “si el amor es un pensamiento, es una aventura sin garantías, no pueden ustedes exigir garantías”²⁰⁴, lo que en contraste con la reflexión, presentada esta como

²⁰³ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 84-85. Los comentarios son míos.

²⁰⁴ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 112.

un saber acumulativo, el pensamiento se presenta como un corte, el cual prepara la escena para una declaración, haciendo alusión a que

“Todo amor debe producir una declaración y esta declaración es el momento en el que el ‘dos’ entra en lo simbólico, porque el encuentro, el acontecimiento es [de manera inmanente, en la situación] puramente real, ocurre y solo entra al ámbito de lo simbólico cuando ese real es nombrado”²⁰⁵.

Habría que recordar que un simple nombramiento es un juego del lenguaje, donde la palabra no necesariamente tiene efectos más que ornamentales al no entrar a lo real.

En consecuencia, se va despejando como se permite al sujeto realizar actos de amor, que, a diferencia de cualquier movilidad donde el individuo hace cosas para su mera preservación, un acto amoroso, el primero remite a la preservación de una irrupción la cual se declara a movimientos que van un poco más allá de la situación, del lugar como sin suplemento.

Por último, la fidelidad puede ser interpretada retroactivamente ahí donde un sujeto a declarado su amor, donde ha sostenido el pensamiento del juego entre la falta que, de la posición sexuada de los amantes, donde el objeto encuentras su causa, y la del exceso del amor donde un uno se cuenta en Dos –que es el exceso mismo del objeto- y el sin fin de actos singulares que pueden tomar escena para romper con el gatopardismo del movimiento circular que puede obedecer al orden del bien-estar.

B. Hay una no-relación sexual: apertura a la disyunción desde la situación

Cuando se habla del Amor es casi imposible para cualquiera no pensar en la fundición de sus actores. Imagen terrible puesto que es así como rápidamente que el Amor presenta una identidad que reduce a sus actores a individuos, eliminando el sujeto de la ecuación, y por ende determinándolos solo desde su carencia imaginaria. Esta imagen es, por decirlo de alguna manera, el grito de guerra de una impotencia.

²⁰⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 107.

Esta es la escena Aristofánica del andrógino y su separación. Insolente por naturaleza, el andrógino fue castigado por los mismos Dioses y, con el martillo de Hefesto fue dividido en partes iguales desde su conjunto simétrico hombre/mujer. Presentado por Platón este escribe que “el andrógino, en efecto, era entonces *una cosa sola en cuanto forma y nombre, que participaba de uno de otro, de masculino y de lo femenino*, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia”²⁰⁶.

Desde entonces estas partes han intentado reunirse con su mitad perdida. Platón, por su parte, explicaba de la siguiente manera las consecuencias de esta pérdida de una supuesta unión originaria.

“Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándole con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros. Y cada vez que moría una de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo”²⁰⁷.

Este ínfimo mito deja algunas cosas entre vistas. Primero que todo, solo podría entrar el andrógino a una suerte de división, a una carencia ontológica fundamental en el caso que este haya estado relacionado con un Uno trascendente, capaz de mutilarlo. Por suerte, para esta época Nietzsche ya ha hecho de las suyas, cosechando las semillas de cierta desacralización necesaria para el campo de las verdades.

Sin embargo, en segundo lugar, lo que este mito muestra es una cierta tradición del amor, que remite, específicamente, a la tradición romántica que fuerza al Uno desde un ‘dos’ capaz de re-fundirse en lo que es ontológicamente destinado para él como lugar, como una destinación, en su sentido de viaje con los dados cargados por una trascendencia que mira el

²⁰⁶ Platón. *Diálogos III; Fedón, Banquete, Fedro* ed. Carlos García Gual y trad. M. Martínez Hernández. (Madrid. Gredos, 1988), 222.

²⁰⁷ Platón. *Diálogos III; Fedón, Banquete, Fedro*, 225.

asunto como un “tres” que los autoriza y que goza de estos viéndolos en una pantalla grande, reclinado y con algo para comer.

Esta escena puede, inclusive, ser leída desde el psicoanálisis como un síntoma en el cual el individuo se introduce muy felizmente para conservar algún tipo de circularidad sin salida y que, al mismo tiempo, confeccionaría su miseria²⁰⁸ –tratándose ahí, de algo más que del amor al síntoma.

El amor visto desde esta perspectiva no es nada más que la forma en la que el individuo intenta adecuar sus aptitudes a las de su compañero/a. Es el juego, como diría Lacan, de la llave y la cerradura. Este punto ha sido vastamente explotado en el comercio de las citas. Desde las aplicaciones para conseguir una pareja romántica, hasta las citas relámpago ofrecidas por algunas compañías. Aquí el punto es expresar y hacer desplante, de la manera más “transparentemente” posible de los gustos, las preferencias y las afinidades que se tienen para poder dar con alguien igual o complementario a estos gustos. Tanto los electrones de la misma especie como los amantes opuestos se disponen en una carrera para poder dar lo antes posible al amante ideal. Este tema ha llegado al inverosímil punto de ser ofrecido en el comercio no solo este tipo de promesa –encontrar la media naranja perfecta, en tiempo récord- sino que se ha refinado en pequeños mundos donde cada amor tiene su lugar –muy al estilo del neoliberalismo, donde está todo puesto en su lugar ¡no vaya a ser que exista algún encuentro entre las diferencias!

Por último y tercer lugar, ocurre el forzamiento de una cierta nostalgia por lo Uno, de una tentación por lo Uno, enemiga declarada del Amor, y que Badiou propone como una amenaza de lleno en tanto que “lo que amenaza al amor es la tentación del ‘uno’. El único enemigo del amor es el ‘uno’ bajo dos formas: la forma egoísta clásica, declaro el ‘dos’ pero reclamo los derechos del ‘uno’, o la forma romántica trágica, declaro el ‘dos’ pero como si fuera ‘uno’”²⁰⁹.

²⁰⁸ Es bueno para esta postulación recordar que para Freud el tránsito de un malestar, desde donde el neurótico ama al síntoma, pase de una *misericordia neurótica* al *infortunio universal*. Una manera muy bella en la que Freud comenta que las inconsistencias y las faltas de la situación hay que enfrentarlas y tenerlas en cuenta, no así pretender eliminarlas.

²⁰⁹ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 110.

Aunque ¿Por qué ocurre el forzamiento de una nostalgia? Porque es una forma histórica de añoranza por un saber cerrado en sí mismo –que, en algún punto, antes de la teoría de conjuntos existió para el pensamiento humano. El desesperado llanto por la vuelta a una ciencia primitiva a una forma de reparto del mundo y ontología que se reposaba en las combinatorias-complementarias –por muchas que estas podrían haber sido tan opuestas en principio como el agua y el fuego siempre llegan a una suerte de equilibrio-, en vez de las conjunciones-disyuntivas siempre suplementarias, por mucho que presenten un punto-base para su confección. Esto de las combinatorias-complementarias o dicotomías complementarias es lo que Lacan llamaba, para poner el asunto en los términos correctos, una técnica sexual, o bien, en sus palabras

“En la historia, en efecto, la ciencia primitiva arraigó en una forma de pensamiento que, al recurrir a una combinatoria, a oposiciones como el Yin y el Yang, el agua y el fuego, lo frío y lo caliente, hacía que todo bailara al son que éstas tocan [...] a fin de cuentas, la ciencia primitiva –si extremamos las cosas- resulta ser una especie de técnica sexual”²¹⁰.

Es de este modo como se llega a una sexualidad reducida a un acto intimista, a una sexualidad reducida a una forma de reparto igualitario, a una sexualidad reducida a una performance y una aptitud, donde, lo Uno se promete como centro organizador de las mitades a reunir y a su vez, en el lugar para el cual cada mitad será con aquella otra que calce simplemente por los atributos que el individuo porta, de los cuales muchas veces ni siquiera puede hacer algo al respecto –es decir, muchas veces esos atributos se reducen a la biología, y en el mejor de los casos, de uno que otro revoltijo de los géneros. Parafraseando a Byung-Chul Han²¹¹ este ordenamiento no tendría como destino otra cosa que la búsqueda de siempre lo mismo en el otro, convoca a una sola forma de relación sexual.

Este comentario de Han, podría considerarse como una lectura un poco más “actualizada” sobre el que Pausanias comenta en el *Banquete* de Platón, y que Lacan caracteriza como la psicología del rico, valga decir, aquel cálculo de aportes y pérdidas que

²¹⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 157-158.

²¹¹ Para mayor detalle refiérase al prólogo de Byung-Chul Han *La agonía del Eros*. (Barcelona. Herder, 2017).

el individuo debe realizar antes del contacto con el otro –a mayor valor, mayor posibilidad de matrimonio, y de otras relaciones. Incluso si ese cálculo de aportes y pérdidas requiere un poco que se considere a la potencial pareja como una mercancía calculable, de la cual sacar alguno que otro usufructo y complementariedad para la vida. Si este último punto suena similar al amor reducido en contrato matrimonial, lo mismo pensaba el psicoanalista francés. Esta explicación aparece en una metáfora un tanto apretada de Lacan, el cual comenta sobre Pausanias que “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 mano que es la tuya [...] lo que ahí se produce es el amor”²¹². Se puede ver ahí que cuando del otro se obtiene un “fruto maduro” una especie de ganancia entonces aparece una especie de amor donde lo importante es ganar algo.

Es triste incluso llegar a escribirlo, pero en este modo de hacer las cosas, de vivirlas y transitar, el amor no tiene espacio. Quizás y a lo sumo, para lo que habrá espacio sería, para una que otra voluptuosidad, relacionada a esta vida, pero en el trascurso de estas no permiten una estructura que haga surgir el agrietamiento de la misma, no hay ahí ninguna falta, y así, el amor no puede entrar en la situación como exceso-suplente. O para decirlo algo mejor: puede hacerlo, se confía que el amor como una verdad siempre encuentra sus maneras, pero para ello se requiere del sujeto que pueda empezar un proceso fiel. Sin un mínimo agrietamiento, no hay tal. Es necesario entonces, una propuesta algo distinta, puesto que se huele a millas que ahí donde hay complementariedad el Uno, como categoría trascendente, algo está cocinando.

Entonces, volviendo al asunto de este capítulo, se podría reconducir y comentar que decir “hay una no-relación sexual” compromete hablar de varias cosas.

Se quisiera comenzar por el hecho de comentar que “hay” una no-relación es un poco más afirmativo que comentar simplemente “la no-relación existe”. De esta segunda formulación se podría llegar a pensar rápidamente que ahí lo que existe es un tipo de nada impotente, distinto a una nada afirmativa –la nada es- de lo imposible, se formularía, desde este primer marco, algo así como ¿si no hay relación estamos destinados a la soledad? Pues

²¹² Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 65.

no. A riesgo de adelantarse un poco, si lo que hay es una no-relación lo que se produce no es la soledad sino a la inversa: la posibilidad de conectar de más de una manera, es más, la manera de armar un lazo que sea suplementario a cualquier forma ya disponible. En otras palabras, comentar que hay una no-relación sexual defiende la propuesta del acápite anterior: que hay de lo uno, lo que marca un tipo de uno muy distinto al trascendente, puesto que es más encontrado en las trazas de la imposibilidad demarcadas por la no-relación. Si hay una no-relación, también existe como des-ligazón entre lo Uno y lo trascendente, presentado comúnmente como el Otro de la complementación. Lo Uno se queda aquí, en el mundo, como formas de presentación y unidad necesarias, que no tienen nada más de mítico. Si se pudiera ficcionar algo –quizás no tal lejos de la realidad tampoco- es que de existir la relación –asunto que curiosamente se fuerza en cualquier discurso conservador o tradicionalista- se produciría un tipo de soledad muy paradójal. Desde el estudio de la neurosis, pero para dar con un ejemplo más claro aún, desde el estudio con las toxicomanías –“patologías” relacionado al consumo de sustancias- el psicoanálisis ha declarado que se puede compartir con otros para estar solo. Cuando el goce fuerza su arista autoerótica y exagera la primera palabra de esta composición, transformando el goce en *automatón* y automatismo, casi en autismo si se quiere, las cosas se echan a perder para cualquier encuentro con el otro. No hace mucho existe el discurso, cada vez más ampliado, de la masculinidad como un problema, como un peligro para la feminidad. En algunos casos habría que revisar estos sintagmas, pero en general el discurso se orienta, desde algunos feminismos lésbicos, en erradicar la relación con la masculinidad –sí, no solo los hombres sino cualquier grado de masculinidad- ¿Y cuál sería el resultado? Usualmente, relaciones espejadas y una promesa de evitar cualquier fricción ontológica, simbólica e imaginaria. Se termina en el yermo de una forclusión total de lo real y, aún más, en una extraña manera de contestar a la pregunta sobre ¿qué es la mujer? –al parecer, una categoría simplonamente desprovista de alteridad. Este es sin duda un ejemplo extremo, pero clarificador con respecto a cómo el amor, desde esta perspectiva no aparece más que como un bálsamo milagroso, un *pharmakos* –“la cura”- más que un *pharmakon* –el veneno/cura.

Pero volviendo a la frase ¿qué otras cosas habría que indicar? Una de las palabras más interesantes y que se utiliza hasta como sinónimo de amor –extrañamente, como una forma de descubrimiento del ‘amor propio’, si es que este siquiera existe- es el de la sexualidad.

Es evidente que habría que dejar de acosar a la sexualidad, sobre todo en su visión psicoanalítica, desde su supuesto pansexualismo. Es común escuchar que gracias al psicoanálisis el ser humano ha podido responder a grandes incógnitas a través de la sexualidad. Así, la sexualidad aparece como la respuesta a todos los problemas²¹³. El problema con esta forma de abordar la sexualidad es que se continúa su appeal como herramienta. La sexualidad es la llave inglesa que puede apretar cualquier tuerca suelta, que puede darle firmeza a cualquier estructura. La sexualidad como herramienta es destituida de su categoría cercana a lo imposible como real, para privilegiar una forma específica de conocimiento técnico/práctico. Esta imagen se despeja aún más clara cuando algunos debates contemporáneos tienen la audacia de olvidar el problema del sexo saturándolo con una categoría mucho más brillante y posible de categorizar: el género. ¿Cuántas veces no se ha rebajado a la sexualidad en su estatuto realmente ontológico, valga decir, como una falta-*en-ser* a una simple caracterización de género y lo que ello conlleva? Identidad de género, rol de género, orientación sexual, conducta sexual y expresión de género son los nombres de distintas formas de circunscribir en un saber a la sexualidad y dejar en claro que esta es algo que debe consumarse de manera particular por todas y todos quieran realizarse en su vida desde esta pequeña arista.

Muy al estilo de las pulsiones que serán su combustible, la sexualidad es ingobernable, algo ineducable y que requiere no solo de elecciones sino también de decisiones en las cuales el sujeto se ve interpelado constantemente. Ni siquiera Judith Butler desmentiría este decir. Si la sexualidad es algo fluido, como hoy se diría, lo es gracias a que es algo difícil de atrapar. No así porque “fluido” se convirtiese en el sinónimo para la exacerbación de elecciones. La sexualidad, muy al contrario de lo que se puede llegar a resolver rápidamente, valga decir, darle un lugar, se caracteriza por no tener lugar propio. Es por ello que de existir lo fluido, este apuntaría a una nueva confección, a un descentramiento, que abre a la oportunidad de armar un vínculo singular con la misma y no a una simple manera de indeterminación, de un tipo de divertimento con respecto a las eternas opciones disponibles. Es por ello que ante la acusación pansexualista, la sexualidad desde el psicoanálisis es una forma de problema que requiere respuestas, gracias a su confección como

²¹³ Esta es una problemática que se aborda de manera muy precisa y acabadamente en: Joan Copjec. *El compacto sexual*. (D.F. Paradiso Editores. 2011).

falta-en-ser. Al fin y al cabo, en una de las más bellas aporías, la sexualidad puede consignarse como la desviación de una ley que no existe, o como lo diría personalmente Freud, “la experiencia espigada científicamente nos muestra la existencia de numerosas desviaciones respecto de ambos, el objeto sexual y la meta sexual, desviaciones cuya relación con la norma supuesta exige una indagación a fondo”²¹⁴.

Este punto pone cabeza arriba tanto la adecuación de la sexualidad como una identidad, así como también, la relación que esta tendría con algún tipo de regla moral. La sexualidad no obedece al imperio del conocimiento, sino que lo pone en duda, o bien es una respuesta que carece de utilidad, si se quiere. Se presenta como un límite, recordando lo real, donde el sujeto es convocado a balbucear, a sostener algo de la marcha coja del amor, que también es la marcha de la sexualidad como una no-relación.

Hasta aquí se ha dibujado algo sobre la sexualidad: que esta no responde a la correspondencia necesaria, por ejemplo, entre órgano y género, entre órgano y práctica, ni siquiera entre órgano y cuerpo u órgano y subjetividad. Así mismo, pone en duda la relación entre los participantes de las acrobacias amorosas, o de las relaciones sexuales, así como les llaman para forzar aún más la cosa.

Los hombres y las mujeres existen, eso no es algo que se pueda desconocer. Existen también más de 50 designaciones “intermedias” o “disidentes”. Es una forma de reconocer que, en su base todavía muy técnica, la sexualidad se hace distinguir por los distintos tonos del Uno que ahí todavía sobra. Pero lo que la no-relación viene a reforzar son los elementos más complejos de la sexualidad: su indecibilidad, su inconmensurabilidad y algo de su irracionalidad.

Pero antes de entrar a estos difíciles puntos, quizás un último rodeo sea necesario. ¿Por qué la sexualidad es un asunto tan complejo para el psicoanálisis? Particularmente, porque demuestra que el ser-humano no tiene una relación directa con el sexo –para colmo ni siquiera tiene una relación directa con su organismo, supuesto hogar del sexo, puesto que cuerpo y organismo no son para nada lo mismo, ya que uno difiere del otro por ser sustrato

²¹⁴ Sigmund Freud. *Tres ensayos de teoría sexual* 19ª ed. en *Obras completas, Tomo VII: Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2022a), 123.

simbólico y el otro de dictar algo de lo que es simplemente inmodificable y por lo mismo más cercano a lo real en tanto que el organismo no se impacta por la pura voluntad del sujeto sobre su cuerpo.

Al no tener una relación directa con el sexo, y, por consiguiente, con un segundo sexo, el sexo humano pasa a ser punto de vacío en la ecuación. Es un centro perdido. Desde el mundo imaginario-simbólico lo que viene a ocupar su lugar es el género, como aquí se ha intentado demarcar. Pero lo que viene como suplencia del sexo es la sexualidad como falta-en-ser. He ahí, entonces, la primera no-relación sobre esta materia.

En segundo lugar ¿si la sexualidad ya no es una forma de asegurar el lazo con el otro, ¿qué ocurre con este? ¿es alcanzable? Si, lo es, aunque a través de un *desvío* –valga decir, considerando a la pulsión y su *objeto*. Lo único que deja de ser es una versión de lugar donde el Uno puede consumarse, o como lo diría Lacan, de considerar a la pareja como una *topología* de lo Uno, es decir

“Hay no de un partenaire al otro sino de cualquiera de los partenaires a la idea de la pareja como Uno, esa falta que podemos definir de diferente modo, como falta de ser, o falta del goce del Otro [...] En los dos casos (castración y penisneid) la falta simbólica simboliza esa falta esencial”²¹⁵.

Los partenaires se abalanzan, ni siquiera al otro –puesto que podría confundirse rápidamente con lo Uno trascendente, en vez de un uno que se divide en dos- sino a la confección del Dos que suplementa a la Mismidad, desde esta postura, afirmativamente Badiouseana. De todas formas, para el psicoanálisis hace ya muchos años el Otro dejó de ser una noción alcanzable.

Si se permitiera una pequeña digresión, es curioso que, en el trabajo que Lacan atiende sobre el sujeto, al deslindar este del saber, termine por entregarle esta categoría al Otro. El saber pasa a estar en el Otro y por ende pasa este a estar desubjetivado. Algo que Lacan hubiese fraseado, sin duda, como “o se sabe, o se es sujeto”. No obstante, y continuando, la subjetivación pasa por el otro, pero a través del objeto a que es, incluso como diría Badiou,

²¹⁵ Jacques Lacan. “Seminario 14: Clase 13, del 8 de Marzo de 1967”. Psicopsi. Fecha de acceso 2022. Seminario 14: Clase 13, del 8 de Marzo de 1967 - Psicopsi

donde el sujeto extrae un poco de su ser, como precedente de la falta que deja el Otro en el campo del sujeto. Es por esto mismo, que el matema del fantasma, que es definitivamente la respuesta del sujeto ante el Otro y la confección/coordinación de su deseo, se escribe como el S -sujeto barrado- confrontado con a –el objeto a- y no como $S \diamond A$.

También, se puede considerar la siguiente afirmación de Le Gaufey:

“No hay manera de producir el signo que garantizaría la verdad del amor, el Otro, por más que sea el ‘tesoro de los significantes’, está sellado por una falta que no remediará ningún ‘Otro’ de ese Otro que es él. El axioma ‘no hay metalenguaje’, el primero que se enunció, va a actuar entonces para suspender toda tentativa de aseguramiento de la verdad”²¹⁶.

Y todo aseguramiento del Otro como complemento y por ende accesible, si se pudiera añadir.

Este Otro, así, con mayúsculas, es una categoría que goza de fuerza por los sujetos que se ven obligados a creer en ella por su estatuto virtual. Virtual, pero que surte efectos. Es por ello que la relación con otros está mediada por un vacío, por una falta, constatable en la nueva confección de objeto a del psicoanálisis. Es así que este segundo punto se extiende un poco.

Los amantes se relacionan con uno y el otro en in-mediación de una falta. Para que el juego de los fantasmas –esta instancia coordinadora de la vida tal y cual puede vivirse según cada persona, según cada sujeto presente en este mundo- de estos pueda dar fuerza al encuentro sexual como una experiencia articulada, el significante fálico de cada uno debe venir a funcionar de fondo.

Este significante especial (Φ) es lo que impide que el sujeto caiga presa de grandes cantidades de angustia ontológica, así como lo es dicho por Zupancic, en su investigación sobre la sexualidad. Cuando el significante fálico no viene a obturar algo de esta falta-en-ser de la sexualidad, esta aparece con demasiada fuerza, descoordinado al sujeto. Gracias a la

²¹⁶ Guy Le Gaufey. *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2014), 36.

obra de Zupancic²¹⁷, existe un ejemplo muy preciso para esto. En el ensayo sobre la “feminidad como mascarada” de Joan Riviere, esta expone el caso de una mujer quien ocupa un puesto laboral importante en un rubro considerado como “masculino”. Luego de una exitosa y ovacionada presentación, esta cae bajo el influjo de una debilitante e imperiosa coquetería. Según la visión de Riviere, esta reacción tiene que ver con una suerte de reconocimiento de obtención del falo paterno, y ante el miedo de represalias sobre su éxito y hurto, esta “se rebaja” a una posición extremadamente femenina, demostrándole al mundo que no lo posee, que es “simplemente una mujer” y no otro hombre. Es entonces que, para Riviere, la feminidad es una mascarada en este caso de una carencia para no demostrar la potencia que puede llevar cada mujer en su interioridad. La interesante vuelta de Zupancic es que la sexualidad femenina es reconocer la castración a través de la máscara, y ahí radica su potencia.

