



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**“LA AVENTURA DEL AMOR:
O SOBRE CÓMO SE PRODUCEN MUNDOS DESDE LA
DIFERENCIA”**

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: CAMILO IGNACIO PINO SEPÚLVEDA.

PROFESOR GUÍA: GASTÓN MOLINA DOMINGO.

PROFESORA COLABORADORA: MARCELA RIVERA HUTINEL.

SANTIAGO DE CHILE, 2021



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**“LA AVENTURA DEL AMOR:
O SOBRE CÓMO SE PRODUCEN MUNDOS DESDE LA
DIFERENCIA”**

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: CAMILO IGNACIO PINO SEPÚLVEDA.

PROFESOR GUÍA: GASTÓN MOLINA DOMINGO.

PROFESORA COLABORADORA: MARCELA RIVERA HUTINEL.

SANTIAGO DE CHILE, 2021

Tabla de contenidos

Agradecimientos.

0 - Introducción.

Capítulo 1 - El problema ontológico de la diferencia sexual.

1.1 - La distinción entre necesidad, demanda, deseo y amor.

1.2 - Introducción a los tres registros: Lo imaginario, lo simbólico, lo real.

a) Lo imaginario.

b) Lo simbólico.

c) Lo real.

1.3 - El problema de la diferencia sexual.

Capítulo 2 - El eros en escena: amor y filosofía.

2.1- Platón y el amor imaginario: un imperio en ciernes.

2.2 - Las cuatro condiciones de la filosofía

2.3 - La escena del Dos más allá del conteo del Uno.

Conclusiones

Referencias

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : La aventura del omni: o cómo se
producen mundos desde la diferencia.

Fecha : 02 de Abril de 2022

Facultad : Filosofía y educación.

Departamento : Filosofía.

Carrera : pedagogía en filosofía y licenciatura en Educación

Título y/o grado : profesor de filosofía.

Profesor guía/patrocinante : Gustón Molina

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

[Firma]

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 07 de Julio 2022

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

Agradecimientos

Quiero dedicar de manera especial este trabajo de memoria a mi abuelo, quien fue una inspiración fundamental no sólo para realizar esta investigación, sino para afirmar esta aventura filosófica que en algún momento incierto se inició. A él le debo mi pasión por la lectura, por las matemáticas, mi entusiasmo con la política y mi paciencia con las esperas. Sin su enseñanzas y su forma de vivir, esto jamás hubiera surgido como una posibilidad.

Quisiera agradecer también a mi abuela, quien me ha brindado todo el cariño y apoyo del mundo, además de sus sabios consejos y la crianza que he recibido desde pequeño. A mi madre, quien me ha apoyado en todas mis decisiones y siempre me da una palabra de aliento, porque nunca ha dejado de creer en que puedo lograr todo aquello que me proponga, y que además, ha resaltado siempre que el único objetivo que vale la pena es la felicidad. A Osvaldo, quien es parte de mi familia y también me ha brindado su apoyo en los momentos en que lo he necesitado. Quiero agradecer también a mi tío Rafa, a Jime y a mi tía Graciela, quienes también han colaborado en mayor o menor medida a que pueda alcanzar este logro. A Javier Bascuñán y a Tomás Pino, mis mejores amigos del liceo, de quienes siempre he sentido su compañía y su incondicional apoyo.

Por otro lado, quiero agradecer profundamente a Marcela Rivera y a Gastón Molina, del departamento de filosofía de la UMCE, quienes me han acompañado y apoyado de manera extraordinaria durante todo este proceso. A Bernardo Cabezas por sus clases y su interlocución. A Willy y a Elizabeth, por sus extraordinarias clases y por invitarme a trabajar con ellos en el taller de teoría crítica. Y extendiendo también mi agradecimiento a todos/as los/as profesores/as del departamento con quienes tuve el agrado de formarme.

Finalmente, también quiero agradecer al grupo de estudio *Lacan no sin Badiou*, con quienes he tenido la oportunidad de trabajar y compartir lecturas, y a Paloma Castillo, de la Cafebrería, quien tuvo la amabilidad de prestarme su colección de la revista *acontecimiento*, la cual fue fundamental para avanzar en la investigación.

Introducción

El presente trabajo investigativo tiene por objetivo: comprender la concepción que el filósofo francés Alain Badiou tiene sobre el amor, asumiendo el desafío de introducirse en las nociones fundamentales que utiliza para pensar el amor en su dimensión acontecimental, en tanto es **una de las cuatro condiciones** de la filosofía. Pero además, es tarea de esta memoria dar cuenta de la situación específica en donde Badiou realiza su formalización del amor, esto es: la disyunción sexuada e investigar de qué modo particular se anuda acontecimiento amoroso e impasse sexual.

Ya que nuestro marco categorial será la filosofía de Alain Badiou, tenemos que considerar que aquí solamente se está abordando una de las cuatro condiciones de la filosofía (las otras tres son: el arte, la ciencia y la política.) y específicamente nos detendremos sólo en algunos aspectos que se consideren importantes de elaborar a partir del gran acontecimiento en el campo del amor, a saber: la obra de Jacques Lacan. Pongo de relieve que son sólo algunos aspectos, puesto que el abordaje en detalle —aún si fuera un abordaje a vuelo de pájaro— de la obra de Jacques Lacan, excedería totalmente los tiempos de elaboración que se propone esta memoria.

Sobre la categoría de sujeto.

Además, he de agregar, que una categoría demasiado relevante que atraviesa este trabajo de modo diagonal, es la categoría de sujeto. ¿Cuál es su relevancia y qué tiene que ver con el amor? Hasta hoy, la disciplina que se ha encargado de pensar y de elaborar la condición amorosa a partir de un discurso crítico y moderno, ha sido el psicoanálisis. Y dado que uno de los lugares que fundamentalmente explora esta disciplina es el campo del sujeto, resulta ineludible no trabajar sobre este eje.

Para dar cuenta de la relevancia de la noción de sujeto en psicoanálisis, solamente hay que recordar el enorme desafío que significó para Freud el descubrimiento y la creación de este singular dispositivo. Sobre todo si pensamos en su enorme ambición y pretensión de “elevar” esta nueva disciplina al campo objetivo de las ciencias. Sin embargo, tarde o

temprano el neurólogo se encontraría con una piedra de tope que le impediría alcanzar dicha pretensión. ¿Cuál sería esta?

Lacan en las primeras clases de *El seminario*, destaca un desplazamiento importante realizado por Freud en su trabajo de investigación, que puede parecer evidente a los ojos de muchos, pero que aún así, vale la pena explicitar. Esto es lo siguiente:

“Freud avanzaba en una investigación que no estaba marcada por el mismo estilo que las otras investigaciones científicas. Su campo es la verdad del sujeto. La investigación de la verdad no puede reducirse enteramente a la investigación objetiva, e incluso objetivamente, del método científico habitual. Se trata de la realización de la verdad del sujeto, como dimensión propia que ha de ser aislada en su originalidad en relación a la noción misma de realidad.” (Lacan, 2013, pp. 39-40)

Este subrayado que realiza Lacan es clave, ya que advierte la realización de un gesto de ruptura epistemológica con las investigaciones tradicionales realizadas en el campo de las ciencias objetivas. Este gesto supone no sólo pensar un concepto de verdad totalmente diferente del que cierta veta de la modernidad estaba acostumbrada, sino que también supone la apertura de un camino totalmente novedoso: el de una búsqueda por la vía formal de la verdad del sujeto. Tal y como señala Lacan, la investigación de la verdad no puede reducirse a los métodos habituales de investigación de la ciencia moderna, es decir, hay que ir a la búsqueda de nuevos caminos que vayan más allá del dominio de las posibilidades desplegadas por la técnica moderna. Solamente por medio de esta forma, estaremos autorizados a abordar la singularidad en lo que refiere a la realización de la verdad de un sujeto (o de un caso clínico en el ámbito de la terapéutica)

Entonces, retomando la idea que teníamos al comienzo, a esta categoría se le verá en muchas partes. En algunos apartados se desarrollará más que en otros y en ciertos lugares del texto donde se enuncie no tendrá el mismo sentido o espesor teórico que en otros. A propósito de esto último, Badiou es claro al señalar que asistimos a “una segunda época de la doctrina del sujeto”, en la cual el sujeto moderno cartesiano ha transitado hacia “un sujeto vacío, escindido, a-sustancial e irreflexivo.” (Badiou, 2015, p. 11) Habrá que ver si a lo largo de esta investigación no nos encontramos en medio de una tercera vía.

¿Qué se ha hablado sobre el amor?

No hace falta decir que el amor es un tópico clásico de la filosofía, puesto que cada vez que un profesor o una profesora en el aula, trata de explicar lo que es la filosofía, recurre a una definición etimológica ya clásica a estas alturas. En dicha definición se introduce ya de partida una relación compleja pero a la vez esencial entre la filosofía y su vocación originaria, que está signada por la relación de amor que se establece entre la figura del filósofo y su amante: la sabiduría. Sin embargo, y dado que dar una definición en filosofía siempre resulta algo sumamente problemático, puesto que abre un debate que hasta el día de hoy comporta batallas campales en la arena de batalla metafísica (El *kampfplatz* del que hablaba Kant en su primera crítica¹), escribir sobre el amor puede ser un óptimo punto de partida para el ejercicio filosófico, puesto que no sólo tiene la ventaja de ser un lugar demasiado común dentro de las interrogaciones más profundamente teóricas heredadas de la tradición filosófica, sino que también resulta ser un fenómeno que atraviesa por entero nuestra vida cotidiana; en la música que escuchamos, en los dramas que vemos en las telenovelas, en las películas más aclamadas por la crítica, o incluso, en la génesis misma de nuestra existencia (aquí refiero a la típica frase que dice que somos producto de un acto de amor de nuestros padres.). Asimismo, el filósofo no se sustrae a los laberintos del amor, sino que se deja capturar por esta pasión que lo envuelve completamente y lo compromete con su verdad. Entonces, siendo fiel a la idea de Platón que dice que: “quien no comienza por el amor, jamás sabrá lo que es la filosofía” (Badiou, 2021, p 13), yo postularé que esta tesis sobre el amor es el comienzo de un camino por la filosofía que es oscuro e incierto. Una primera decisión cuyas consecuencias están por verse.

A. La opacidad de la categoría amor.

Hay en el amor un “no sabemos qué”, un enigma que es constitutivo de nuestra existencia y que, a pesar de los innumerables esfuerzos que llevemos a cabo, no es posible hablar del todo de él. Aquí es donde comienzan todos nuestros problemas, pero también un primer impulso que nos hace movilizarnos en búsqueda de aquello que hace falta en nuestro saber. Búsqueda que continúa hasta que se produce la siguiente paradoja: que entre más

¹ véase el inicio del prólogo a la primera edición. Kant, Immanuel (2006) *Crítica de la razón pura*. México D.F. : Taurus. p. 7.

“sabemos” sobre el amor, menos podemos hablar en nombre de él. ¿Serán las peripecias del amor algo realmente asimilable para el saber sabido, es decir, aquel saber que se nos presenta ya constituido, que se encuentra ya a la mano para ser administrado por cada uno de nosotros? Frente a esta pregunta, nuestro filósofo de cabecera realizará una distinción tajante entre saber y verdad, siguiendo los pasos de su maestro Jacques Lacan. Tanto Lacan como Badiou postulan que la verdad es un agujero en el saber. Aunque el filósofo precisa aún más esta cuestión, al decir que: mientras el saber pertenece al orden del mundo, y por lo tanto, a lo que es presentado en la situación, la verdad, en cambio, es del orden del acontecimiento, el cual prohíbe la ley del mundo y por tanto, esta se sustrae al campo del saber. (Badiou, 2019, p. 19) Por otro lado, en *Metafísica de la felicidad real*, Badiou se pregunta cómo pensar las verdades desde el discurso de la ontología y siendo fiel a su línea de elaboración de una ontología de lo múltiple, se hace la pregunta: ¿cuál es el tipo de multiplicidad que singulariza las verdades?, a lo que responde lo siguiente: “Apoyándome en la teoría de los conjuntos y los teoremas de Paul Cohen, muestro que esa multiplicidad es *genérica*. En otras palabras, es una multiplicidad que no se deja pensar a través de los saberes disponibles” (Badiou, 2017, p. 104) Cuando Badiou dice que esa multiplicidad genérica no se deja pensar a través de los saberes disponibles, quiere decir que no se deja discernir a partir de los recursos que presenta la situación. No es posible clasificarla a partir de una norma de evaluación que lo que hace es verificar la pertenencia o la no pertenencia a una situación dada. Sólo por medio de lo que Badiou llama un *forzamiento* es que la verdad puede ser incorporada en la situación. El amor, dejemoslo en claro desde ya, no puede sino advenir en forma de verdad.

En el reciente libro publicado de Luciano Luterau con Marina Esborraz (2021) titulado *Narcisismo*, hay una mirada muy lúcida puesta sobre el presente, en la medida en que se logra apuntar hacia dónde es que la cultura y la sociedad están llevando los procesos de subjetivación. Lo que ambos autores realizan es un trabajo teórico de relectura de los textos de Freud a la luz de los nuevos fenómenos clínicos. Ahora bien, en dicho trabajo se presenta un diagnóstico que nos será de utilidad para abrir el problema, a propósito de la gran proliferación de discursos o teorizaciones que tienen como objeto al amor. Luterau dice:

“Hay una cuestión reactiva —en la manera compulsiva en que hablamos de amor hoy en día—, puesto que toda nuestra elaboración consciente respecto del amor es, en última instancia, una forma de encubrir que hay una pobreza amorosa muy grande. Hay un desgarramiento amoroso, o algo en relación con el amor que hace que haya un dolor a reparar mucho más significativo que encontrarse con el deseo.” (Lutereau, 2021, p. 26)

Para Lutereau, en definitiva, lo que está puesto en juego en la necesidad de teorizar sobre el amor —no sólo a nivel de la producción académica, sino que también a nivel de la elaboración de pautas morales que deben regular nuestras relaciones amorosas, sobre todo si pensamos en aquellas premisas que circulan ampliamente por el “espacio público” de las redes sociales—, es un intento de ocultar, o al menos ignorar, los conflictos que se hallan en la dimensión de nuestras mociones libidinales inconscientes, esto es: que algo falla en la instalación de una lógica del deseo, así como también algo falla en la instalación de la propia pareja. Esto es lo que se identifica como un síntoma de la época contemporánea. Según Esborraz y Lutereau (2021), en la clínica de hoy, los pacientes que acuden ya no van mayormente en búsqueda de solucionar un problema de inhibición o de padecimiento neurótico, tal y como estos síntomas se presentaban en la época victoriana de Freud, sino que una de las formas predominantes de padecimiento es la posición narcisista, cuyo funcionamiento se encuentra totalmente desligado del deseo, el cual es uno de los vectores fundamentales que tienen los analistas para pensar la clínica. Lo que le preocupa a Lutereau, no son tanto los problemas que se den al interior de una relación de pareja, sino que el problema radica en la imposibilidad de la pareja misma y su sostenibilidad en el tiempo.

Siguiendo esta preocupación de Lutereau, Badiou toma el relevo del problema, realizando, no obstante, un diagnóstico de otro orden. Es importante subrayar que dicho diagnóstico puede seguir varios registros. Aquí me preocupa al menos distinguir dos: por un lado, cierta conceptualización del amor que se pone en juego en el terreno de la *doxa* dominante, la cual se articula en torno al consenso democrático como principio, y que tiene a modo de principales actores a los medios de comunicación y propaganda. Por otro lado,

tenemos la elevación del amor a la dignidad de una categoría filosófica, donde dicha categoría carga el peso de una vasta tradición que se inicia con Platón.

Comencemos entonces por *Elogio del amor* (2021). Al comienzo de este texto, el cuál tiene un formato de entrevista, Badiou es interpelado por el entrevistador (Nicolas Truong) y es invitado a hacerse cargo, y por supuesto, a desarrollar más detenidamente, una afirmación realizada en un texto anterior², la que plantea de forma imperativa lo siguiente: “Hay que reinventar el amor, ya se sabe.” (Rimbaud, 1970, p. 47) Esta idea deslumbrante y provocativa, proviene del poeta Arthur Rimbaud, pero no basta sólo con enunciar — acompañado de aires proféticos— dicha sentencia, sino que el primer paso a seguir es preguntarse: ¿Por qué hay que reinventar el amor? ¿Acaso no nos basta con las historias de amor que se muestran en series, películas, canciones, novelas? ¿No nos basta con los actos de amor que se manifiestan diariamente? ¿Será que hay cierta insuficiencia en las concepciones del amor que reinan en el mundo contemporáneo? ¿Qué quiere decir, en todo caso, una re-invencción?

Dadas estas interrogantes, la primera tarea a la que se aboca el filósofo es la de realizar un diagnóstico del estado de cosas actual, y para él la situación del amor es crítica en más de un sentido. Una primera aseveración al respecto será decir que el amor hoy se encuentra amenazado. Asediado principalmente por la propaganda contenida en los afiches publicitarios de una aplicación de citas llamada Meetic, los cuales circulan por diversos lugares de París. Una de las concepciones del amor que va a ser fuertemente promovida por dicha propaganda, y que va a ser la principal amenaza contra la cual disparará sus dardos el filósofo, será una concepción securitaria del amor contra todo riesgo.

Este amor como aseguración está naturalmente en contra de aquellos amores constituidos con base en un encuentro fortuito, es decir, un amor cuya condición de posibilidad sea una mera casualidad, un evento que ocurre por fuera de toda previsión. Este amor aventurero se evita a toda costa, puesto que muchas veces conlleva un enorme riesgo. Por ejemplo: puedo cruzarme con alguien en la calle, en un café, en una biblioteca, en el paradero de la micro, conversar, quedar de salir con esa persona e ilusionarme con que algo

² Este texto sale citado en *Elogio del amor* y lleva por título *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*

nuevo comienza, pero basta con que la otra persona simplemente no esté interesada o pierda el interés de un momento a otro, para que todo el mundo se me venga abajo. Por lo tanto, lo que hace la publicidad asociada a las aplicaciones de citas es producir una situación donde la “demanda” de amor (demanda comprendida en términos económicos, es decir, en relación a la oferta) se adecue a las lógicas de mercado que priman hoy en día, puesto que lo que se necesita es que se optimice cada vez más la experiencia de satisfacción de las/los consumidores, incluso en el plano de la elección de pareja o de compañero/a sexual. Así como, por otra parte, adecuarnos a un cierto tipo de discurso predominante, la ideología neoliberal, que comprende la libertad como libertad de elegir: posibilidades infinitas de pareja, búsqueda de pareja según afinidad, complementariedad o intereses comunes, encuentros casuales sin compromiso, entre otras ofertas del mercado amoroso. En un sentido económico, la aseguración se piensa como la ausencia de riesgo a la pérdida. Puesto que hay mucho que se puede perder—el tiempo, el dinero, el orgullo y la energía. Entonces, el modo de evitar a toda costa la pérdida es mediante el uso del cálculo, mediante el control de las variables. Sólo mediante ese control se puede encontrar la pareja “ideal”, donde dicho ideal no sea más que la representación de mi seguridad personal.