Se podría decir que la relación que tienen hombres y mujeres con el falo acerca al sujeto –del inconsciente- con la falta ontológica que ahí yace más a unos que a otros. Específicamente, más mujeres que a hombres. Según lo dice Zupancic, bajo la máscara –bajo la feminidad a secas, en este ejemplo- se encuentra el vacío ontológico de la falta-en-ser de la sexualidad. El significante fálico, para una mujer, le deja vivir su sexualidad como mascarada de esta falta, no como mascarada de la potencia de la cual también podría ser capaz. El pequeño pago del desplante femenino de esta mujer es bastante más costeable que el de la misma al quitarse la máscara. Aunque, esta es otra imposibilidad de la cual aquí no se detallará demasiado. El punto es que el falo, siempre reconoce algún tipo de falta ante el cual, más que como exceso, aparece como punto de apoyo de una inconsistencia.

Este punto abre el paso para el tercero de este gran párrafo, mencionando que la sexualidad en su reparto para hombres y mujeres define una no-relación de los goces.

Partiendo, esto quiere decir que en una relación sexual cualquiera, que puede ser la relación que tiene uno de los dos partenaires con el otro no es directamente con este último, es en vez, una relación con su propio goce a través del Otro –se experimenta un goce sexual a través de la imposibilidad de acceder al Otro. O como comentaría Le Gaufey

²¹⁷ Precisamente, para este caso, se encuentra en el libro de Alenka Zupancic “¿What is Sex?” (2017).

“Todo sujeto, ya sea marcado como macho o hembra, encontrará en el camino de la subjetivación de su sexo la cuestión del ‘otro goce’ [o goce del otro], que metaforiza el suyo en tanto que separado del cuerpo, que no alcanza sino por la intermediación de otro cuerpo”²¹⁸.

Como imagen, siempre ha aparecido el acto sexual como ejemplo ejemplar: ¿cómo saben los amantes qué quiere, cómo lo quiere, qué le gusta, qué siente, qué espera, qué teme, etc., el otro? El punto es que no lo saben, no podrían estar más perdidos. Podría convencerse que sabe, pero es imposible que lo haga. De lo que podría entender con mayor seguridad es del fantasma que vela esta relación, para que esta no caiga en un ridículo y un poco grotesco acto mecánico. Gracias al fantasma hay erotismo y sensualidad en este acto, además de claro, algo de repartición de goce. Lo que se demuestra entonces es que el fantasma privado de cada quien es activado y puesto a hacer gozar al sujeto propiamente tal. Para tener contacto con el goce, hay que ir a buscarlo en ese afuera del organismo y cuerpo que, de tener suerte, el partenaire estará dispuesto a entregar en bandeja de plata.

Por otro lado, como lo diría Badiou, la sexualidad es un tanto homo-sexual –al contrario del amor, el cual sería hetero-sexual²¹⁹, destacando el heteros como punto de diferencia. Consiguientemente, la sexualidad propone que hombres y mujeres en realidad es el nombre propio para la lógica de la economía de los goces del sujeto que se distribuyen para cada sujeto como goce masculino Todo y goce femenino no-todo. Esta es una primera elaboración de un “*sujeto sin contraparte*”²²⁰. Sin contraparte andrógina, por ejemplo, para este caso.

Nuevamente: hombres y mujeres no son de Marte y de Venus, respectivamente. Hombres y mujeres tampoco son un ying y un yang. Que el goce se reparta como Todo y no-todo para cualquier sujeto, convierte a su vez a la sexualidad en un múltiple que prepara la escena para lo genérico de una verdad. Figurativamente hablando, cada sujeto puede experimentar como goce todo-fálico –elementos como la potencia, la unidad, la repartición,

²¹⁸ Guy Le Gaufey. *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2014), 127.

²¹⁹ Punto del cual Badiou se encarga detalladamente en *Condiciones* (2002), específicamente en el apartado de filosofía y amor.

²²⁰ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 71.

valga decir, casi cualquier asunto cuantificable por el logos- ciertos elementos gracias a su relación ineludible con el falo, significante de la falta. Es gracias a esto que incluso, el infante que experimenta un goce de unidad al ver su imagen, lo hace a través de esta unidad como gratificación fálica. Es curioso, pero bajo la misma lógica, entre más se reduce la sexualidad a género, más se fuerza una política de lo masculino sobre la sexualidad y su falta. Reducir la sexualidad al género es un grito de lo masculino por procesar la inconmensurabilidad de la sexualidad a algo determinable. Al menos lo intenta, claro. Es común así que el goce masculino se satisfaga por todo aquello que pueda hacer olvidar la falta ontológica –y constatarla, por estas mismas respuestas- por medio del saber y las formas celestes-circulares, sea el nombre que estas tengan. El goce femenino, al otro lado de la pizarra podría decirse que también se sirve del falo. Ningún sexo está no-castrado. Pero su goce no se extrae de la misma manera. Es un goce mucho más cercano al deseo y por ende que escapa al conocimiento y la circularidad identitaria. Es un goce que se acerca mucho más al deseo en tanto que el deseo agrieta también a los saberes. Lo suplementa. La ética del psicoanálisis es la ética del deseo, de no ceder ante el deseo que interpela a la falta o a los límites y a su vez es la ética del goce en tanto que contrario al bienestar, bienestar que, el goce masculino podría sacrificar rápidamente por el olvido del goce, el olvido del deseo. No por nada al neurótico masculino se le considera derechamente como impotente, en cambio a la neurótica histérica se le considera como insatisfecha y por ende más propensa a desafiar el estado de las cosas tal cual como son y están. Ambos puntos tienen sus complicaciones, pero es importante, recordando el argumento que la feminidad sirve –sin ser el enemigo declarado de lo masculino- para experimentar como goce el quebrantamiento de lo meramente disponible. La sexualidad así, propone un antagonismo inmanente del propio sujeto, el cual, como exceso, constata la posibilidad de un encuentro. Es increíble, bajo esta lógica, que la fragilidad propuesta por lo femenino no es asunto de impotencias, sino de imposibilidades.

Para volver finalmente a la irracionalidad, inconmensurabilidad e inaccesibilidad de la no-relación puede decirse que, la no-relación sexual marca una cierta irracionalidad, en tanto que la sexualidad es demostrable a proponer del alogon matematizable de una cierta relación que no se reduce a una razón justa. No hay cálculo recto aristotélico para la sexualidad y sus participantes. No se ama, tampoco, en la justa medida, como tampoco se es imposible ajustar la sexualidad ni la supuesta unión de los cuerpos. Es así que la

irracionalidad de la sexualidad no tiene nada que ver con su ininteligibilidad. Asunto que, para Lacan, fue crucial y llegó a exponerlo de la siguiente manera:

“Es un hecho que no se ha probado, el acto sexual, la posibilidad, en ningún sistema formal ¿Qué prueba que no se pueda probarlo? Ahora que sabemos bien que no decibilidad no implica irracionalidad, que se define, se cierne perfectamente, se escribe volúmenes enteros sobre este dominio del estatuto de la decibilidad, que se puede definir lógicamente”²²¹.

Así, marca algo de lo indecible de la misma, que abre la posibilidad de los sujetos a vivir la sexualidad como una confección singular. De esta forma es posible decir que la no-relación sexual impide a los amantes la confección estricta de un segundo goce, de un Dos fuera del Dos, ya que esta confección trabaja sobre su inaccesibilidad. Este punto sobre la inaccesibilidad se sintetiza con bastante rigurosidad en el seminario XIX de Lacan, “O peor” cuando comenta que

“Hoy debo dejar de lado esa suposición acerca de lo inaccesible que se produce en algún lado entre los $0\&$ [...] Lo que está en juego, y aquello de donde partí, es apropiado para sugerirles la utilidad de que haya *uno*, para que ustedes puedan entender lo que ocurre con esa bipartición, fugitiva a cada instante, entre el hombre y la mujer. ¿Todo lo que no es hombre es mujer? Tendríamos que admitirlo. Pero dado que la mujer es *no-todo* ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre? Es bipartición, la imposibilidad de aplicar el principio de contradicción [realmente, el del tercero excluido] en este asunto del género, el que haga falta nada menos que admitir la inaccesibilidad más allá del $0\&$ para que haya consistencia y que esté justificado decir que lo que no es 1 es 0 y que lo que no es 0 es 1 [...] a través de las lentes del objeto *a* el efecto que se produce, el Uno que se crea a partir de un discurso que solo descansa en el fundamento del significante”²²².

²²¹ Jacques Lacan. “Seminario 14: Clase 18, del 10 de Mayo de 1967”. Psicopsi. Fecha de acceso 2022. Seminario 14: Clase 18, del 10 de Mayo de 1967 - Psicopsi

²²² Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: O peor...* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2021a), 176.

Al mismo tiempo, y continuando, se propone que cada goce es inconmensurable y por ende carente de cualquier razón de dato fijo. Tributando a los mismos enunciados que trabajó Lacan, Guy Le Gaufey esquematiza este punto sobre la inconmensurabilidad de manera bastante precisa, al decir que

“Lo inconmensurable griego participa igualmente de lo necesario en el sentido de lo que *no deja de escribirse* (la diagonal del cuadrado de lado 1), así como de lo imposible en el sentido de *lo que no deja de no escribirse* (el *alogon* en su relación con la unidad y con los racionales). El otro goce, por su parte, no puede no ser planteado como otro, pero tampoco puede ser planteado como uno. De donde se deduce un resultado que a su vez parece mucho más simple de formular con Lacan: que en ningún caso el Otro sea uno”²²³.

Estos dos elementos quedan para el sujeto como aquellos que no dejan de inscribir la no-relación sexual, que propone que, bajo ningún dato, el Otro puede ser considerado como Uno-Otro (o Un-Otro). Se podría entonces afirmar con toda fuerza un comentario de Badiou sobre el amor: los amantes pueden ser dos –cabría preguntar si más, al parecer no habría tanto problema- pero el sujeto de ese amor es uno desde donde se experimenta el Dos como tal, no como suma de unidades. Es literalmente la instancia donde, en la formula maoísta, el uno se divide en Dos.

C. El objeto a y sus repercusiones subjetivas

Gracias a la confección del argumento hasta este punto se ha avanzado en ciertas nociones de sujeto e individuo, aquellas mismas que Badiou reconoce en la obra de Lacan como un gesto disyuntivo

“Jacques Lacan intentaba [...] distinguir absolutamente el Yo, figura de unidad imaginario, y el Sujeto. Que el sujeto no tenía ninguna sustancia, ninguna

²²³ Guy Le Gaufey. *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2014), 135-136.

‘naturaleza’; que dependería tanto de las leyes contingentes del lenguaje, como de la historia, siempre singular, de los objetos del deseo”²²⁴.

Solo para volver a enfatizar se comentará que, el sujeto es una instancia muy distinta al individuo. Esta separación no solo es una forma de de-suturar el par saber-verdad del cual se supone el sujeto se ha hecho cargo históricamente -lo que sería, para este caso, anexarlo al individuo- y dar bienvenida al triplete saber-verdad-real, sino que también se trata de arremeter en contra del sujeto como baluarte de la razón como medio de comprensión del mundo. Así mismo, se trata de sabotear la relación entre sujeto y conocimiento, relación que da comida para el espíritu del sujeto facultativo, autónomo y/o reflexivo. Por último, haría bien tener presente que el sujeto ni siquiera correspondería a un dato dado antes de que en el individuo no se sacudan las suficientes hojas gracias al acontecimiento.

Toda esta reformulación no trata de deshacerse de la reflexión, el conocimiento como veta específica del saber, y la razón –en relación a su uso privado Kantianamente hablando- sino de referirse a estas categorías para el individuo y no necesariamente para el sujeto. Cuando algo de este cuadro empieza a ausentarse, es que el relevo con el sujeto es muy probable. Este mismo es el representante de la fidelidad que remite a un agrietamiento y una suplementación para la mantención de una verdad. Sujeto y verdad van mucho más de la mano que sujeto y saber, sobre todo si este es un punto de finitud con respecto al cual la verdad puede soportarse y mantenerse, más que consumarse.

Sin embargo, y pasando al objeto, de este se ha hablado poco. Sobre todo, se le ha dado quizás menos reflectores que a la situación del sujeto. Y esta propuesta funciona casi como una recusación admitida por Badiou, quien dice que

“Lacan no fue el guardián del sujeto sino por haber *también* él retomado, reelaborado la categoría de objeto. En tanto causa del deseo, el objeto lacaniano [...] es determinación del sujeto *en su ser* [como un obvio tratamiento al *vacío* y al *agrietamiento de la situación*], lo que Lacan explica en estos términos: ‘este sujeto

²²⁴ Alain Badiou. *La ética; ensayo sobre la conciencia del mal*. (D.F. Herder, 2004), 29.

que cree poder acceder a sí mismo designándose en el enunciado no es otra cosa que tal objeto”²²⁵.

Usualmente, el objeto corre una suerte similar al sujeto –después se podrá ver como esto no está para nada mal, pero depende un poco de la perspectiva desde la que aparezca este problema. Valga decir, se consideran dos acepciones que llegan a ser hasta la incompatibilidad –o que refieren a alcances del término muy distintas- sin generar ahí una paradoja que pase más allá de la confusión.

Del objeto usualmente se habla como aquel elemento abordado por el saber, y sobre esto Badiou comenta muy seriamente que, bajo esta acepción, “el objeto puede muy bien ser una categoría del saber, y constituye un obstáculo para la producción post-acontecimienta de las verdades”²²⁶. Estas líneas podrían continuar en la consideración que este objeto cae como el propio saber que aún hay que despejar para su vislumbramiento completo.

Sería también algún tipo de forma de constatación de las propiedades empíricas y positivas de un campo de saber, ocupando así su lugar también como sinónimo de la objetividad. Demás estaría decir que estas dos categorías acercan al objeto a una forma de adecuación y técnica del saber con el mundo por descubrir y que le rodea. El objeto y la objetividad se devanan los sesos intentando proponer y conformar leyes estables.

Uno de los fenómenos sociales ligados al amor donde este punto puede verse de mejor forma –referente a la sutura entre objeto y saber- son las demostraciones de interés de los amantes. Así como crece la queja de ciertos sectores de la población con respecto a “intereses románticos” caprichosos, valga decir, aquellos individuos a los cuales se les responsabiliza totalmente de los fracasos de una posible relación amorosa, tanto como se los identifica como déspotas al no ser del todo transparentes en sus intenciones, y aún más, a privarlas a sus otros significativos, también crecen un sinnúmero de regulaciones para protegerse de estos, conocidos popularmente como las “banderas rojas de las relaciones” –todos esos signos que encienden la alarma para el advenimiento de una relación fallida o toxica.

²²⁵ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 69-70. Los comentarios son míos.

²²⁶ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 69.

Del primero, de este sujeto caprichoso, se supone demasiado. Si el sujeto es caprichoso, es porque sabe lo que puede o no hacer con el otro. Se reduce la problemática a si quiere o no hacerlo conmigo. Sea lo que eso fuere dentro del mundo de las relaciones sentimentales. El asunto es que, el sujeto no es transparente consigo mismo. No se trata de una apología a la oscuridad y al dolor. Pero tampoco se trata de acceder al sintagma “donde duele, no es”. El amor duele en forma de incomodidad, y el otro no puede captar del todo lo que hace con uno. Las más de las veces no se trata si el uno o el otro quiere hacer algo, sino que no puede darse cuenta del alcance último de sus acciones. No existe un saber acabado para ningún sujeto. Es una contradicción totalmente lógica a la aparición del sujeto, así como se lo ha confeccionado hasta acá.

Se vuelve a repetir: no se trata de vanagloriar los despistes y el posible daño asociado al amor, sino que, en vez de pensar que existe una previsión posible, una forma de acomodar lo suficiente al objeto y saber, se trataría, muy al contrario, de mantener abierta cierta atopia, que para la situación se revela en el juego de dialogar, porque se habla ahí donde no está todo dicho y/o hecho, así como en preguntar. “Lo que hiciste no estuvo muy bueno, me dolió ¿por qué lo hiciste?” una simple apuesta en lo simbólico desde la pregunta puede bastar para abrir un retorno de las acciones del otro -con a minúscula, mi semejante-, así como hacerse cargo del propio interés de continuar un proceso amoroso, incluso, de aperturarlo en el caso de no haber sido producido ningún agrietamiento previo y de hacerse responsable de la incómoda inmensidad del amor. Cualquier acción pasada de este punto requiere, como cualquier aspecto de la vida, de una fina interpretación de las partes interesadas.

Lo cual, trae al segundo punto: a las reglas del juego del amor. Estas parecieran estar confeccionadas desde las prohibiciones y los castigos retribuíbles: “¿no te dice los buenos días? Quizás está ocupada en otro/a y no tiene tiempo para ti”, “¿quedan de hacer algo un día, pero te cancela? No eres su prioridad”, “¿tiene más de una cita para ver con quien se queda? Amigo/a date cuenta”. La fuerza de los signos amorosos quizás no había cobrado tanta relevancia hasta los tiempos modernos. Lo que antes pudo haber sido un veremos y hablemos hoy se ha convertido en un sepamos para prevenir, y si de algo se puede saber, no solo es de un sujeto transparente, sino de un otro-objeto con las mismas características. Es todo devuelta a la psicología del rico ¿hay ahí algo más que un contrato? ¿Hay ahí algo más

que un juego de conveniencias y denuncias? ¿De eso se trata el amor? Para suerte, aún existen quienes hacen algo del dicho que indica que “los consejos están para no tomarlos”.

Estos puntos no son un problema solo para lo que se ha hablado aquí, es decir, para el devenir de un sujeto, sino también es un problema para el abordaje al ser y la sostención de la suplencia amorosa que ocurre tras el acontecimiento. Para redondear habría que tener en cuenta que, según Badiou “el acceso al ser [...] no es del orden del conocimiento. Es un acceso diagonal a la oposición sujeto/objeto”²²⁷ donde el ser inconsistente, si se pudiera añadir. No estaría demás precisar que para Badiou el “acceso diagonal” refiere a la caída del objeto desde su co-relato con el conocimiento y la del sujeto desde su co-relato con el individuo y sus facultades y propiedades yóicas. La diagonal que se traza entonces es la de un sujeto sin objeto, o con un objeto que mantiene su fuerza en su apariencia más no en un aparecer ontológicamente consistente con el saber.

Para ello el objeto tiene que ser algo un poco más o un poco distinto a su mera presentación, y que las meras condiciones observables de, por ejemplo, un amante y sus cualidades, así como también a la suma y resta de sus propiedades. Para Badiou este punto no es menor, puesto que “la *destitución de la categoría de objeto* [...] y de la objetividad, como formas necesarias de la presentación [han provocado un efecto para] abrir un acceso al ser, allí mismo donde el ser no puede sostenerse de la categoría presentativa del objeto”²²⁸. Después de todo, cualquier forma de sostención de una verdad es sin objeto en tanto que plus de goce identitario -valga decir, un objeto del mundo normal y obturarte. Es por ello que, menos aún, habría que considerársele como un objeto reducido a mercancía. Pero este sujeto ¿en qué sentido sería sin objeto? Se insiste, sin objeto que complementa al sujeto. Sin objeto que sea co-relato del sujeto.

La apuesta de Badiou es que este precedente puede ser encontrado en la desligazón objetivante del par sujeto/objeto en la poética. Si el objeto no está relacionado directamente con el conocimiento también existe una experiencia fuera de la subjetividad y de la

²²⁷ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 52.

²²⁸ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 51-52. Los comentarios son míos.

objetividad, lo cual, deja paso al amor como una suplencia post-acontecimienta. Badiou lo confecciona de la siguiente manera:

“La desorientación [de la desligazón objetivante del binomio sujeto/objeto] poética es, ante todo, bajo la ley de una verdad que agujerea y oblitera todo conocimiento, que existe una experiencia sustraída simultáneamente a la objetividad y a la subjetividad”²²⁹.

Por su parte, la apuesta Freudiana es un poco menos poética y trabaja la noción de objeto ya sospechando de su relación con el conocimiento al proponer el objeto de la pulsión, objeto que, en realidad no es tal.

En un escenario de análisis sobre la sexualidad, Freud da cuenta que en lo que refiere a objeto y meta sexual, los partenaires confeccionaban estas categorías tan singularmente como lo era su propia categoría de sujeto. No existe, para la sexualidad, objeto adecuado, ni la forma de consumir la relación con este. Ya para años venideros Lacan complejizará aún más este asunto, comentando que la pulsión jamás llega a su meta, sino que realiza un giro dialecto que viene desde las fuentes pulsionales como representantes del objeto en el cuerpo, viajando por el agujero que propone el Otro y devuelta al sujeto de la pulsión y sus fuentes. El objeto no está ahí más que pretendido y la no-relación sexual ya constata demasiado el hecho sobre el goce: que este se mantiene autoerótico. No obstante, el comentario de Lacan no queda ahí. Ya en varias confecciones de su grafo del deseo este habla del objeto como una noción que no tiene nada que ver con el conocimiento, así como que bien poco tiene de contraste con el propio sujeto. El sujeto, las más de las veces, en un gesto materialista se hace objeto –y viceversa.

Este punto ha sido propuesto en la literatura disponible de muchas maneras, y entre ellas se encuentra

²²⁹ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*, 52-53. Los comentarios son míos.

1.- En la imagen especular como respuesta de lo que el sujeto supone que es para el otro, o en las palabras de Diana Rabinovich: “El *a* en tanto que plus de gozar, le da al sujeto un asidero particular, que lo imaginario viste $[i(a)]$ ”²³⁰.

2.- En el fantasma donde el sujeto se hace literal objeto para presentarse como deseante y causar deseo, aunque bajo una cierta particularidad la cual dicta que al hacerlo este no deja “*por ello de ser sujeto*, y por eso se torna concebible en tanto ambos pertenecen a un mismo estatuto [...] de ‘corte’”²³¹, planteando así la figura de una relación anti-simétrica la cual entra también importante para Badiou en tanto que “la relación entre singularidades, si existe, no puede tener por paradigma la relación de equivalencia [...] una relación respetuosa de singularidad de los términos que liga no podría aceptar la indiferente simetría de los lugares que prescribe”²³².

Se abre paso, entonces, al axioma de la relación entre singularidades que es el de la anti-simetría. Donde “nunca hay indiferencia de una singularidad, a su lugar en la relación”²³³, que sería la forma en la que estos dos elementos presentan.

Y 3.- Considerando los dos puntos anteriores, estos preparan la escena para la propia formulación lacaniana sobre la no-oposición del sujeto con el objeto, de la cual se puede decir que el objeto *a* presenta consecuencias subjetivas puesto que el sujeto es quien, en la metáfora amorosa, se enfrenta con este vacío de donde aparece un exceso como suplementación, al mismo tiempo que queda para el acontecimiento un trazo posible de no-ser con el cual se puede trabajar en la situación, ya que el sujeto presenta de por sí una no-relación con el objeto *a*. Así, la no oposición bajo las palabras del propio Lacan hace entender que

“La oposición entre sujeto y objeto sería en verdad eliminada [...] la pulsión, en la medida que en ésta es justamente la no coordinación, ni siquiera momentánea, de las tendencias, y el fantasma, en la medida en que introduce una articulación esencial o, más exactamente, una especie por completo caracterizada en el interior de

²³⁰ Diana Rabinovich. *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. (Buenos Aires. Manantial, 2016), 27.

²³¹ Guy Le Gaufey. *El sujeto según Lacan*. (Buenos Aires. El cuenco de plata, 2010), 25.

²³² Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 29

²³³ Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 30.

esa vaga determinación que se designa como la no oposición entre sujeto y el objeto”²³⁴.

La importancia de este destacado se basa en plantear un pensamiento que permita la luz verde para un sujeto “digamos, *sin contraparte*”.²³⁵ para que pueda complementársele, puesto que el sujeto no pre-existe al acontecimiento, al mismo tiempo que un objeto a que proponga un vacío en la situación, no aparece del todo si es que tampoco escucha la melodía de esta suplementación.

No obstante, y al mismo tiempo tampoco se trata de destituir y eliminar la categoría de objeto, puesto que este es un elemento que en el ser-múltiple de la situación de los amantes juega un rol importante, sobre todo, porque la confección de este juega lo que para los amantes aparece como presentación, pero al mismo tiempo, como aquello que va más allá de ella. Es quizás, uno de los fundamentos psicoanalíticos para entender cómo es que las verdades son excepciones inmanentes, puesto que activan algo de un objeto que, aunque fuera de escena, tiene los efectos de cierta apariencia para que se les trate como disponibles en la situación.

Por lo demás, cualquier relación que no contenga a esta precisa confección de objeto cae en la tentación de elaborar una relación intersubjetiva, valga decir, la relación complementaria de dos sujetos, reduciendo la experiencia del Dos a un número contable como suma de uno y otro sujeto. Habría que enfatizar: en un amor pueden existir dos amantes en su no-relación sexual, sí, pero estos dos amantes confeccionan un sujeto donde el Dos es pensado, donde claramente, el uno se divide, en tanto disyunción, en dos. Para ello es importante que la disparidad subjetiva –que es la no-relación de sujeto y objeto, en vez de sujeto con sujeto- propuesta por la transferencia psicoanalítica que defiende al objeto a como posible y disponible.

Al fin y al cabo, a este sujeto que se piensa desde el Dos de la escena amorosa, se le debe aparecer un objeto que le constate la falta y el exceso, para que no caiga tampoco en un

²³⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 28.

²³⁵ Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Eterna Cadencia. 2019), 71-72.

ejercicio de auto-reflexividad o intra-subjetividad, convenciéndose que puede captar sus propios agrietamientos.

No puede dejarse de insistir que este objeto a psicoanalítico es ectópico a los tres registros, por lo tanto, no es del todo imaginario, simbólico, ni real, pero al mismo tiempo, su investidura imaginaria hace que caiga en el mundo como un detalle finito del amante, este ejemplo es bellamente confeccionado por Lacan, lector del Banquete, como lo que Platón llamaba el ágalma, valga decir, lo que es en ti más que tú.

Es hasta para Badiou, el objeto *a* un punto de sostén de las verdades amorosas y corresponden a la escena del Dos. Asunto que podría encontrarse en el átomo *u* Badiouseano

“Las dos posiciones M y H no son entonces sino en el malentendido sobre el átomo *u* [objeto *a*, para la lectura de este caso], causa de su deseo común, malentendido que nada de decible puede levantar, puesto que *u* es inanalizable [...] o bien se lee en otro sentido: a partir de que *u* se construye, por escisión interna conjunta, o por emparejamiento de las dos ‘mitades’ externas reunidas por *u*, o sea ($M - u$) y ($H - u$), el Dos de las posiciones como eso que el átomo *u* soporta sustrayéndose de ello”²³⁶.

Este punto también podría explicar el por qué el objeto *a* es el objeto parcial de las pulsiones. Se encuentra en el detalle ágalmico, pero también como exceso que magnetiza el campo de los amantes, a su vez que es causa de deseo por las mismas razones. Después de todo, la donación –entrega- amorosa se produce de un amante al otro, en tanto que su igualdad, como objeto, es la de no-saber, al fin y al cabo, para el amor, se da lo que no se tiene, según Lacan. Si, en este preciso sentido, un sujeto fuerza la aparición de un objeto ágalmico es solo porque ha encontrado en él una variable a despejar –sin posibilidad nunca de hacerlo, claramente, o, mejor dicho, en el mejor de los casos.

Como un comentario curioso, en el ejemplo de enfrentarse alguien a un objeto como una cosa designable, como una mercancía, como un mero sujeto-supuesto-saber –esa instancia de pre-juicio- la metonimia del objeto responde a la causa siempre histórica de

²³⁶ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 34

buscar más y mejores compañeros sexuales, en un bucle. Ir así, en busca del príncipe azul – ¿o la dama de azul? - que calce perfectamente. En cambio, en el acto del objeto a –en el objeto como causa de deseo-, este objeto que se encuentra perdido como designable y que usa el sujeto-supuesto-saber cómo puente, como engaño primero, pero sin perderse en él, sigue un poco más allá de este sin prescindir del mismo, valga decir, la metonimia desde este punto, conectando con lo imposible, tratará siempre de buscar algo distinto, pero en la misma persona que ha activado una verdad. Es ahí donde el “buscar” de la frase anterior se convierte en inventar y/o proponer.

Esta es quizás una de las sutilezas suplementarias en relación al sujeto en Lacan y en Badiou. En Lacan el sujeto, de vez en cuando, es demasiado *carente*. Es demasiado precario, al punto que el objeto sirve muchas veces para hacérselo perder. O como lo diría Lacan

“En ese límite donde el inconsciente comienza, el sujeto se pierde. No hay allí, pura y simplemente, privación de algo que se denomine *conciencia*. Lo que comienza es otra dimensión en la cual al sujeto ya no le es posible saber ni quien es ni donde está. Aquí se detiene para él toda posibilidad de nombrarse. Pero en este punto de detención también está el índice. El objeto que está ante él, ¿fascina al sujeto? Si, sin duda. Pero no es esa su función mayor. Cualesquiera que sean sus apariencias, ese objeto es también lo que retiene al sujeto ante su propio síncope, la pura y simple anulación de su existencia”²³⁷.

Aunque se conserve algo de esa precariedad para pasar a ser una noción de fragilidad, esta nueva confección de objeto y su relación con el sujeto, valga decir, la relación de un sujeto sin objeto, o de un sujeto como objeto y viceversa –para no ir a encontrar a ninguno de estos elementos en una posible trascendencia foránea de un Absoluto-Otro- el punto que ancla al sujeto con una verdad, y al objeto como algo más que un elemento disponible en el mundo o muy lejos de este, sería entonces el encuentro en su sentido fuerte, por sobre el descubrimiento amoroso. Al amor no se le descubre, comienza. El amor no es una respuesta del todo, es una pregunta que tiene efectos, y que de tener algo de implicaciones de sus sujetos, se mantiene, hermosamente abierta, se convierte en un “devenir fiel”. Es solo así que

²³⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 6: El deseo y su interpretación* 2ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2015), 419-420.

en la fidelidad de una verdad post-acontecimienta, el sujeto de un amor puede contar con algo más que con destellos y desvíos como descarrilamientos en contacto con sus desastres, sino que sostiene un desvío al infinito provocado por la apertura del encuentro y su sostención.

III. ¿Qué queda para el amor? La escena del Dos luego de una revisión amorosa de la obra de Jacques Lacan y Alain Badiou

A. Revisión y propuesta de conceptos sobre el amor en Lacan

a) Dar lo que no se tiene y don de amor

Una de las propuestas mas potentes en la obra de Lacan sobre lo que sería el amor es el don de amor y “dar lo que no se tiene”. Esto de “dar lo que no se tiene” se encuentra mucho antes del seminario VIII -donde halla su maduración-, específicamente en el seminario V. No obstante, es en el seminario de la transferencia donde Lacan realiza una especie de reencuentro con su propia teoría, pero en las páginas de los griegos, y los recibe de muy buena gana en este punto.

Ahora, este rodeo se da para dar a entender que hay dos sintagmas lacanianos que apuntan, más o menos, a lo mismo.

Primero sería el teorema del “don de amor”, la donación amorosa, y la otra es “dar lo que no se tiene”, lo cual parecería ser la afirmación lógica y siguiente de la primera, puesto que, si el amor dona, ¿donaría qué cosa? Y ante esto Lacan no responde otra cosa más que “dona la falta, entrega lo que no tiene”, asunto totalmente novedoso cuando, usualmente, la imagen del amor está llena de consistencias imaginarias y de saber obturante. Ante una concepción popular, es común encontrar que amar significa unívocamente “saber lo que el otro quiere, sabe, piensa, siente, espera, etc” y poder responder a ello con más o menos éxito. Aquí Lacan comentaría: “nada más lejos de la verdad, si no, todo lo contrario”.

De esto Lacan se percató temprano. Al fin y al cabo, por mucho que Lacan sea majadero y recurrente en relación al amor como fundamento narcisista, también debe darle

espacio a lo que Lacan conoce como el amor en su relación real -aquí, corregida como simbólica, realmente. Esto es algo que persigue desde Freud, sobre lo que Lacan comenta que “en el texto sobre los *Triebe* y las *Triebschicksale*, las pulsiones y las vicisitudes de la pulsión, Freud pone al amor tanto en el plano de lo real, como en el plano del narcisismo”²³⁸.

En el seminario sobre *Los escritos técnicos de Freud* Lacan comenta que hay una acepción distinta al amor como pasión, que es la del “don activo, [que] apunta siempre más allá del cautiverio imaginario, al ser del sujeto amado, a su particularidad”²³⁹.

En este punto aún hay algunos detalles, sobre el concepto particularidad relacionada al sujeto amado, tanto como el asunto de pensar que el sujeto del amor es el individuo que se tiene del otro lado. No obstante, lo que parece estar bien orientado, y esta vez, explicado, es el asunto del “más allá del cautiverio imaginario”. El amor es también capaz de pasar de ese punto. Llega a ser impresionante que Lacan ya le había puesto en su teoría el ojo al ser, lo que luego será uno de los teoremas lacanianos que Badiou extrae de Lacan, es decir, que el amor tiene que ver con abordar un ser y no así particularmente un aspecto fenomenológico específico del amante, o incluso, algún carácter de su existencia particular.

Lacan ahonda el punto anterior en una cita más bien extensa del mismo seminario, donde indica que

“El deseo de ser amado, es el deseo de que el objeto amante sea tomado como tal, englutido, sojuzgado en la particularidad absoluta de sí mismo como objeto. A quien aspira ser amado muy poco le satisface -ya se sabe- ser amado por su bien. 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. Por eso mismo, pero inversa y diría correlativamente, amar es amar un ser

²³⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Buenos Aires. Paidós, 2010), 247.

²³⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. (Buenos Aires. Paidós, 2001), 402. Los comentarios son míos.

más allá de lo que parece ser. El don activo del amor apunta hacia el otro, no en su especificidad, sino en su ser”²⁴⁰.

En esta cita ya se puede el esfuerzo de Lacan para demostrar que este don de amor va muy lejos de lo imaginario del amor, e incluso, de la “pasión por la totalidad de particularidades” ante la cual el supuesto sujeto amoroso puede caer en demandar a su interlocutor.

También se da a entender que el amor no necesariamente tiene que ver con la elección de objeto en tanto el “parecer” o dicho más rotundamente, el semblante del ser-amado. Es obvio a su vez que el amor admite la elección, o el acercamiento de un ser a otro en relación a sus caracteres visuales, no obstante, está claro que el amor no se sostiene de ellos, y cuando se habla de la falta de este supuesto objeto, que aquí Lacan trata como “la particularidad más opaca e impensable”, precisamente lo que no tiene, el psicoanalista francés transmite que de querer algo en particular de este supuesto objeto no sería el amor necesariamente. Esto ya lo comentaba Lacan en alguna parte del seminario VIII, cuando precisaba que “dar lo que se tiene es la fiesta, no es el amor”²⁴¹.

Correlativamente puede pensarse que si dar lo que se tiene es cualquier otra cosa diferente al amor, puesto que Lacan solo afirma de la inexistencia del amor en esta oración, bien podría decirse que regirse sólo por las particularidades del objeto, es decir, aquello que el objeto precisamente tiene, tampoco es parte necesariamente del amor. Cuando se prescinde de una o aquella particularidad, precisamente porque el conjunto fenomenológico o el ser-ahí del ser no es completo sino múltiple en tanto que no hay un Uno específico trascendente y ordenador, es que aparece el amor como una posibilidad, y más llanamente, aparece la posibilidad del don de amor.

Esta es una precisión de todos menos caprichosa. Al contrario, podría decirse que es fundamental. Si se dijera de algún modo, en el conjunto de múltiples que compone el amor existen aquellos que representan de buena manera el no-todo. Entre ellos, sin duda, los más

²⁴⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, 402.

²⁴¹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 396.

relevantes para este argumento son los conceptos de sujeto y objeto. Hasta esta parte se espera haber edificado lo suficiente para simplemente poder aseverar esta cuestión.

El no-todo o la incompletud, dígame, de estos elementos, en relación con el amor, es tratada por Lacan en su cuarto seminario de manera muy patente al decir dos cosas. La primera trata sobre el sujeto, y su comentario sobre ello se desenvuelve de la siguiente forma: “lo que se ama en el amor es, en efecto, lo que está más allá del sujeto, literalmente lo que no tiene”²⁴². Por otra parte, respecto al objeto, Lacan comenta sobre la “necesidad de centrar el amor no en el objeto, sino en lo que el objeto no tiene, nos sitúa precisamente en el corazón de la relación amorosa y el don. Se trata de algo que el objeto no tiene”²⁴³.

La novedad del siguiente argumento a presentarse radica en designar correctamente el elemento de ficción asociado a la verdad amorosa. Esta fue una de las tantas empresas de demostración psicoanalítica, que hace remontar a Freud, cuando este, en una carta a su buen amigo Wilhelm Fliess le comenta que “en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida con afecto”²⁴⁴.

Esta cita de por sí sola ya es muy llamativa, no sólo por el tiempo en la que se concibió -en observaciones antes de la formalización del psicoanálisis- sino que aquí Freud comenta que en “el inconsciente no existe un signo de realidad”. El inconsciente no se rige por el principio de realidad, y muy lejos de sólo regirse por el principio de placer, el inconsciente es una demostración de lo real. En esta tesis se defiende que lo opuesto a la realidad no es la ficción, es lo real, y que este, funciona para hacer ingresar significantes nuevos a la batería signifiante, al mismo tiempo que se encuentra en el tesoro de los significantes para demostrar que el conjunto lingüístico -cualquiera- es no-todo, presenta un impase de completud. O, dicho de otro modo, si la ficción es lo opuesto a la realidad, es porque la ficción es aquello que da cuenta de elementos no necesariamente imaginario-simbólicos y por ellos comprensibles para la cognición y experiencia directa de las cosas, del devenir de

²⁴² Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. (Buenos Aires, Paidós, 2005b), 130.

²⁴³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, 131

²⁴⁴ Sigmund Freud. *Fragmentos de la correspondencia con Fliess* 19ª ed. En: *Obras completas. Vol. I; Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud*. (Buenos Aires. Amorrortu, 2022b), 301-302

los múltiples de un conjunto. La ficción puede perfectamente la curvatura de los fenómenos que aparecen en la realidad, bajo este punto.

Aquí la verdadera pregunta se va dibujando, y podría bien ser formulada de la siguiente manera: si lo real es lo opuesto a la realidad, ¿la ficción qué relación tiene en esta oposición? Lacan diría que una en particular y no es del todo intuitiva. En relación a esto Lacan comenta que “correlativamente, todo lo que depende del efecto del lenguaje, todo lo que insta la demansión de la verdad se plantea a partir de una estructura de ficción”²⁴⁵.

Es usual que, en las teorías del amor, sobre todo, del amor como verdad o con atisbos de verdad, se proponga que el semblante del amante -o de los amantes- es el elemento de “engaño”, o de “ficción” necesario para que su contraparte se encandile y se apasione, para que de esa fuerza o de esa activación de deseo se pueda producir el amor que, en su acepción psicoanalítica, comprendería a sostener la falta y no meramente lo que el semblante, la figura del amante, ofrece.

Con lo que se ha dibujado hasta aquí, este argumento debiese rebatirse por su puerilidad. La ficción que Lacan habla bien puede estar asociada a un elemento de lo real, o inclusive, a lo real en sí mismo. Puede ser una digresión un tanto obtusa, pero usualmente la literatura de ficción o ciencia ficción tiene un componente “científico” en ella, y si es así, es porque debe haber algo del matema, de las consecuencias del matema como elemento inscribible en lo simbólico, pero no expresable en el mismo elemento en el que se inscribe, que debe causar un efecto de “ficción” y no a la inversa. Con esto, lo que se quiere decir es que si la “verdad se plantea a partir de una estructura de ficción” esa ficción no tiene nada que ver con el “engaño primero” del amor, ni con un semblante amoroso, así como tampoco ocurre realmente un engaño en la escena de transferencia analítica ni en ninguna otra. Esta ficción remite a la inscripción de lo real en una situación, y aquello que aparece de real en una situación imaginario-simbólica va a remitir poética y existencialmente a un elemento de ficción. Elementos que son convocados por lo real, como el matema mismo, son siempre

²⁴⁵ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. (Buenos Aires. Paidós, 2009f), 63. A modo de comentario se debe tener en cuenta que “demansión” es un neologismo Lacaniano, juega entre las palabras en francés referentes a la “dimensión” y la “casa” (maison). Se puede decir que es un neologismo particular del seminario y que luego de este no se sostiene en la enseñanza de Lacan.

elementos que en la realidad caen con una cierta extrañeza, con un cierto aire extranjero y descentrado. No obstante, estos elementos son los menos engañosos que existen en una situación cualquiera. Son tan poco engañosos que suscitan angustia y encausan deseos desde el ángulo que en esta tesis se ha trabajado, es decir, hacen que lo altero que aparece en la escena se le permita ser gozado en cuerpo y palabra, tanto como subjetivamente permiten la incursión de una alteridad radical y no sólo de los elementos que un transcendental presenta por efecto común de ordenamiento.

Desde la teoría de conjuntos, la poesía que subvierte a las trampas del yo, y el pensamiento alegórico griego, todas estas alternativas tienen algo de intentar transmitir y captar un elemento de real en su lenguaje universal y nativo: la ficción en tanto que efecto de lo real en lo imaginario-simbólico.

Hay que recordar que esta vuelta se está dando porque precisamente existe un elemento de “ficción” en que se ame con la falta, que se ame con lo que no se tiene, y que precisamente, se “dé esa falta”. Es una aporía, y la aporía bien podría ser poema alegórico de este asunto, después de todo, no es por nada que Lacan se toma del *Banquete* de platón y no la obra de Sade para dar con este punto -aquel que indica que amar involucra dar lo que no se tiene. Hay un punto de ficción en el hecho que el sujeto se encuentre en falta, y el objeto a, objeto agalmico, ni siquiera se encuentre fenomenológicamente en la experiencia de la existencia, para la representación del yo del sujeto. Es por ello, podría decirse perfectamente, que sin estos engranes lógicos, la máquina del amor no posee ni presenta estructura alguna.

Lacan, por su lado, también tiene algunos momentos alegóricos. En el mismo seminario IV propone una interesante lectura sobre el don de amor, y parece que esta es una impresionante subversión del intercambio imaginario, puesto que, aunque hay intercambio porque hay un esbozo de estructura simbólica, lo que se da del amor en el don se presenta con una oposición lógica que no presenta redundancia alguna. Ante ello, Lacan comenta lo siguiente:

“Pero cuando se trata del don entre dos sujetos, el ciclo de dones tiene todavía un origen distinto, pues lo que establece la relación de amor es que el don se da, digámoslo así, por nada. El principio del intercambio es *nada por nada*. Esta fórmula,

como toda formula 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”²⁴⁶.

Esta es una muy bella cita, por las mismas razones que antes se defendía la ficción como un acercamiento a lo real y no a un engaño. Aquí hay una ficción lacaniana en el mejor de los sentidos puesto que ¿Cómo siquiera se puede pensar en dar algo que no se tiene? Bueno, con ello se comenta, en un tono más simple, que el intento de dar cualquier cosa de lo que si se tiene -por ejemplo, bienes, belleza, dinero, el propio cuerpo, etc- no sólo colma la situación producida por el conjunto de amor, donde se presenten elementos o múltiples no-todos, sino que también, no tendría ello nada que ver con el amor.

Aquí Lacan presenta algo que podría ser considerado un oxímoron, pero que no lo es, puesto que el intercambio es dar “nada por nada” ante lo cual, Lacan se tiene que dar a entender y comente que “se da algo por nada”, ese algo, no es algo fijo, lo que se da es la mantención de la relación entre sujeto y objeto no obturada por un elemento múltiple cualquiera. Lo que hay que dar es en realidad una producción y una sostención, una fidelidad, diría Badiou, de mantener aquello que en la escena es la falta constituyente del amor. Lo que se da es precisamente eso, la no-obturación del sujeto ni del objeto, y por ello se sostiene la no oposición entre sujeto y objeto en tanto que ambos barrados. Eso es precisamente “sacrificar más allá de lo que tiene” porque si el más allá muestra una lógica distinta a la de lo que se tiene, ese más allá, es precisamente una relación con la falta y no con la completud. El conjunto amoroso se da con elementos “completos” y elementos “incompletos” no-todos.

Lacan habla del problema de pensar que el conjunto amoroso es un conjunto completo -lo cual, lógica y matemáticamente hablando ya no se podría llamar conjunto, puesto que conjunto propone una relación de elementos no homogéneos. Lo hace, al invitar a imaginar a

²⁴⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*. (Buenos Aires, Paidós. 2005b), 142.

“Un sujeto cargado con todos los bienes posibles, todas las riquezas, un sujeto que tenga el colmo de todo lo que se pueda tener. Pues bien, un don suyo no tendría en absoluto el valor de un signo de amor. Los creyentes imaginan poder amar a Dios porque se supone que Dios posee una total plenitud”²⁴⁷.