Los avisos publicitarios de Meetic que ponen en circulación enunciados tales como: “Se puede estar enamorado sin caer en el amor” o “¡usted puede enamorarse sin sufrir”³ no hacen más que reforzar la opinión general de que no vale la pena siquiera intentar comprometerse en un nuevo amor. ¿Para qué voy a desgastarme e insistir en un amor, si puedo enamorarme de modo sucesivo o simultáneo con diferentes personas? ¿Qué podría ser mejor que poder tener infinitos encuentros sexuales sin tener que comprometerse verdaderamente con nadie?

Badiou acierta al hacer uso del término propaganda, puesto que el mensaje entregado, sea intencional o no, excede el mero uso comercial, y lo que hace es entregar una concepción del amor que tiene su efectividad en el plano imaginario, en el plano de la representación.⁴Al decir: “usted puede hacer esto o hacer lo otro teniendo tales o cuales

³ Recojo estos enunciados directamente del texto de Badiou.

⁴ Más adelante, en el cuerpo de esta memoria, se irán aclarando las nociones de “lo imaginario” (que tiene su articulación en el Psicoanálisis) y la noción de “representación” que está inserta y tiene un rol importante en el aparataje conceptual de Badiou.

consecuencias”, lo que hace la propaganda es, por una parte, establecer una suerte de dominio sobre las posibilidades. ¿Qué quiere decir que la propaganda establezca un dominio de las posibilidades? Badiou, en una entrevista que encontramos en su libro *La filosofía y el acontecimiento* se refiere, al menos en un apartado, a los medios de comunicación y a los aparatos de propaganda, señalando que el aparato de propaganda contemporáneo tiene la capacidad de abarcar en extensión y fuerza de influencias, a la sociedad en su conjunto. Y su función, en tanto que funciona como aparato de Estado (no sólo del Estado en términos políticos, sino que también de un estado de cosas dominante), es transmitir que existe un orden en el mundo en el que no cabe la posibilidad de crear nada nuevo, nada alternativo, puesto que todas las posibilidades están ya dadas. En este sentido podríamos pensar que la propaganda en el ámbito de los vínculos amorosos lo que hace es poner en descrédito el encuentro amoroso y la formación de un mundo común que se constituye a partir de la diferencia. Porque no importa la experiencia común del amor, ni su apertura a la diferencia, sino que sólo importa la aseguración personal, que es un excelente lugar de inversión para el capitalismo del “yo” contemporáneo. En el caso de los enunciados de Meetic, emite el siguiente mensaje: “Con esta aplicación de citas ya tienes infinitas posibilidades, no es necesario esforzarse en buscar por otro lado.” Por otro lado, una segunda función que tiene la propaganda es debilitar cada vez más la disposición subjetiva necesaria para poder dar acogida a un acontecimiento amoroso. Esto no quiere decir que los encuentros dejen de ocurrir, sino que lo que se debilita es la idea de que se puede construir un mundo de a dos.

En referencia a esto, el autor dice: “Estoy convencido de que el amor, como afición colectiva, por ser aquello que otorga intensidad y significación a la vida, no puede ser un don hecho a la existencia en el contexto de un régimen de ausencia total de riesgos.” (Badiou, 2021, p. 17). Lo que aquí se supone es que, dada la intensidad propia de la experiencia del amor y su participación en la significación de la vida, es decir, dada la tremenda importancia que este fenómeno tiene en términos existenciales, al ser aquello que dona, que aporta, que abre una posibilidad de construir algo nuevo e intervenir en lo ya existente, es que no puede estar exento de riesgos, y por tanto, de sufrimiento. Por esto también Badiou apuesta por un amor riesgoso, un amor comprometido con el azar, con la

contingencia del encuentro, pero que no por eso también apuesta por la construcción de una duración en el amor.

En este sentido nuestro filósofo no sólo realiza una defensa del amor que afirma la aventura, el riesgo y el encuentro contingente, sino que particularmente toma partido por el singular invento en que se juega la filosofía: el amor a la verdad.

Siendo fiel a su maestro Platón, Badiou lo que hace es establecer las amistades y enemistades que hacen posible el surgimiento de la filosofía, cuya atribución fundamental es ser el lugar de *composibilidad* de las verdades producidas por cada una de sus condiciones. Por lo tanto, establece lo siguiente: “La filosofía, o una filosofía, funda su lugar de pensamiento sobre recusaciones y sobre declaraciones. En general, la recusación de los sofistas y la declaración de que hay verdades.” (Badiou, 2012, p. 243) Badiou en este pasaje hace presente su ambición por restablecer el ánimo fundante de la filosofía, o más precisamente, (re)fundar la filosofía para afirmarla en el presente, sentando las bases sobre las cuales se instituye. La filosofía funda su lugar sobre recusaciones y sobre declaraciones. Veamos primero sobre qué recusaciones se funda la categoría filosófica del amor. Existen al menos cuatro concepciones a las cuales el filósofo se opone fervientemente, y que son atribuibles tanto a una sofística tradicional como contemporánea.

La primera concepción es más bien pesimista en cuanto a la poca o nula esperanza que se tiene a la hora de llevar adelante una relación de amor. En esta concepción, el amor se considera más bien una ilusión, un recurso presentado por el registro de lo imaginario para poder soportar el vacío que deja la imposibilidad de la relación sexual o de la satisfacción plena. En alguno de los casos, este se presenta como un engaño hacia el otro, o un autoengaño, es decir, como una excusa para poder conseguir satisfacciones individuales. Es cierto que esta concepción da con un problema fundamental, a saber: que existe una separación radical entre los *partenaire*. Pero esta concepción de la separación absoluta no posibilita la constitución del Dos, puesto que no da sitio para un procedimiento de verdad la suplemente. Aquí nunca se logra el Dos como tal, sino que se trata más bien de una suma, a

saber: Uno más Uno. Suma que no alcanza a constituir un Dos.⁵ A esta concepción Badiou la llama la tesis clásica, en referencia a los moralistas franceses.

Una segunda teoría es aquella que concibe al amor como fusión o como complemento de dos partes que estaban separadas. La fusión supone que a partir de dos individuos es posible, con el amor, ser Uno, alcanzar el éxtasis de lo Uno. Por esto es que Badiou (2021) la denomina “Escena del Uno”, lo que implica una supresión de lo múltiple. Ocurre acá que el amor se realiza en el instante mismo del encuentro, lo que supone que eso que se denomina amor queda fijado en un momento de excepcionalidad que está suspendido sobre un vacío, es decir, queda por fuera del mundo. Al respecto Badiou refiere lo siguiente: “Esta es una concepción romántica radical y creo que debe ser rechazada. Posee una belleza artística extraordinaria, pero, para mí, también un inconveniente existencial grave” (Badiou, 2021, p. 36) Por otro lado, tenemos la noción de complemento, la que supone que existen seres des-completados, a los que le falta algo para ser Uno. Sin embargo, esta teoría de la complementariedad plantea que es posible llenar ese vacío en el ser a través del amor, siempre y cuando haya otro que tenga lo que a mi me falta. Ambas posturas operan a través de un amor imaginarizado, donde es el narcisismo el que toma el protagonismo. Esta teoría, a grandes rasgos, postula que el amor se consume cuando la pareja logra ser Uno, suprimiendo totalmente su diferencia. A esta posición Badiou la llama concepción romántica del amor.

Una tercera teoría es aquella que considera que el amor recién se consume con la aparición de la familia. Aquí el paso por dos lleva rápidamente a un tercero, que puede ser un hijo o una hija, puesto que pareciera ser que no se soporta el advenimiento del Dos. Esta es una concepción productiva del amor, donde pareciera ser que las labores reproductivas son condición para el advenimiento del amor. En este caso, Badiou hace la siguiente aclaración: “Es necesario entender *de qué manera forma parte del amor el nacimiento de un niño*, pero no hay que decir que ese nacimiento es la realización del amor” (Badiou, 2021, p. 38). Tal y como lo expresa acá Badiou, con el nacimiento de un niño surge la necesidad de entender de qué modo se inserta ese nacimiento en la relación amorosa,

⁵ véase infra el subcapítulo “La escena del Dos, más allá del conteo del Uno”

puesto que ese nacimiento puede significar un “punto”, que exija una nueva elección radical, a partir de la cual se pueda seguir las consecuencias de una nueva figura en el amor.

Una cuarta y última es la concepción oblativa del amor. “El amor no es la deposición de lo Mismo en el altar de lo Otro.” (Badiou, 2012, p. 243) Esto quiere decir que el amor no supone un sacrificio, ni una total renuncia de lo propio o de lo Uno en favor de la experiencia del Otro. Actualmente, hay posiciones en la filosofía que piensan la diferencia de este modo, es decir, como una experiencia de apertura total a la alteridad, a aquello que escapa a toda determinación de lo Uno. Aquí sobre todo Badiou criticará la posición que el filósofo contemporáneo Emmanuel Levinas tiene sobre el amor, en tanto lo considera como una experiencia del otro (la revisión de esta crítica no la podemos llevar a cabo en este lugar).

Tomando lo anteriormente dicho, una de las amenazas fundamentales que proporcionan estas propagandas es la desestimación de todo encuentro real que penetre fuertemente en nuestras vidas, así como la importancia de la transformación radical que puede producir la asunción de un compromiso con dicho acontecimiento.

Por otra parte, y yéndonos a la escena local, Constanza Michelson el año 2015 publica un libro de divulgación titulado *Cincuenta sombras de Freud*⁶, el cual pone en escena algunos de los conflictos y fantasmas fundamentales relativos al amor y al sexo que configuran nuestro psiquismo y que con ello, determinan, de alguna manera, nuestros comportamientos y modulaciones de deseo, así como también, el modo en cómo construiremos relaciones con diversos otros. Al respecto, Michelson señala en el prólogo: “La búsqueda —camuflada o no— de amor, es el costo de que nuestro psiquismo no venga sellado de fábrica, sino que se vaya moldeando por el encuentro con los otros.” (Michelson, 2015, p.15) A lo que apunta la psicoanalista aquí, es que a pesar de que pareciera ser que el animal humano se encuentra sujeto a ciertas determinaciones que son inconscientes, estas

⁶ El título del libro hace referencia de manera paródica a la novela *Cincuenta sombras de Grey*, escrita por la autora británica E.L. James, que narra la historia de una joven estudiante que conoce a un empresario exitoso, a quien logra conquistar y con el cual mantiene relaciones sexuales que incluyen prácticas sadomasoquistas. Michelson atiende a la recepción de dicho libro por parte de un público eminentemente femenino, quienes creen ver en él una forma de empoderamiento, a través de las fantasías sexuales y el uso libre de su sexualidad. No obstante, no advierten que la historia *cumple con un fantasma clásico de la erótica femenina*, esto es: *enamorar al hombre superior* (Michelson, 2015, p. 33) Aquí la psicoanalista hace caer las ilusiones de la emancipación, haciendo visible las ficciones asociadas a las ideas del amor y del sexo.

no constituyen una proyección destinal, sino que más bien estas determinaciones contienen, paradójicamente, cierto margen de libertad. Esto es: la posibilidad de ir modulando retrospectivamente algunos aspectos de su psique a partir de los encuentros que se vaya teniendo con diversos otros. En consecuencia, el reconocimiento del otro será fundamental en la constitución de nuestras identificaciones, a partir de las cuales se producirán una serie de modificaciones en nuestro aparato psíquico.

Por lo demás, Michelson realiza un diagnóstico de la sociedad contemporánea haciendo hincapié en que ha habido una suerte de liberación sexual—que no es una liberación real como hace ver el mismo Lacan—⁷, la que nos ha conducido al derrumbe de ciertas barreras morales, a la promoción de un “amor libre”, sin compromisos, o que vaya más allá de la monogamia; al incremento de la “oferta” de sexo casual a través de aplicaciones como Tinder, así como también, a la evasión a toda costa del sufrimiento propiciado por el desencuentro amoroso. En consecuencia, el amor se ha convertido en un real obstáculo. Por momentos Michelson se sitúa irónicamente en el lugar de quienes ensalzan el sexo en desmedro del amor, señalando lo siguiente respecto del amor: “Es esclavizante, implica hacer elecciones de largo plazo, perder libertad, renunciar a los goces individuales. Mientras que el sexo se transformó en la píldora de la vida.” (Michelson, 2015, p. 64) Podemos ver, entonces, que junto con la valoración del sexo como medio para la emancipación —entendida como una liberación de las ataduras del compromiso amoroso, el cual no hace más que dificultar la repetición hasta el hartazgo del disfrute asociado al goce individual—, hay una degradación de la narrativa que representa el amor, con todos sus altibajos, sus inestabilidades y, por lo tanto, una degradación de la vida amorosa misma. En este sentido, Michelson sigue una de las ideas esbozadas por Freud en el ensayo *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, en el cual Freud hace alusión a lo que pasaría si el hombre tuviera una libertad sexual sin límites desde el comienzo de su vida psíquica: “Es fácil comprobar que el valor psíquico de la necesidad de amor se hunde tan pronto como se le vuelve holgado satisfacerse. Hace falta un obstáculo para pulsionar la libido hacia lo alto, y donde las resistencias naturales a la satisfacción no bastaron, los hombres de todos los tiempos interpusieron unas resistencias convencionales

⁷ Más adelante se tratará con mayor detalle este tema, en el subcapítulo titulado: el problema de la diferencia sexual.

al goce del amor” (Freud, 2020, p.181). Resulta evidente para el padre del psicoanálisis, que los obstáculos y las resistencias son indispensables para impulsar el deseo y la valoración que requiere el amor. En cierto sentido, a mayor prohibición, hay mayor deseo. Es el límite el que produce el deseo de su transgresión o sobrepasamiento. Ambos elementos, aunque parezcan irreconciliables, se encontrarían, en un principio, en una relación de mutua necesidad. Es por esto que si se retira o se suspende la ley que prohíbe, que dificulta, que hace imposible la búsqueda de satisfacción tanto en el deseo como en el amor, estos se desvalorizan completamente.

Al menos en un punto singular, los diagnósticos del psicoanálisis y la filosofía se tocan, ya que ambos consideran que el amor nace de una separación, que es algo contrario a la idea –bastante común– de que el otro de quien me enamoro, debe tener los mismos gustos, los mismos pasatiempos, ser un alma gemela, entre otras proyecciones narcisistas del sí mismo. La psicoanalista chilena postula que “debe haber algo de distancia y sobre todo diferencia, para que cualquier deseo circule entre las personas.” (Michelson, 2015, p. 78) Vale decir, que el encuentro amoroso, requiere al menos, como condición de posibilidad para que se produzca una dinámica deseante, que dicho encuentro sea con una alteridad más o menos radical.

Capítulo 1- El problema ontológico de la diferencia sexual.

1.1 La distinción entre necesidad, demanda y deseo.

A modo de introducción a este capítulo, dado que es el capítulo que más desarrolla la teoría psicoanalítica que se pone en juego en este trabajo, parece indispensable realizar de partida la distinción correspondiente a lo que se entiende por necesidad, demanda y deseo en el campo del psicoanálisis (en el psicoanálisis lacaniano al menos, que es el que me interesa elaborar acá)

Para hablar de necesidad resulta imperioso volver sobre una arcaica y problemática diferencia entre lo animal y lo humano⁸, en tanto que cada uno de estos vivientes, se relaciona con el mundo de una manera que le es propia. El animal, por su parte, se relaciona de manera directa con los objetos del mundo, es decir, de una manera totalmente inmediata, programada por el instinto. Mientras que el humano, se relaciona con los objetos del mundo, de una manera que es no-directa, sino que mediada por la representación y, en particular, por el lenguaje.

Hagamos el ejercicio imaginativo de suponer “un sujeto mítico signado por la necesidad” (Carbajal et al., 1986, p.46), es decir, un sujeto que aún no ha sido atravesado por el lenguaje⁹. Para el psicoanálisis este sujeto no existe en realidad, sólo es un sujeto hipotético, sin embargo, hoy en día la noción de necesidad es ampliamente utilizada en los discursos que se producen tanto desde la psicología, como desde la educación o incluso, desde los discursos políticos o sociales. Se habla constantemente acerca de un conjunto de necesidad básicas que deben ser satisfechas en el ser humano: la necesidad de alimentarse sanamente, la necesidad de dormir bien una cierta cantidad de horas, la necesidad de ser reconocidos, la necesidad de lograr un objetivo, la necesidad de ponerse de acuerdo para resolver un conflicto o la misma necesidad de ser amados. En el caso de la última forma de necesidad nombrada, muchas veces en los vínculos, sean estos amorosos, amistosos o

⁸ Para ahondar más en un abordaje contemporáneo de dicha cuestión, véase: Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid : Trotta.

⁹ Esto es algo hipotético, puesto que el lenguaje preexiste de manera lógica al sujeto.

familiares, se da por sentado que la otra persona tiene que saber deducir, interpretar, leer y responder a las necesidades de amor de la otra persona, aún cuando no se formule demanda alguna, esto es: un mensaje, el envío de una palabra –que puede ser una petición hablada, escrita, gesticulada con el cuerpo o balbuceada en el caso de los bebés– que bajo la forma de una demanda la otra persona pueda recibir y decidir si la responde o no. Si el ser humano tiene necesidades, ¿cómo las satisface?, ¿las puede satisfacer por sí mismo o necesita de otro que las satisfaga? y si necesita de otro, ¿es posible comunicar esa necesidad con los recursos que nos brinda la lengua? Al menos sabemos, gracias a los estudios comparados en embriología, que el ser humano es el mamífero que más tiempo requiere del cuidado materno, o sea que su dependencia a los otros es evidente.

En el ámbito de la educación se habla de necesidades educativas especiales. Niños y jóvenes son evaluados y posteriormente clasificados según sus estilos de aprendizaje, sus capacidades cognitivas, sus estados de desarrollo respecto de una norma que determina el tiempo en el que cada individuo humano debe alcanzar ciertas habilidades, conocimientos, o actitudes. Cuando un niño o joven no cumple con algunos de los objetivos que los especialistas en educación han determinado que deben cumplirse, eso podría ser un problema. En ocasiones, se toma el caso y se deriva a equipos especializados. Se dice, en efecto, que ese niño o joven tiene necesidades educativas especiales cuando este no se adapta a un modelo normativo de desarrollo educativo, el cual necesita ser abordado como un caso aislado en el cual el profesional especializado debe atender a esas necesidades específicas con el fin de que logre los aprendizajes esperados.

Retomando la idea que se esbozaba al principio, a pesar de que el psicoanálisis considera que la idea o el presupuesto de necesidad no sea atribuible a la configuración o al modo de operación del aparato psíquico humano, vemos que esta categoría sigue operando de manera demasiado eficiente en un plano imaginario del campo social, teniendo un rol protagónico en las políticas sociales, culturales, educativas, hasta en nuestro propios vínculos amorosos.