También aparecen citas en seminarios más adelante, que demuestran cómo, no solo el hecho que dar lo que se tiene no refiere al amor, sino que también, buscar lo que se tiene en tanto que sería “lo opuesto al amor”, tampoco es impedimento para el amor, o en palabras de Lacan, que

“No se hagan valer por su encanto corporal es algo que tiene en la fealdad socrática su más noble antecedente y, al mismo tiempo, por otra parte, nos recuerda que aquello no es en absoluto un obstáculo para el amor”²⁴⁸.

Por su parte, “dar lo que no se tiene” empieza a asomarse como un refinamiento del don amoroso. Está incluido en esta premisa. La primera vez que aparece lo hace en el siguiente seminario, en el seminario V *Las formaciones del inconsciente*. Lacan lo introduce al presentar el problema del amor, el cual es

“La profunda división que [el propio amor] introduce en las actividades del sujeto. De lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor, *dar lo que no se tiene*, es dar lo que no tiene, el falo, a un ser que no lo es”²⁴⁹.

Esta cita es una buena continuación a propósito de la cita del seminario IV puesto que da a relucir la solución, al menos un año después, que introduce Lacan respecto al intercambio de “nada por nada”.

Aquí Lacan constituye el hecho que dar lo que no se tiene es dar el falo. El falo para el psicoanálisis no constituye un elemento corporal. No constituye, ni siquiera, un elemento que pueda ser poseído por el individuo, ni que el sujeto pueda asir, y ello ha sido un asunto de discusión mínimamente en este trabajo de tesis, sobre todo en el capítulo dedicado al

²⁴⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto*, 143.

²⁴⁸ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 22.

²⁴⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. (Buenos Aires. Paidós, 2007a), 359. Los comentarios son míos.

sujeto y a la sexualidad. El punto es que el falo termina siendo un significante, un significante especial, pero es un significante después de todo. Lo que lo hace especial es específicamente que es el significante de la falta, y es por ello mismo que tiene valor, puesto que sirve como un significante que forma una representación de valor para un sujeto particular. El significante fálico no tiene valor porque tenga un significado o una representación fija, sino, precisamente, porque no la tiene.

A su vez, también Lacan trabaja sobre la falta del propio sujeto. “Amar es dar lo que no se tiene a quien no es”, comenta en este seminario. La vuelta completa requiere de ese “a quien no es” puesto que es una forma de metaforizar de una forma transmisible el hecho que se ama siendo sujeto, y por lo mismo, se ama en tanto que se sostiene la falta, muy distinto a pensar que se ama como un individuo, y así mismo, bajo esa condición de posibilidad, que se ama a otro individuo, no así a la falta que se alza en el sujeto de amor. Es preciso indicar que aquí, nuevamente, “ficción” no significa “engaño”, y por ello “a quien no es” no se debe entender como “al amante equivocado”, sino “a quien no es a nivel de individuo”.

Este punto Lacan lo refinaría mucho más en el seminario VIII de la transferencia, hablando de la doble falta, necesaria, contingente y constitutiva en la relación del erastes y eromenos como figuras de “sujeto” y “objeto” metafóricas -valga decir, que aparecen aquí sin carga histórica, sin univocidad, y específicamente como la función de un significante en la lógica del amor.

Por lo demás, no hay que olvidar -por mucho que la traducción de Paidós lo intente- que para el propio Lacan este seminario sobre *La transferencia* presentaba un largo e interesante subtítulo, donde este trabajo destaca la parte que indica a la transferencia como una escena de “disparidad subjetiva”. Aquella disparidad no sólo se produce por la falta en juego presente en el sujeto, o aquí, aún más, en “los sujetos” de amor, sino que se produce también por el efecto del objeto a, que al confeccionarse como atópico se encuentra en el centro del nudo Borromeo de la experiencia psíquica del individuo como punto vacío. Este punto sin duda es un doble descentramiento y sobre esta disparidad Lacan habla del siguiente modo, partiendo por el erastes:

“¿Acaso no es fácil situar todo desde el punto de partida? No hay motivo para jugar al escondite. Podemos verlo enseguida en una asamblea como ésta -lo que caracteriza al *erastes*, al amante, para todos aquellos que a él se acercan, ¿no es esencialmente lo que le falta? Nosotros podemos añadir enseguida que no sabe qué le falta, con ese acento particular de la nesciencia que es del inconsciente”²⁵⁰.

Erastes se identifica entonces por aquel que no sabe qué le hace falta. Lacan hace referencia aquí al inconsciente, porque para este, el inconsciente es un saber que no se sabe -que se sabe, porque después de todo si tiene efectos y está presente. Es aquel que, encausado, no puede precisar de donde proviene esta orientación de manera exacta, pero que la vive.

En relación al eromenos

“El objeto amado, ¿no ha sido situado siempre como el que no sabe lo que tiene, lo que tiene escondido y que constituye su atractivo? Lo que tiene, ¿no es aquello que, en relación de amor, es llamado no solamente a revelarse, sino a devenir, a ser presentificado, mientras que hasta entonces era sólo posible? En suma, digámoslo con el acento analítico, o incluso sin ese acento, el amado no sabe, él tampoco. Pero se trata de otra cosa -no sabe lo que tiene”²⁵¹.

Con esto se puede retratar la regular experiencia del eromenos, es decir, no saber exactamente qué es lo que alguien puede ver en él/ella.

Es común que entre erastes y eromenos se intente dibujar una dicotomía de actividad versus pasividad, mejor dicho, del rol activo del erastes y el rol pasivo del eromenos, pero ello también parece un argumento insuficiente, al igual que el argumento de la ficción como engaño. Esto es necesario explicarlo puesto que lo que ocurre entre uno y el otro son posiciones distintas ante la llamada de amor, o ante el acontecimiento en Badiou.

Para Lacan esto se refleja en la metáfora amorosa, siempre abierta, de pasar de ser erastes a eromenos y viceversa, en distintos momentos de un recorrido amoroso. Ante Lacan,

²⁵⁰ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 50.

²⁵¹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*, 51.

incluso pareciera que lo más rescatable es pasar de ser amado a ser amante, es decir de eromenos a erastes, en su seminario sobre *La angustia* llega a comentar que

“¿Cómo *a*, objeto de la identificación, es también *a*, objeto del amor? En la medida en que arranca metafóricamente al *amante*, para emplear el termino medieval y tradicional, del estatuto bajo el cual se presenta, el del amable, *eromenos*, para convertirlo en *erastes*, sujeto de la falta -aquello por lo que constituye propiamente en el amor. Es lo que da, por así decir, el instrumento del amor, en la medida en que se ama, que se es amante, con lo que no se tiene”²⁵².

Ahora, de existir una falsa dicotomía, esta no se revela porque la metáfora de amor existe, sino porque no existe realmente actividad o pasividad de los participantes en el sentido lato o común del término. El eromenos no es particularmente pasivo, así como el voyerista, o un observador, tampoco es pasivo, en tanto que este “no haría nada más que recibir una imagen”. Al menos no es así para la teoría psicoanalítica. Consecuentemente, el eromenos no es meramente el pretendido receptáculo del amor, sino que su función se encuentra en ser el “encausador”. Se podría decir así, entonces, que la metáfora de amor, más que pasar a los roles simbólicos de quien hace “activamente” como amante, y quien recibe “pasivamente” como amado, debería considerarse que es un juego entre dos tipos de encausación que no presentan ontológicamente la misma situación. Erastes y eromenos son encausados y encausantes, pero de modos distintos no porque sus actos los rebelen distintos, sino que, al revés, cometen actos distintos porque su forma ontológica no se reparte igualitaria. Es por esto que fue tan importante dar en cuenta y explicar que “Hay del Uno, pero no del Todo” o bien la diferencia sexual -el no-todo sexual- no convierte al Otro en Dos, porque ontológicamente su sustrato es diferente y está compuesto de múltiples distintos. Lacan lo explicaba muy al principio de su obra, incluso dentro del seminario VIII al decir que

²⁵² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia*, 3ª ed. (Buenos Aires: Paidós, 2006), 131

“Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor”²⁵³.

Habiendo aclarado un poco el asunto de “a quien no es” en la formula del amor en tanto que se resuelve en “dar lo que no se tiene”, hay que convenir lo siguiente: que requiere de un fuerte pago. Lacan lo expresa en una ilustración de lo que ocurre al final del *Banquete* cuando Alcibíades interrumpe a Sócrates, o lo interpela, en un exabrupto. Lacan lo presenta desde una pregunta:

“Pero, me dirán ustedes –¿por qué quiere ser amado? [Alcibíades] A decir verdad, ya es amado, y él lo sabe. El milagro del amor se realiza en él en tanto que se convierte en el deseante. Y cuando Alcibíades manifiesta estar enamorado, no lo está, digamos, como una jovencita. Como él es Alcibíades, aquel cuyos deseos no conocen limites, cuando se adentra en el campo referencial que para él es el campo del amor demuestra un caso muy notable de ausencia de temor a la castración”²⁵⁴.

No hace muchos párrafos arriba se habló de cómo es que la angustia es un afecto que tiene efectos subjetivos. Le indica al sujeto que “es hora de decidir” y puede hacerlo con efectos distintos, que son la inhibición -el no decidir, sino que frenarse-, el síntoma -quedar impedido, tropezar con la misma piedra dígase- o hacerse cargo del propio deseo, por mucho que “el deseo presenta en sí mismo un carácter peligroso, de amenaza para el individuo, evidenciado por el carácter claramente amenazante que comporta para el rebaño”²⁵⁵. Aquí, definitivamente uno de los elementos amenazantes es la fuerza afirmativa de un acto conducido por una decisión subjetiva. Para ello, hay que asumir algo de la castración, algo de “dar la falta” y de “saber algo sobre la falta y sostenerla”, no tentarse, al contrario, con dar lo que se tiene y pedir, así mismo, lo que hay, lo que solamente hay.

En una tangente curiosa, pero para el psicoanálisis, hay una especie de “desmentida” -solución algo perversa- de parte del sujeto inhibido y del sujeto sintomático, puesto que,

²⁵³ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2009e), 51.

²⁵⁴ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*, 185-186. El comentario es mío.

²⁵⁵ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*, 402.

sólo estos dos se reconocen como sujetos que nada quieren tener que ver con la falta, por mucho que la reconozcan o la vivan. Se podría preguntar así, si es que, con ello, se podría hablar de inhibición amorosa y sintomatología amorosa. Aunque es sólo una curiosidad intelectual en este alcance de la discusión.

El caso es que, Alcibíades parece dispuesto a dar una escena que, aunque pasional en cuanto intensidad, corresponde completamente en su exabrupto al amor. Se sabe en falta, y más increíblemente, puede apuntar al encausador. En lenguaje badiouseano, se podría decir que Alcibíades se encuentra “acontecimentado” por Sócrates y su clara fidelidad es apuntarlo como quien lo ha “capturado y roto”. Por lo demás está el chiste lacaniano, en tanto que, Alcibíades no es un “jovencito”, y aquí, mujer u hombre, un adolescente o alguien no adulto puede considerarse en atribuciones siempre tímido si es que no se sabe en falta. Alcibíades no ama tímidamente, no teme asumir su deseo por mucho que ello lo haga a-parecer en falta. Por otro lado, Sócrates se encuentra en otro lugar. Al no haber algo del reconocimiento de haber encausado a Alcibíades esta escena desde Sócrates puede ser correspondida mucho más con la activación del deseo, pero no necesariamente con una escena donde exista un sujeto fiel de amor compuesto por dos personas. Aunque este debate es interesante, queda para otro trabajo.

El punto aquí, tomando a Alcibíades y la falta que se da, es que asumir la falta es un requerimiento necesario a la hora de dar lo que no se tiene a quien no es. Lacan es fuerte y claro en ello, llega a comentar que “solo se puede amar si se hace como si no se tuviese, aunque se tenga. El amor como respuesta implica el dominio de no tener”²⁵⁶. Aquí la curiosidad está en “implica el dominio de no tener”, es así que, se podría decir que adquirir esta falta y poder atravesar asuntos existenciales como lo es el amor requiere del dominio de esta, de la adquisición de esta falta, y por lo mismo, se podría asumir que también existen otros actos que puedan obturarla, o no reconocerla, y de ello se ha hablado en algunas ocasiones a través de este trabajo en ejemplos concretos sobre lo que eso significa o puede llegar a referir.

²⁵⁶ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*, 396.

Por último, al final de este pequeño punto sobre el don de amor y dar lo que no se tiene hay que afirmar: para Lacan este punto de extracción en la teoría platónica del amor griego va a ser el punto que el propio pensador francés nunca va a equiparar a otro, tiene un estatuto absolutamente singular, y que siempre va a volver a remitir al amor. Es cuando habla de este punto que no confunde ni invita a las pasiones, al matrimonio, a los celos, a la fusión amorosa, a la locura, a la muerte ni la indiferencia o la ignorancia, sobre todo no a esta última, porque asumir la falta es sencillamente “saber algo”, aunque no sea concreto, es absolutamente axiomático, es la fundación de un principio que reparte y empieza a construir un trascendental de un mundo nuevo, un mundo amoroso.

Es por ello, que aquí se quiere dejar grabado en fuego el rescate de Lacan en la Grecia antigua, a través de sus propias palabras:

“Si, a propósito de esto [del nacimiento de Amor en el mito de Diotima], les planteo la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene, ello no tiene nada de forzado, no es una excusa para traerles uno de mis rollos. Es evidente que se trata de esto, porque Aporía, por definición y estructura, no tiene que dar salvo su falta, *aporía*, constitutiva. La expresión *dar lo que no se tiene* se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202a del texto *El Banquete*, ἀνευτον εχειν λογον δουνα. Es exactamente la misma fórmula, calcada a propósito del discurso. Se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla”²⁵⁷.

B. Revisión y propuesta de conceptos de amor para Badiou

a) El encuentro: acontecimiento y enunciado primordial

Habiendo aclarado que en la situación amorosa hay amenazas que, como tal, intentan obturar al amor, o, en otras palabras, amenazas que intentan, a través de una promesa aseguradora, evitar todo riesgo de encuentro, es que habría que instalar las siguientes preguntas: ¿qué es un encuentro? ¿qué propone? ¿por qué sería tan -supuestamente- devastador para un trascendental?

²⁵⁷ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*, 145. Los comentarios son míos.

Para responder a la primera de estas tres preguntas, en *Condiciones*, Badiou articula perfectamente la discusión anterior -sobre la situación amorosa- y la presente, esto lo hace al comentar que

“Es preciso, puesto que la situación no basta, que ella sea suplementada. No por una tercera posición estructural, sino por un acontecimiento singular. Tal acontecimiento es lo que inicia el proceso amoroso y se convendrá en denominarlo *encuentro*”²⁵⁸.

Entonces, rápidamente puede decirse, que, en primera instancia, el encuentro es la captación y la aceptación de un acontecimiento existencial. Es una captación y aceptación de una suplementación, y, por ende, de una modificación de ciertos elementos del trascendental disponible hasta este punto. Esta consideración no es menor porque el aceptar o no, ser susceptible o no a un encuentro no es cosa ni garantizada ni sencilla. Un encuentro no es un “cara a cara”²⁵⁹, no es la suma de individuos, sino que una de las primeras construcciones del cuerpo de una verdad amorosa, en tanto que el encuentro propone la posibilidad de una disyunción creadora²⁶⁰, y no así, impotente -lo que destila en que una disyunción y una separación son elementos ontológicamente muy distintos.

Lo anteriormente dicho se constata cuando Badiou comenta sobre el encuentro, siendo considerado este

“Como punto de partida, algo que, en sí mismo, solo es un encuentro, casi nada, aprendemos que podemos experimentar el mundo a partir de la diferencia y ya no solamente de la identidad. E incluso podemos afrontar ciertas pruebas, aceptar sufrir por ello”²⁶¹.

²⁵⁸ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 245.

²⁵⁹ “Cuando hablo de encuentro lo tomo en su acepción fuerte [...] es encontrarse en tales condiciones que después del encuentro se sepa que algo del ‘dos’ ha ocurrido, que el ‘uno’ más ‘uno’ se ha transformado, hay otra cosa”. Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 107.

²⁶⁰ “A partir de este acontecimiento, el amor puede iniciarse e introducirse. Es el primer aspecto, esencial desde todo punto de vista. Esta sorpresa pone en marcha un proceso que es fundamentalmente una experiencia del mundo”. Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 35.

²⁶¹ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 24.

En su obra, Badiou tiene muchas formas de hablar del encuentro -junto con la anterior- pero para añadir otro comentario sobre este, es quizás en su libro sobre *Beckett* donde habla tanto de la “definición” anteriormente expuesta como trata de algunas sutilezas -sobre todo el asunto de la pregnancy, tal como lo comentaría Lacan, que tiene que ver con aquello que interpela directamente al sujeto. En este libro, Badiou comenta que

“Si la cuestión de la existencia y de la diferencia del otro es pregnante es porque se juega en ella la posibilidad del encuentro [...] el encuentro permite que surja el Dos y la fractura del encierro solipsista”²⁶².

Siendo que el encuentro es, el acontecimiento amoroso captado en sí mismo en el mundo, es importante recalcar que el encuentro no es lo mismo que “cruzarse” con gente. Algo que constata esta diferencia, aunque aparezca en un ejemplo pueril, es que, no todo entrecruce de individuos requiere de la declaración amorosa del “te amo”. “Encuentro” como significante y como concepto en la obra de Badiou responde a una excepción de las reglas convencionales de un trascendental cualquiera, es, precisamente lo que suplementa la individualidad y la resquebraja de manera extima, es decir, tan íntima como exteriormente. Es importante esta precisión puesto que encuentro no es una “experiencia” del mundo²⁶³, es

²⁶² Alain Badiou. *Beckett; el infatigable deseo*. (Madrid. Arena Libros, 2007), 49.

²⁶³ Este punto es comentado fuertemente en Badiou en tres instancias -seleccionadas así, para no repetir comentarios. La primera sería en el *Elogio del amor*, donde Badiou comenta explícitamente que “en realidad, existe el encuentro de otro, pero -precisamente- un encuentro no es una experiencia, sino un acontecimiento que permanece totalmente opaco, sin realidad salvo sus consecuencias multiformes al interior de un mundo real”. Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 30. Haciendo énfasis entonces que el encuentro es indiscernible en la experiencia del individuo exceptuando las trazas que de ellas se captan por las consecuencias y sostenimientos que presenta el sujeto. En segundo lugar, Badiou también resalta una de las ideas que se presentaron en esta tesis muy en sus comienzos, la cual, tiene que ver con que, si el encuentro no tiene relación necesariamente con elementos de la experiencia inmediata -o incluso, mediada- del individuo, es porque “la fuerza del encuentro es tal que nada, ni en los sentimientos ni en el cuerpo deseante está su medida”. Alain Badiou. *Beckett; el infatigable deseo*. (Madrid. Arena Libros, 2007), 49. Ello indica que la fuerza del encuentro, tanto como la de un amor -aquí, fundamentalmente lo mismo. No es una experiencia de razón media. Es una experiencia, sin duda, desbordante por su carácter inconmensurable o genérico. Por último, Badiou también comenta que “el encuentro [sería aquello], cuya fuerza excede radicalmente al sentimentalismo y la sexualidad” Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 339. Con ello precisa dos cosas. Primero que todo, casi como diría Lacan, la sexualidad, dada en la situación, no es signo necesario de amor. No obstante, aquí como comentario habría que afirmar que hay algo del goce, aquel que provoca efectivamente las posiciones sexuales, que funciona como una condición de posibilidad para una disyunción creadora. Hay ciertas disyunciones existentes en una situación cualquiera, la idea de un acontecimiento, sobre todo amoroso para este caso, tiene que ver con que esta disyunción no sólo pone a lo Uno frente a lo Otro (y no a lo Uno frente a un dos o un Uno complementario) sino que suplementa esta no-relación. Hace que la no-relación sexual pueda también sostenerse como tal, como una no-relación, y no forzosamente como relación -que es la lectura algo forzada de Badiou, valga decir, que todo goce sería la primacía de lo Uno, sin que por

una intervención axiomática, puesto que es desde ella que se “declara el principio” de un amor, incluso, sus principios como condiciones de posibilidad.

Nuevamente, aquí hay un concepto que no puede guardar su puesto para la postre, el cual es un concepto que quedó al debe en el primer capítulo. Este concepto sería el de *incorporación*. Si bien Badiou diferencia -hasta cierto punto- una “enunciación” o un “enunciado” primordial de lo que sería cualquier múltiple que estuviera a su altura, el encuentro es de por sí una incorporación, puesto que este se marca materialmente en la declaración amorosa del: “te amo”.

En relación a elementos que hasta aquí solo se han presentado, el “enunciado primordial” para Badiou es aquel elemento que hace ingresar al acontecimiento a las leyes simbólicas de una situación cualquiera²⁶⁴, o aquel movimiento de lo simbólico que lo hace sensible a una experiencia que no sea, dígame, “puramente real”, o incluso, “imaginariamente negativa”. En este caso, la declaración amorosa y el “enunciado primordial” del “te amo” amoroso se solapan. Son una y la misma, puesto que, aunque ontológicamente se compongan de una “materia” distinta, existe en ellas un eclipse fenomenológico en el ser-ahí de la declaración “te amo”.

El punto es que, toda la teoría de la incorporación de Badiou -que tiene que ver con el cuerpo de una verdad- se basa en que, luego de una declaración amorosa, hay ciertos elementos del múltiple del mundo -usualmente explicados como asuntos que interpelan directamente al individuo como soporte de una verdad del sujeto amoroso, como, por

ello haya disolución o imposibilidad del vínculo o, de ninguna *incorporación a nivel de la enunciación primordial*. El encuentro es el que marca la nueva posibilidad de que exista algo que sea un lazo sin necesidad que sea una fusión. Del mismo modo ante todo lo dicho en lo anterior, los sentimientos tampoco serían signo de amor, y, en contraste de ellos, lo que debe aparecer en un encuentro es un afecto, aquí, el único afecto localizable para Lacan, es decir, la angustia, en tanto que la angustia es la señal de confrontación de lo Uno, no sólo con lo Otro, sino que con un acceso antes inaudito en el Otro. Para Lacan, la angustia es la que provoca que el sujeto actúe, en este caso, que decida alguna nominación en relación al encuentro -que diga, “te amo”- en tanto que ese amo marca algo que no existía en la situación. Los afectos, en viceversa, aparecen sólo cuando estas condiciones se cumplen, el sujeto no siempre aparece angustiado para Lacan. Se podría decir que, en vez de sentimientos, lo que confirma algo del acontecimiento como “sucedido” es precisamente que, en lugar de sentimientos, haya afecto angustioso.

²⁶⁴ “Pensemos en los enamorados arrebatados en el mundo por los conmovientes efectos de ese ‘te amo’ que capta en el enunciado primordial el desvanecimiento de un encuentro”. Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 93.

ejemplo, algún gusto o preferencia de su cotidiano- que presentan un “nivel de identidad” idéntico al del enunciado primordial.