Ahora bien, para seguir con la distinción de los conceptos psicoanalíticos, diremos que el ser humano, a diferencia del animal, cuando tiene hambre –por ejemplo– tiene la capacidad de formular una demanda (ya sea a través de gestos, ruidos, acciones, alguna

palabra apenas articulada) que busca ser acogida por otro. En principio, la demanda vendría a ser una forma de expresar una necesidad interna. Si analizamos el pasaje de la necesidad a la demanda, la necesidad sólo se convierte en demanda en la medida en que esa necesidad es exteriorizada mediante un gesto o un grito de auxilio. Esto último, es lo que Lacan denomina “el llamado”, el cuál está desde el momento de su enunciación ya sumergido en la dimensión del gran Otro del lenguaje. Pero no sólo la mera expresión de la necesidad en forma de llamado constituye la condición *sine qua non* de la articulación de la demanda, sino que además, requiere ser interpretado. El lactante balbucea, grita, coloca un rostro compungido y la madre —la madre por lo general— de manera un poco alucinatoria le atribuye a eso una significación: —¡esto debe ser hambre!—En consecuencia, procede a amamantarlo. Hay un *acto de respuesta* a la demanda del otro y el lactante, al darse cuenta de la reacción de su madre, esto es, de la traducción que ella hizo de su propio gesto, aprenderá que cada vez que realice ese mismo gesto o gestos similares, la madre le responderá de la misma manera. Se puede realizar una distinción entre dos tipos de demanda o entre dos momentos de la demanda: La primera, una demanda que apunta a la mera satisfacción de una necesidad y que busca, por tanto, un objeto específico en el Otro, es decir, a un Otro que tiene algo para darle. Y una segunda, que no busca un objeto en específico, sino que busca a un Otro que le de aquello que no tiene, esto es: su ser. Esto es lo que Lacan va a denominar “demanda de amor”. Lo que importa en la respuesta que se hace a la demanda, no es tanto el gesto o la palabra específica que se pronuncie, sino que, en dicho caso, es la pura presencia. La presencia atenta de la madre llega a tener más importancia y gravedad para el infante que el supuesto objeto demandado. Lo que está en juego es la presencia, es decir, el ser mismo. Por esto, una de las ideas fundamentales de Lacan es la idea de que, en última instancia, toda demanda es una demanda de amor.

En el Tomo IV de su Seminario, Lacan dice lo siguiente: “El carácter fundamental de la relación de amor, con lo que tiene de elaborado, no en segundo grado, sino en tercer grado, no supone estar frente a un objeto, sino frente a un ser” (Lacan, 2008, p.183). En este fragmento, Lacan presenta una idea troncal que servirá para comprender cuál es su concepción sobre el amor, puesto que, el amor es aquel lazo que establecemos con el ser de alguien, no con un aspecto particular de él, sino con su sola exposición desnuda ante mí. ¿Pero qué es lo que el Otro me da cuando decimos que nos ama? ¿Qué es precisamente

aquello que me dona el Otro para volverse amable? o ¿qué es aquello que nosotros mismos hacemos para que el otro nos ame? Hay gente que regala flores, chocolates, libros, una cena, incluso su propio cuerpo, para el “goce” supuesto del otro. No obstante, amar, nos dice Lacan, es fundamentalmente dar lo que no se tiene, y aquello que no se tiene es en esencia el ser. En el transcurso de esa misma clase, dirá también que el amor se presenta bajo la forma de un signo —signo que Lacan denomina *don*—, el cual designa a la presencia de la Madre en tanto que es quien encarna al Otro del orden simbólico. En consecuencia, la relación de amor se establecerá a partir de la relación con nada más ni nada menos que con el ser del Otro —del Otro con mayúscula— O dicho de otro modo, lo esencial de la relación de amor es el modo en cómo el sujeto se enlaza al orden simbólico donde se inscribe la demanda. Es por esto que el llamamiento que surge a partir de la necesidad sólo es transformado en demanda en la medida en que es respondido, y si es respondido, es porque se volvió signo. Es interesante esto, porque aquí ya estamos de lleno situados en el terreno del lenguaje y, en consecuencia, la demanda corresponde a una articulación significativa que ha desnaturalizado originariamente a la necesidad.

Luego, si seguimos la lectura lacaniana de las formalizaciones saussureanas del signo (tal como lo presenta Saussure en su *Curso de Lingüística General*), obtendremos que hay una predominancia del significante por sobre el significado. El significante no es más que un sonido emitido por nuestra voz en el momento de su enunciación, y a pesar de que no se le otorga mayor importancia en el uso que le damos a la palabra en nuestra vida cotidiana de seres hablantes, este tiene un rol sumamente importante en la clínica, puesto que es a partir de su sonido que puede ser asociado más rápidamente con otro significante. (Esto es lo que se llama comúnmente “resonancia” en la clínica lacaniana, por otro lado, Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana* ya hablaba de “homofonía”) Además, Lacan postula que en lo que se dice, es decir, en aquello que se articula a partir de sonidos significantes que son emitidos a través de la voz, siempre hay un resto que queda sin significación. Esto es, en cierta medida, lo imposible de decir. Y, dado que el discurso, en tanto que es una serie de significantes ordenados de cierta manera, es incapaz de significación total, siempre se dice más de lo que quiere decir en su “intencionalidad”, o de aquello que quiere ser significado para poder ser comunicado al otro (vale decir, aquello que se sitúa en el terreno de la necesidad). Por lo tanto, nos encontramos con que dicho

resto, puesto en juego en la formulación de la demanda, es lo que Lacan denomina *objeto a*. Única invención que el psicoanalista se atribuye y que va a ser el objeto causa del deseo.¹⁰ Esto implica que el deseo expresado en una formulación cualquiera es aquello que se encuentra en la diferencia o en la división entre la demanda y la necesidad, en el resto que deja y produce la división entre ambos. O, para ser más precisos con el lenguaje que estamos ocupando, ya que la necesidad no se manifiesta como tal en la realidad humana, diremos que el deseo vendrá a ser aquello que resta en la división de la demanda de amor y la demanda de objeto. El bebé que necesita alimentarse, exige que se lo amamante, pero si este logra “llenarse” y sigue succionando el pecho de la madre, este último, ya se ha convertido en objeto de deseo.

El deseo para Lacan tiene la característica de ser siempre deseo inconsciente, y como aparece en los trabajos de Freud, este es un deseo indestructible que tiene su realización en algunas válvulas de escape, como por ejemplo, en los sueños. Judith Butler, en su libro *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, dedica un apartado a elaborar la noción de deseo en Lacan para establecer las distinciones correspondientes con la elaboración de la noción de *Eros* que realiza Jean Hyppolite a partir de la operación de la *denegación*, la cual es interpretada desde una grilla de lectura hegeliana. En este apartado, Butler presenta al deseo como la manifestación de un anhelo de retorno al origen, donde aquello que constituye el origen es la unidad libidinal del sujeto con el cuerpo de la madre, por lo tanto, este es un previo a toda individuación. Es por esto que el deseo será también la manifestación de una contradicción interna, puesto que el sujeto desearía su propia disolución en esa mítica unidad primordial con el objeto perdido. Por otra parte, el individuo como tal, se constituye por un mecanismo que Freud denominará como *represión primaria*. La represión primaria lo que hace es volver opaco el deseo para la conciencia, esto quiere decir, que esta lo oculta aislándolo de la vida consciente del individuo, por tanto, el sujeto sólo tendrá oportunidad de tener noticias de este deseo por medio de las fisuras de la conciencia: los actos fallidos, los lapsus, el chiste y, por supuesto, en los sueños. Es por esto, dice Butler, que “el deseo está destinado a vivir un vida imaginaria, obsesionado y dominado por un recuerdo libidinal que no puede en

¹⁰ Quiero advertir que esta explicación es simplificadora de la cuestión de la aparición del objeto a. Al menos en este trabajo no se abordará con profundidad dicha cuestión.

modo alguno recuperar” (Butler, 2012, p. 264) Queda dicho aquí, que frente a la imposibilidad real de alcanzar la satisfacción de ese deseo inconsciente que se apodera del sujeto, puesto que alcanzarlo implicaría su propia desaparición, es que este deseo buscará otras vías. Vías imaginarias que el sujeto mismo producirá a partir de una serie de desplazamientos, para perderse en ellas. Es por eso también, que el deseo en su esencia quedará estructurado por una falta, debido a que la ley que prohíbe el incesto o la ley del significante no le permite aparecer en forma directa.

1.2 - Introducción a los tres registros: Lo imaginario, lo simbólico, lo real

a) Lo imaginario

He considerado importante abordar de manera general y de un modo de por sí problemático la distinción de los tres registros esenciales de la realidad humana, haciendo una caracterización sucinta de cada uno de ellos. Pienso que es problemático, puesto que no se pueden discriminar como esferas autónomas e independientes entre sí, ya que en sus operaciones estos registros se encuentran anudados de un modo que es complejo, intrincado, y que requiere de mayor elaboración.¹¹ Sin embargo, para efectos de esta etapa preparatoria, creo que basta con nombrar algunas características que los diferencian entre sí.

Jacques Lacan elabora a lo largo de toda su enseñanza estos registros. A él no le preocupa tanto establecer una teoría especulativa con conceptos establecidos de antemano, como ir haciendo patente, tanto en la experiencia clínica como en la propia existencia humana, las diversas modulaciones y operaciones de cada uno de estos registros. Es más, al comienzo de su enseñanza, en *El Seminario: Libro I*, Lacan dice que: “Nada puede comprenderse de la técnica y la experiencia freudianas sin estos tres sistemas de referencia. Cuando se emplean estas distinciones muchas dificultades se justifican y aclaran” (Lacan, 2013, p. 119) Por ende, resulta imperioso hacer el ejercicio de diferenciar mínimamente estos tres sistemas de referencia para poder orientarse mejor en la exploración que viene a continuación.

¹¹ Lacan denominará este anudamiento con el nombre de nudo borromeo.

Respecto de lo anterior, es importante mencionar que Badiou toma a Lacan como uno de sus grandes maestros, a sabiendas de su autoproclamación como antifilósofo, puesto que nuestro filósofo sabe que su filosofía tiene que estar a la altura de la gran antifilosofía (o sofística, como diría Barbara Cassin —aunque Badiou va a diferenciar, a su vez, la sofística de la antifilosofía)¹² de Jacques Lacan. Pero, ¿qué es aquello que distingue a la antifilosofía de la filosofía, más allá del antagonismo evidente, y que caracteriza también a la obra de Lacan? Siguiendo a Badiou, aquello que vuelve antifilósofo a Lacan, es el hecho de que sea capaz de generar una experiencia por medio de la cual un individuo pueda devenir sujeto y aproximarse, por medios formales, a lo que en psicoanálisis se denomina *el acto analítico*. El antifilósofo será el necesario compañero de ruta del filósofo, para que este no caiga en la tentación mortal del academicismo, mientras que el sofista, ya desde Platón, se presenta naturalmente como su adversario, también necesario, aunque por otros motivos. la tentación del dogmatismo. Figuras como las de Pascal, Rousseau, Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein y Lacan, son reunidas dentro del selecto grupo de “los grandes antifilósofos” que Badiou considera como sus maestros. Algo tienen en común estas figuras. Eso que las caracteriza, nos dirá Badiou, es que nos recuerdan, de manera insistente, “que el sujeto sólo tiene una oportunidad de mantenerse a la altura de lo Absoluto en el elemento tenso y paradójico de la elección.” (Badiou, 2017, p. 55) Esto quiere decir que los individuos sólo pueden vivir verdaderamente si comprenden que vivir es involucrarse absolutamente en esa vida en la que se está inmerso, y esto, sólo es posible, si se asumen los riesgos de devenir sujeto de una verdad. Y, a su vez, sólo se deviene sujeto, si se apuesta por una posibilidad que no ha surgido más que por un azar. En este sentido, la apuesta es una elección radical, imposible de conocer de antemano, tanto en su advenimiento como en las consecuencias que se desplegarán. Por lo tanto, el acceso a aquello que el pomposo filósofo sitúa en el horizonte de su propia actividad especulativa, esto es, el Absoluto y la Felicidad, se produce paradójicamente a partir de una apuesta. La apuesta da cuenta de una operación por medio de la cual se afirma un azar o un elemento contingente, y afirmarlo, quiere decir también, extraer sus consecuencias infinitas.

¹² véase Cassin, Barbara. (2013) Jacques el sofista: Lacan, logos y psicoanálisis. Manantial : Buenos Aires.

Retomando el asunto de la producción y nominación de los tres registros, es posible captar a lo largo de la obra de Lacan distintos niveles o estratos de desarrollo conceptual, así como también una serie de reformulaciones de tales o cuales nociones (la noción de ‘real’ no comporta la misma significación al inicio de su enseñanza como hacia el final, donde Lacan se sirve del discurso ontológico de las matemáticas para poder delinear con más precisión esta categorización de lo real en tanto que *impasse* en la escritura.) Este proceso de elaboración conceptual no se remite sólo al campo psicoanalítico, sino que integra discusiones que encontramos a lo largo de un extenso tramo de la historia del pensamiento filosófico occidental. En referencia a esto último, Roudinesco realiza la siguiente observación: “Freud había rechazado la filosofía, a la que justamente comparó con un sistema paranoico, para volverse hacia la biología, la mitología, la arqueología. Lacan hizo el camino inverso, reinscribiendo el psicoanálisis en la historia de la filosofía y reintroduciendo el pensamiento filosófico en el corpus freudiano.” (Roudinesco, 2013, p. 17-18)) Por otra parte, Slavoj Žižek dice algo que me parece va en la misma línea de reinscripción del psicoanálisis en el terreno de la filosofía: “En la concepción de Lacan, formaciones patológicas como las neurosis, las psicosis y las perversiones tienen la dignidad de posturas filosóficas fundamentales respecto de la realidad. Cuando sufro de una neurosis obsesiva, esta ‘enfermedad’ tiñe mi entera relación con la realidad y define la estructura global de mi personalidad” (Žižek, 2016, p. 14) Por lo demás, ya en Freud tenemos una forma de concebir la enfermedad por fuera del registro del mero trastorno o déficit, entendiendo a ésta más bien como una posición subjetiva, donde, por ejemplo, es posible trazar relaciones análogas entre la forma de pensar sistemática del filósofo y la paranoia, o entre la neurosis obsesiva y la religión, entre la histeria y la obra de arte.

De todas maneras, a lo que refieren las citas anteriores, es al modo en que Lacan realiza un ajuste de cuentas, en nombre del psicoanálisis, con la filosofía, activando así un fecundo anudamiento entre ambos campos. Ajuste de cuentas que es señalado por Roudinesco y nominado como reinscripción. Reinscripción, puesto que las investigaciones psicoanalíticas de Freud ya se inscribían en una trayectoria filosófica bastante amplia: desde los antiguos, pasando por Schelling hasta Schopenhauer. Freud elabora nociones increíblemente originales, que por el hecho de ser tan originales, son deudoras de una vasta tradición. Por otro lado, tenemos a un Lacan que trabaja con las estructuras o formaciones

patológicas como si fueran verdaderos sistemas de pensamiento, puesto que se vinculan con la constitución de la realidad -como una operación propia de un sujeto. En vista de esto, me animo a hacer un recorrido breve por algunas nociones y problemas centrales en la filosofía moderna, a saber: el problema de la identidad y la constitución deseante de la autoconciencia. Así como también un recorrido por la teoría del estadio del espejo tempranamente esbozada en un texto aparecido en los *Escritos de Jacques Lacan*, la cual aborda la constitución de la función del yo a partir de la eficacia imaginaria.

En un primer momento, y dada la dimensión que estamos abordando, me parece pertinente hacer el ejercicio de indagar sobre el estatuto de aquello que está como base de la razón moderna y el psiquismo, aquello que acompaña al cogito como su sombra, hablo del ego, del yo o aquello que suponemos que está en nosotros de manera más que evidente.

En los trabajos de David Hume, se abre una investigación que da cuenta, justamente, de la imposibilidad de encontrar aquello en virtud de lo cual se sostiene una cierta idea del yo o identidad personal. El filósofo inglés apoya esta investigación en la propia experiencia que tenemos de nosotros mismos. Cito un fragmento del *Tratado de la Naturaleza Humana*:

“Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño más profundo, no me doy cuenta de mi mismo y puede decirse verdaderamente que no existo.” (Hume, 2001, p. 191)

En este fragmento se devela la siguiente paradoja: Cuando nos referimos al “yo”, es decir, a eso que está ligado de la manera más íntima a nosotros mismos y que solemos buscar en nuestro fuero interno, nos encontramos con el hecho de que sólo hacemos aparecer percepciones, las cuales son exteriores a nosotros mismos y tienen la cualidad de ser, a su vez, particulares y contingentes. Tendríamos entonces, a modo de consecuencia, la idea de que la existencia de ese Yo, tal y como la han sostenido los filósofos, a saber: como

una identidad constante e invariable, no se halla en lugar alguno dentro de la experiencia, y por lo tanto, no es posible que se presente como objeto ante una conciencia o sujeto del conocimiento.

Me parece importante el señalamiento que Sigmund Freud hace en 1914 en un texto titulado *Introducción al Narcisismo*, el cual está más o menos en sintonía con el problema que aborda Hume. Aquí Freud dice lo siguiente: “Es un supuesto necesario que no está presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado”. (Freud, 1992, p. 74) Esto que postula Freud nos hace dar un giro en el problema de Hume. Esto es: que quizás no haya que buscar evidencia empírica alguna de eso que solemos denominar “yo” en nuestra más profunda interioridad, sino que cuestionar precisamente si es que el “yo” es algo que está dado de antemano en la psique humana. El problema más bien se desplaza hacia las condiciones de surgimiento de ese Yo, esto es, hacia su proceso genético. Esto último, que hace notar el padre del psicoanálisis, es fundamental para entender el trabajo que va a llevar a cabo después Lacan en su teoría del estadio del espejo, puesto que desde ya se descarta la suposición de que el yo es aquello que acompaña al individuo humano desde su nacimiento, en la forma de una presentación. Al contrario, el yo es producido en el humano, y no podrá ser comprendido más que en el transcurso de su constitución.

En un segundo momento, ya habiendo presentado la paradoja fundamental que se encuentra a la base de la idea del Yo, como algo que carece de sustento material — “impresión sensible” en la jerga filosófica de Hume—, será necesario trasladarnos hacia el concepto de “conciencia de sí”, que tiene como base, ya no el conocimiento sino el deseo. Al menos así lo afirma Roudinesco, siguiendo a Kojève, quien remarca que hay una verdadera revolución teórica del pensamiento moderno en *el pasaje de una filosofía del yo pienso a una filosofía del yo deseo*. (Roudinesco, 2013, p.25) Es por esto que al comienzo de su formación teórica, brindada por la filosofía francesa de su tiempo, Lacan pensará *al otro o la alteridad como el objeto de una conciencia deseante* (Roudinesco, 2013, p.25) En efecto, el psicoanalista francés asistirá en 1936 al célebre seminario que realizará Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, donde recogerá algunas ideas fundamentales, como la revolución teórica antes mencionada, así como también la noción

de alienación, que le servirá más adelante para elaborar su propia concepción del sujeto y del registro de lo imaginario.

De esta manera, debido a que Lacan recogerá la elaboración hegeliana del concepto de alienación, me veo impelido a abordar algunas ideas que el propio Kojève plantea en sus seminarios. Estas tesis que plantea el profesor de *L'École Pratique des Hautes Études* nos servirán de referencia para entender de mejor manera lo que desarrollará Lacan en su teoría posterior.

Kojève, en su seminario de introducción a la lectura de Hegel, dice algo sumamente esclarecedor que nos ayuda a comprender de mejor manera hacia dónde está apuntando la teoría lacaniana de la función del Yo: “El hombre toma consciencia de sí en el momento en que por “primera” vez dice: ‘Yo’. Comprender al hombre por la comprensión de su origen, es comprender el origen del Yo revelado por la palabra.” (Kojève, 2012, p. 51) Lo que pienso que está en juego aquí, es justamente un problema clave que aborda la teoría del estadio del espejo. En primer lugar, veamos lo siguiente: el hombre, para poder reconocerse a sí mismo, se vuelve hacia sí, es decir, se toma a él mismo por objeto y necesita nombrar eso que observa para poder darle una existencia. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿en qué momento el ser humano es capaz de nombrar eso que se presenta ante él como “sí mismo”? ¿Bastará sólo con que el hombre se observe a sí mismo y en el instante en que se vea se reconozca automáticamente como algo propio? Habría que indagar entonces, de qué modo es posible que surja esa palabra. En segundo lugar, nos dice el filósofo, se puede comprender ese momento donde el hombre es capaz de producir esa instancia del yo, por medio de la comprensión del origen mismo del hombre. Esto, según mi lectura, nos llevaría a indagar en aquellas tempranas etapas de la constitución y emergencia de lo humano, donde aún no ha adquirido la capacidad de reconocerse como tal, es decir, verse como tal. Además, Kojève precisa en su seminario que no es posible el descubrimiento de dicha instancia si analizamos la “actividad”¹³ de un sujeto cognoscente, es decir, de un ser pasivo que contempla un objeto dable en su experiencia, sino que sólo es posible descubrirla por medio del análisis de la dimensión deseante del ser hablante. Más adelante, dice Kojève:

¹³ Pongo entre comillas la palabra actividad, puesto que luego señalo la cualidad de ser pasivo del sujeto, lo cual puede resultar paradójico.

“Ese Yo, que se «alimenta» de deseos, será Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su Deseo. Y como el Deseo se realiza en tanto que acción negadora de lo dado, el ser mismo de ese Yo será acción. Ese Yo no será, como el «Yo» animal, una «identidad» o igualdad consigo mismo, sino una «negatividad-negadora». Dicho de otra manera, el ser mismo de ese Yo será devenir, y la forma universal de ese ser no será espacio, sino tiempo.” (Kojève, 2013, p. 53)

En este pasaje, el Yo se nos presenta como una negatividad que niega precisamente lo que nos es dado¹⁴, es decir, todo aquello que es, que se presenta de determinada forma como “lo que es”, por tanto, nos dice el filósofo, el yo es acción que se dirige siempre a lo otro de lo que es. Esta dinámica es propia de la inquietud inherente al Deseo, puesto que el Deseo en el intento de movilizarse hacia su satisfacción no hace más que negar, destruir o modificar su objeto, con el objetivo de seguir deseando. Ese devenir que menciona Kojève es el movimiento en virtud del cual el Yo llega a ser lo que no es, que a su vez va a ser negado también, en un movimiento sucesivo donde este niega lo que ha llegado a ser mediante su asimilación. En este sentido el Yo no es substancia, no es un ser estático o identidad permanente, sino que es el devenir que va hacia lo que no es. Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿de dónde viene ese Deseo fundamental que da pie a que el ser humano, en una situación originaria, sea capaz de pronunciar la palabra: “Yo”?

Kojève nos habla en su seminario de un Deseo¹⁵ consciente, que en el ámbito de la realidad humana, desea de manera esencial, a otro Deseo. Este Deseo humano, a diferencia del “deseo” animal o sentimiento de sí, no desea sólo su autoconservación, sino que fundamentalmente busca ser reconocido como valioso frente al deseo de sus semejantes. Va más allá de la mera supervivencia. Es incluso capaz de poner en riesgo su propia vida, para poder ser reconocido por sus pares. Esta dialéctica del Deseo da paso a lo que se conoce como reconocimiento en la lectura de Hegel. Se necesita de este reconocimiento como condición para la existencia de una “conciencia de sí”, que se distinguirá del mero “sentimiento de sí” perteneciente a la realidad animal. En un pasaje de sus lecciones,

¹⁴ Más arriba veíamos que era este el lugar donde indagaba Hume, a saber: en lo que es dado en la experiencia.

¹⁵ En la traducción del texto de Kojève se utiliza la palabra Deseo con mayúscula. Yo respetaré este uso del traductor.

Kojève dice algo sumamente clave para entender el tema que me ha convocado a escribir esta memoria:

“Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere «poseer» o «asimilar» el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si [se] quiere ser «deseado» o «amado», o también «reconocido», en su valor humano, en su realidad de individuo humano.” (Kojève, 2013, p. 54).

En este pasaje se revela el lugar del amor como un “querer ser amado”, que resulta ser uno de los elementos constitutivos de la conciencia de sí o autoconciencia. El ser humano encauza su deseo a ser amado por otro, a ser valorado por ser quien se llega a ser. Este gesto propiamente humano se ve, por ejemplo, en la renuncia que se hace a un goce individual: yo puedo renunciar a comer un alimento que me gusta mucho, para compartirle a alguien y que así me ame y desee estar conmigo. Sólo por el hecho de que lo que deseo es propiamente su deseo. En otros casos ejemplares, el deseo de otros puede ser constitutivo del propio deseo. Pongámonos en el caso siguiente: un niño que está sumergido en el aburrimiento y que no le encuentra valor alguno a los objetos, advierte que otro niño llega y se pone a jugar con una pelota que hasta ese momento no le había provocado ningún deseo —al niño en estado de aburrimiento— de jugar con ella. Pero basta con que otro comience a jugar con esa pelota para que se active un deseo que lo llevará hasta el punto de querer arrebatársela bruscamente de las manos. Por tanto, al estar subordinados al Deseo del Otro, tenemos un tipo de satisfacción distinta a la del animal, aquella que un psicoanalista como Recalcati denominará satisfacción simbólica. Cito un pasaje muy esclarecedor de su libro *Clínica del vacío*:

“Si el deseo humano es el deseo del Otro, entonces la necesidad queda obliterada por el deseo de reconocimiento: lo que cuenta no es la satisfacción de la necesidad natural, sino el ser reconocidos como sujeto del Otro. Aquí emerge el concepto de satisfacción simbólica como *satisfacción otra* respecto de la animal-natural. La satisfacción simbólica es la satisfacción vinculada a la dimensión intersubjetiva del reconocimiento. No unilateral, pues, sino que implica una respuesta, una mediación del Otro” (Recalcati, p. 361)

Aquí volvemos nuevamente a lo tratado en el apartado anterior, cuando realizamos la distinción entre necesidad y demanda. Sin embargo, lo que resulta impresionante es ver cómo esa distinción ya está contenida de cierta manera en las elaboraciones teóricas del propio Kojève. Lo que hace que esta *satisfacción otra* tenga una naturaleza distinta a la satisfacción meramente animal, es que esta no es unívoca, es decir, que esta exigencia expresada por medio de la demanda es susceptible de ser malinterpretada o, para no creer que hay una correcta interpretación de la demanda, diremos que esta puede ser interpretada de diversas maneras, puesto que al ser una respuesta mediada por el Otro, entra en un terreno completamente extranjero. La respuesta que se recibe del Otro puede ser equívoca también, pero lo que es relevante para el ser humano no es que se de tal o cual respuesta a la demanda, sino que el mero hecho de que se responda, de que se acuse recibo, ya constituye evidencia necesaria de que la demanda ha sido acogida por el Otro, y por tanto, reconocida.

Ya hemos visto con Kojève, que en el ser humano hay una alienación fundamental, alienación que se puede ver como operación fundamental del Deseo, donde el ser humano se subordina a los designios del deseo del Otro, o como la alienación de la necesidad en la demanda. No obstante, esta palabra nos puede llevar a equívocos que es mejor tratar de despejar, por las razones que veremos a continuación.

La palabra *alienación* tiene varias acepciones, sin embargo, en sus acepciones más comunes o usadas, esta palabra da cuenta de una alteración de los sentidos o de la razón. La psiquiatría del siglo XIX emplea este término para nombrar a la enfermedad mental. Quién está alienado está loco, fuera de sí. O bien esta noción apunta a un fenómeno o condición social. En Marx, nos encontramos con una noción de alienación [*entfremdung*]¹⁶ que resulta fundamental, tanto en su teoría, como en los desarrollos posteriores de los estudios marxistas. Cabe aclarar que este concepto de *entfremdung* puede ser traducido tanto como alienación o como enajenación, no obstante, tomaré la palabra castellana alienación, por razones de continuidad con el trabajo de diferenciación entre los significantes. Marx, en sus manuscritos de 1844 desarrolla esta noción que refiere fundamentalmente a un despojo

¹⁶ véase Marx, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

material o espiritual del trabajador, en tanto que la actividad que realiza es externa a él. Dado que es una actividad que es esencialmente para el provecho de otro.¹⁷

Lacan, al contrario de estas nociones comunes que tienen un sentido negativo — puesto que nombran, de manera predominante, una pérdida de sí—, le da un sentido positivo al término, al situar el fenómeno de la alienación en un lugar constitutivo o productivo de una primera forma del sujeto. Para esto, se sirve de la lectura que realiza Kòjeve de Hegel, a partir de la cual, incorpora el movimiento del Deseo humano que participa en la formación de la autoconciencia, en su propia lectura de la relación imaginaria que se establece entre el yo y el otro.

Lacan presenta su propia teoría sobre la formación del yo, primero, en una conferencia que tiene su ocurrencia el mismo año que asiste al seminario de Kòjeve, y luego, presenta un manuscrito en Zurich en el año 1949, que será editado y publicado con el nombre de: *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Este texto, que no fue muy bien recibido en un principio por algunos de los asistentes de dicha conferencia, se trata de una relectura del concepto de narcisismo, y del amor narcisista, en Freud. Lo que postula Lacan en ese texto y en posteriores desarrollos llevados a cabo en su seminario, es lo siguiente:

En los primeros años de la vida del ser humano, este se halla en un estado de indefensión, dado que es alguien que está totalmente sumido en una relación de dependencia respecto de quien será la Madre, o más bien, quien cumplirá una función materna, la cual no necesariamente coincide con aquella mujer que ha concebido al lactante y que sería la madre biológica. Desde un punto de vista anatómico y morfológico, el ser humano tarda mucho tiempo en desarrollar su independencia (en rigor, nunca completa), puesto que su proceso de maduración fisiológica es más prolongado, en comparación con otras especies del reino animal. Esto lo sumerge en una impotencia motriz total, que le impedirá conducirse hacia el alcance de sus satisfacciones por sí solo. Por tanto, ante esa situación de impotencia y desamparo, se verá en la obligación de pedir auxilio.

¹⁷ “en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí” Marx, Karl (1970) *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza editorial.

Por otra parte, si nos vamos al plano de su vida psíquica, el infante se encuentra totalmente fragmentado –aunque aún este no tiene noción alguna de su propia fragmentación– y subordinado a los designios del Otro materno. En esta etapa primitiva de desarrollo, o más bien, en esta escena mítica retrospectiva, el niño aún no logra un control efectivo de su cuerpo en términos de coordinación motora, lo cual debería ser capaz de dominar con el paso del tiempo. Sin embargo, este tiene la capacidad de, en un momento dado, encontrar una imagen completa fuera de él que le otorgue el sentido de la totalidad de su propio cuerpo (esta puede ser la imagen de su cuerpo que se ve proyectada en el espejo, la imagen de una criatura humana semejante, o incluso, la imagen contenida en una foto o video), lo cual le puede brindar cierto dominio imaginario sobre su propio cuerpo. Al respecto Lacan dice en los albores de *El Seminario*: “La sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real.” (Lacan, 2013, p. 128) Esto resulta ser algo completamente sorprendente. Inmediatamente la pregunta que surge es: ¿Cómo es posible que el solo avistamiento de una imagen tenga el poder de otorgar un cierto tipo de dominio —imaginario en este caso— sobre el propio cuerpo? ¿Qué significa, en todo caso, que el sujeto adquiera un dominio imaginario sobre su cuerpo? Una clave para entender de qué se trata este problema del dominio imaginario, es entender la operación constituyente que tiene la imagen, en esta función del espejo, para el sujeto. Es por esto que Lacan recupera el uso antiguo del término *Imago*. El término *Imago* es un término que es de difícil traducción por ser una palabra polisémica proveniente de dos términos en griego: *eikón* (ícono) y *mímesis* (copia o imitación). Pero lo que es importante destacar del uso antiguo es la designación de este término para nombrar la representación o el retrato de rostros o figuras humanas. Y además, como resalta el mismo Lacan¹⁸, este término designa aquella cualidad de la imagen que es capaz de producir una transformación en quien la observa, puesto que el viviente es capaz de asumirla, imitándola.

El sujeto, antes de esta constitución llevada a cabo por la imagen, no es más que una suerte de vacío. ¿Por qué sería una suerte de vacío? Lacan, a continuación dirá: “En el

¹⁸ Esta precisión la realiza Lacan en su famoso texto sobre el estadio del espejo. véase, Lacan, Jacques (2009) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. *Escritos 1*. México : Siglo XXI, p. 100.

origen suponemos todos los ellos, objetos, instintos, deseos, tendencias, etc. Se trata pues de la realidad pura y simple, que en nada se delimita, que no puede ser aún objeto de definición alguna; que no es buena ni mala, sino a la vez caótica y absoluta, originaria.” (Lacan, 2013, p. 128) Esto quiere decir que, si hacemos el ejercicio de suponer un momento previo a la constitución imaginaria, nos encontramos con el problema de que estamos de lleno sumergidos en una realidad indiferenciada, donde el organismo y la realidad que lo envuelve, se hallan totalmente confundidos entre sí, puesto que aún no se conforma la instancia que va a hacer posible la emisión de los juicios de existencia. Esta instancia es justamente aquella que me permite discriminar: esto pertenece al yo y esto no pertenece al yo, puesto que es exterior a mí. Es la misma distinción entre *Innenwelt* y *Umwelt* que Lacan tomará de Jakob von Uexküll para explicar la función que cumple el Imago. Ante esta realidad indiferenciada, no hay posibilidad de concebir algo así como la posición de un sujeto.

Lacan se percató de que este acto de reconocimiento le produce un júbilo al niño y que, además, este aprende a través de la experimentación lúdica de sus movimientos reflejados en el espejo, nuevas habilidades motoras (cuestión señalada por el experimento psiquiátrico al que Lacan hace referencia). El animal humano en este sentido es un *animal mimético*, puesto que produce su propia transformación en tanto sujeto por medio de los otros, de las imágenes que le otorgan los otros. Este proceso identificatorio, esta alienación fundamental del sujeto, estarán a la base de la constitución del “yo”, constitución cuyo motor será la investidura libidinal que se hace de ese objeto que es el yo, cuya propiedad siempre está expuesta al Otro.

No obstante, aquí, no hay que entender este proceso como la formación de una identidad estática, definitiva, completa y única, sino que, más bien, se trata de un proceso identificatorio que produce multitudes de imágenes de sí mismo con las que el ser humano se relaciona, en la medida en que son su ideal. Jacques-Alain Miller, al respecto, nos dice que *lo imaginario se mueve*, y por lo tanto, este *debe pensarse a partir de las imágenes y sus metamorfosis* (Miller, 1979). El yo entonces es siempre un desorden de identificaciones. No es para nada ordenado ni consistente como comúnmente se postula, a pesar de que se hagan todos los esfuerzos por sostener lo contrario. La experiencia analítica muestra

también que las imágenes aparecen, casi siempre, en un primer momento de la cura analítica.

b) Lo simbólico

Jacques-Alain Miller nos dice que se puede constatar, incluso en la experiencia cotidiana de los individuos humanos, que hay una cierta *agresividad ambivalente del hombre con respecto a su semejante* (Miller, 1979, p.112). Esto es lo que Kojève, siguiendo a Hegel, denomina lucha a muerte por el reconocimiento. En suma, esta relación mortífera que se instaura entre los individuos implica, en última instancia, un desenlace fatal, esto es: la disolución o muerte de uno de los dos individuos puestos en relación. Es por esto que Miller nos dirá que se necesita de un tercer término, el cual no es más ni menos que la palabra. Recordemos que el psicoanálisis, en tanto que práctica clínica, fue difundido primeramente con el nombre de *the talking cure*, lo cual daba cuenta de que su método o aproximación a la cura, tenía como materia prima a las palabras que emergen del paciente. Y es que la palabra, o el significante para ser más precisos, abre todo un campo absolutamente fascinante, al cuál denominaremos campo simbólico.

De hecho una de las tesis más importantes y más conocidas de Lacan dice lo siguiente: “El inconsciente está estructurado como lenguaje.” Esta formulación tiene enormes consecuencias a la hora de entender cómo es que opera el inconsciente, puesto que hay una lógica que sostiene dicha estructura en tanto que estructura. Esta lógica subyacente es elaborada por Lacan a partir de los estudios brindados por la lingüística Saussuriana o Jakobsoniana, que permiten formalizar el discurso propiciado por el paciente. Sin embargo, no hay que confundir o identificar la esfera del lenguaje con lo simbólico, puesto que el lenguaje comprende cada uno de los tres registros elaborados aquí. Más bien, lo simbólico es aquello que se juega en la dimensión del significante.¹⁹ Aquí el significante es una materialidad sonora que, en cierta medida, nos ayuda a alcanzar un significado, pero acto seguido, este significante es ignorado en la medida en que se olvida su valor de uso y se considera solamente su valor de cambio, es decir, este significante no vale por su

¹⁹ Esta dimensión del significante sólo es mencionada de pasada aquí, puesto que es una dimensión ampliamente elaborada por Lacan a lo largo de toda su obra, y ocuparse de su elaboración, requeriría de una tesis aparte.

materialidad sino que vale por el significado que se puede asociar a él. El significado no es más que un efecto del juego de los significantes, pero en la comunicación humana este pasa a tomar un lugar primordial. Lacan invierte esto, y en virtud de sus investigaciones freudianas, sitúa al significante en un lugar primordial, porque permite captarlo en la diferencia que él constituye. En otras palabras, el significante no busca decir algo en concreto, ni señalar tal o cual objeto en la realidad, sino que el significante quiere decir que “quiere decir”, o sea, el significante no hace más que apuntar a otros significantes. Es por esto que el signo para Lacan se va a definir en su posición relativa con otros signos en la estructura, en la medida en que hay cierta diferencia entre signos es que se puede definir cada uno. En consecuencia, la importancia de lo simbólico en la experiencia analítica, tiene que ver con captar precisamente la posición que ocupa el sujeto respecto del orden simbólico.