Aquí, se podría decir que, hay algo de cualquier enunciado primordial que es en sí el primer proceso de incorporación. O, dicho de otro modo. No hay que esperar el tratamiento de un múltiple de un cuerpo amoroso para que este pase a tener un nivel de identidad idéntico con el enunciado primordial que lo funda, para constatar sólo ahí que ya hay un proceso de incorporación puesto en marcha. Hay que recordar que si existe un acontecimiento puesto en marcha es porque su inexistente en sí ya ha pasado a un nivel de existencia máximo, por lo cual, no se está hablando aquí con la declaración amorosa como una “cosa” sino que como un “múltiple” también susceptible dentro del cuerpo de un amor. La declaración amorosa no puede ser ni constatar, de este modo, al “conjunto vacío” de un amor. Lo que podría decirse que siempre se mantiene por “fuera” o como límite en un recorrido amoroso, es lo que Badiou propone en su esquema gama como “lo innombrable”, lo cual para este caso tiene algo que ver con el goce femenino. Y ese sería otro tema.

Llegando entonces a la pregunta por la “peligrosidad” del encuentro para el trascendental, la respuesta hasta este punto debiese ser muy obvia: puesto que es la aceptación de un acontecimiento y eso muta el trascendental de manera retroactiva. No hay mucho más, ni menos que eso.

Habiendo entonces aclarado lo que se puede entender por encuentro, en su despliegue en una situación, habría que bien definir la declaración que ese encuentro puede producir. En relación a lo que se dijo previamente, el encuentro es sin duda, la coacción negativa de la cual Badiou tanto habla a la hora de proponer su acontecimiento, lo interesante es que, la declaración tiene que ver no sólo con el reconocimiento de ese acontecimiento sino con su incorporación en el cuerpo de una verdad. Esto es algo de lo cual Badiou postula con plena firmeza, al comentar lo siguiente:

“Todo amor debe producir una declaración y esta declaración es el momento en el que el ‘dos’ entra en lo simbólico, porque en el encuentro, el acontecimiento es

puramente real, ocurre y solo entra al ámbito de lo simbólico cuando ese real es nombrado”²⁶⁵.

Este punto no sólo es una necesidad badiouseana, sino también una pertinencia lacaniana. Lo que hace un “significante nuevo” como un “te amo” es admitir al enunciado primordial como significante en el trascendental, lo cual es un asunto que hace material y singular al acontecimiento, al menos pensando su cara más inmanente. Aquí se está haciendo el mismo ejercicio que se ha seguido de la premisa sobre la suplementación del amor y el elemento retroactivo acontecimental del que se sirve Badiou gracias a Beckett. ¿Qué significa esto? Que “cuando el encuentro queda fijado en la declaración [amorosa, del “te amo”], tenga la forma que tenga, comienza entonces la experiencia propiamente dicha, la experiencia de un mundo existido de a dos”²⁶⁶. Se podría decir con mucha firmeza que no basta con que un encuentro haya tomado lugar, sino que se marque en la situación amorosa del nuevo sujeto de amor para que los efectos suplementarios del acontecimiento se permitan²⁶⁷. Entre uno de esos efectos suplementarios es la diferencia sexual, marcada aquí como disyunción fuerte. Este punto es adicionalmente importante porque permite encontrar en un sujeto amoroso las funciones genéricas comunes que en él se despliegan en él, las cuales, nuevamente Badiou toma de Samuel Beckett. Estas funciones son la errancia, la inmovilidad, la del imperativo y la del relato. A propósito del análisis de Badiou sobre este punto, es lo que permite para el filósofo francés encontrar la disyunción de los goces de la obra de Lacan. El imperativo y la inmovilidad son para el lado “masculino” tanto, así como la errancia y el relato para el lado femenino. Algo de esto será precisado en el último acápite, de momento aquí aparece sólo de forma ilustrativa, aunque necesaria.

Finalmente, si se toma el encuentro como un elemento de representación pura del acontecimiento, la declaración amorosa hace que lo que se marque es el punto absoluto metafísico que este acontecimiento marca, y que luego será sostenido por una verdad de

²⁶⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008), 107.

²⁶⁶ Alain Badiou. *Filosofía y acontecimiento; seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. (Buenos Aires, Amorrortu. 2013), 64. Los comentarios son míos.

²⁶⁷ Hay formas adicionales de entender este punto, como la que ofrece Badiou en *Condiciones* al decir que “el Dos como suposición postacontecimental debe ser materialmente *marcado*. Deben existir en él los referentes primeros de su nombre. Tales referentes, todos lo saben, son los cuerpos, en tanto que marcados por la sexuación. El rasgo diferencial del que los cuerpos son portadores inscribe al Dos bajo su nominación”. Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 251.

manera post-acontecimental. Badiou es muy atento en relación a esto, y comenta dos cosas, la primera sería que “la declaración de amor es el pasaje de azar al destino, y por esto es tan peligrosa y está tan cargada de una especie de nerviosismo angustioso”²⁶⁸, y en segunda parte, como forma de afiatar este punto, comenta que

“Si el ‘te amo’ es siempre, para mucho, el anuncio de un ‘te amor para siempre’ es porque en efecto fija el azar en el registro de la eternidad [...] la fijación del azar es un anuncio de la eternidad. Y en cierto modo, todo amor es eterno: está contenido en la declaración... el problema, luego, tiene que ver con inscribir esa eternidad en el tiempo. Porque, en el fondo, el amor es eso: una declaración de eternidad que debe realizarse o desarrollarse de alguna forma en el tiempo. Una irrupción de la eternidad en el tiempo. De aquí que sea un sentimiento tan intenso”²⁶⁹.

Este último punto da camino para dos aclaraciones, la primera es una que se encuentra dentro del mismo asunto de las declaraciones amorosas, es decir, que, al conectar con un elemento infinito o absoluto, la declaración amorosa “no necesariamente tiene lugar una sola vez, puede ser larga, difusa, confusa, complicada, declarada y re-declarada, prometida todavía para el futuro”²⁷⁰ y este punto se produce específicamente por el segundo elemento que abre la larga cita anterior, es decir, porque una declaración amorosa marca el inicio del trayecto infinito de amor. El amor no es sólo un marcaje, sino que es un pensamiento que ha de sostenerse, mientras sus individuos vivan, *ad infinitum*, por lo que, a su vez, es muy importante que la declaración se vuelva a repetir en tal trayecto para marcarse nuevamente como posible de pensarse y sostenerse.

b) El problema del deseo y el goce en el amor

Si se recapitulara hasta este punto la trayectoria de un sujeto, aquí ya estaría en formación efectiva un sujeto de amor -es decir, en el problema del deseo y del goce-, puesto que ya ha dado el hipotético paso de la declaración amorosa, declaración, que sólo puede ser el redoble del reconocimiento de la coacción negativa de un acontecimiento en un mundo y

²⁶⁸ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 47.

²⁶⁹ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 50.

²⁷⁰ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 47.

del proceso incorporación de un sujeto. Todo lo que viene después, se diría, es lo que pone a prueba el “duro deseo de durar” del sujeto, o sea, la fidelidad del sujeto -o bien, si es que el sujeto es fiel u otro tipo, según su respuesta y sostén del acontecimiento.

Si un acontecimiento tiene un efecto retroactivo que cambia las condiciones de posibilidad del sujeto -aquí, sin duda, el individuo o sujeto particular- uno de esos cambios o inauguraciones es la de la diferencia sexual o la no-relación sexual. Es aquella que despliega los goces del sujeto en dos, y es, así mismo, la que confirma la disyunción y no la mera diversidad de la escena del Dos.

Lo dicho en estos dos párrafos puede presentar una lógica fácil de seguir, sólo porque se han depurado ciertas asperezas o imprecisiones que Badiou muestra en su obra respecto al goce -o la sexualidad- y al deseo. Con esto se quiere decir que Badiou no sólo presenta contradicciones fuertes, sino que también, en ocasiones, reconocimientos espurios y poco sistematizados en relación a los conceptos de la sexualidad o goce y del deseo.

Antes de adentrarse a este punto hay que realizar una precisión lacaniana. Deseo y goce tienen sólo un elemento común: el significante. El significante para Lacan abre al sujeto a la lógica de la alienación -que es la falta de completitud en sí mismo- y a la separación -que es la invitación a no encontrar esa plenitud en el Otro. Es lo que lo hace, ciertamente un sujeto dividido -sea referido en su particularidad o singularidad- desde su primer momento. Que el sujeto sea dividido hace que juegue una dialéctica, que es la de la falta. Esta falta va a encontrarse tanto en el sujeto como en el Otro. Este punto es el que funda el deseo, en tanto que la falta hace que siempre, a nivel subjetivo, el pensamiento formule la pregunta ¿qué quiere el Otro? como pregunta mínima en relación al deseo. Aunque también, más interesantemente, abre la pregunta por la metafísica del Otro, puesto que, usualmente, lo que Lacan llama gran Otro son los representantes de la instancia virtual del Otro -por ejemplo, los padres como representante de la ley. Sin dar muchas vueltas, con lo anterior quiere decirse que la falta tanto del sujeto como del Otro hace posible la pregunta por la metafísica en Lacan, y esa pregunta puede ser guiada por el deseo. El deseo es, entonces, más que nada, una orientación hacia lo Otro como diferencia absoluta, es decir, a las preguntas por los elementos negativos de la ontología y las inexistencias fenoménicas.

A su vez, esta falta también funda el goce. El sujeto al ser dividido le ocurren un par de cosas. Entre ellas es que es dividido por el significante. Eso funda para Lacan la *res gozante* como una propuesta nueva ante la confección de Descartes de la *res extensa* y *res cogitans*²⁷¹. La *res gozante* aparece como respuesta, específicamente, de la pregunta sobre la ubicación del significante en el antiguo modelo de sustancias de Descartes, puesto que no se haya en “la mente” pero tampoco “en la masa” y mucho menos responde al modelo de “*partes extra partes*”. Paralelamente aparece a propósito del análisis de François Recanati sobre los verbos sustantivados²⁷², lo cual hace a Lacan preguntarse por la sustancia del significante, la cual debe presenta. Este es un punto de inflexión muy importante para Lacan puesto que es a través de este análisis que puede confeccionar el hecho de que se goza de un cuerpo, específicamente gracias al efecto significante, y mucho más al grano, del significante fálico, significante que para el sujeto es el único representante de un vacío. Este es un punto que podría incluso ser importantísimo para Badiou, puesto que, si el significante fálico es el único que tiene relación con el vacío, igualmente sería el único que tiene algún tipo de lazo con el ser-en-tanto-ser y por ende marca un precedente ontológico fuerte en la obra de Lacan.

Ahora, todo lo que se quería marcar con lo anterior, es que la *res gozante* marca como condición que para extraer goce se requiere la presencia del Otro, puesto que juega con las mismas leyes que las del deseo, que, para este caso, es la compenetridad con el Otro a propósito de la doble falta en ser que existe entre ambos y la dialéctica que se despliega en ello.

Se podría decir, con lo confeccionado hasta aquí, que el deseo marca una orientación hacia lo Otro y el goce marca una necesidad de la falta en el sujeto tanto como en el Otro para extraer goce de la alteridad que se produce tanto a nivel particular como individuo, como del nivel singular subjetivable. Lo que sería lo mismo decir que, el deseo podría ser un punto de orientación para la continuación de una fidelidad acontecimiental -que refiere a que cualquier sujeto no fiel, es carente de un deseo firme- y que el goce marca una disyunción

²⁷¹ Para su revisión, hay un tratamiento y confección sobre este tema en la página 51 de esta tesis.

²⁷² Capítulo perdido en la edición de Paidós del seminario XX de Lacan, llamado *Aún*. Puede encontrarse en la edición crítica de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

gracias a proponer que “hay de lo Uno, pero no por ello, el Todo”, donde coincidentemente puede extraerse gozo de la alteridad más radical, puesto que es el único modo de hacerlo.

Habiendo precisado estos puntos, se pueden pasar a los problemas, los cuales son simples de leer.

Si se pudiera resumir de manera fuerte, el problema de Badiou es confundir deseo y goce en primera instancia, y, en segundo lugar, presentar una doctrina milleriana²⁷³ en la lectura sobre el goce, doctrina que tiene que ver con la confusión entre pulsión de muerte y goce²⁷⁴. Otra forma de decirlo es la confusión de pensar que el goce es solipsista y narcisista por defecto. Este es un error común puesto que, como muchas producciones de la falta que propone el significante, el goce es insondable y por ende experimentado “individualmente”, sin embargo, que sea experimentado individualmente no significa que empiece y termine con el individuo. Ontológicamente hablando, esa forma “individual” de experimentar con el goce habla específicamente que, desde el goce, desde su disyunción propuesta por la no-relación sexual, no existe algo así como “gocce compartido” porque no existe completud en el ser ni en aquello que se experimenta como “fenómeno sexual”, dígase, las prácticas sexuales.

Por otro lado, y respecto al deseo, Badiou en más de alguna posibilidad rechaza su causación por el objeto *a* de Lacan. Este rechazo, no tiene que ver con el hecho de no asumir que el deseo es causado por un objeto, pero pareciera que Badiou omite la característica ontológica de ese objeto, el cual es pura negatividad. Fenomenológicamente hablando, el objeto *a* es una especie de inexistencia, pero que también es causa de la suposición y la duda. Lacan tiene muy claro que “causar” no es lo mismo que “ser”. Que el objeto *a* cause la duda, no significa que sea la duda, al fin y a cuentas, el corte²⁷⁵ que supone el objeto *a* entre lo Uno

²⁷³ Referente a Jacques-Alain Miller, psicoanalista, albacea y yerno de Jacques Lacan. Es importante marcar que, aunque en la comunidad psicoanalítica Miller es propuesto como una “continuación” de Lacan, de igual modo como no existe realmente una continuidad entre Sigmund Freud y Jacques Lacan, tampoco la hay entre Miller y Lacan. Esta tesis postula a Miller como un post-lacaniano.

²⁷⁴ Usualmente, en la experiencia psicoanalítica la pulsión de muerte es la única que encierra al sujeto en el solipsismo narcisista de la muerte, o sea, de la indiferencia por el mundo, o de la indiferencia ante la fidelidad y el deseo, puesto que no existe un “duro deseo de durar” ahí.

²⁷⁵ En el seminario X de Lacan sobre *La angustia*, Lacan no sólo explica íntegramente su objeto *a* sino que también lo explica clínicamente a través del apoyo del análisis de la angustia, donde dice justamente algo que apoya el argumento del párrafo, donde lacan dice que: “la angustia es este corte -este corte neto sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su surco en lo real, es impensable-, es este corte que se abre y deja aparecer lo que ahora entenderán ustedes mejor, lo inesperado”. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia*, 3ª ed. (Buenos Aires: Paidós, 2006), 87.

y lo Otro produce la angustia lo cual es lo “*que no engaña*, lo fuera de duda”²⁷⁶. Si el objeto *a* produce una duda, o en lenguaje lacaniano, una especie de suposición-ficcional, es porque ahí donde no hay objeto, sólo una suposición aparece, en un orden trascendental cualquiera, no necesariamente suplementado. Eso es lo que anteriormente se explicaba con el “matema” lacaniano de la imagen especular -la imagen que suponemos de cualquier persona, y la nuestra- que es “i(a)”, es decir, la suposición que se antepone al objeto. Es curioso, pero para Lacan sin objeto *a* no hay encuentro con lo inesperado y si para Badiou hay específicamente un encuentro con un acontecimiento, la angustia como señal de deseo es la que advierte que algo se ha elevado al estado de objeto como encausamiento. Un sujeto fiel, desde la teoría lacaniana, es en si mismo un sujeto deseante y por ello también esta tesis tiene que rechazar lo que Badiou comenta sobre la separación obligatoria entre deseo y amor.

Esta errada forma de leer al deseo y al goce, lectura que esta tesis descarta o debe descartar de los dichos y/o propuestas badiouseanas, se alimenta argumentativamente de pasajes como los siguientes:

- “Mientras el deseo se dirige hacia el otro, de una manera siempre un poco fetichista, hacia las zonas elegidas, como los senos, las nalgas, el pene..., el amor se dirige al ser mismo del otro, al otro tal como ha surgido -completamente armado en su ser- en mi vida rota y recompuesta”²⁷⁷.
- “Esta cuestión del advenimiento de los cuerpos en el amor debe ser cuidadosamente delimitada, puesto que compromete la des-relación *obligada* entre el deseo y el amor”²⁷⁸.
- “El deseo es cautivo de su causa, que no es el cuerpo como tal, y todavía menos ‘el otro’ como sujeto, sino un objeto cuyo portador es el cuerpo, el objeto ante el cual el sujeto, en el encuadre fantasmático, adviene a su propia desaparición”²⁷⁹.
- “El amor está siempre en *aprietos*, si no de lo sexual, al menos del objeto que en él se pasea”²⁸⁰.

²⁷⁶ Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia*, 87.

²⁷⁷ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 28.

²⁷⁸ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 251.

²⁷⁹ Alain Badiou. *Condiciones*, 251-252.

²⁸⁰ Alain Badiou. *Condiciones*, 252.

- “En la noche de los cuerpos, el amor trata de dilatar, a medida de la disyunción, el carácter siempre parcial del objeto del deseo. Trata de franquear la restricción, el tope narcisista, y de establecer (pero no puede hacerlo si primero no está obligado con el objeto) que ese cuerpo-sujeto está en la descendencia de un acontecimiento, y que anteriormente a lo que en él se devela de brillo del objeto del deseo, él fue, ese cuerpo, emblema supernumerario de una verdad por venir, *encontrada*”²⁸¹.
- “Asimismo no es sino el amor donde los cuerpos tienen por oficio marcar el Dos. El cuerpo del deseo es el cuerpo del delito, del delito de sí. Él se asegura de lo Uno en forma del objeto”²⁸².

Ahora, también existen lecturas de Badiou mucho más interesantes respecto a lo que comentaría sobre la sexualidad -o el goce- y sobre el deseo.

La primera, con respecto a la sexualidad o goce -en tanto *res gozante* y por ende repartición de posiciones sexuadas para este caso- ayuda a Badiou a fundamentar la disyunción necesaria para la escena del Dos del amor. Badiou lo tiene muy claro al defender a Lacan y comentar que

“Lacan no dice que el amor sea el disfraz de la relación sexual, afirma que no hay relación sexual posible, que el amor es lo que está en lugar de esta no-relación. Es mucho más interesante. Esta idea lo lleva a sostener que, en el amor, el sujeto intenta abordar el “ser del otro”. En el amor, el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo”²⁸³.

Esta es una de las tantas lecturas complejas que tiene Badiou sobre la disyunción sexual lacaniana, fundamentada por el goce. Aquí se dice “compleja” porque al mismo tiempo que condena al goce y la sexualidad como “solipsista” luego la defiende como lo que permite, en su no-relación, el “abordar al ser del otro”. Todo lo que se ha sostenido en esta tesis en elementos lacanianos hasta este punto tiene que ver con defender esta apuesta badiouseana y lacaniana, es decir que en el amor se aborda el tema del ser del Otro. En esta

²⁸¹ Alain Badiou. *Condiciones*, 252.

²⁸² Alain Badiou. *Condiciones*, 252.

²⁸³ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 26.

tesis se ha defendido que deseo y goce son formas de que eso ocurra, puesto que requieren del pensamiento del Otro en una dialéctica bastante fina.

Es más, otro punto en el cual Badiou se apoya del tema sexual es para pensar el asunto de la “experiencia” o presentación de una situación como tal, en este caso, amorosa. Bajo la idea de que el amor suplementa una situación, lo que aparece en esa situación es la experiencia de una disyunción en las posiciones del ser-ahí, o sea, para que Badiou aparezca una posición “hombre” y otra “mujer” -lo cual, en la teoría badiouseana como en la lacaniana no tiene nada que ver con los cuerpos de quienes los representan- tienen que ser esas posiciones, definitivamente sexuadas. Sin eso, es muy difícil escapar específicamente del narcisismo de la “misma posición encontrada en otros”. Este punto se encuentra explícitamente tratado en el libro *Condiciones* del pensador francés, donde marca que “hay dos posiciones presentativas. Se convendrá en decir que las dos posiciones son sexuadas”²⁸⁴.

Por otro lado, hay cierta lectura del deseo con la que Badiou se sirve para suplementar su teoría sobre la fidelidad del sujeto -y por qué no decirlo, del sujeto fiel mismo- tanto como incluso, de elementos particulares como la potencia de la declaración.

Con respecto al primer punto, Badiou llega a decir que el amor equivale a “‘el duro deseo de durar’”. Pero todavía más, tiene que ver con el deseo de una duración desconocida”²⁸⁵. Este es un punto fundamental para esta tesis, puesto que no sólo se revela gracias a Lacan que el deseo es una orientación hacia la alteridad por su encausamiento, sino que también el deseo de por sí sirve para la fidelidad puesto que toca con un punto de lo absoluto en tanto a duración. El deseo toca con lo infinito, dígase, “temporal” en la obra de Badiou.

Y en relación al segundo punto, sobre la declaración amorosa, Badiou comenta que

“Es el deseo, y solo el deseo, el que está en acto en ese caso. Yo sostengo que, en el amor declarado, es esa declaración, incluso si se encuentra todavía latente, la

²⁸⁴ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 245.

²⁸⁵ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 38.

que produce los efectos del deseo, y no directamente el deseo. El amor quiere que su prueba recubra el deseo”²⁸⁶.

Esta cita requiere de un asunto de cuidado. El primero es que aun puede verse la resistencia de Badiou respecto al deseo como un precedente que se encuentra antes del amor. El sujeto del inconsciente lacaniano es el sujeto del deseo, y eso ocurre, como se ha dicho hasta este punto, porque el sujeto lacaniano se funda de la dialéctica entre la falta que provoca el significante, tanto en el sujeto como en el Otro. Esta falta provoca la pregunta ¿qué quiere el Otro? que es la que funda el deseo. A veces esa pregunta es la pregunta por ¿qué es lo Otro? que esta tesis también defiende.

Con toda fuerza se podría estar de acuerdo con el axioma badiouseano que marca que, una vez el acontecimiento, una vez el encuentro, recién ahí se puede construir y aparecer el amor, incluso, es la única forma en la cual la disyunción sexual que ya siempre opera se vive particularmente como disyunción y no cómo mera diversidad, pero eso significa que la disyunción ya operaba antes, solo que de otro modo. El asunto está en que ese reconocimiento también debería ser el modo en el que se lee la cita anterior.

Antes que exista la declaración amorosa, el deseo por supuesto opera en el sujeto, pero una vez producida la declaración, el deseo puede orientarse a los efectos de la declaración, o sea, de reconocer el amor como una alteridad inmanente por la cual coordinarse y orientarse en la producción de un sujeto amoroso. Esta es la única condición para leer la cita, pero que tiene como fuerza la suplementación del amor en el punto del deseo, el cual también puede extraviarse de las formas más extravagantes como en las encontradas en la literatura freudiana o incluso lacaniana.

c) El amor y su trayecto

Badiou, sobre la escena del Dos comenta que esta no sólo se compone por lo anteriormente dicho -tanto en este acápite sobre Badiou, pero también en esta tesis-, sino también, por una duración. Realmente, toda construcción que tenga que ver con una verdad

²⁸⁶ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 40-41.

será una construcción “puesta a prueba” a tiempo, y este es un punto fundamental para Badiou, respecto al amor.

Lo que autoriza a Badiou a comentar que el amor o la escena del Dos presenta un trayecto es específicamente el hecho que esta, como toda verdad, o como todo aquello que, nuevamente, contenga una verdad en su construcción ontológica, comporta no sólo a lo absoluto como infinito, sino también requiere de ser repensado de múltiples formas, y, por ende, “vuelto a decidir”. Es por ello que Badiou advierte, en muchas partes de su obra sobre el amor que “si el amor es un pensamiento, es una aventura sin garantías, no pueden ustedes exigir garantías”²⁸⁷. Que el amor no presente garantías habla específicamente que tampoco viene con él integrado un tipo de tiempo específico. No viene con él integrado una duración. Badiou ya entrega imágenes como esta cuando piensa en la “finitud” del amor. Si el amor contiene una cierta finitud es porque requiere de la puesta a prueba, más que porque en si haya un fin del amor, o sea que “la experiencia del amor es abierta, puede fracasar, pero cuando fracasa siempre es una decisión, no es porque hay un fin del amor”²⁸⁸.

Badiou invita a pensar este asunto cuando comenta que “a mí, personalmente, siempre me interesó lo que tiene que ver con la duración y el proceso, y no solamente lo que tiene que ver con ese comienzo”²⁸⁹. Y que, después de todo

“Lo más interesante, en el fondo, no es la pregunta por el éxtasis de los comienzos. Se da, por supuesto, un éxtasis al comienzo, pero un amor es ante todo una construcción duradera. Digamos entonces que el amor es una aventura obstinada [...] un amor verdadero es aquel que triunfa en el tiempo, dura(ble)mente, a pesar de los obstáculos que el espacio, el mundo y el tiempo oponen”²⁹⁰.

La cita anterior es particularmente importante por varias razones.

²⁸⁷ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 112.

²⁸⁸ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, 111.

²⁸⁹ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 35.

²⁹⁰ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 37.

Primero que todo, no llama a una “felicidad” al mero encuentro, sino al punto que tiene que ver con la felicidad. Este punto puede no encontrarse dentro de la cita anterior, pero sí ahí donde Badiou comenta que

“El amor no es sencillamente una organización como de la vida, tampoco es un episodio romántico o trágico, es la construcción de una verdad acerca de la diferencia y toda verdad se asocia con una satisfacción [...] la verdad amorosa se asocia con la felicidad”²⁹¹.

Esa “construcción de una verdad” obstinada es la que, en el tiempo, en un trayecto, provoca felicidad. Después de todo “el camino del amor integra el infinito, integra el infinito porque cualquier experiencia del mundo puede incorporarse al amor, y el amor en sí mismo es esta experiencia infinita”²⁹². Y se podría decir que el sostenimiento de ese infinito, la búsqueda de la incorporación de las experiencias del mundo que se solapan al enunciado primordial del amor, son las que conllevan a la felicidad. Lo bueno, es que ante la cita con la que se parte todo este comentario, Badiou es capaz de admitir un “éxtasis de los comienzos” pero es firme al decir que este éxtasis no basta. Quizás, ante este tipo de análisis, sobre los comienzos extáticos, es que Badiou se ha permitido hablar sobre el deseo y sus torpezas o confines, no obstante, habiendo aclarado la defensa que esta tesis tiene sobre el deseo, se podría decir que a lo que Badiou teme son a los “deseos locos” y no así, a la orientación que ofrece el deseo cuando una alteridad es lo que lo guía.

En segundo lugar, y casi que, convenientemente hablando del deseo, la larga cita del *Elogio del amor*, muestra que la trayectoria también tiene que ver con la “duración del deseo”, al comentar que el amor es una “aventura obstinada”. Badiou en su literatura no presta ninguna otra imagen más que de la fidelidad para hablar de duración, y en ella, siempre comenta que algo de la fidelidad representa el “duro deseo de durar”. Aquí se podría añadir, que es el duro deseo de durar guiado por la alteridad que capta el deseo mismo.

En tercer lugar, presenta que, paralelamente, el trayecto tiene sus “obstáculos”. El asunto de los obstáculos no sólo es importante reconocerlo de nombre y para situar quizás

²⁹¹ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 112.

²⁹² Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 108.

una de las experiencias del amor más comunes, sino que para mostrar la importancia de “repensar” el amor. Lo cual, sin duda, tiene que ver con todo lo que remite a la “puesta a prueba” del amor. Está puesta a prueba parte incluso del paradójico primer punto de toda verdad amorosa, que es la disyunción. Esto Badiou lo comenta directamente cuando dice que “todo amor *que acepte la prueba, que acepte la duración*, que acepta justamente esta experiencia del mundo desde el punto de vista de la diferencia produce a su manera una verdad nueva acerca de la diferencia”²⁹³. O lo que es lo mismo: “Cualquier amor aporta una prueba de que el mundo puede ser encontrado y experimentado por fuera de una conciencia solitaria”²⁹⁴.

Por último, como parte de este tercer punto, está presente el asunto de las “amenazas” o los problemas amorosos. Sobre ellos Badiou comenta que las

“Amenazas siempre están presentes, y están presentes porque el ‘dos’ no existe por sí mismo, solo existe como camino en el mundo y sólo existe como sucesión de experiencias. Hay que entender que, en esta visión de las cosas, el amor es su propia duración [...] es la construcción en el tiempo”²⁹⁵.

Se ha de tener en cuenta que estas amenazas pueden tener la misma consideración y ontología que lo que para Badiou es un *punto* en una trayectoria amorosa. Un punto, porque precisamente hace detener el trayecto e incluso, puede hacerlo suspender para siempre. Ahora, para pasar al asunto, se podría decir que la definición de punto es precisamente

“Un momento particular en el que un acontecimiento se estrecha, en el que debe de alguna manera volver a jugarse, como si volviera bajo una forma desplazada, modificada, pero que te obliga a ‘redeclarar’”²⁹⁶.

Estas dos consideraciones son importantes porque Badiou habla que pueden existir problemas en el proceso de incorporación. Toda incorporación requiere que se decidan elementos que, para el Uno de la relación son importantes para el sujeto del Dos del amor.

²⁹³ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 43-44. Los acentos son míos para remarcar el punto de la duración y, por ende, del trayecto.

²⁹⁴ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*, 44

²⁹⁵ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 110.

²⁹⁶ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 52.

Se podría decir, bajo la literatura badiouseana que toda crisis es “ese momento en el que el trabajo entre el ‘uno’ y el ‘dos’ se desajusta y la temporalidad amorosa se deshace”²⁹⁷. Existe ahí una terquedad del Uno sobre el Dos amoroso.

Del mismo modo, no hay duda que este es un problema de incorporación si es que se tiene en cuenta que para Badiou, aquellos múltiples -como las películas de un director específico, la pasión por la música, por las salidas a museos, por ir a bailar juntos, etc- que se elevan para los amantes al enunciado primordial del “te amo” “deben entrar en la escena del Dos. No entran en ella de manera natural. Es preciso hacerlos entrar, con puntos problemáticos que pueden ser importantes [...] esto hace que el amor sea creador”²⁹⁸, y para que se sostenga en el tiempo. O lo que es lo mismo, para Badiou un amor que acepta el encuentro de la disyunción con sus efectos suplementarios y que realiza incorporaciones laboriosas, es un amor creador, eso es lo que lo hace creador.

C. Escena del Dos

Este último acápite pretende concluir con lo que sería la propuesta de la Escena del Dos composibilitada por la revisión de una ontología amorosa del psicoanálisis lacaniano tanto como de la obra de Alain Badiou.

Para ello hay que ofrecer una confección pendiente -aunque revisada hasta este punto- de lo que sería la incorporación. Ya se ha dicho, pero la escena del Dos presenta tanto una negatividad ontológica traída a la situación por el significante lacaniano tanto como por la teoría del ser-múltiple suplementado por el acontecimiento badiouseano. Sea por donde se le vea, existe el axioma badiouseano que “ante una falta, sólo una suplementación puede venir en su lugar”. Se podría decir que la escena del Dos nunca disuelve la disyunción como parte de su ontología, aunque tampoco la mantiene toda. Hay un “no-todo” de la disyunción que se provoca, no sólo por la estructura de la disyunción en sí, que previene la completud, sino también un “no-todo” inmanente a la propia disyunción que, en este caso, es la

²⁹⁷ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 111.

²⁹⁸ Alain Badiou. *Filosofía y acontecimiento; seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. (Buenos Aires, Amorrortu. 2013), 64-65.

suplementación. Parte de esa suplementación puede encontrarse bajo el nombre de incorporación.

Toda incorporación parte del enunciado primordial. Badiou es potente y firme al comentar que este enunciado no debe confundirse con una “palabra”, por mucho que exista “enunciado” en su nominación. Es muy similar a lo que ocurre con Lacan a nivel de un enunciado y la enunciación. El enunciado está a nivel de lo dicho, pero la enunciación tiene que ver con un decir, y todo decir tiene que ver con los efectos de ese decir. O lo que es lo mismo, “decir” tiene que ver con actuar, más no necesariamente con una “habladuría”. “Decir” es inyectar con un acto las palabras, es literalmente, hacer con palabras y abrazar la contingencia. Para Badiou, ello se encuentra cuando comenta que el enunciado primordial corresponde

“Al inexistente del estado anterior del mundo que se halla relevado, llevado a la potencia máxima de aparición, por la mutación acontecimental. No es porque se trate de una palabra, sino porque el valor de este término es una suerte de mandato”²⁹⁹.

A este punto de la tesis, ya se ha confeccionado y defendido que decir “te amo” no es simplemente una palabra, sino que corresponde a su vez, una suerte de mandato. Es simplemente una declaración de principios si es que este amor es aceptado por un sujeto amoroso, y por supuesto, por los amantes convocados al enunciado³⁰⁰.

El asunto es que, desde este punto, acompañada absolutamente con todas las consideraciones que esta tesis ha tenido hasta este momento, que se forma realmente un “cuerpo de verdad”, es, sin duda, lo que trabaja y permite la escena del Dos. Se podría preguntar ¿cómo es que ese cuerpo llega a ser? Y Badiou contestaría diciendo que “se forma según las afinidades entre los otros cuerpos del mundo y el enunciado primordial”³⁰¹. Y en esa misma intersección se encuentra la incorporación.

²⁹⁹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*. (Buenos Aires, Manantial. 2010), 92.

³⁰⁰ Con toda seguridad Badiou estaría de acuerdo con ello, puesto que lo propone bastante al decir cosas como la siguiente: “Pensemos en los enamorados arrebatados en el mundo por los conmocionantes efectos de ese ‘te amo’ que capta en enunciado primordial el desvanecimiento de un encuentro”. Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 93.

³⁰¹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 93.

Esta afirmación se sostiene particularmente la siguiente propuesta badiouseana:

“Un múltiple de un mundo se incorpora al proceso de una verdad, o deviene un componente del cuerpo de esa verdad, si su grado de identidad con el enunciado primordial es máximo”³⁰².

Badiou ofrece un par de ejemplos en distintas partes de su obra para ilustrar lo que significan estos dos elementos. Entre uno de ellos se diría que, si para uno de los amantes existe una fuerte conexión con lo que son los nocturnos de Chopin, es probable que esa persona intente incluir a su amada/o a sus tardes de melomanía. Badiou da un ejemplo similar con la pasión por los viajes en la playa. Si eso existe, es importante que haya una propuesta, de un amante hacia el otro, para que ello se incorpore al cuerpo de una verdad amorosa.

Si el asunto de la incorporación es tan importante, es porque también depende de cómo se haya aceptado el acontecimiento y cómo se hayan confeccionado las incorporaciones al cuerpo de una verdad, la posición subjetiva de lo que podría ser la escena del Dos.

Esto es así para Badiou porque una vez que un acontecimiento ha desaparecido y se forma un cuerpo de una verdad *“la posición tomada respecto de la existencia de ese cuerpo es lo real, la materialidad, de la posición tomada respecto del acontecimiento”³⁰³*, pero ya que un acontecimiento perturba el mundo en tanto que altera el trascendental de ese mundo, *“la posición tomada respecto del nuevo cuerpo vale, entonces, como posición en cuanto al orden del mundo y en cuanto a lo que debe existir o no en ese mundo”³⁰⁴*, y eso se determina, específicamente, según las posiciones respecto a la mutación que provoca el acontecimiento en el trascendental del mundo.

Las tres posiciones propuestas por Badiou coinciden con tres “tipos” subjetivos. Primeramente, las posiciones son:

³⁰² Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 96.

³⁰³ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 99.

³⁰⁴ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 99.

1. La plena o “fiel” incorporación al cuerpo, que refleja un “entusiasmo por la novedad, fidelidad activa a lo que llegó para conmocionar localmente las leyes del mundo”³⁰⁵.
2. La segunda es una posición indiferente o “reactiva”, que corresponde a la renegación de lo que ha ocurrido acontecimentalmente, exigiendo que el antiguo orden trascendental se mantenga tal cual como estaba. Es en resumidas, un conservadurismo que anula la novedad.
3. La tercera es un “oscurantismo” que se despliega como hostilidad, en esta posición se considera que todo cambio es una irrupción extranjera, un exceso indeseable, nocivo, ante el cual hay que responder con la misma moneda y destruir. En esta posición hay un claro odio hacia la novedad.

Las lecturas que presta Badiou para las tres posiciones subjetivas, en relación a sus respectivos sujetos, a saber, fiel, reactivo y oscuro son muy particulares en relación a lo tocante al amor.

Ante el sujeto oscuro, Badiou comenta que este “proclama que el amor, lejos de ser el hijo del azar, está preinscrito en los astros o, en todo caso, en una necesidad que sobrepasa por todas partes su aparente contingencia”³⁰⁶. Lo hace que este sujeto esté asociado a la “ficción” -o engaño- del Uno. También lo hace susceptible a la asunción fusional del Uno, de manera predeterminada y predilecta, como si no hubiese más. Badiou llega a proponer que en esta posición los celos son su único pathos.

En relación al sujeto reactivo, Badiou dice que ahí se “exige en cierto sentido que el (la) amante pueda decir que la vida continua como antes, siendo el amor entonces no un acontecimiento radical, sino una suerte de complemento interno, requerido para una existencia satisfactoria”³⁰⁷. En esta posición, sin duda se encuentra una inclinación a lo que este trabajo, tanto como Badiou, ha llamado una especie de estatismo, con mayúsculas. Es también una posición que, aunque admita alguna especie de eco acontecimental, rápidamente intenta “regularlo” al mundo, y no dejar que el último se altere lo suficiente. Aquí, toda disyunción, vuelve a ser simple diversidad, y todo encuentro pasa a contrato.

³⁰⁵ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 100.

³⁰⁶ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 109.

³⁰⁷ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 108.

Por último, sobre el sujeto fiel, Badiou exponer que este define la incorporación misma, el hecho de fragmentos incesantemente más numerosos y más intensos del mundo comparezcan ante el Dos en lugar de quedarse replegados en la satisfacción o el descontento narcisistas”³⁰⁸.

Esta parte de la argumentación no sólo se está dando para presentar otra arista necesaria sobre el sujeto fiel, sino también para demostrar esta vez, de manera tanto más detallada, que el sujeto fiel no es el único que presenta Badiou. Más importantemente, es la contundente demostración de por qué, para analizar la ontología amorosa no se puede utilizar otro sujeto que el fiel. Cualquiera de los otros se podría incluir o analizar “provechosamente” en dos tipos de escenarios: 1.- para marcar como el acontecimiento es diagonal y que las verdades, como impersonales, afectan o producen cualquier tipo de subjetividad y 2.- para analizar finamente lo que ocurre en ese espacio en que, del acontecimiento el amor como verdad es “reabsorbido” a otras construcciones que no son a la verdad. El amor sin duda puede mutar a pasión, narcisismo, etc, aunque eso no indica que sea propio del amor. Este segundo análisis se hace muy responsable de dos cosas, que serían, pensar los desastres amorosos, por un lado, y por otro, pensar el tema del narcisismo en el psicoanálisis.

Ninguno de estos casos es el que requiere esta tesis, entonces se continuara justificadamente pensando sobre las verdades de parte de la posición y subjetividad fiel.

Finalmente, en el proceso de incorporación hay algo que no sólo tiene que ver con aquello que de lo que había asciende al enunciado primordial y por ende a la ontología del acontecimiento, sino que también existe algo que es propiamente tal traído a la situación por el acontecimiento. Hay un elemento acontecimental de la incorporación, que es a lo que Badiou llama “idea”.

Ante ello Badiou comenta lo siguiente:

“Denomino ‘Idea’ a aquello a partir de lo cual un individuo se representa el mundo, incluido él mismo, desde el momento en que, por incorporación al proceso de una verdad, está vinculado al tipo subjetivo fiel. La idea es lo que hace que la vida

³⁰⁸ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 107.

de un individuo, de un animal humano, se oriente según lo Verdadero [...] idea es la mediación entre individuo y el Sujeto de una verdad”³⁰⁹.

De lo cual se deriva que, para Badiou, la fidelidad a la idea es el pensamiento. Por eso, para Badiou, el amor es fundamentalmente una construcción de pensamiento. No es porque no conlleve asuntos como la sexualidad, los cuerpos, las tiernas declaraciones, no. Es porque pensar sobre el amor hace que se sostenga la disyunción que tiene efectos de reactualización del acontecimiento en un proceso de incorporación. Y, hasta cierto punto, es realmente simple que un amor caiga. Como todo acontecimiento, es frágil. Particularmente aquello ocurre porque pensar no es fácil. Después de todo “uno es siempre, dice, *forzado a pensar*”³¹⁰, y ello “somete al individuo a disciplinas anteriormente desconocidas”³¹¹. Eso es demostrado por el sencillo hecho de que, en una lógica badiouseana, sin acontecimiento, no hay forzamiento para el pensamiento sobre él, de aquello se recuerda que no existe la “voluntad amorosa” o la “conciencia amorosa”. Aquí hay que ser determinante para no confundir “cariño o ternura” con amor. Sobre las otras dos incluso podría pensarse como posicionamientos éticos, pero no necesariamente pensamientos traídos a causa de un acontecimiento.

Para Badiou la forma en la que se piensa es la que entrega las disposiciones de ciertos sujetos, y eso es un punto importante. Del mismo modo, Badiou propone que “pensar” universaliza al sujeto, lo hace tocar un punto de lo absoluto, y ello requiere, sin duda, del atravesamiento de las complicaciones de lo particular de la situación de cada sujeto amoroso. Y ello puede confirmarse en Badiou cuando este comenta que “se ve, finalmente, que el complejo del cuerpo, de la orientación subjetiva, de los puntos y de los órganos construye [...] una visión *afirmativa* de la universalidad”³¹².

Habiendo entendido el punto de la incorporación puede continuarse con el asunto del esquema Gamma que presenta Badiou. Este párrafo parece un salto que hace que lo demás dentro de este acápite no tenga pertinencia, pero eso sólo puede leerse de este modo puesto

³⁰⁹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 113.

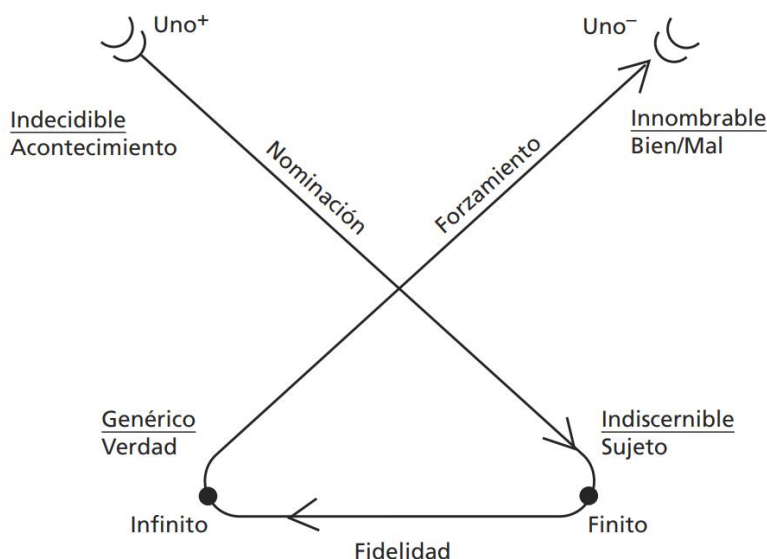
³¹⁰ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 117.

³¹¹ Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 118.

³¹² Alain Badiou. *Segundo manifiesto por la filosofía*, 135.

que aun no se han atado los cabos. Como muchos elementos de esta tesis, primero se ha requerido de la presentación de conceptos para unirlos finalmente.

Podría decirse que el esquema Gamma de Badiou reúne todos los puntos que esta tesis ha hablado respecto a Badiou. El esquema Gamma se presenta como una trayectoria de triple entrada para conceptos, y se escribe del siguiente modo:



313

Lo que se realizará en esta parte es no sólo explicar algunos conceptos que en el esquema Gamma que no se han expuesto hasta este punto, pero se hará mostrando cual es el concepto lacaniano que tiene pertinencia en cada una de las cuatro operaciones de sustracción, a saber, indecible, indiscernible, genérico y innombrable.

En su apartado sobre *la filosofía en si misma* de su libro *Condiciones*, Alain Badiou entrega un precioso cuadro para acercarse a las cuatro modalidades sustractivas:

“Las operaciones sustractivas por las cuales la filosofía capta las verdades “fuera de sentido” se presentan en cuatro modalidades: lo indecible, que se relaciona con el acontecimiento (una verdad no es, adviene); lo indiscernible, que se relaciona con la libertad (el trayecto de una verdad no es obligado sino azaroso); lo genérico, que se relaciona con el ser (el ser de una verdad es un conjunto infinito sustraído a

³¹³ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 179.

todo predicado en el saber); lo innombrable, que se relaciona con el Bien (forzar la nominación de un innombrable engendra el desastre)”³¹⁴.

Ahora, con esta imagen no se puede realmente indagar del todo el esquema Gamma.

Si toda verdad parte por el acontecimiento, hay que analizar primeramente lo indecible.

Badiou comenta que lo indecible es

“Pues lo que se sustrae de una clasificación supuestamente exhaustiva de los enunciados, según los valores que una norma les atribuye. Yo no puedo decidir ningún valor atribuible a ese enunciado, aunque la norma de atribución no exista sino en el supuesto de su eficacia total. El enunciado indecible es propiamente *sin valor*, y eso es lo que determina su precio, aquello por lo cual contraviene las leyes de la economía clásica”³¹⁵.