Más increíblemente aún, es la afirmación que dice que “el inconsciente es el discurso del Otro”, donde ese Otro con mayúscula, ese gran Otro, es constitutivo del sujeto mismo -y con él, de su dimensión imaginaria- lo que quiere decir, que lo imaginario queda supuesto en lo simbólico. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud nos demuestra que, por ejemplo, en el olvido de un nombre –un significante que posee determinada materialidad en su enunciación– actúan las fuerzas del inconsciente y, mediante la regla primordial de la asociación libre, es posible rastrear por medio de las ocurrencias que vayan apareciendo, un encadenamiento significativo por palabras que suenan de forma muy similar (homofonía) Esto es lo que llama profundamente la atención de Lacan, esa resonancia que tienen las palabras y que introduce una nueva lógica para la investigación de los procesos psíquicos. Recordemos además, que el mismo Freud al hablar de lo inconsciente se refería a la *otra escena* [*ein anderer Schauplatz*], para diferenciarlo cualitativamente de la escena consciente. Esto quiere decir que, ya en sus primeras elaboraciones, atribuía al inconsciente una alteridad que opera en el seno mismo del sujeto. No obstante, no queda muy claro, qué o quién es ese gran Otro a quien le pertenece el discurso que denominamos *inconsciente* [*Das Unbewusste*]. Lacan, siguiendo a Freud, caracteriza, en primer lugar, al Otro como una alteridad radical, es decir, que se plantea como una ruptura total con la mismidad de una conciencia cualquiera. Es además, una alteridad que se apodera del propio sujeto y que sostiene su deseo. Sin embargo, esta alteridad no es personal, no tiene que ver con un

individuo humano con cualidades diferentes, sino que más bien designa a algo que se transmite a través de los tiempos y las generaciones, por medio de la cultura. A pesar de que es posible que alguien encarna a ese Otro, quien lo encarna resulta ser sólo un señuelo, una pequeña trampa para el sujeto.

En segundo lugar, este gran Otro no es un lugar espacial, sino más bien un sitio. En un texto escrito colectivamente y titulado: *Una introducción a Lacan*, los autores señalan lo siguiente respecto del Otro: “Es el lugar donde el decir es leído y sancionado como dicho. Lacan dirá que es un sitio para destacar que no es un lugar espacial; de aquí se desprende que es el tesoro del significante y las reglas de su empleo” (Carbajal et al., 1986, p. 41) Como especificamos más arriba, cuando hablábamos de la demanda, el lactante ingresa en el orden simbólico en la medida en que su grito es interpretado por la madre como llamado. La madre encarna ahí al gran Otro, disponiendo el sitio al que se dirige un mensaje y desde el que es devuelto en forma invertida. El niño, en la medida en que aprende a hablar, no hará más que dirigirse a ese gran Otro, por medio del llamado. Es por esto también que es posible reconocer en la palabra del paciente un cierto llamado. Una de las funciones de la escucha del analista va a ser precisamente poner atención al llamado que hace el paciente por medio de la palabra, que va tramando precisamente este discurso singular que teje en la sesión analítica.

c) **Lo real**

Gerard Pommier en el texto “¿Qué es lo real? Ensayo psicoanalítico” se introduce en un análisis de lo que experimenta el sujeto lactante en el momento de su nacimiento. Podemos partir imaginando el momento mítico previo al nacimiento, donde el hijo ocupa un lugar en el cuerpo de la madre, puesto que está en unidad simbiótica con su cuerpo. No obstante, este también ocupa un lugar simbólico como aquel que sustituye el lugar de la falta. En algún sentido, nos dice el autor, la madre decide tener al bebé para sustituir su propia falta que es consecuencia de la relación con sus progenitores. La madre alimenta al feto a través del cordón umbilical. El niño se halla en un lugar con condiciones ideales, donde sus necesidades vitales son satisfechas de manera inmediata. Sin embargo, la madre no sólo considera al niño como algo que forma parte de su propio cuerpo físico, es decir, que ocupa un lugar en los propios procesos orgánicos de su cuerpo, sino que también el

niño ocupa un lugar simbólico. La madre ubica al niño en el lugar de su propia falta constitutiva. A propósito de esto último, Pommier dice que: “Este apoyo en la necesidad define a la pulsión, indefinidamente lanzada a perseguir el Uno. [...] Se trata de “hacer uno”, unidad de significación del falo que le falta a la madre.” (Pommier, 2005, p. 13) Esta determinación de las pulsiones del niño, hace que este persiga una satisfacción que nunca llega y que esté enlazado, a través de la demanda, al deseo de la madre. No obstante, al nacer, el lactante pega un grito, es arrojado a un mundo hostil, un mundo donde hay necesidad, pero que está mediada por la palabra. Como decíamos más arriba, el lactante se encuentra en absoluto desamparo, pero, al contrario de lo que comúnmente se pensaría, Pommier señala que “el grito del lactante es menos el signo de una necesidad que el de un exilio que él prefiere a la dependencia” (Pommier, 2005, p.12) Es sumamente interesante que ese gesto de llanto se lea como un gesto de rechazo más que como una exigencia de unificación. *El niño prefiere el exilio, afirma la separación.* Por esto, Pommier señala: “Esta es la razón por la cual nuestro primer real comporta en primera instancia el peso de ese deseo denegado, que reclama algo que no podemos comprender, dado que precede al advenimiento de la conciencia” (Pommier, 2005, p. 27) Aquí el rechazo es el gesto propio de la represión primaria, lo que se niega es un deseo que expresa justamente esta persecución del enlace originario del cual venimos, un deseo que, sin embargo, no entra en la esfera de la comprensión. En este plano ya se puede admitir la existencia de lo real, en aquello que reclama el deseo y que no es susceptible de comprensión, pero que sin embargo nos habita, puesto que ese deseo insiste a lo largo de la vida, en los terrores nocturnos, en las fobias del niño, y los rituales del obsesivos que buscan redimir la culpa.

En una conferencia titulada *Lacan y lo real*, Badiou aborda precisamente este último problema, que atañe a la relación entre lo real y el conocimiento. Badiou parte su conferencia marcando las distancias que Lacan realiza con Kant. Mientras que para Kant lo real, designado por él con el nombre de *Cosa en sí* o *Noúmeno*, yace inscrito en la esfera misma de su teoría del conocimiento como aquello que es incognoscible, es decir, que respecto de la pregunta por los límites del conocimiento, Kant sitúa a lo nouménico en un lugar que está más allá del límite dado al ser humano, puesto que sólo puede conocer lo fenoménico. Por la vereda psicoanalítica, Lacan sitúa a lo real en un lugar que escapa al orden del conocimiento. Hay dos tesis de Lacan que pueden parecer contradictorias. Tesis

Nº1: No se conoce lo real. Tesis Nº 2: Lo real no es incognoscible. Esta aparente aporía sólo se puede resolver si recurrimos a Kant y decimos: mientras que para Kant lo real es incognoscible, y por tanto, pertenece al orden del conocimiento, Lacan dice lo contrario: lo real no pertenece al orden del conocimiento, por tanto, lo real no puede ser incognoscible. “La fórmula de Lacan es: lo real no se conoce, se demuestra, La cuestión está en saber qué quiere decir con *se demuestra* y es en el meollo de esta demostración donde se encuentra la singularidad del acto analítico” (Badiou, 2000) A partir de esta fórmula de Lacan se puede marcar la distancia entre la filosofía y el psicoanálisis en tanto antifilosofía. La filosofía es una disciplina que aspira a la enseñanza y esta enseñanza sólo se hace posible por medio de la fabricación del concepto. En cambio, el psicoanálisis no aspira a ninguna enseñanza, puesto que el acto analítico es aquello que se desmarca de toda pedagogía, lo que no quiere decir que algo del psicoanálisis pueda ser transmitido. El acto analítico, precisa Badiou, es aquello a lo que somos conducidos cuando hay un *impasse* en la simbolización. Justamente, una de las dimensiones en las que se pone en juego la cura analítica es en el proceso de simbolización, no obstante, hay un momento en dicho proceso en que nos aproximamos a un resto imposible de simbolizar, es ahí donde más cerca estamos de lo real, en la medida en que nos acercamos a ese *impasse*. La paradoja, entonces, es plantearse cómo avanzar ahí donde es imposible seguir avanzando. En ese punto es donde aparece el acto analítico. La otra de las dimensiones que señala Badiou a propósito de la cura es la contrasimbolización, que implica un proceso que, a diferencia de la simbolización, busca distribuir la angustia, es decir, ponerla en un tramo temporal y dosificarla. Es por esto que las intervenciones del analista van trabajando minuciosamente con las resistencias y las simbolizaciones, puesto que la angustia, en tanto es una señal afectiva de la aproximación a lo real, no nos deja avanzar directamente.

Retomando la escena del principio, planteada por Pommier, en *El sublime objeto de la ideología*, Žižek se hace un pregunta crucial que interroga justamente al estatuto del sujeto previo a su constitución, esta es: “¿Cuál es entonces el estatuto de este sujeto antes de la subjetivación?” (Žižek, 2003, p.232) A lo que responde lo siguiente:

“La respuesta lacaniana sería, a grandes rasgos, que antes de la subjetivación como identificación, antes de la interpelación ideológica, antes de asumir una determinada

posición de sujeto, el sujeto es sujeto de una pregunta. A primera vista, tal vez parezca que nos encontramos en plena problemática filosófica tradicional: el sujeto como una fuerza de negatividad que puede cuestionar todo estatuto objetivo y dado de las cosas, introduciendo en la positividad la apertura del cuestionamiento... en una palabra, el sujeto es una pregunta. Pero la posición lacaniana es exactamente la opuesta: el sujeto no es una pregunta, es una *respuesta*, la respuesta de lo Real a la pregunta que plantea el gran Otro, el orden simbólico (Miller, 1987). No es el sujeto el que plantea la pregunta; el sujeto es el vacío de la imposibilidad de responder a la pregunta del Otro” (Žižek, 2003, p.232)

Si recapitulamos lo visto hasta ahora y tomando en cuenta esta cita de Žižek, llegamos a la siguiente idea: en el principio tenemos a una mujer que en el momento en que asume una función materna carga con su propia falta en la medida en que es una mujer sexuada (el *penisneid* freudiano o más conocido como, envidia del pene) y con una demanda de un Otro transgeneracional que la excede, en la medida que son una lengua y una función propias del ser Otro de la Madre. Es frente a este panorama al que el lactante está expuesto en el momento en que viene al mundo. Por tanto, ante esta demanda del Otro materno, el neonato se halla completamente indefenso e imposibilitado de responder, y ni siquiera comprender qué es lo que se está demandando. Esta, según Žižek, es la pregunta imposible de responder que plantea el gran Otro, a la cuál responde el lactante con un grito de rechazo, para poder constituirse como sujeto y declarar su independencia respecto de la madre. En este sentido es que podría decirse que el sujeto es una respuesta de lo Real ante la pregunta del gran Otro, puesto que su respuesta no constituye una articulación significativa o conceptual, sino que tiene todo el cariz de un acto, de una decisión radical, aunque involuntaria, de querer separarse.

1.3 - El problema de la diferencia sexual.

No resulta difícil constatar que hay un cierto modo de pensar que, por cierto, es muy común aún en estos días, y que obedece a una ontología que tiene como principio la articulación binaria de términos contrarios. “Oscuro/claro”, “civilizado/bárbaro”,

“fuerte/débil”. Estos son binomios que configuran una forma de pensar y por ende, un modo específico de producir la realidad. Donde los operadores que están en juego en ese proceso de producción de la realidad provienen precisamente del registro de lo imaginario.

La filósofa eslovena Alenka Zupančič postula, en un texto titulado “Diferencia sexual y ontología”, que desde el inicio de los tiempos las ontologías y cosmologías de la Antigüedad tenían como principio ordenador de la realidad a la diferencia sexual. Diferencia sexual que luego sería abandonada con el advenimiento de la Modernidad, específicamente, con eventos como la revolución científica impulsada por Galileo. El psicoanálisis, señala Zupančič, está lejos de lamentar el abandono de la diferencia sexual como operador ontológico encargado de constituir la realidad. Al contrario, es más bien *coextensivo a este movimiento*, tal y como señala Zupančič en el siguiente pasaje: “El psicoanálisis es tanto coextensivo con esta desexualización, en el sentido de quebrar con la ontología y la ciencia como técnicas o combinatorias sexuales, y absolutamente intransigente cuando se trata de lo sexual como lo real irreducible (no substancia).” (Zupančič, 2013, p. 52) Aquí lo que señala la autora es que el psicoanálisis está de acuerdo con romper con el modo en que tanto la ontología como la ciencia se han servido de la categoría de sexo. Tanto en una como en otra, el sexo tiene la función de ser un operador lógico o principio organizador de la realidad donde, básicamente, se supone al sexo como algo dado de antemano al pensamiento, por medio del cual es posible pensar otros problemas ulteriores respecto de los campos de la ontología y la ciencia. Lo que aparece como problemático respecto de este modo de pre-comprender —o de anticiparse en la comprensión de— la noción de sexo, es que se interrumpe o se evade la pregunta ontológica acerca de lo que es el sexo o la sexualidad, al considerarlo como una mera división que hace posible un juego combinatorio. De hecho, el sexo, tal y como lo piensa el psicoanálisis, designa la imposibilidad misma de este juego combinatorio, al ser precisamente aquello que lleva los procesos de formalización ontológica a un punto de inconsistencia, a un punto de imposibilidad de seguir efectuando esas combinatorias. Es en ese punto donde se inscribe lo Real. Es por esto que la autora señala que hay una muestra total de obstinación de parte del psicoanálisis de apuntar hacia lo Real cuando se indaga sobre el estatuto ontológico del sexo. Por otra parte, tomando la palabra de Lacan, se puede afirmar que el psicoanálisis prosigue en la tarea moderna de la desexualización de la

realidad, en la medida en que este no opera sobre una sustancia en particular (por ejemplo, en el entendido de que el sexo sea una sustancia, como argüiría cualquier enemigo del psicoanálisis que sostenga la crítica más recurrente hacia él, la cual acusa un pansexualismo freudiano), sino que más bien el psicoanálisis se adentra, por medio de su investigación, en la dimensión de la falta estructural del ser humano que hace posible el deseo.

Pese a que *vox populi* el psicoanálisis tiene fama de sexualizar todo, esto es, de asociar todo acontecer de la vida psíquica con alguna “causa” atribuible al temprano desarrollo de la sexualidad en el sujeto, no obstante, esta concepción fallará precisamente en *comprender que el fenómeno del sexo*, tal como lo piensa Freud, *implica un replanteamiento de la noción de causa*. (Copjec, 2011). Esto quiere decir que para Freud la sexualidad es un problema contundente que requiere aún de esclarecimiento, un enigma que no se puede abandonar fácilmente arguyendo, como lo han hecho los estudios de género, que la diferencia sexual ha contribuido, desde la ontología tradicional, a producir esencias masculinas y femeninas, las cuales tienen su intervención directa en el campo de lo social. Pensar eso sería no entender qué es lo que se juega en la noción de sexo, y qué es lo que se pone en juego cuando se habla de las posiciones sexuadas producidas por ese proceso que Lacan denomina sexuación, y por tanto, se podría pensar que los sujetos son meros efectos de estructura en el campo social. Por otro lado, respecto de la noción de “causa”, Freud complejiza las cosas al introducir el concepto de *sobredeterminación*, el que está asociado directamente a la pregunta por la causa de los fenómenos observables en psicoanálisis, puesto que son múltiples los factores y no solamente una causa unívoca.

Hay una crítica importante que realiza Zupančič desde la vereda del psicoanálisis a los estudios de género, principalmente a las elaboraciones teóricas de Judith Butler hechas en el marco de su teoría de la performatividad. De alguna manera, Butler reformula la noción de performatividad que es recogida de los estudios de la lingüística, indicando que esta da cuenta esencialmente de un proceso que pone en juego un acto en particular: El acto de performar. Esto es: de repetir una serie de actos o prácticas que van modulando las identidades que desde una mirada superficial se entienden como naturales, dadas, o esenciales. Frente a la dicotomía entre naturaleza y cultura, los estudios de género se sitúan

del lado de lo “Uno” discursivo correspondiente a la esfera de la cultura. Al respecto Zupančič señala:

“Lo que se conoce como naturaleza y cultura deviene la dialéctica interna de la cultura. La cultura produce y regula (lo que se conoce como) la naturaleza. Ya no estamos lidiando con dos términos: actividad socio-simbólica, y algo sobre la que es performada; en cambio, estamos lidiando con algo como una dialéctica interna de lo Uno (lo discursivo) que no solamente modela cosas, sino que crea las cosas que modela, que abre una cierta profundidad de campo” (Zupančič, 2013, p. 54)

Aquí la operación fundamental es la reducción de la dualidad naturaleza-cultura a un efecto de estructura de la cuenta-por-uno correspondiente al orden de lo simbólico. Sin embargo, el principal error es suponer que se pueda situar a la estructura de lo simbólico como lugar de origen puro en la constitución de los sujetos. Origen puro, es decir, no contaminado. O, dicho de otra manera, sería suponer que lo simbólico se trata de una estructura totalmente consistente y cerrada sobre sí misma. La lectura que realiza Zupančič de la teoría lacaniana del significante postula todo lo contrario. En principio se podría pensar que Lacan comienza con el Uno del significante. El problema es que el significante viene acompañado con algo que se añade a él, un exceso suplementario que no se integra totalmente en lo simbólico a modo de una entidad, ni tampoco queda por fuera de él como algo trascendente. Por tanto, el significante, al mismo tiempo que conforma el campo de lo simbólico, también abre la dimensión de lo Real, lo cual rompe con la idea de la supuesta pureza de lo simbólico, dado que está desde el comienzo contaminado con lo Real. En otro texto, Zupančič dice: “Sex is real because it marks an irreducible limit (contradiction) of the signifying order (and not something beyond or outside this order).” (Zupančič, 2017, p. 46) En este brevísimo pasaje la autora designa al sexo como lo real, en la medida en que marca precisamente el límite del campo significante, aquel límite irreductible a partir del cual lo simbólico inconsistente. Aquí lo real, como aclara la misma autora, no se encuentra ni más allá de lo simbólico, ni tampoco constituye un afuera, sino que es una falla o contradicción inmanente al orden simbólico.

Frente a esta imposibilidad de saber a ciencia cierta en qué terreno se puede ubicar al sexo, si es que este tiene cabida dentro de un posible anudamiento entre psicoanálisis y

ontología, Copjec —siguiendo las elaboraciones de Lacan en torno al sexo realizadas en un tomo del seminario que se titula *Encore*— se hace cargo de la noción de “sustancia” y de la errada lectura que se ha hecho de la noción ideada por Lacan de *la sustancia gozante* (*la substance jouissante*). La categoría de sustancia es de larga data en la historia de la filosofía y desde sus inicios, en la metafísica aristotélica, esta estuvo anudada al ser²⁰. Para que luego, con Descartes, esta pase a remitirse a dos sustancias principalmente. Son precisamente esas sustancias, muy patentes en la metafísica cartesiana, las que configuran la dualidad del mundo. Tenemos a la sustancia pensante (*res cogitans*) y a la sustancia extensa (*res extensa*), las cuales designan dos ámbitos de la realidad que se encuentran totalmente separados y que son inconmensurables. Unos cuántos herederos del pensamiento dualista cartesiano han hecho esfuerzos inagotables por tratar de reunir o enlazar estas dos sustancias, e incluso elevar alguna al nivel de fundamento de la otra. Sin embargo, es Lacan quien se ha planteado la tarea de teorizar una tercera sustancia que, contrario a lo que comúnmente se interpreta de esta, no viene a reunir las dos sustancias de Descartes en un vínculo sólido, sino que al contrario. Veamos como Copjec elabora el problema de la aparición de la sustancia gozante en el *Compacto Sexual*, donde dice lo siguiente:

“Si damos crédito seriamente al posicionamiento de la pulsión freudiana como arcaica, estamos obligados a tomar de hecho a la sustancia gozante como previa a las “sustancias” que emergen a lo largo de su frontera. En otras palabras, la ruptura trazada por la pulsión, precede y hace surgir justamente lo que fractura. Pero el sexo o la sustancia gozante da origen no sólo a la disyunción radical de las otras dos, es también responsable de la disyunción interna de cada una. El sexo, de esta manera, *sustrae* la dimensión sustancial, o implícita en sí misma, de cada una de las llamadas sustancias.” (Copjec, 2011, p. 29)

Hay varias observaciones que hacer respecto a esta cita en particular. La primera tiene que ver con la relación entre la pulsión freudiana y la sustancia gozante lacaniana, situadas ambas en anterioridad lógica a la emergencia misma de las sustancias *res cogitans* y *res extensa*. La pulsión, en ciertas lecturas de Freud, se ha entendido como aquello que

²⁰ *ὀβσία*, traducida al latín como *substantia*. Sub-stare, literalmente quiere decir: lo que subyace o lo que está por debajo de lo que está en pie. Por tanto, tiene un estatuto metafísico, al designar algo que va más allá de las cosas del mundo físico.

hace posible el enlace entre el cuerpo y el alma, sin embargo, Copjec nos advierte que esta lectura es equivocada, puesto que la pulsión vendría a ser más bien aquello que hace surgir, desde la separación, a los elementos que mantiene disjuntos. Mientras que lo que hace la sustancia gozante es sustraer aquello que se supone que tienen de sustancial las sustancias, es decir, lleva a las sustancias hasta el propio límite de su determinación. Pensemos en la sustancia pensante, aquella sustancia que es subvertida por la regla fundamental del psicoanálisis, la cual lleva al pensamiento hacia su interrupción, para hacer surgir la necesidad. En el discurso del paciente lo que importa no es aquello que el sujeto piensa conscientemente que es atingente o pertinente de decir en una sesión, si no más bien la primera estupidez que se le viene a la cabeza, dado que esas ocurrencias que vienen rápidamente son las que participan de lo que Freud llama proceso primario y, por tanto, nos aproximan a lo inconsciente. Según los planteamientos freudianos, el prójimo, quien es el primer objeto de satisfacción del sujeto, es el que pondrá en marcha el pensamiento en el ser humano. Hay algo en ese objeto que resulta ser un total enigma, algo que no es susceptible de conciencia ni conocimiento, sino que se mantiene como resto inasimilable a lo largo de la vida psíquica del sujeto. Este objeto, al cual Lacan denomina *Das Ding*, es precisamente aquello que produce la des-sustancialización de la *res cogitans*.

Finalmente y para dar paso al capítulo siguiente, he querido exponer el siguiente guiño que el psicoanálisis le hace a la filosofía. A pesar de los escasos comentarios que Freud realiza de los autores de la tradición o el archivo filosófico, existe un particular elogio que el médico austriaco realiza a propósito de aquella escena donde se coloca al amor en el centro del pensamiento de Platón, en el cual se equiparan los esfuerzos del psicoanálisis por presentar un concepto de sexualidad ampliado con el encomio a Eros elaborado por medio del diálogo de los asistentes al banquete en casa de Agatón: “*todos cuantos miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón*” (Freud, 1992, p. 121)

Aquí, el concepto de *sexualidad ampliada* es clave, ya que hace referencia a una sexualidad que va más allá de la configuración biológica, o para ser más específicos, de la genitalidad como marca distintiva y restrictiva de los sexos. Sexualidad que por otra parte

tampoco se reduce al campo discursivo de lo performativo ni al ámbito cultural. En el capítulo que viene a continuación desarrollaremos esa relación de *proximidad* que establece Freud, una vez que ya tengamos un despliegue suficiente de aquello que hemos de poner en juego en la lectura del *Banquete* platónico.

Capítulo 2- El eros en escena: del demiurgo a la transferencia

2.1 - Platón y el amor imaginario: un imperio en ciernes.

Si consideramos la magnitud de los ecos y reverberaciones que los diálogos platónicos tienen en la actualidad, *El Banquete* resulta ser un lugar ineludible ante cualquier intento por repensar el fenómeno del amor. Algunos modos de comprender el amor, reflejado en los discursos de encomio a Eros, aún tienen una enorme actualidad. Uno de los más ilustres es aquel que da pie a la concepción de la “media naranja”, que podemos identificar en el mito que narra Aristófanes. El comediógrafo les cuenta este mito a los invitados presentes en el Banquete, con el fin de que sus interlocutores conozcan la naturaleza humana junto con las metamorfosis que ésta ha experimentado. Comenzando de la siguiente manera su discurso:

“[...] primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo haya desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia” (Platón, 2014, p, 76).

La antigua naturaleza, nos dice Aristófanes, estaba compuesta de tres sexos. Masculino, femenino y andrógino. Estos seres andróginos participaban tanto de “lo masculino” como de “lo femenino”, eran redondos y poseían el doble de las extremidades que posee actualmente el ser humano. Además, gozaban de una admirable fuerza y orgullo, cualidades que los llevaron a querer conspirar contra los dioses. Sucederá entonces que, luego de haber intentado un ataque a los dioses, los seres andróginos serán divididos como castigo por haber atentado contra las divinidades. Es por esto que pasarán toda su vida buscando la parte faltante, que constituye su completud. De esto se tratará justamente el amor, de desear y perseguir su integridad perdida. Aristófanes menciona también que

cuando estos encuentran a su mitad faltante, se unen a ella y evitan hacer cualquier acción con tal de no separarse. Esto inevitablemente los lleva a la muerte, ya que dejan de tener contacto con el mundo. Este amor como fusión se da por fuera del mundo, los amantes no se quieren separar, su amor está en el encuentro y en la fusión, después de eso ya no hay nada más. Resulta curioso que en el fragmento del discurso de Aristófanes que acabamos de citar se mencione la sobrevivencia del nombre, a pesar de la disolución de la forma. Antes, en los tiempos que el ser andrógino existía, su nombre y forma eran una sola cosa, hoy sólo permanece el nombre. Además, agrega lo siguiente: “Desde hace mucho tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana.” (Platón, 2014, p. 80) Será en nombre de lo andrógino, que sobrevive como signo de una naturaleza humana originaria y mítica, que se buscará la restauración de la herida humana producida por la división. Esta restauración sólo alcanzará su culminación en la medida en que cada uno de los seres que fueron seccionados encuentren la parte de sí mismos que les falta. Aquí lo que plantea Aristófanes, si hablamos en términos ontológicos, es que el amor verdadero, aquel que produce felicidad, está en juego en la construcción de un Uno consistente a partir de dos.

Es interesante la lectura de Lutereau (2021) que hace respecto del mito, señalando que este ser andrógino sería la forma que caracterizaría al narcisismo, ya que este se presenta como una defensa férrea contra la amenaza de castración que se vería implicada en la separación. El ser andrógino y narcisista no logra situarse ni en una posición masculina ni en una femenina, por lo que Lutereau concluye que el narcisismo no cede a la inscripción de la diferencia sexual. Por otra parte, Lacan se fija en el hecho de que Aristófanes, mediado por la pluma de Platón, repite en varios momentos de su discurso que este ser andrógino tiene una forma esférica, lo que llama completamente la atención. Esta forma, o *Gestalt*, perfecta, entera, que expresa una totalidad, no hace más que indicar la dimensión imaginaria que está en juego en el discurso. Lacan, en el seminario *La transferencia*, se hace la siguiente pregunta: “¿no nos muestra [Platón] acaso que lo que está en juego en esas formas, en las que nada sobresale y nada se deja agarrar, tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria?” (Lacan, 2003, p. 112) ¿En qué sentido tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria esta forma esférica? Esta forma esférica actúa como una forma ideal.

Como una *Gestalt*. Al igual que la forma total del cuerpo que percibe el lactante en el espejo, por medio de la cual se produce una fascinación y el sujeto se encamina en su vida psíquica por el sendero trazado por esa imagen. Es la imagen-objeto que se inviste libidinalmente en la elección de objeto del narcisismo primario. Es por esto que en este mito que narra Aritófanes nos encontramos con una concepción del amor totalmente imaginaria y narcisista. Después de este breve paso por el discurso de Aristófanes, quisiera desplazarme a un segundo momento importante de *El Banquete*, acompañado de la lectura que realiza el filósofo francés Jean-François Lyotard.

Lyotard en su conferencia titulada *¿Por qué desear?* plantea que los(as) filósofos(as) en vez de instalar la pregunta típica: ¿qué es la filosofía?, deberían hacerse la pregunta ¿por qué filosofar?, la cual abre la posibilidad de un mundo donde no exista dicha práctica. Esto debido a que la filosofía es aquello que constantemente se nos escapa en cuanto objeto, tanto porque olvidamos su naturaleza, el sentido de su invención y cuál es el papel que juega en nuestras vidas. Por esto es que Lyotard (1964) prefiere la pregunta: ¿Por qué entonces filosofar en lugar de no filosofar?, señalando que: el “«Por qué» lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene” (Lyotard, 1964, p. 3) Aquí la suposición de que la filosofía podría no existir, o que podría erradicarse, pone en el centro la cuestión del deseo. Debido a que no hay necesidad de filosofía. Por lo tanto, quien filosofa lo hace porque un encuentro ha activado su deseo.

Puesto que el deseo, ya lo hemos dicho antes, es aquello que está puesto en tensión en una estructura de presencia/ausencia donde, en definitiva, hay algo que se presenta en la forma de una ausencia, o mejor dicho, el deseo no remite a un objeto que alguna vez se tuvo y se ha perdido, sino que ese mismo objeto surge como una falta. Es una falta constitutiva que sostiene el deseo. En el deseo habría entonces, un movimiento y una fuerza; es movimiento en tanto que “va hacia lo otro como lo que le falta a sí mismo” (Lyotard, 1964, p. 4), vale decir, que asume que algo le falta y aquello que le falta viene a la presencia como otro, que sin embargo, no representa más que una ausencia; y por otro lado, es una fuerza en la medida en que mantiene cohesionadas presencia y ausencia.

Retomando la lectura del Eros platónico, Lyotard destaca dos momentos claves de *El Banquete*. El primero alude al relato que Diotima le transmite a Sócrates, donde precisamente cuenta la situación en la que Eros fue engendrado: es en la celebración del nacimiento de Afrodita, a la que asistía Poros —hijo de Zeus y Metis—, quien se embriagó de néctar, quedándose dormido, y Penia, quien fue en esa ocasión a mendigar y se encontró con la oportunidad de tomar por asalto a Poros; el cual, al encontrarse en aquel estado de embriaguez, no opuso resistencia a las maniobras que Penia llevó a cabo, para poder hacerse de un hijo de Poros. Eros, entonces, responde a ambas naturalezas parentales: por una parte, la indigencia, la pobreza, el despojo de la madre y por la otra, la audacia, la valentía y la avidez de conocimiento de su padre.

Llama la atención una referencia que hace Lyotard a Serge Leclaire, quien caracteriza a los síntomas de la histeria y la neurosis obsesiva por las preguntas que se ven implicadas en cada estructura, o más bien por las preguntas que hacen síntoma en cada estructura. Mientras que por el lado de la histeria la pregunta puesta en juego es: ¿soy hombre o mujer?, por el lado de la neurosis obsesiva la pregunta es: ¿estoy vivo o muerto? Ambas preguntas, señala Lyotard, corresponden a las mismas ambigüedades presentadas por Platón respecto de Eros. Ya hemos corroborado la ambigüedad relativa al sexo con los distintos elementos que el daimón (δαίμων) toma de sus padres Penia y Poros. Aproximémonos entonces a lo que dice Diotima, por medio de la voz de Sócrates, respecto de la segunda ambigüedad de Eros: “No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre.” (Platón, 2014, p. 101) Esto resulta clave, puesto que deja en claro que la relación que el ser humano tiene con su propio erotismo, con las ambivalencias de su propio deseo, estaba ya inscrita en la concepción del Eros platónico, lo cual significa que la filosofía de Platón, al menos en estos temas, tuvo una capacidad increíble de anticipar, por medio de la Idea, uno de los problemas más gravitantes en la existencia humana, el de la relación del ser humano con su propio deseo.

Un segundo momento que subraya Lyotard es aquel cuando concurre Alcibiades borracho al lugar de la conversación y hace el intento de encomiar a Sócrates. En este encomio aparece una anécdota, donde se revelan las intenciones del joven Alcibiades, quien

intentará conquistar, aunque con un resultado fallido, aquel terreno oscuro y sin fondo donde reside el enigma de la genialidad de su maestro. Del maestro que seduce y encanta con el uso de meras palabras. En la lectura de este episodio del diálogo que evoca Lyotard, se pone en evidencia el gesto que realiza Sócrates ante una propuesta de intercambio o de transferencia. Alcibíades quiere acceder a la sabiduría de Sócrates, y para esto le ofrece a modo de cambio su propia belleza, convencido de que eso es lo que Sócrates desea, vale decir, considerando a Sócrates en posición de amante. Por su parte Sócrates, al darse cuenta de la propuesta de Alcibíades, le advierte de los inconvenientes del intercambio, diciéndole: “Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada” (Platón, 2014, p. 126). Ante esta advertencia de Sócrates, y dado que en ningún momento este se niega a su propuesta, Alcibíades decide tender un manto y acostarse junto a él, rodeándolo con sus brazos toda la noche. A continuación, cuenta Alcibíades su frustración frente al hecho de que “no pasara nada”, de que no hubiera ninguna muestra de amor en toda la noche, y de que ese hecho lo ha mantenido aún más esclavizado que antes a su maestro. Respecto del acto sagaz de Sócrates en esta situación con Alcibíades, Lyotard comenta:

“Lo que hace Sócrates, ni más ni menos, es poner en tela de juicio este «negocio redondo», y preguntarse en voz alta dónde está la ganancia: eso es todo. Alcibíades quiere cambiar lo visible, su belleza, por lo invisible, la sabiduría de Sócrates. Al hacer esto corre un enorme riesgo: porque puede suceder que, si no hay sabiduría, no obtenga nada a cambio de sus favores. Este negocio redondo es una apuesta, no un en paz o un doble, sino, en el mejor de los casos, un en paz, y en el peor, una dura pérdida. ¡Es arriesgado!” (Lyotard, 1964, p. 8)

Hay algo que resulta imperioso destacar en la lectura que hace Lyotard de esta anécdota, y es el modo en cómo la pregunta de Sócrates, al poner en tela de juicio este “negocio redondo”, abre una dimensión de apuesta. Lo que le advierte Sócrates con ese “no sea” o “no vaya a ser” de la frase: no sea que te pase desapercibido que no soy nada, es del peligro de la pérdida total al que se expone Alcibíades. Porque Sócrates se da cuenta de la ceguera de su joven discípulo, quien no puede ver que él en realidad es nada. Y ser nada o ser un vacío, precisamente quiere decir, ser un sujeto de deseo, dado que el filósofo no está

“lleno” o “completado” de mucho saber y conocimiento, si no que precisamente es quien sabe que está atravesado por un fondo de ausencia, por tanto, no tiene nada que perder.

Por último, he de agregar a este breve comentario de algunos momentos que me parecen claves de *El Banquete* platónico, que encontramos aquí algunos elementos importantes para poder comprender cuál es la innovación que introduce Badiou respecto de la categorización filosófica del amor. Badiou en varias ocasiones, tanto en apariciones públicas como en sus textos, ha hecho mención de que su pensamiento es deudor de la filosofía de Platón, a tal punto de nombrar su gran empresa filosófica como un platonismo de lo múltiple. Una filosofía que piensa desde la propia inmanencia de lo múltiple. Por otro lado, también ha destacado la figura de Sócrates y se ha apropiado de ella. En su libro *La verdadera vida*, Badiou les habla a los jóvenes a través del personaje Sócrates de su *República* modernizada, y les habla justamente de que la tarea propia del filósofo es corromper a la juventud, misma acción por la que hace un par de milenios fue condenado Sócrates. Badiou dice que debe entenderse esta corrupción como una demostración de que la verdadera vida es posible y de que es algo a lo que los jóvenes deben aspirar.

2.2 - Las cuatro condiciones de la Filosofía.

Badiou hace el ejercicio de suponer, dado que la filosofía surge en un momento concreto de la historia, que esta tiene condiciones específicas que la sostienen. Sin embargo, estas no son condiciones epocales o históricas, puesto que el hecho de que esta práctica que llamamos filosofía se sostenga, atravesando momentos de la historia radicalmente distintos entre sí, supone otra cosa. Hay algo que insiste siempre de la misma manera en el deseo de que la filosofía se mantenga viva. Frente a la inmensa variación de prácticas filosóficas, ¿qué es aquello que se presenta como relativamente invariable? En *Manifiesto por la filosofía*, Badiou dice: “Las condiciones de la filosofía son transversales, son procedimientos uniformes, reconocibles a larga distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariante. El nombre de esa invariancia está claro: se trata del nombre ‘verdad’.” (Badiou, 2019, p. 15) La relación entre filosofía y verdad es de antaño conocida, sin embargo, aunque en la obra de Platón es donde con más insistencia se

nombra, es donde más queda opaco el estatuto de la verdad. Badiou, sin embargo, retoma este problema y trata de pensar cómo se producen las verdades en el mundo, y cómo es que nosotros —los seres humanos— tenemos acceso a ellas. Eso es un gran problema que implica largos desarrollos en su obra central que es *El ser y el acontecimiento*. No obstante, hay un problema aún más importante, que está en disputa en la filosofía contemporánea, que es el problema de cómo se instituye esa invariancia, y qué efectos tiene en el mundo. Un mundo que incluso, por medio de las voces de algunos filósofos, le ha declarado la guerra a las verdades, por ser portadoras de una cierta inmovilidad y muerte. Lo paradójico es que las verdades para Badiou estén asociadas a la novedad del acontecimiento.