Esto es, lo que según se ha expuesto en la tesis, correspondería al objeto *a* lacaniano. Su calce es perfecto, puesto que el objeto *a* es un objeto, sin duda hipotético, que se hace objeto en sí por efecto de encuasación. Es a su vez necesario de ser “activado o extraído”, casi tal como el acontecimiento, el cual cae en la categoría de lo indecible para Badiou. Para Lacan existe tanto las estructuras subjetivas que pueden realizar esta maniobra, como aquellos que realmente tienen una relación de la encuasación distinta, que serían las psicosis. Esta tesis realmente no puede responder con extensión esta problemática, pero si hay un desafío respecto al amor en relación a este punto. No se trata de ningún modo descartar la posibilidad de un amor para la psicosis, pero si preguntar cual sería su condición de posibilidad. De todas formas, la psicosis también presenta un enfrentamiento con la alteridad o la otredad y responde a ella como cualquier otra estructura lacaniana, pero lo que se pone en cuestión es si un acontecimiento se desplegaría del mismo modo en la neurosis como en la psicosis, tanto como se podría realizar esta misma pregunta respecto al objeto *a*.

³¹⁴ Alain Badiou. *Condiciones*, 72

³¹⁵ Alain Badiou. *Condiciones*, 172.

Otro punto que hace pertinente pensar al objeto *a* del lado de lo indecible es que, como todo acontecimiento, está presente en la inmanencia de la realidad psíquica de cualquier sujeto, pero, también como lo ha presentado Lacan, no corresponde ni a lo real, ni a lo simbólico, ni a lo imaginario. En el nudo Borromeo de estos registros, el objeto *a* se halla justo en la hiancia del medio. Esto hace que, para cada sujeto, el objeto *a* es inmanente, porque se presenta como el agujero que da forma al nudo Borromeo de la experiencia del orden trascendental común, pero al mismo tiempo, por presentarse ahí, representa una “excepción”. Habría que ser cuidadoso con proponer, bajo esta lógica que el objeto *a* lacaniano es una “excepción inmanente” en sentido badiouseano, pero al mismo tiempo, tampoco se corren tantos riesgos al afirmarlo. Al fin y al cabo, de todas las premisas lacanianas que se rescatan, la más fuerte sobre el amor es que, algo de amor se confirma cuando “se da lo que no se tiene” y eso es precisamente un análisis de lo que provoca el efecto agalmico del objeto *a*. Es al mismo tiempo, posible de verse porque hay un acontecimiento que ha ocurrido.

Siguiendo con el trayecto del esquema Gamma, se presenta lo indiscernible. En relación a la gran cita que desplegaba los cuatro modos sustractivos, esta comenta que lo indiscernible tiene que ver con el asunto de la “libertad” puesto que la verdad no necesariamente esta de por sí inscrita. A lenguaje psicoanalítico, se podría decir que la verdad no está dicha ni significada. La verdad en este sentido, no es signo tampoco, o lo que es lo mismo, no hay signo de una verdad inscrita en la situación previa a un acontecimiento. Este punto ayuda mucho a pensar que el termino asociado a lo indiscernible en el psicoanálisis tiene que acercarse tanto al sujeto -como el propio esquema Gamma lo dice- como a la “significación” o “apertura” de lo contingente absoluto del infinito.

Dentro de la “ontología” lacaniana, lo más cercano a este punto es el significante.

Habría que recordar que el significante es pura materialidad en sí. No responde a significación específica ni se significa a sí mismo. En su sentido material, el significante condice incluso con la definición de indiscernible según Badiou, que respondería a

“Lo que se sustrae al marcaje de la diferencia por evaluación de los efectos de una permutación. Indiscernibles son dos términos que se permutan *en vano*. Esos dos

términos no son dos sino en la presentación pura de su ser. Nada en la lengua da valor diferencial a su dualidad. Son dos, ciertamente, pero no hasta el punto de que se pueda re-marcar que lo son. Lo indiscernible sustrae al dos de la dualidad”³¹⁶.

Para Lacan el significante incluso propone algo un poco más complejo que una dualidad, puesto que es una especie de Uno forzado -como ya se ha demostrado en esta tesis- que tiene repercusiones en el ser-múltiple. Es un Uno porque no parte bajo ninguna dualidad, pero es en “relación con” que presenta efectos. De todas formas, hay ontológicamente en el significante una permutación en vano, porque un significante presenta la misma asustancialidad que cualquier otro. No hacen sino un efecto de representación subjetiva y de sentido -efectos distinto- cuando se relacionan, sin perder nunca que esa relación es meramente diferencial, y por ende totalmente sustractiva. Además, toda significación es completamente azarosa dentro de la teoría lacaniana.

Por otro lado, el significante es finalmente lo que “representa a un sujeto para otro significante” y hace pertinente su lugar en la indiscernibilidad, puesto que para Badiou este lugar es ocupado por el sujeto. Y a propósito de lo que es que el significante represente a un sujeto para otro significante, Badiou presenta casi una formula robada de lacan cuando comenta que

“lo indiscernible organiza el punto puro del Sujeto en el proceso de verificación. Un sujeto es lo que desaparece entre dos indiscernibles, lo que se eclipsa en la sustracción de la diferencia sin concepto”³¹⁷.

Esta es casi la misma definición de “sujeto intervalar” de Lacan, es decir, un sujeto que se eclipsa por ambos significantes específicamente porque se haya entre ellos. Lo único que puede representar al sujeto es un significante, el sujeto en sí no puede lograr ese fenómeno, y curiosamente, el significante tampoco, por lo que se da a entender que significante y sujeto son conceptos solidarios en psicoanálisis.

Siguiendo el trayecto del esquema Gamma, se puede pasar a lo genérico. En la obra de Badiou, todas las operaciones sustractivas tienen demasiadas definiciones y formas de

³¹⁶ Alain Badiou. *Condiciones*, 173-174.

³¹⁷ Alain Badiou. *Condiciones*, 182.

presentarse. Claro, siempre son las mismas, pero algunas veces son más matemáticas, y otras mucho más condensadas. Una buena definición de lo genérico podría ser la siguiente

“Esa sustracción de las construcciones predicativas de la lengua que autoriza en el Universo su propia infinitud. Lo genérico es, en el fondo, la sobreabundancia del ser tal que se escapa al control de la lengua, desde el momento en que un exceso de determinaciones induce un efecto de indeterminación”³¹⁸.

Se podría decir de cierto modo, que el psicoanálisis no tiene realmente figuras que traten la suplementación como “exceso” en sí. Hay ciertamente, tratamientos de lo excesivo en psicoanálisis, como la fórmula de la pulsión de Freud, que, como “fuerza interna constante” hacen aparecer un exceso. No obstante, ontológicamente hablando ese exceso siempre se explica en psicoanálisis por una cierta negatividad. La sexualidad, por ejemplo, es un exceso en el cuerpo, no tiene lugar propio, aparece en cualquier designación posible del significante, es decir, ahí donde el significante pueda representar cualquier cosa. Pero al mismo tiempo, se sabe que, por construcción, la sexualidad en psicoanálisis se asocia a la falta-en-ser propuesta por esta escuela del pensamiento. Esta tesis afirma que, el psicoanálisis no ha alcanzado a pensar aun lo que sería un cierto “exceso afirmativo” una suplementación pensada en una ontología supernumeraria.

Esto lleva al siguiente impase sobre este punto: hay que decidir un concepto que esté a la altura de la verdad para el psicoanálisis o bien, que permita poder pensar la verdad. Y aquí, la propuesta es el matema lacaniano del fantasma “(S◊a)”. Ahora ¿cómo podría defenderse tal propuesta?

Primeramente, el fantasma es una construcción. No es un dato dado con la entrada del sujeto, ni del Otro ni de la falta constitutiva que yace en ambos. Después de todo, el fantasma es la respuesta y producción final de todo el grafo del deseo lacaniano. Es más, ni siquiera existe sólo un fantasma, el que aquí se presenta es el fantasma de la neurosis, pero existe también la versión inversa que es el fantasma de la perversión, y el psicoanálisis se encuentra al borde de lo que sería algo así como el fantasma de la psicosis y de “clínicas relacionadas a la confección de nuevos límites” como lo sería, por ejemplo, el autismo. Esto es así para el

³¹⁸ Alain Badiou. *Condiciones*, 176.

fantasma, puesto que el mismo es una lógica, específicamente de la relación de sujeto con el Otro mediado por el objeto a , es decir, del sujeto con el Otro en relación a su falta inmanente tanto como la propuesta “trascendentalmente” cualquier registro del mundo psíquico. Este punto es importante porque ni siquiera existe sólo un fantasma, sino que, dentro del fantasma hay un efecto de indeterminación. Si, el fantasma es una determinación, da “coordenadas” a la relación del sujeto con el Otro, no obstante, estas coordenadas hacen desplegar todos los puntos de posibilidad, desde las lógicas de lo particular general, hasta la de lo singular universal, pasando también por la dialéctica de lo finito e infinito y de lo atingente y contingente.

Por otro lado, el fantasma es solidario de la verdad porque puede sostener cualquier verdad, no predetermina ninguna. Del mismo modo, muy al modo de confección de la verdad, pone en juego “todos” los elementos posibles para la confección de un cuerpo de verdad. Por el fantasma pasan absolutamente todos términos y conceptos lacanianos, todos. Se podría insistir que es difícil pensar en una verdad fuera del fantasma, pero este fantasma tiene que ser, precisamente su matema, incluso, ese fantasma que se encuentra luego de un análisis psicoanalítico, es decir, depurado, ya no presentado como defensa sintomatológica respecto al deseo del Otro y las faltas constitutivas del ser. Aquí, nuevamente, se habla del fantasma específicamente como matema, como punto de despliegue y producción. Es más, si el amor como verdad requiere de ser pensado y sostenido, ello mismo es lo que se propone desde el psicoanálisis al atravesar el dispositivo analítico, es decir, pensar el fantasma para que no sea, en este caso, obturador de lo infinito que aparece con un acontecimiento, y ese acto analítico mismo es lo que se podría decir que es “maniobra amorosa” del deseo del analista y, definitivamente, del analizado.

Por último, el fantasma despliega y reconoce ciertos tipos de disposiciones subjetivas. No sólo dentro del propio fantasma, porque, podría decirse que hay fantasmas proclives a la fidelidad, pero también a la respuesta reactiva sobre el acontecimiento e incluso hostil, aunque también, como existen “tipos de fantasma” queda demostrado que el fantasma como matema también ayudaría a marcar tipos de subjetividad según sea el caso. La perversión, por ejemplo, presenta el matema del fantasma inverso a la neurosis, es decir, “ $(a \diamond S)$ ” y ¿qué

quiere decir ello? Que esta reversión es el matema de todo lo desplegable para el sujeto oscuro, por ejemplo. Lacan es muy claro sobre ello y comenta que

“Para decir las cosas sumariamente, si se trata del perverso [...] (y) la relación del fantasma [...] para manejar la relación transferencial, en efecto, tenemos que incluir en nosotros el *a* en cuestión, a la manera de un cuerpo extraño, de una incorporación en la que nosotros somos el paciente, ya que el objeto en tanto causa de su falta le es absolutamente ajeno al sujeto que nos habla”³¹⁹.

Ello indica que hay una especie de falta ontológica que el perverso obtura. La falta no está en él, por la ley significativa, sino que está en el Otro solamente. Por eso, la maniobra analítica es representar la falta lo mejor que se pueda y añadirla al discurso del perverso dentro de lo posible, lo cual siempre va a ser un “objeto extraño”. Y no es coincidencia que ese objeto extraño sea el objeto *a* aquí propuesto como solidario con el acontecimiento. Pasa que, según Badiou, para el sujeto oscuro también hay una percepción de extranjería indeseable en lo tocante al acontecimiento.

Entonces, sabiendo que es una difícil maniobra y aunque no se podría decir que el fantasma presenta en psicoanálisis la misma potencia de lo que sería una verdad, si ayuda a pensarla y a desplegarla. Es más, si se cayeran en los comentarios más hermenéuticos de esta propuesta, si en psicoanálisis no hay verdad fuera del discurso, es específicamente porque dentro de la lógica del matema del fantasma es donde se despliega la oportunidad del sostenimiento de una verdad. Recordando que con “discurso” se habla también más de lazo que de predicado, sumando a la observación “anti-filosófica” lacaniana la cual postula que hay, como efecto de lo real en el saber, un efecto de verdad en toda enunciación del sujeto. Es una forma de hermenéutica que se ocupa por un no-fin del punto metafísico.

Por último, siguiendo con el trayecto del esquema Gamma, está lo innombrable. Lo innombrable tiene cierta facilidad de ser propuesta, puesto que el propio Badiou ya ha nombrado al goce no-todo como punto de lo innombrable. Esto se encuentra de dos maneras: La primera es que lo innombrable responde a “un punto de alguna manera inforzable. A este

³¹⁹ Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia* 3ª ed. (Buenos Aires. Paidós, 2006), 153.

punto yo lo llamo innombrable, y, en el campo del psicoanálisis, Lacan lo llama goce”³²⁰. Según las propias palabras de Badiou. Ahora, también hay que seguirse del hecho que para Badiou, el punto realmente innombrable del goce es el que se reparte del lado femenino, ese goce que no puede marcarse y que, muy claramente, intenta forzarse en su nombramiento a través de la economía del goce fálico. Esto es así para Lacan puesto que el goce femenino abre una lectura de lo infinito, siendo esta “en absoluto la negación de lo finito. Es su determinación *inaccesible* [...] el goce del no-todo femenino es propiamente la infinitud inaccesible donde se determina el goce castrado”³²¹.

Aun así, todo este punto es la propuesta, pero una definición más clara sobre lo innombrable, Badiou la articula del siguiente modo

“Lo innombrable es lo que se sustrae al nombre propio, y lo único que se sustrae a él. Lo innombrable es pues lo propio de lo propio. Tan singular que no tolera siquiera tener un nombre propio. Tan singular en su singularidad que es lo único que no tiene nombre propio. Estamos aquí en los linderos de la paradoja”³²².

Aquí, sin duda, el “goce no-todo” sufre la misma paradoja que la $\sqrt{-1}$. La raíz cuadrada de menos uno es una forma de referirse a un número que, en la teoría matemática no puede ser escrito. Lo que ahí aparece es un significante que lo representa, pero que no muestra ni puede escribir, por ende, tampoco nombrar al número “verdadero” que yace tras esta forma de escritura. El goce no-todo es una forma de darle un nombre provisional a una lógica del goce y del ser que es insondable. Es, seguramente una negatividad, pero su ontología no puede precisarse, y, como lo muestra Badiou, este punto singular-fuera-de-punto es paradójicamente su forma más precisa. No es difusa, pero tampoco exacta.

Toda la teoría de los goces en la obra de Lacan parte del goce fálico y su *res gozante*, es decir, la sustancia del significante. Estas propuestas son las que parten al ser en un Uno-en-falta. Lo que pasa es que, como toda buena teoría psicoanalítica, hay un punto de este goce que trata el punto particular del sujeto, es decir su disyunción, a través del goce fálico determinado por el significante privilegiado para ello, es decir, el significante fálico. Ahí hay

³²⁰ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 199.

³²¹ Alain Badiou. *Condiciones*, 280.

³²² Alain Badiou. *Condiciones*, 179.

una especie de ontología de lo particular, es decir, el sujeto y el Otro parten con una falta constitutiva lo que marca un “desencuentro” o una disyunción radical. El punto es que esta disyunción, en los trabajos de incorporación, e incluso, tal vez antes de ellos, cuenta con un punto también metafísico, que es el goce no-todo femenino. El goce no-todo femenino trasciende a la mera disyunción del goce, aunque lo haga a través de la lógica de cualquier goce, es decir, a través del significante fálico y es por ello que es no-todo, pero no-todo fálico. Hace su tránsito por ahí, pero muestra un punto que toca con lo absoluto, y es, en definitiva, una de las tentativas más claras de Lacan por hacer metafísica, haya sido su intención o no.

El goce no-todo de Lacan se condice propiamente con lo que Badiou propone en su propuesta sobre la singularidad que trae lo innombrable, es decir, que “innombrable está [...] enclavado en lo más íntimo de la presentación. Testimonia la carne de la singularidad y es también como el fondo en forma de punto de todo el orden en que los términos son presentados”³²³.

Entonces, es así como hasta este punto se tiene un punto de equiparación o solidaridad respecto a un concepto lacaniano con uno badiouseano en el esquema Gamma. Hay otras importantes anotaciones dentro del esquema Gamma, como el “Uno +” y el “Uno menos” que, en realidad tienen que ver con los términos que aportan o requieren de una negatividad o afirmación suplementaria ontológica. También está el asunto de la nominación, la fidelidad y el forzamiento. Hasta cierto punto, teniendo en cuenta que el esquema Gamma es el trayecto de cualquier verdad, en este caso, amorosa se estas tres consideraciones pueden leerse del siguiente modo, ya visto hasta cierto punto.

Primero, del acontecimiento aparece la oportunidad de declarar un amor, por ende, de nombrarlo. Aquello produce el sujeto que, en el mejor de los casos tendrá una incorporación fiel del acontecimiento y lo sostendrá en la producción de una verdad amorosa. El punto del forzamiento aquí es delicado, puesto que el *forcing* matemático que Badiou propone no se revela en el esquema Gamma del todo. Aquí aparece de camino a lo innombrable, puesto que para Badiou

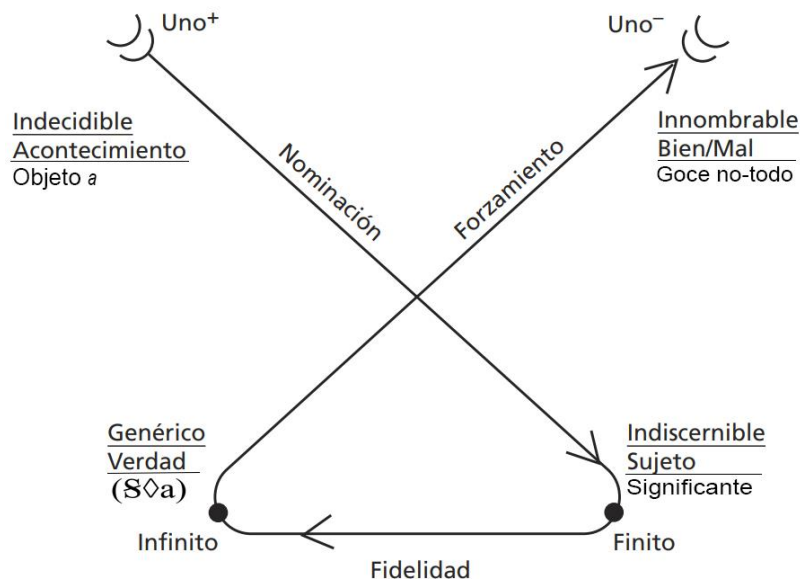
³²³ Alain Badiou. *Condiciones*, 180.

“El forzamiento de una nominación para lo innombrable es la renegación de la singularidad como tal, el momento en que -en nombre de la infinita genericidad de una verdad- la resistencia de lo que hay de absolutamente singular en la singularidad, de la parte de ser de lo propio que es sustraída a la nominación, en todo eso aparece como un obstáculo a la disipación de una verdad como imperio (*empire*) de la situación”³²⁴.

Es decir, aparece como una especie de “precaución” que hay que tener en toda trayectoria de una verdad, o sea, no nominar o verse tentado a nominar lo innombrable. En efecto, esta es una imposibilidad lógica, pero lo que ocurre en su lugar es una forma de “restarle singularidad a lo singular” y esto tiene el efecto, tal como lo dice Badiou, de resaltar el imperio de la situación, lo que sería lo mismo a “reabsorber” al acontecimiento a un nuevo estado de trascendental, pero sin conservarlo como novedad, sino como lo que simplemente ya se integró. Al fin y al cabo, como aparecía en el cuadro introductorio de las cuatro operaciones sustractivas, “forzar la nominación de un innombrable engendra el desastre”.

Finalmente, entonces, se podría decir que el esquema Gamma para el amor quedaría “alterado” del siguiente modo:

³²⁴ Alain Badiou. *Condiciones*, 184-185.



Lo importante a este punto es poder responder la pregunta por los efectos o la lectura que debería tenerse para la composición de la escena del Dos, pero para eso antes habría que dar una buena definición de la misma.

Su propuesta más rudimentaria es al que se ha dado varias veces hasta este punto, es decir, que es el sostenimiento de la paradoja de la disyunción del ser con la suplencia que de ella adviene. Esto significa “en primer lugar que el amor es una operación articulada a una paradoja. El amor no releva a esta paradoja; la trata. Más precisamente, hace verdad de la paradoja misma”³²⁵. Una versión aún más magra aun sería la siguiente, donde Badiou sostiene que

“El amor es, en efecto, lo que yo llamo en mi jerga de filósofo un “procedimiento de verdad”, es decir, una experiencia en la que se construye cierto tipo de verdad. Esta verdad es sencillamente la verdad del Dos. La verdad de la diferencia como tal. Pienso que el amor -lo que yo llamo la “escena del Dos”- es esa experiencia”³²⁶.

³²⁵ Alain Badiou. *Condiciones*, 248.

³²⁶ Alain Badiou & Nicholas Truong. *Elogio del amor*. (Buenos Aires. Paidós, 2012), 43.

Este primer acercamiento al tema hace relucir que, a su nivel más fundamentalista, el amor tiene que ver con una verdad, que es la verdad de la diferencia. Eso es lo que se ha llamado “disyunción” hasta ahora. De ello también se destilan defensas Badiouseanas como que

“El amor es, esencialmente, el momento en que el mundo se experimenta de a dos, en vez de ser experimentado de a uno. La construcción amorosa, por lo tanto, no es en absoluto una reducción del dos al uno”³²⁷.

O sea, esta verdad nunca es la de la fusión, por mucho que usualmente sea el modo más amplio y reconocido para tratar asuntos amorosos.

Si se quisiera realizar una maniobra donde se condense lo que sería la escena del Dos para Badiou habría que tomar el siguiente axioma: “*el amor es el pasaje de un ‘dos’ pasivo a un ‘dos’ creador*”³²⁸. Aquí el dos pasivo es todo lo que sería la materialidad del amor *que no es pensada* por la condición de que hay una disyunción que ha provocado la necesidad de una suplementariedad. El dos creador es así *todo pensamiento* de sostención a la fidelidad post-acontecimental, todo aquello que ha “roto” al sujeto particular, así como toda *incorporación* de múltiples que deberían estar a la altura de esta captura de lo verdadero. Es también poder lidiar con la repetición y el trayecto del mismo amor, donde se despliega “una sucesión de elecciones [decisiones], de deliberaciones, de dramas, de tentativas, de esperas, de rectificaciones”³²⁹. O lo que sería lo mismo, o su complejización, considerando también que el amor no es un mero comienzo sino una trayectoria, es decir, que

“El amor es la interminable fidelidad a la nominación primera. Es un procedimiento material, que re-evalúa la totalidad de la experiencia, recorre fragmento por fragmento toda la situación, según conexión o desconexión con la suposición nominal del Dos”³³⁰.

³²⁷ Alain Badiou. *Filosofía y acontecimiento; seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. (Buenos Aires, Amorrortu. 2013), 59.

³²⁸ Alain Badiou. *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. (D.F. Siglo XXI, 2008). 106.

³²⁹ Alain Badiou. *Filosofía y acontecimiento; seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. (Buenos Aires, Amorrortu. 2013), 64.

³³⁰ Alain Badiou. *Condiciones*. (D.F. Siglo XXI, 2002), 250.

Entonces, con todo lo que se ha dicho y hecho hasta este punto, el recorrido de una verdad amorosa pasa obligatoriamente los siguientes paramos que componen la escena del Dos completa

A. Previo al acontecimiento:

1. Todo lo que se despliega es el ser-múltiple de un orden trascendental determinado. Hay, en esta escena lo que es del ser, pero también aquello de lo cual puede haber una ley de la excepción “in-sabida” no obstante, esto no ha ocurrido aún.
2. Una de las condiciones del ser-humano es la ley del significante. El ser humano con esta ley pierde su coordinación de lo Uno natural, y pasa a ser determinado como posible por su falta-en-ser. Esta es una distinción crucial porque, de cierta forma para la teoría lacaniana se parte como sujeto del significante, y luego ocurre que, gracias a eso, hay un proceso de individuación. Este sujeto, que se encuentra en falta, se fundamenta de la dialéctica que tiene con el Otro como nombre ontológico de la diferencia que lo funda y que lo encausa. Este Otro también se encuentra en falta, y la relación entre ambos se media a través de lo que se conoce como objeto *a*, el cual permite al sujeto encausar su deseo en un supuesto elemento agalmico. Finalmente, a esa lógica se le conoce como la lógica del fantasma que da coordenadas de relación para una orientación de lo altero y lo contingente, tanto como de la mismidad atingente.
3. Este proceso de individuación tiene por base la *res gozante* lacaniana, es decir, la sustancia del significante, la cual no se haya naturalmente en el cuerpo (*res extensa*) ni en la mente (*res cogitans*). Es por ello un tercer tipo de sustancia que cuestiona en la situación de cualquier orden trascendental si es que sólo existen “cuerpos y lenguajes” puestos que estos tampoco responden a un orden determinadamente cerrado. El cuerpo que propone el psicoanálisis es un efecto de la consistencia imaginaria, y no así, el cuerpo de carne y hueso de la medicina. Por otro lado, el lenguaje para el psicoanálisis es sólo en “media” extensión, puesto que ese lenguaje no es solo comunicativo sino también, tiene consecuencias ontológicas -negativas, como pérdidas, privaciones, frustraciones, castraciones, etc, en resumen, faltas y “agujeros- en el ser-humano, tanto como fenomenológicas -lo que hace imposible de

poder pensar en la lengua como una herramienta, sino que el significante modifica al ser, por ende, no solo lo enuncia.

4. Este sujeto se divide en una las lógicas de sexuación que reparten el goce. Esto pasa porque el cuerpo del ser-humano es sexuado. Esta sexuación es otra de las representaciones de la falta-en-ser del ser-humano, que, en este caso, funciona como “falta de completud” lo que no necesariamente reparte al mundo en partes iguales para el ser-humano, entre hombre y mujer, sino que lo hace su propia “incompleta unidad”, es decir, ninguna unión humana puede recuperar un estado supuestamente previo, usualmente pensado como fusional. Esto, porque la falta es constitutiva en sí, más no “perdida”. La única forma de recuperar algo de esta falta es a través la posibilidad que deja la *res gozante*, es decir, poder gozar de significantes. Esta repartición reparte modos de extracción de goce que pueden ser a través del modo de goce “fálico” y el “no-todo fálico”, que reparte extracciones para un sujeto “hombre” y otro “mujer”. Estos nombres son solo formas de marcar la extracción de goce y la división subjetiva, más no se limitan a tipos de cuerpos y lenguajes específicos.
5. La realidad del ser-humano -por ende, también cuerpos y lenguajes- se organizan por lo que del orden trascendental entra en la lógica de los tres registros, a saber: imaginario (consistencia equivalente), simbólico (representación diferencial) y real (demostración de la formalización y del impase). Este punto es fundamental, puesto que mientras lo simbólico-imaginario permite entender el mundo ontológico y fenomenológicamente, lo real permite el descubrimiento y hace interfaz entre el saber de un trascendental cualquiera, y el exceso acontecimiental que puede ocurrir.

B. En presencia del acontecimiento

1. El acontecimiento como excepción inmanente, toma un múltiple y lo hace ascender a una confección antiguamente inexistente en el orden trascendental anterior. El acontecimiento se autoriza y requiere armar esta excepción por sí mismo, pero con la multiplicidad de ser del orden trascendental que le permite ser-ahí. Es importante remarcar que esta presencia es fugaz y su efectividad ontológica para mutar el orden

trascendental, también lo es. Uno de los conceptos donde el acontecimiento se aloja en la situación para una verdad amorosa es en las aporías del objeto *a* lacaniano.

2. Puede existir que, el objeto *a* entre dos personas, entre dos individuos producidos por la ley del significante, activen a través de la extracción del objeto *a* el acontecimiento que ahí yace. Es decir, la falta ágalmica que propone sólo el objeto *a* es un primer acercamiento para que los amantes produzcan un encuentro, nombre del acontecimiento. En ese sentido, los amantes entran dando, esencialmente, lo que no tienen, guiados por lo que no es.
3. Este encuentro como acontecimiento suplementa a los individuos, tanto como hace aparecer una ontología mucho más fuerte que la mera diversidad de individuos. Esto quiere decir que el encuentro amoroso, a través de la producción de una disyunción como alteridad radical trabajada en la repartición de goces de la propuesta sobre la sexualidad psicoanalítica, produce a un solo sujeto amoroso. Núcleo de la escena del dos. En el mejor de los casos este sujeto tendrá una disposición fiel frente al acontecimiento. Una forma en la que esta fidelidad parece posible es que esté orientada por la brújula del deseo en tanto que orientación hacia lo altero, y por ende, aceptación de la otredad puesto que la hace necesaria.
4. A este punto, el encuentro requiere un marcaje para no perderse. Aquí es donde el acontecimiento pasa a ser también simbólico-imaginario a través de la declaración amorosa. Esto permite poder pensar póstumamente otro tipo de suplementaciones como la incorporación amorosa, puesto que esta construcción toma los elementos múltiples, representados por significantes, que para los individuos involucrados en un sujeto amoroso son, ontológicamente, similares a los ecos del acontecimiento que se captan en la declaración amorosa.
5. A través del proceso de incorporación se sostiene tanto la disyunción del sujeto amoroso, cómo se logra mantener la fidelidad de una verdad amorosa por su riguroso pensamiento, sea por el sostenimiento de elementos que han aparecido como imperativos que acercan al sujeto de la escena del Dos a lo infinito, así como pensar y sortear todas las problemáticas y entusiasmos que aparecen en lo finito de la vida de los amantes. Este punto se sostiene a través de la lógica del fantasma, donde estos puntos de incorporación se despliegan.

De este modo, se finaliza esta tesis comentando que si se quiere pensar en la escena del dos como el paso de un “dos pasivo” a un “dos activo” habría que reconocer que la escena del Dos requiere de todas las consideraciones anteriores y ninguna menos. Por lo demás hay que cuestionar fuertemente si el “dos pasivo”, es decir, el estadio previo al acontecimiento trabajado por el psicoanálisis es realmente pasivo, puesto que, pareciera ser que el psicoanálisis es una de las pocas disciplinas que ha dado un lugar para la posibilidad de que las verdades toquen “el problema de la hermenéutica solipsista”. Esto, del mismo modo como pareciera ser que la obra de Badiou es una de las pocas que de manera contemporánea ha pensado en una ontología amorosa que la hace desviarse de los antiguos desfiladeros amorosos, como, por ejemplo, el de las pasiones, el sacrificio, el éxtasis, la fusión, entre otros.

Conclusiones

La intención de esta tesis era responder, al menos parcialmente, la posibilidad de confeccionar una teoría del amor que pudiera ser pensada desde una ontología de las verdades. Este interés estaba marcado particularmente por dos puntos.

El primero, trabajar sobre el concepto de amor en la teoría psicoanalítica lacaniana, con el fin de poder sistematizar lo que Jacques Lacan ha trabajado sobre este concepto dentro de su obra, pero a la vez, también buscar una forma de dar robustez al psicoanálisis con elementos, no sólo ontológicos, sino que también metafísicos desde la filosofía. Ocurre que, sin este esfuerzo sobre el psicoanálisis, este puede verse en el peligro de obturarse así mismo, causando algo así como una reificación hipostasiada donde el único elemento abstracto que produce otros es el significante, causando una especie de “fin de la metafísica” tal y como Badiou lo ha propuesto en obras como *Metafísica de la felicidad real*. De cierto modo, se podría decir que el psicoanálisis tiene una oportunidad de llegar a una nueva extensión si esta disciplina abre su discusión y construcción formal de conceptos con la filosofía. Aquí se propondría un sintagma muy similar a uno badiouiano, al comentar que, hoy el psicoanálisis es posible y presenta cierta fuerza si es pensado con filosofías tan potentes como la de Alain Badiou.

En segundo lugar, y yendo muy de la mano con el comentario final del párrafo anterior, había que realizar un análisis a la obra de Alain Badiou respecto al amor. Sucede que la propuesta directa del filósofo francés es que la filosofía contemporánea ha de ser posible si es pensada con el psicoanálisis. Sobre esto, parece que hacen faltas más trabajos que se sumen a tal proyecto, puesto que, en la extensión de esta tesis se pudo verificar las faltas teóricas que Badiou presenta en su propuesta sobre, al menos, las verdades amorosas. Estas faltas usualmente radican en la complejización y pensamiento que la escena del Dos debe tener “antes” del acontecimiento, puesto que, como lo ha marcado este trabajo de tesis, no sólo existen cuerpo y lenguajes pensados desde su carácter bio-médico y lingüístico, respectivamente. Así como Badiou propone que el acontecimiento modifica al ser que suplementa, la ley del significante también. Del mismo modo, se podría decir que hay tesis completas que podrían tratarse de la lectura que tiene el psicoanálisis y Badiou sobre el goce

y el deseo, lecturas que, a veces son confusas y pueden llegar a malos entendidos si sólo se deja que la filosofía hable de ellos.

Ahora, sobre la posibilidad explícita de poder confeccionar una teoría del amor que defienda al mismo como una verdad en la discusión del psicoanálisis lacaniano con la obra filosófica de Alain Badiou se podría decir, felizmente, que esta construcción teórica y formal es totalmente posible. La forma en la que esta tesis presenta esta confección posible es a través de los capítulos de la misma, y lo hace del siguiente modo

Primeramente, toma la teoría del ser y del acontecimiento de Badiou para poder hablar de ontología y fenomenología en la teoría psicoanalítica lacaniana, específicamente, por falta de sistematización de estas categorías en el psicoanálisis lacaniano, sin desconocer que el psicoanálisis en si puede responder también a estas cuestiones, aunque, usualmente de un modo contingente. Se podría decir que el psicoanálisis ha tendido a responder más elementos asociados a los problemas del giro lingüístico y problemas de discurso, así como asuntos lógicos y topológicos.

En segundo lugar, a propósito de la acepción acontecimental que la propone como excepción inmanente, donde puede aparecer un ser-múltiple suplementado, se habla de que esta suplementación ya tiene un lugar bajo el cuerpo y el lenguaje que propone el psicoanálisis, puesto que estos cuerpos y lenguajes presentan la falta ontológica que requiere cualquier suplementación como condición de posibilidad. El cuerpo sexuado y el significante del psicoanálisis son solidarios también para que exista, efectivamente como se propone en la teoría de Badiou, un Uno que, en falta, produzca al ser-múltiple capaz de suplementarse.

En tercer lugar, las consecuencias que tiene el acontecimiento, el significante y el goce ayudan a en una teoría del sujeto y el individuo complejizada, puesto que se haya impactado como y por estos cuerpos y lenguajes -respectivamente- anteriormente mencionadas. La propuesta de esta tesis responde la idea de que, el sujeto parte de toda teoría que abre sus puertas a la verdad, y que, según la recepción y sostención de la verdad, que es un trabajo prolongado de los efectos del acontecimiento, existe un tipo de individuo u otro. Es decir, hay que descartar la teoría en la cual existe, como dado, el individuo. Esto no contradice el axioma badiouseano donde el sujeto adviene, sino que sólo presenta un

tratamiento paradójico de la inmanencia del sujeto en una situación de verdad. Esto refiere a que, el sujeto que presenta Lacan, es sin duda un sujeto, pero un sujeto en medida que es un “sujeto particular” que haya su consistencia ontológica y fenomenológica como individuo. Este sujeto particular, adviene sujeto de una verdad, al ser suplementado por un acontecimiento de todos modos, puesto que este sujeto particular se compone por la el cuadro cuádruple de: significante, goce, deseo e inconsciente. O lo que es lo mismo, el sujeto psicoanalítico tiene la posibilidad de poder pensar la verdad amorosa por un acontecimiento, puesto que el sujeto psicoanalítico no se haya “suplementado” particularmente por nada, sino que fuertemente negativizado. Ahora, es esta negatividad la que ayuda a pensar el exceso suplementario.

En cuarto lugar, las verdades requieren de la teoría psicoanalítica puesto que, uno de sus conceptos metafísicos -aunque no se hable de tal modo dentro del psicoanálisis- es sin duda, lo real. Lo real aparece como efecto significante y aparece teorizado gracias a la sustancia gozante. Nuevamente, sin “cuerpos y lenguajes” lacanianos, no existe la posibilidad de lo real, y sin esa posibilidad, no existe, como diría Badiou mismo, ninguna interfaz que sostenga la aporía de la “excepción inmanente”. Esto ocurre porque lo real es la única teoría válida para Badiou que demuestra que gracias a la ausencia de sentido que propone la lógica de lo real, es que la verdad puede aparecer fuera de cualquier obturación, al menos lingüística. El psicoanálisis permite pensar una forma de defender y demostrar la verdad, sin que esta tenga que necesariamente suturarse a ninguna condición.

En quinto lugar, es importante que esta lógica de lo real también se demuestra a propósito de la teoría de la sexuación psicoanalítica, puesto que es la sistematización que defiende que “hay de lo Uno” pero que ello no propone a ningún Uno como una totalización. Esto permite incluso dar puerta al pensamiento de las lógicas sustractivas en Badiou que son fundamentales puesto que marcan el trayecto de una verdad, en este caso amorosa. Es decir, efectivamente con estos pasos lógicos, se puede llegar a la conclusión de que lo real se revela, entre otras cosas, en lo indecible, indiscernible, en lo genérico y en lo innombrable de distinto modo, con sus distintos conceptos psicoanalíticos ahora contemplados a la par con los de Badiou.

En sexto lugar se realiza la defensa que, en psicoanálisis, gracias a lo indecible del objeto *a* se puede pensar en un sujeto indiscernible también en la teoría psicoanalítica. Es realmente el pensamiento de un “objeto”, pura “nadificación” del significante, que se puede pensar en la premisa badiouseana de un “sujeto sin contraparte”, que es efectivamente un sujeto de las verdades, puesto que estas no son ni reencontradas en la experiencia ni experimentadas en sí, sino que construidas y pensadas. Esta construcción y pensamiento se logra, primeramente, desde una propuesta psicoanalítica, gracias a las consecuencias de un sujeto sin contraparte, que es lo mismo decir que sujeto en psicoanálisis se ubica como cualquier proceso de subjetividad o subjetivación que sea posible de encausar por la otredad, en este caso, no cualquiera, sino que la otredad acontecimental, marcada por la disyunción del encuentro amoroso. Luego, el encause sigue gracias a la fidelidad de todas las incorporaciones necesarias al cuerpo de ese amor.

En séptimo lugar se rescataron las propuestas mas fuertes tanto de Jacques Lacan como de Alain Badiou sobre el tema del amor. Esto, específicamente para ilustrar finalmente, junto a todo lo demás, el trayecto completo de la escena del Dos, que corresponde al trayecto completo de la sostención de una verdad. En el caso de Lacan se propone la defensa por lo que del amor se encuentra en el don, es decir, dar la nada, dar ese algo, por nada específico, lo que se resuelve en el axioma que “amar es dar lo que no se tiene” al momento que se da algo que se tiene, se convierte nuevamente en la teoría de un amor, dígase “economista”. Para el caso de Badiou se defendió el hecho que, existe la importancia de marcar esa nada que se da a propósito de la declaración amorosa que revela el enunciado primordial de cualquier acontecimiento. Esta declaración lo que hace es marcar que efectivamente hay una disyunción puesta en juego y no sólo “diversidad de individuos”, pero, al mismo tiempo, requiere de pensar en la incorporación de múltiples de la situación que estén a la altura de un eco post-acontecimental para los amantes, es decir, que tomen el lugar también como enunciados primordiales. Por lo demás, hay que pensar que toda felicidad, toda verdadera vida se haya específicamente en el mantenimiento, y, por ende, en el pensamiento, pero también en el acto posible de repensar y redeclarar elementos del acontecimiento. Es decir, el amor toca lo absoluto infinito en tanto trata, obstinadamente, elementos de lo finito también que lo componen.

Por último, se propone la escena del Dos que es el lugar donde se resuelve y sostiene todas las paradojas y aporías amorosas. En este apartado se realizó una relectura del esquema Gamma de Badiou, pasando por lo indecible del acontecimiento, pero también del objeto a , pasando por lo indiscernible del sujeto badiouseano y del significante lacaniano, yendo a por lo genérico de la verdad en Badiou, que se revela, a su vez en el matema del fantasma lacaniano, puesto que es la presentación del sujeto frente a la otredad en relación al objeto que encausa toda dirección hacia lo altero, y finalmente para sostenerse en la innombrabilidad del goce no-todo que hace permanecer la disyunción. Todo ello, finalmente resumiendo un esquema que aporta la figura del “antes del acontecimiento” y “post-acontecimiento” de la escena del Dos, donde ésta también se explica y revela posible de sostener desde el psicoanálisis y la filosofía.

Referencias

- Arenas, G. (2020). Una vía práctica para sentirse mejor; introducción a la clínica lacaniana. Xoroi Edicions. Buenos Aires, Argentina.
- Aristóteles. (1993). Ética nicomáquea. Ética eudemia. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Badiou, A. (1999). El ser y el acontecimiento. Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2002). Condiciones. Siglo XXI. D.F., México.
- Badiou, A. (2004). La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal. Herder. D.F., México.
- Badiou, A. (2007). Beckett; el infatigable deseo. Arena Libros. Madrid, España.
- Badiou, A. (2008). El balcón del presente. Conferencias y entrevistas. Siglo XXI. D.F., México.
- Badiou, A. (2010). Segundo manifiesto por la filosofía. Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A & Truong, N. (2012). Elogio del amor. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A & Tarby, F. (2013a). La filosofía y el acontecimiento. Seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2013b). La República de Platón: diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2016). En busca de lo real perdido. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2017a). Metafísica de la felicidad real. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2017b). La verdadera vida; un mensaje a los jóvenes. Interzona. Buenos Aires, Argentina.
- Badiou, A. (2019). Manifiesto por la filosofía. Eterna Cadencia. Buenos Aires, Argentina.
- Benedetti, M (2000). Antología poética. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina.
- Celan, P. (2016). Obras completas. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Chemama, R. (1996). Diccionario del psicoanálisis; diccionario actual de los significantes, conceptos y matemáticas del psicoanálisis. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Copjec, J. (2011). El compacto sexual. Paradiso editores. D.F. México.

- Dor, J. (1994a). Introducción a la lectura de Lacan; el inconsciente estructurado como lenguaje. Gedisa. Barcelona, España.
- Dor, J. (1994b). Introducción a la lectura de Lacan II; la estructura del sujeto. Gedisa. Barcelona, España.
- Freud, S. (2022a). Obras completas, Tomo VII: Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (2022b). Fragmentos de la correspondencia con Fliess 19ª ed. En: Obras completas. Vol. I; Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (2022c). Introducción del narcicismo. En: Obras completas. Vol. XIV; Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (2022d). Pulsiones y destino de pulsión. En: Obras completas, Tomo XIV; Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajo sobre metapsicología y otras obras. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (2022e). Obras completas, Tomo XVIII; Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Han, B-C. (2017). La agonía del Eros. Herder. Barcelona, España.
- Lacan, J. (2001). El seminario de Jacques Lacan, libro 1: Los escritos técnicos de Freud. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2004). El seminario de Jacques Lacan. Libro 9: La identificación. Versión Crítica. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. Recuperado: [La_identificacion.pdf \(e-diccionesjustine-elp.net\)](#).
- Lacan, J. (2005b). El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de objeto. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2006). El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2007a). El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2007b). El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

- Lacan, J. (2008a). El seminario de Jacques Lacan, libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2008b). El seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un otro al Otro. Paidós. Buenos Aires, Argentina
- Lacan, J. (2008c). El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2009c). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En: Escritos 2. Siglo XI. D.F. México.
- Lacan, J. (2009d). El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2009e). El seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2009f). El seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2010). El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2012a). Quizás en Vincennes... En: Otros escritos. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2012b). Televisión. En: Otros escritos. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2012c). Radiofonía. En: Otros escritos. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2015). El seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2021a). El seminario de Jacques Lacan. Libro 19: ...O peor. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. (2021b). El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Lacan, J. "Seminario 14: Clase 13, del 8 de marzo de 1967". Psicopsi. Fecha de acceso 2022. Recuperado: Seminario 14: Clase 13, del 8 de Marzo de 1967 – Psicopsi.
- Lacan, J. "Seminario 14: Clase 18, del 10 de mayo de 1967". Psicopsi. Fecha de acceso 2022. Recuperado: Seminario 14: Clase 18, del 10 de Mayo de 1967 - Psicopsi
- Le Gaufey, G. (2010). El sujeto según Lacan. El cuenco de plata. Buenos Aires, Argentina.

- Le Gaufey, G. (2014). *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Lacan. El cuenco de plata*. Buenos Aires, Argentina.
- Macri, S. (2012). *El síntoma en la experiencia analítica*. Grama ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Miller, J-A. (1991). *Conferencias caraqueñas. En: Recorrido de Lacan*. Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Paschetta, D. (2019). *La conjetura del sujeto; I. La doctrina de Jacques Lacan*. Letra Viva. Buenos Aires, Argentina.
- Pérez-Rincón, H. (2001 2ª ed.). *El teatro de las histéricas; y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*. Fondo de Cultura Económica. D.F, México.
- Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos. Madrid, España.
- Rabinovich, D. (2016). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Manantial. Buenos Aires, Argentina.
- Zupancic, A. (2013). *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. Palinodia. Santiago, Chile.
- Zupancic, A. (2017). *¿What is Sex?* MIT Press. Cambridge, Estados Unidos. [Traducido]