¿Qué es un acontecimiento? Un acontecimiento es la propuesta de una posibilidad impensada. Algo que es impensado, naturalmente, no está en el espectro de lo que ya ha sido pensado, no aparece como visible porque aún no aparece la oportunidad de su visibilidad. Hay cosas que de antiguo no eran visibles y hoy lo son, esto sin duda da cuenta de que ha habido intervención a partir de un acontecimiento. Sin embargo, el acontecimiento tiene un tiempo de latencia, en el que desaparece al tiempo que aparece, esto quiere decir que no se sostiene en el tiempo por sí mismo. ¿Cómo es posible que el acontecimiento tenga efectos en el mundo entonces? En una entrevista con Fabien Tarby, Badiou responde a esta interrogante, expresándose de la siguiente manera:

“Todo dependerá de la manera en que esta posibilidad propuesta por el acontecimiento sea captada, trabajada, incorporada, desplegada en el mundo. Esto es lo que yo llamo «procedimiento de verdad». El acontecimiento crea una posibilidad, pero luego hace falta un trabajo, colectivo en el plano de la política, individual en el caso de la creación artística, para que esa posibilidad se haga real, es decir, se inscriba etapa tras etapa, en el mundo.” (Badiou, 2013, p. 21)

El solo hecho de que advenga un acontecimiento no asegura que se invente una nueva realidad a partir de él o que produzca de manera espontánea transformaciones en el mundo. El acontecimiento no sigue una lógica de causa-efecto mecanicista. Esto quiere decir que no es causa de nada por el solo hecho de que aparezca, tampoco sus efectos vienen determinados de antemano junto a su aparición. Ese no es el milagro del acontecimiento. El milagro del acontecimiento más bien tiene que ver con una donación de

nuevas posibilidades a la existencia, pero que deben ser elaboradas mediante lo que Badiou llama un procedimiento de verdad, procedimiento que se define por una operación de fidelidad con el acontecimiento. La fidelidad es un concepto filosófico desarrollado por Badiou para dar cuenta de las operaciones concretas de conexión con el acontecimiento que se dan al interior de un procedimiento de verdad. Sin esta, no tendríamos la oportunidad de dar cuenta qué elementos del mundo son consecuencia de un acontecimiento y cuales de la situación previa al acontecimiento. Se puede discernir a través de esta operación qué es lo que corresponde a la novedad y qué es lo que corresponde a la tradición.

Para Badiou la filosofía tiene cuatro condiciones, esto quiere decir que existen cuatro procedimientos genéricos donde se producen verdades, estos son: la ciencia, la política, el arte y el amor. Esto implica que la filosofía no tiene la tarea de inventar las verdades o descubrirlas, sino que tiene la tarea de reunir a las verdades de su tiempo en una sola configuración, mediante la cual puedan ser pensadas, es decir, activadas. Cada condición por sí sola no es capaz de producir un pensamiento sobre las verdades que se elaboran en fidelidad a un acontecimiento. Por tanto, la filosofía, y con ello el pensamiento, es puesta en peligro si alguna de estas condiciones falla o si se produce una sutura a alguna condición en particular, como lo ha hecho el positivismo con la sutura de la filosofía a la ciencia, el marxismo con la sutura de la filosofía a la política, o incluso las lecturas que a partir de Nietzsche y Heidegger realizarán una sutura de la filosofía al arte o al poema. En el mismo *Manifiesto*, Badiou realiza una observación sobre el estado actual de la filosofía respecto de sus condiciones:

“Sierva de la ciencia en el Oeste, de la política en el Este, en Europa occidental la filosofía intentó servir por lo menos al otro Amo, el poema. La situación actual de la filosofía es: Arlequín, servidor de tres amos. Hasta se puede agregar que Levinas, en el modo de la proposición dual sobre el Otro y su rostro, sobre la Mujer, entiende que la filosofía puede convertirse en el sirviente de su cuarta condición, el amor” (Badiou, 2019, p. 46)

El panorama actual presenta una serie de desorientaciones, donde no es posible hablar de una configuración que ponga en común a todos los procedimientos genéricos de verdad, lo cuál tiene como consecuencia el hecho de que hoy en día no sea posible pensar a

la altura del tiempo o la época que se está viviendo, dado que se delega la responsabilidad de generar un pensamiento a una condición específica. El pensamiento no tiene un lugar por el cual circular, donde pueda generar intercambios fecundos con distintos ámbitos de la realidad humana.

Sin embargo, la sutura de la filosofía al poema es la que predomina mayormente hoy en día en la escena contemporánea —al menos en su corriente más interesante—, escena que tiene su gran epicentro en Francia desde comienzos del siglo recién pasado, con grandes escritores y/o filósofos como Bergson, Sartre, Lacoue-Labarthe, Althusser, Derrida, Deleuze, Klossowski, Bataille, Nancy, Rancière, Blanchot, entre otros. Una parte importante de ellos ensayan cada vez más a una escritura poética o literaria cuya operación primordial consiste en desdibujar los límites entre los géneros más rígidos como el tratado filosófico u otros como el ensayo, el aforismo y la prosa. Sin embargo, Badiou nos muestra que la sutura de la filosofía al poema ha revelado más de alguna verdad que servirá para pensar el estado contemporáneo de la filosofía. Una de ellas es la desorientación e inconsistencia que atravesó toda una época que se caracterizaba por el progreso, la razón, el sentido de la historia y el advenimiento de un mundo nuevo. En ese sentido, la sutura a la condición artística ha permitido pensar los *impasses* del proyecto moderno, al cual todavía nos hallamos anclados, de alguna manera u otra. La desorientación poética nos dice Badiou, se presenta como lo real de la época.

2.3 - La escena del Dos más allá del conteo del Uno.

Badiou llama al amor “Escena del Dos”, pero ¿De qué da cuenta esta nominación? Lo primero que llama la atención es ese “Dos” con mayúscula, que rápidamente se puede asociar con el número asociado a la pareja. ¿Será a eso a lo que se refiere? ¿a dos individuos con sus experiencias particulares y nada más? En principio, si seguimos los obnubilados senderos del sentido común, diremos que ese “Dos” supone un conteo o numeración y una relación dada entre esos elementos del conteo, aunque sólo sea una relación de ordenamiento o sucesión. Sin embargo, veremos que es otra la lógica que introduce la escena del Dos. En *Elogio del amor*, Alain Badiou comienza a plantear su concepción del amor de la siguiente manera:

“En primer lugar, el amor habla de una separación o desunión, que puede ser la sencilla diferencia entre dos personas, con su subjetividad infinita. Esta separación es en la mayoría de los casos, la diferencia sexual. Cuando este no es el caso, el amor de todas maneras impone la confrontación con dos figuras, dos posturas con representaciones diferentes.” (Badiou, 2012, p. 33)

De lo que se esboza en esta cita tenemos que primero hay una desunión, es decir, que no hay nada que una, que haga enlace entre dos personas. O quizás sí hay una nada o un vacío que une. No obstante, lo que afirma el filósofo es que ahí donde se presupone que hay una unión o una relación, puesto que dichas personas que participan del amor están “juntas”, en realidad, hay una separación. Podríamos decir también, con el fin de entender mejor de lo que se trata, que antes de conocerse, dos personas no tienen nada en común, nada que haga unión. La disyunción o diferencia de la que habla el amor corresponde a su vez a dos posturas o posiciones confrontadas, donde cada una de dichas posiciones da cuenta de la existencia de una subjetividad infinita e irreductible a la otra. Esto último da a pensar una cosa: si consideramos que estas subjetividades son como dos rectas paralelas que viajan infinitamente por un plano, sabemos, dadas ciertas leyes, que estas paralelas nunca se intersectan. Es imposible que algo pueda ocurrir ahí, como por ejemplo, que dichas rectas se encuentren o sean atravesadas por un punto común. Eso nos dice la ley del mundo. Esto, pensado en el caso de la diferencia sexual, es la inexistencia de la relación sexual como efecto de estructura, vale decir, como presentación en el ser. Un ser que es consistente, puesto que está estructurado por la operación de la cuenta-por-uno. En el caso de la famosa enunciación de Lacan recogida por Badiou que es: *No hay relación sexual*. O como lo reformula el mismo Lacan más adelante: *Hay la no-relación sexual*. Lo cual tiene un carácter afirmativo, puesto que se afirma que algo no existe en la medida en que este “algo” es prohibido por la ley, vale decir, en la medida en que este “algo” inconsistente. Pero lamentablemente, en la medida en que pensamos esa no relación sexual en el orden del ser, más específicamente, en el orden de la operación propia del ser que consiste, que es la cuenta-por-uno, esta no es pensable. A pesar de esto último, sí cabría la posibilidad de pensar que esa no-relación se efectúa como una cuenta, la cual es nominada por Badiou como: la cuenta-por-dos de manera inmanente.

En un texto realmente aclaratorio titulado *La Escena del Dos*, Badiou escribe lo siguiente: “Con respecto a la diferencia sexual, esencialmente disyuntiva, el amor, subsumiendo el objeto bajo el ser del sujeto, construye la escena de una presentación donde la no-relación se efectúa como cuenta, la cuenta-para-dos.” (Badiou, 2008, p. 26) Según mi lectura, lo que se presenta en este fragmento citado, es la operación propia del procedimiento amoroso, a saber: la cuenta-para-dos, la cual construye una escena diferente que permite pensar la disyunción. Es más, la disyunción no sólo será presentable sino que será constitutiva, será la materia fundamental. Pero antes de que haya procedimiento amoroso y que esa disyunción sea pensable, puesto que sólo aparece retrospectivamente, debemos pensar que hay nada, que hay algo que se designa como vacío, que hay algo que se sustrae a cierta presentación del ser.²¹ Es a partir de esa nada, de ese vacío que es posible que algo novedoso advenga en la forma de un encuentro. Pongamos atención a lo que dice Badiou en el inicio del texto anteriormente citado. “Ontológicamente, se convendrá que si no cesando de no escribirse, *la relación sexual inexiste por efecto de estructura, el amor, como suplencia, no puede sino advenir aleatoriamente*. Lo cual impone, en mi lenguaje, que lo sexual siendo del orden del ser, es en el acontecimiento que hay que registrar el amor (el destacado es nuestro).” (Badiou, 2008, p. 26) Al registrar el amor en el orden del acontecimiento, diremos que Badiou le otorga al amor una fuerza muy particular, la cual consiste en: hacer visible lo que antes era invisible o de hacer posible lo que antes era imposible. Por el lado de la visibilidad, tenemos que el amor lo que hace es declarar la existencia de una partícula atómica que circula ahí donde antes sólo se declaraba que había vacío. Por el lado de la posibilidad, tenemos que el amor lo que hace es posibilitar la juntura o el anudamiento de dos posiciones sexuadas confrontadas, cuya separación volvía imposible cualquier intersección.

Entonces, el amor, en tanto acontecimiento, es él mismo una imposibilidad o una ilegalidad. Una diagonal que intersecta a ambas rectas y hace posible que nazca una nueva figura de manera contingente o aleatoria. Aquí, nos dice Badiou, en el momento del

²¹ Más adelante se matiza este esbozo hipotético, puesto que en realidad si hay un elemento que circula en esa no-relación y que precisamente hace nudo entre las posiciones sexuadas.

encuentro, el Dos está por mostrarse, pero aún no entra en escena (Badiou, 2012, p. 34) Hasta ahora, hay Dos sólo de forma latente, ya que aparece al tiempo que desaparece. Eso que ocurre, que hace permanecer al Dos latente y que es menos que nada, es lo que Badiou va a llamar “acontecimiento”, aunque por ahora se presente en términos muy vulgares. Es sólo a partir de entonces, es decir, cuando ya ha advenido este encuentro y esta nueva figura, que se puede decidir montar un proceso y hacer aparecer al Dos en escena.

Vladimir Jankélévitch expone de manera bastante clara e ilustrativa cómo se produce un encuentro y cuales pueden ser sus consecuencias, cuando cuenta en su libro *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, la historia de un funcionario que por la fuerza de la costumbre, elegía siempre la misma ruta para viajar desde su casa a la oficina. Donde, en uno de sus viajes, su vida cambiará radicalmente cuando la sonrisa de una mujer pase por delante de sus ojos y le obligue a desviarse del camino para seguirla. Algo, que no sabemos muy bien que es, hará que ese hombre se decida a seguir a esa mujer. A no dejarla ir, quizás, o al menos, a poder intentar cruzar alguna palabra con ella. Saber por lo menos su nombre. En esta historia, el riesgo que se toma en la búsqueda de la consolidación del encuentro, termina bien, el funcionario logra comenzar “algo” con esa mujer. Se comprometen y ahí comienza lo trágico. La aventura de repente se convierte en tragedia. A propósito de esta historia, Jankélévitch dice: “Su aventura se parece a la de los átomos de Epicuro, que caían paralelamente en el vacío. Si esos átomos hubieran seguido cayendo en una caída sempiterna unos junto a otros, nunca habría pasado nada, puesto que, para que ocurra algo en general, es preciso que un átomo se desvíe, quiera vivir su vida y se aparte de los demás”. (Jankélévitch, 1989, p. 36)

Lo que menciona Jankélévitch aquí es una imagen ampliamente trabajada por las derivas materialistas del *encuentro*. Es lo que se va a llamar teoría del *clinamen*, por la denominación que Lucrecio le dió a esa *ínfima desviación* que afecta a los átomos en caída libre por el vacío y que hizo posible la toma de consistencia de la materia a partir del cruce de átomos con diferentes trayectorias. Althusser, maestro de Badiou, retoma esta teoría de la lluvia de átomos y del *clinamen*, para poder dar cuenta de la existencia de una corriente subalterna que atraviesa la tradición filosófica, nominada por él como *Materialismo*

aleatorio, que se diferencia totalmente de las corrientes dominantes como lo son el Idealismo y el Materialismo. Este último, identificado como materialismo vulgar, y atribuido en algunas de sus formulaciones a figuras como Marx o Lenin, no hace más que velar su verdadera forma idealista, dado que es un materialismo que recurre a la teleología propia del idealismo, planteando una idea de necesidad en el surgimiento del mundo y sus procesos históricos. Muy por el contrario, el materialismo del encuentro plantea que antes del choque de átomos no hay un sentido o causa determinada. El sentido no antecede al origen.²² En otros términos, el fundamento no antecede lo que hay que fundamentar como algo ya dado, tal y como lo muestra la lectura hegemónica de la tradición platónica, que supone un fundamento por fuera de la propia temporalidad, de ese tren andando que es la propia filosofía.

Recapitulando el pasaje citado del texto de Jankélevitch, lo que se pone de relieve es la lógica esencialmente materialista que representa la desviación de los átomos en un fenómeno tan excepcional y paradójicamente, tan cotidiano, como lo es el amor. Esta aventura naturalmente puede tener un desenlace trágico, en el que el funcionario pierda su trabajo, pierda muchas cosas que había conseguido hasta el momento, ceda un poco de la libre disposición de su tiempo, e incluso muera por ese nuevo amor.

Ahora, avancemos hacia las operaciones a partir del encuentro. El Dos en escena comporta diversas operaciones. Sin embargo, es importante aclarar que el Dos en escena no implica ni una operación de fusión ni de suma, sino que lleva a cabo una *operación de suplementación* respecto de la situación que observábamos en un primer momento, a saber: del hecho de que hay la no-relación entre dos posiciones subjetivas confrontadas. Respecto de esto último, ¿cuál es ese suplemento? ¿Qué es aquello que se pone en relación con el vacío de la no-relación? Badiou en *La escena del Dos* postula lo siguiente:

“Plantaremos entonces que hay un término no nulo al menos que entra en su lugar en la relación con las dos posiciones sexuadas. Inscibiremos ese término, supuesto mediador local de la no-relación global, bajo las especies de la letra *u*, que connota

²² Para poder indagar más respecto de esta teoría materialista del encuentro, véase Althusser, Louis (2002) Para un materialismo aleatorio.

tanto la ubicuidad como el uso ciego que por todas partes es testificado.” (Badiou, 2008, p. 31)

Aquí se declara la existencia de un término que circula en la no-relación y se dice de entrada que ese término no es, a pesar de lo que se creería, el vacío o el cero. Este término entra en relación con ambas posiciones sexuadas, aunque entre ellas aún no hay relación, esto quiere que: M como posición masculina se relaciona con u y F se relaciona con u , sin que M se relacione con F. Esta es la ubicuidad que se menciona: el hecho de u (término no nulo que marca un punto de intersección entre las posiciones sexuadas) esté de manera simultánea conectado con ambas posiciones, que sea un elemento en común. Pero también está su uso ciego, es decir, su uso como elemento vinculado solamente a una posición y que, por tanto, no deja ver el punto de intersección. A esto, Badiou agrega lo siguiente:

“Ahora bien, es claro que si hay ciertamente un elemento que hace nudo, en el espacio de la no-relación, de los dos términos no relacionados, está asegurado que este elemento es absolutamente indeterminado, no descriptible no componible.” (Badiou, 2008, p. 31)

Surge la duda de por qué solamente entra un solo elemento en juego, si se supone que estamos encaminados a pensar el amor, donde en la mayoría de los casos empíricos y comprobables, entran muchas cosas en juego, una cantidad innumerable de experiencias comunes y sentimientos compartidos. Esa idea que acabo de mencionar, Badiou la atribuye a una tesis humanista que, más que estar preocupada por pensar cómo puede construirse el amor a partir de una diferencia radical, lo cual constituye el verdadero gran problema, está preocupada de fusionar a ambas posiciones a partir de propiedades comunes, lo cual nos llevaría a una visión psicologista del amor, que considera a la diferencia entre los sexos como un carácter secundario. Por tanto, este elemento que hace nudo y que es atómico (α -τόμος, es decir, sin secciones, indivisible.), no tiene ninguna propiedad. Y para que ese elemento logre estar en relación simultánea con ambas posiciones, deberá estar en relación con, y sólo con, el vacío. Cumpliendo la condición de que dicho elemento no sea el vacío, sino que sea un término no nulo en relación con el vacío. El matema que construye Badiou

se escribe así: $(u \leq H \text{ y } u \leq M) \rightarrow [(t \leq u) \rightarrow t = 0]$. Este es el axioma fundamental que declara la existencia de u y se lee de la siguiente forma: existe un término u que está en relación con H (posición masculina) y con M (posición femenina), el cual permanece incompuesto o indeterminado, puesto que solamente el vacío (t) entra en relación con el. No obstante, cabe la posibilidad de que ese elemento atómico no se muestre, que no sea visible. ¿De qué depende que sea o no visible?

Badiou en una conferencia titulada *El amor como escena de la diferencia* da algunas claves a este problema. Retrocedamos hasta la fórmula de Lacan. Hasta ahora, no se ha comprendido muy bien qué quiere decir ese: *No hay relación sexual*. No obstante, Badiou plantea una pregunta fundamental para resolver este enigma. Se pregunta: ¿Qué es una relación? Más específicamente, ¿qué tipo de relación es posible sostener entre dos singularidades sin anular sus diferencias? El filósofo, fiel a la formalización matemática, responde que la única relación posible de establecer entre dos singularidades es una relación de orden que tenga la propiedad de ser antisimétrica. Esto quiere decir que las posiciones que ocupan las singularidades vivientes no son intercambiables, puesto que si pudieran cambiar de posición libremente, los elementos puestos en relación serían el mismo. Por consiguiente, Badiou concluirá, extrapolando la sentencia de Lacan a estas formalizaciones, que no hay relación de orden posible entre los sexos. ¿Qué quiere decir esto último? Badiou responde: “Esto quiere decir que, sexualmente, no se puede decidir ningún orden, o si lo prefieren, que todo orden sexual es imaginario, es decir, no es una relación (*rapport*) real.” (Badiou, 2000, p. 109). Esto que dice el filósofo es lo medular del problema, debido a que en esta lectura de la fórmula lacaniana aparece la noción de indecidibilidad. Indecidibilidad entendida como una imposibilidad de decidirse por un orden entre los sexos. A continuación voy a arriesgar una lectura, que plantea un modo de entender de qué manera se produce el *impasse* en la situación a partir de la introducción del enunciado de Lacan.

En *Condiciones*, Badiou da una definición de indecidibilidad que nos puede servir para penetrar aún más en la paradoja de la situación. Esta es: “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.” (Badiou, 2012, p. 172) Lo indecible se presenta, entonces, cuando aparece un enunciado que no es posible de ser clasificado por una norma que atribuye valores a sus enunciados. Por ejemplo: imaginemos que existe una máquina que es capaz de clasificar de manera exhaustiva todos los enunciados habidos y por haber, en verídicos, por un lado, y falsos, por el otro. Y que en el transcurso del proceso de verificación, aparece un enunciado que puede ser tanto verídico como falso. Ahí tendríamos un problema de indecidibilidad, que pondría a la máquina en jaque, puesto que se vuelve incapaz de clasificar la totalidad de los enunciados posibles. Pero, ¿Dónde específicamente estaría el *impasse*, en el caso de la imposibilidad de decidir una relación de orden respecto del sexo? Badiou postula en sus formalizaciones que una relación entre dos singularidades no puede ser sino una relación de orden antisimétrica, puesto que si dichos términos no están ordenados en cuanto a sus posiciones, es decir, si dichos términos son permutables, esto quiere decir que son equivalentes y, por tanto, no serían singularidades irreductibles la una a la otra. El problema que plantea la frase de Lacan, es que no hay relación de orden entre los sexos, lo que —según mi lectura— equivale a decir que hay un tipo de relación entre los sexos —puesto que se los piensa juntos— que se sustrae a la relación de orden antisimétrica, sin anular la diferencia entre los términos puestos en relación. Por tanto, este *impasse* le impone al pensamiento el desafío de pensar más allá de la lógica que está implícita en la norma que evalúa los enunciados, y por tanto, las relaciones en el mundo. Aquí radica la gravedad del problema. La pregunta sería la siguiente: ¿Cómo poder atender a lo real de la relación de los sexos, es decir, a que no es posible ponerlos en una relación de orden sin imaginarizar la relación, pero que a la vez se cuide de mantener la diferencia irreductible entre ellos? Frente a esto, Badiou dice:

“Pueden ustedes perfectamente decir: *no hay orden* y, sin embargo, pensar que hay de todas formas algo en común. Para esto basta con que un tercer término esté vinculado a esos dos términos que no están vinculados entre sí. En ese caso, entonces, hay que suponer que hay un término común vinculado con hombre y

vinculado con mujer, aunque hombre y mujer entre sí no estén vinculados.”
(Badiou, 2000, p. 109)

Por tanto, ante la indecidibilidad del enunciado que plantea la incompatibilidad entre dos posiciones sexuadas diferentes, tenemos dos caminos. O bien postulamos que no hay ningún término común que se vincule con ambas posiciones, lo que equivale a decir, que aquello que se relaciona con ambas posiciones es el vacío. O bien suponemos la existencia de un tercer término que se vincula tanto con la posición masculina como con la posición femenina, sin que ambos términos se relacionen directamente. Badiou descarta el primer camino, el cual presenta el inconveniente de presentar una disyunción pura o absoluta entre los sexos, que tiene como consecuencia que “ambos sexos morirían cada uno por su lado” (Badiou, 2000, p. 109) y que implicaría admitir la inexistencia de la humanidad. Humanidad que para el filósofo es la condición fundamental e indispensable, por medio de la cual se sostienen los procedimientos de verdad.²³ Por consiguiente, Badiou se decide por la segunda hipótesis, la cual lo lleva a afirmar la existencia de la humanidad. Aunque esto no pueda ser demostrado, dado que es un principio axiomático.

Ahora volvamos al problema de la visibilidad de *u*. Este punto que toca tangencialmente a ambas posiciones, sólo es concebible como huella. Y una huella es el rastro o la marca que ha dejado a su paso el encuentro. Por tanto, esta huella denominada “*u*”, sólo se hace visible una vez que ha ocurrido un encuentro. Eso es lo que maravilla del amor: el hecho de te arroje a una aventura infinita, en la que desde el comienzo, sólo se sabe que está orientada por un punto, y nada más. Los amantes saben que hay algo, aunque no sepan predicar nada de él. Basta con un punto genérico, que vaya más allá de la individualidad de cada uno, para que se abra la posibilidad de una nueva orientación en la experiencia del mundo. Puesto que el amor ocurre en el mundo, y no más allá de él. Por tanto, este acontecimiento debe ser nombrado. Aquí entra en juego la declaración de amor. El decir “Te amo” produce una simbolización, es decir, hace entrar al “dos” real en lo simbólico. Esta operación crucial de la declaración es la que introduce una nueva

²³ En esta memoria solamente se hará mención del concepto de humanidad, dado que abre una discusión que podría constituir un trabajo de investigación aparte. Para detenerse en esta discusión, véase. Badiou, Alain (2012) “Qué es el amor” en *Condiciones*. Buenos Aires : Siglo XXI. pp. 241-259.

orientación en el mundo. Y lo que tiene de peculiar esta nueva orientación en el mundo es que está relativamente descentrada, porque no se afirma en ninguna de las dos posiciones. Ninguno de los dos amantes puede afirmar que es el centro de ese nuevo proceso que comienza a germinar, dado que a dicho proceso, le corresponde su propio Sujeto. El Sujeto del amor. El cual se encarga de procesar el despliegue del mundo desde el punto de vista de la diferencia. Esto quiere decir, que el sujeto es quien se ve implicado en la tarea de serle fiel al encuentro, realizando la operación de escritura de la historia de amor, que no hace más que desarrollar una propuesta: la propuesta de una ordenación en el tiempo de la dialéctica entre el ser y el acontecimiento. (Badiou, 2015, p. 259) Lo que para Badiou constituye un problema esencial en el amor. Porque el amor es aquella instancia de invención en la que también se busca crear una nueva temporalidad para la vida, donde quienes se comprometen, se arrojan a una duración totalmente desconocida.

Finalmente, quiero presentar a grandes rasgos, cuáles son las dificultades o los obstáculos que sortea el despliegue de la construcción amorosa. En un pasaje clave del texto *Escena del Dos*, Badiou dice lo siguiente: “Un encuentro amoroso es eso que atribuye acontecimentalmente a la intersección, atómica e inanalizable de dos posiciones sexuadas, una *doble función*.²⁴ La del objeto, donde un deseo encuentra su causa, y la de un punto desde donde se cuenta el Dos, iniciando así una investigación en el reparto del Universo.” (Badiou, 2008, p. 34) El acontecimiento, entonces, le designa a U una doble función, la que va a implicar una doble lectura. Por una parte, cumple la función de ser el objeto que causa el deseo común, alrededor del cual se reúnen las partes y a partir del cual se mantiene la disyunción inicial de las posiciones sexuadas. Y por otra parte, es el punto desde el cual se puede observar la expansión externa del Dos, donde lo que se aparece es el conjunto que contiene al *ser* de cada una de las posiciones sexuadas. Por tanto, en el amor hay un movimiento que alterna la expansión de lo que la pareja vive en común y la contracción sobre el objeto sexual. El amor funciona a partir de este movimiento alternado de sístole y diástole, un movimiento que es esencialmente cojeante. Como señala el poeta chileno Enrique Lihn en una de las epístolas de su libro *Las cartas de Eros*: “El amor hace milagros de equilibrio, pero de equilibrio inestable.” (Lihn, 2016, p.17) Eso es lo que pone en juego

²⁴ el uso de cursiva es mío.

el trabajo del amor. Por un lado, el deseo de que el proceso tenga una duración indeterminada, es decir, de que se abra a un procedimiento infinito, y, por otro lado, que sea capaz de darle lugar a los dramas amorosos que son inmanentes al proceso, esto es: “hacer entrar en conflicto la pulsión de identidad con la diferencia” (Badiou, 2021, p. 67). Aquí se expresa un problema crucial que se inserta en el pensamiento de la diferencia que introduce el amor: ¿cómo es posible producir una duración y un procedimiento relativamente estable teniendo como base un puro elemento contingente? Esto último, sin lugar a dudas, es la maravillosa aventura del amor, en la cual los amantes se ven arrojados a la sola posibilidad de ser dos.

Conclusiones

Este trabajo de investigación y de memoria, ha cumplido con una función bien específica, que es trazar una hoja de ruta, a partir de una curiosidad obstinada. La cual me ha llevado a sumergirme en una filosofía, y en una madeja de nociones, nunca antes explorada. Mi investigación parte con el problema de la diferencia. ¿Cómo es eso de que se puede construir un mundo a partir de la diferencia? Y es más, ¿cómo eso puede estar asociado a una verdad?

La filosofía de Alain Badiou tiene la doble caracterización de ser a la vez muy clásica y tremendamente actual, puesto que su pensamiento se instala, por una parte, en el ámbito anárquico del ser entendido como multiplicidades de multiplicidades, dando la batalla en un campo ontológico que pone en escena una discusión que se instala precisamente desde el Parménides de Platón. Y por otra parte, Badiou se sitúa a la altura de las discusiones sobre el acontecimiento, que lo introducen dentro de la filosofía contemporánea, como uno de los filósofos que, de la manera más radical y rigurosa, se sumergen en las profundidades del problema. Por tanto, la tarea de introducirse en su obra, aunque fuese de manera local, ha implicado un enorme desafío.

Esta memoria parte con una indagación acerca del estado del arte del amor, en la que se despliegan algunos diagnósticos asociados al problema de su disolución. Lo cual instala un estado de alerta: el amor puede desaparecer. Lo cual pone de inmediato en alerta a la filosofía misma, puesto que se ve implicada en ello. Debido a que el amor, como anunciamos desde un principio, es una de las condiciones basales de la filosofía, sin la cual esta tampoco sería posible. Donde hay disolución del amor, también hay disolución de la filosofía. En ese sentido, la escritura de esta memoria asume la suma urgencia de este peligro. Llevándonos a pensar el problema de por qué hoy se cree que el amor es algo imposible, y no se hace nada por sortear esa imposibilidad.

En un primer capítulo, hay un investigación que muy bien podría constituir un trabajo aparte, que tiene el objetivo de poder elaborar lo suficiente cada uno de los registros de la experiencia analítica contenidos en la enseñanza de Jacques Lacan, con el fin de

darles un uso teórico, o más bien, para poder comprender algunas operaciones fundamentales que se ponen en juego en la formación de cada una de las concepciones que Badiou nombra respecto del amor. Pero también, esta indagación acerca de los tres registros realizan una aproximación a un problema fundamental, también contenido en la obra de Lacan, aunque más ampliamente elaborado por filósofas como Alenka Zupančič y Joan Copjec, que es el problema de la diferencia sexual, el cual nos dará algunos recursos para poder pensar cómo se anuda el amor, en la medida en que adviene aleatoriamente, a un sitio de acontecimiento, el cual se presenta en la situación a modo de una imposibilidad estructural.

Por otro lado, en un segundo capítulo, me introduzco en algunas de las consecuencias que ha tenido el pensamiento de Platón en relación a Eros, con el fin de atender a los problemas que tendría el pensamiento del amor en ese registro, aunque también rescatando algunos aciertos de la filosofía platónica en relación con la noción de deseo que se inscribe en los discursos de *El Banquete* —principalmente los discursos de Sócrates y Alcibíades—, tal y como es leída por Lyotard. Luego de esto, me dirijo directamente a una introducción en medio de los conceptos más importantes de la filosofía de Alain Badiou, donde tomo como referencia al desarrollo sintético que despliega en su *Manifiesto por la filosofía*. Estos conceptos o nociones son: las cuatro condiciones, el acontecimiento, los procedimientos de verdad, la sutura y la fidelidad. Donde también se da un diagnóstico del estado de cosas actual en el ámbito de la filosofía, basándonos en la lectura que Badiou hace de sus contemporáneos. Finalmente nos insertamos en el problema más gravitante: el problema de la constitución del Dos, que Badiou escenifica en el amor. O más bien, el problema de cómo se produce el tránsito de un dos pasivo hacia un dos inventivo, puesto que en la situación que nos presenta la diferencia sexual, ya hay algo así como un dos, pero que es guiado por un astro oscuro, el que hace que cualquier intento de establecer una relación tienda al desastre. Para poder iniciar una construcción amorosa, primero necesitaremos algo que *suple la no-relación sexual*, un elemento hipotético y contingente, a partir del cual pueda montarse un procedimiento de verdad. Y como segundo elemento está *la disciplina sostenida por un sujeto* que se encarga de mantener el proceso. Es por esto que Badiou repite en muchas ocasiones que un amor implica un trabajo productivo, puesto que no es un despliegue mecánico en el cual se ponen en juego

circunstancias exteriores al propio proceso. Por el contrario, es un proceso de producción inmanente que pone en juego sus propias condiciones materiales.

Pienso que las pretensiones que tenía en un principio fueron muy ambiciosas. He de admitir, que realizar una lectura más extensa de la obra de Jacques Lacan estaba entre mis más profundos deseos. Donde en un principio estaba la idea de poder realizar una lectura minuciosa del seminario sobre la transferencia, la cual en algún momento del transcurso de la investigación se volvió imposible y tuve que descartar. Por otro lado, uno de los objetivos que lamento no haber podido lograr es una comprensión más profunda de la cuestión del sexo tanto en Freud como en Lacan. Faltó una lectura clave: la de *los tres ensayos sobre teoría sexual*. Pero también admito que la renuncia a esa pretensión fue sabia, puesto que ese recorrido es mejor hacerlo lento y meditado.

Lo más significativo de este trabajo han sido las lecturas que me han brindado no sólo un piso mínimo para poder elaborar el tema de esta memoria, sino también un nuevo modo de leer. Aquí recojo una frase de Lacan que advierte que no hay que comprender demasiado, puesto que en la comprensión apresurada, se produce una anticipación imaginaria más que un real interpretación de lo que está en el texto. Sin duda, a veces la incompreensión se vuelve desesperante, puesto que impide el avance. No obstante, para mí se ha vuelto mucho más valorable, poder abrirme a ciertas discusiones que ponen por delante un largo camino, más que ir en búsqueda de la comprobación y el acierto de mis propias comprensiones.

Entre las discusiones que ha abierto esta memoria, está la cuestión del sujeto. Que me llevó a preguntarme cómo es posible que un sujeto tenga acceso a procesos actualmente infinitos, sin que se vea coartado por su condición finita de ser humano. La dialéctica entre finito e infinito es uno de los temas que me gustaría poder seguir trabajando en una investigación futura

Referencias

- Badiou, Alain (2000) “El amor como escena de la diferencia”. *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. N°19-20, p. 107-114.
- Badiou, Alain (2000) “Lacan y lo real”. *Acontecimiento. Revista para pensar la política*. N°19-20, p. 115-127.
- Badiou, Alain (2006) “Amor y Psicoanálisis” en *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. México : Siglo XXI. Conferencia pronunciada el 4 de marzo de 2006 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Badiou, Alain (2008) “La Escena del Dos” en *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. México : Siglo XXI.
- Badiou, Alain (2012). *Condiciones*. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores.
- Badiou, Alain y Tarby, Fabien (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu.
- Badiou, Alain (2015) *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires : Manantial.
- Badiou, Alain (2017). *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo.
- Badiou, Alain (2019) *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Badiou, Alain y Truong, Nicolas (2021). *Elogio del amor*. Buenos Aires : Ariel.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*.
- Carbajal, Eduardo; D'angelo, Rinty; Marchilli, Alberto. (1986). *Introducción a Lacan*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Copjec, Joan (2011). *El compacto sexual*. Paradiso Editores.
- Deleuze, Gilles (2005). “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” en *La isla desierta y otros textos*. Pre-textos.
- Evans, Dylan (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós.
- Freud, Sigmund (1992) “Tres ensayos de teoría sexual” en *Obras Completas Tomo VII* Buenos Aires : Amorrortu.
- Jankélévitch, Vladimir (1989) *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid: Taurus.
- Han, Byung-Chul (2014). *La agonía del Eros*. Herder.

- Hume, David (2000). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona : Ediciones Folio.
- Kojève, Alexandre (2013) *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Trotta.
- Lacan, Jacques (2003) *El seminario. Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008) *El seminario. Libro 4: La relación con el objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2010) “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” en *De los nombres del padre*. Buenos Aires : Paidós.
- Lacan, Jacques (2013) *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lihn, Enrique (2016) *Las cartas de Eros*. Santiago de Chile : Overol E.I.R.L.
- Luterau, Luciano; Esborraz, Marina. (2021) *Narcisismo: Freud en el siglo XXI*. Adrogué : La Cebra.
- Lytard, Jean-François (2012) *Por qué filosofar*. Barcelona : Paidós.
- Marx, Karl (1970) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Michelson, Constanza (2015) *Cincuenta sombras de Freud. Laberintos del amor y el sexo*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Miller, Jacques-Alain (1979). “seminario en caracas I”, “cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan” en *El recorrido de Lacan*.
- Platón (2014) *El banquete*. Barcelona : Gredos.
- Rimbaud, Arthur (1970) *Una temporada en el infierno*. Buenos aires : EDICOM.
- Roudinesco, Élisabeth (2013) *Lacan, frente y contra todo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (2003) *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores.
- Zupančič, Alenka (2013). *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*. Santiago de Chile : Palinodia.
- Zupančič, Alenka (2017). *What is sex?*. Massachusetts Institute of technology : MIT Press.

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : La aventura del omni: o cómo se
producen mundos desde la diferencia.

Fecha : 02 de Abril de 2022

Facultad : Filosofía y educación.

Departamento : Filosofía.

Carrera : pedagogía en filosofía y licenciatura en Educación

Título y/o grado : profesor de filosofía.

Profesor guía/patrocinante : Gustón Molina

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

[Firma]

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 07 de Julio 2022

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento