

EL AMOR Y LA ÉPOCA

Dos comentarios sobre el amor

Mauricio Tarrab

Boris: Sonia ¿sabes lo que significa la palabra amor?
Sonia: Hay muchas formas de amar, Boris. El amor... el amor entre un hombre y una mujer y el amor que siente una madre por su hijo.
Boris: Y el amor entre dos mujeres, no olvidemos mi favorito.
Sonia: Y también está el amor en el que siempre he soñado, desde pequeña.
Boris: ¿Si?
Sonia: El amor entre dos seres excepcionales
Boris: Sonia... (Boris se acerca sugestivamente a Sonia)
Sonia: No Boris! Por favor! El sexo sin amor constituye una experiencia vacía
Boris: Si, pero tal como están últimamente las experiencias vacías, es una de las mejores.
Woody Allen[1]

El gesto de san Martín, el altruismo y el reverso del amor

Estuve tentado de poner mis comentarios de hoy y mañana de estos dos capítulos del curso de J.-A. Miller *El partenaire-síntoma*[2], bajo una frase de Lacan extraída de "Televisión"[3]. No me resulta demasiado claro a mí mismo si esta frase podría condensar algo de la enseñanza que deja la lectura de estas dos clases en el contexto de este curso que comentamos hoy. No sé si finalmente se podrá ver que esta frase condensa algo de lo que puede extraerse de estos capítulos, pero la lectura que hice para compartir con ustedes me lo sugiere: "En el desvarío de nuestro goce, sólo existe el Otro para situarlo".[4]

No hay en esta frase ningún rastro del amor altruista de san Martín –del que se ocupa el capítulo VI. Ni tampoco hay ninguna revalorización explícita del amor, tal como lo hace el capítulo VII desde su título mismo: La revalorización del amor.

Una confusión hizo que durante algún tiempo pensara que tenía que comentar para ustedes los capítulos VIII "El concepto del goce", capítulo IX "La estructura del Más allá" y el capítulo X "Los más allá del significante", donde la relación entre el Otro y el goce está bien desarrollada, e imaginaba por donde abordarlos, cuando me enteré que debía centrarme en estos capítulos que eran sobre el amor, a primera vista debía volver para atrás en el curso y cambiar completamente mi perspectiva, sin embargo, aunque un curso como este no tiene una continuidad precisa de una clase a la otra, ya que pueden encontrarse desarrollos no necesariamente en continuidad, hay un hilo de Ariadna que se puede seguir.

Si leen el último párrafo de la clase anterior, del capítulo V "El reverso del síntoma-goce", verán un eco de la frase de "Televisión" que les mencioné:

...el lenguaje es la defensa por excelencia, a tal punto que se puede designar como esquizofrénico a aquel que no puede disponer del lenguaje para obstaculizar el goce [...] finalmente, entonces, en la última enseñanza de Lacan es el Otro mismo el que desempeña el rol del principio del placer.[5]

Ven que ya se puede justificar un poco esta frase de "Televisión": "En el desvarío de nuestro goce, solo existe el Otro para situarlo".[6]

Veremos si al final puedo justificar la inclusión de esta orientación para pensar estos dos capítulos sobre el amor, casi injertados en un seminario sobre el síntoma y el Otro.

En el Seminario *La Ética del Psicoanálisis*,[7] Lacan se refiere dos veces al apólogo de san Martín. Debo reconocer que no le había dado nunca demasiada importancia hasta ahora, aunque el san Martín del que se trata, San Martín de Tours que era francés, sea el patrono de Buenos Aires. Mi nula instrucción religiosa, sea de la religión que fuere, pero además un cierto rechazo a lo que esconde la beneficencia, seguramente hicieron que pasara de largo estos ejemplos que Lacan nos pone en el camino, así que este seminario en Medellín me ha hecho detenerme allí esta vez con más atención.

En el capítulo XIV de *La Ética*, llamado "El amor al prójimo", en plena discusión sobre el estatuto que tiene el Bien para el psicoanálisis, Lacan introduce esta referencia de la historia de los santos donde el tal Martín, aún no es santo. Y ya que estamos ahora en simultáneo por internet con media Latinoamérica, aclaro que este San Martín no es por cierto el que luego de cruzar los Andes ayudó a la liberación de Chile y de Perú y que termina su gesta encontrando a Simón Bolívar en Guayaquil, donde esa pareja de nuestra historia común intercambia otra cosa que gestos de amor. Este otro San Martín, soldado también, pero romano, tiene el gesto de compartir en un crudo invierno, la mitad de su manto con un mendigo desnudo. De eso, dice Lacan:

San Martín comparte su manto y se hizo un asunto importante, aunque se trate solo de una cuestión de aprovisionamiento. Y aclara que el manto como tal es algo destinado a circular, le pertenece tanto al otro como a mí. Sin duda, palpamos ahí un término primitivo, la necesidad que hay que satisfacer, pues el mendigo está desnudo. Pero quizás, más allá de la necesidad de vestirse, el mendigo mendigaba otra cosa, quizás que san Martín lo mate o lo bese...[8]

Señalo tres cosas rápidamente para entrar en tema:

1. Se trata de un encuentro, y se podría decir que se trata de la formación de una pareja, una pareja clásica, en este caso entre uno que tiene y otro que no tiene. "Aquel que da, afirma su poder y sobre todo su rango, lo que es una ficción evidente y engañosa respecto a su ser. Encuentra así en el pobre un partenaire, que le refleja su potencia".[9] Del lado del mendigo no es tan claro con qué hace pareja.

En ese encuentro circula algo, un manto, que Lacan sitúa con la referencia a Marcel Mauss, a la obra antropológica clásica *El Ensayo sobre los dones*,[10] poniendo ese manto justamente en el nivel del *don*, es decir en el nivel de ese objeto que participa de la circulación simbólica de los bienes. Por eso dice que el manto está destinado a circular y que no pertenece más a uno que a otro. Es un bien entonces en ese registro que circula y se lo puede donar.

2. En segundo término ¿qué se ubica en la ocurrencia, se podría pensar, "malévola" de Lacan, al decir que el mendigo puede mendigar no el abrigo, sino que se lo mate o que se lo bese? Es evidente que Lacan no hace sino decir una vez más que la demanda, cualquiera que esta sea no puede pensarse nunca sólo en el registro de la necesidad y por eso agrega la hipótesis sobre el deseo (ser besado o ser matado) que convierte el acto de mendicidad en una demanda articulada al Otro, en este caso encarnado por el futuro Santo, que se constituye en Otro por su donación. Es una digresión pero me resultó interesante, al revisar brevemente la historia de este San Martín, que él obtiene la certeza de la dimensión de su acto de un sueño. Luego de su gesto, esa noche sueña que Jesús mismo es el que está "abrigado" por el manto que él entregó al mendigo. Eso me hizo tenerle un poco de simpatía...porque nosotros también extraemos ciertas certezas de lo que el inconsciente nos trae y con lo que el inconsciente nos sorprende. La historia de este Santo muestra antes de Freud una interpretación del sueño completamente freudiana.

3. Para Lacan la beneficencia no se explica por el amor al prójimo, algo diferente anida allí y conocemos bien toda su reflexión sobre el rechazo de Freud al mandamiento cristiano de amar al prójimo como a uno mismo.

Freud primero, Lacan después buscan el fundamento de ese altruismo, el fundamento de ese “hacer por el prójimo”, lo buscan en otro lado que en el amor.

Hay múltiples ejemplos, en la vida y en la clínica que indican lo complicado que es buscar con el amor, con el amor altruista, el bien del prójimo. Conocemos sobre esto la advertencia freudiana al nivel del deseo de curar, y como se juegan allí las complicaciones de querer el bien del sujeto. En especial cuando lo que verdaderamente se desconoce siempre es cuál es su bien. Las respuestas a esta pregunta se reparten en este capítulo entre *la moralidad tradicional* que sostiene saber justamente cuál es el bien del prójimo, *la respuesta pragmática* del utilitarismo de Bentham[11] que sitúa el bien en el placer, y finalmente por el examen que Miller hace de la mano del Seminario *La Ética* de la cuestión del Bien para el psicoanálisis, que retomaré dentro de un rato.

Baste la observación de Lacan mismo del problema en el nivel del amor conyugal -complicado si los hay- uno entiende rápidamente de qué se trata cuando Lacan dice que como un buen san Martín “...queriendo la felicidad de mi cónyuge, sacrificio sin duda la mía, pero ¿quién me dice que la suya entonces no se evapore totalmente también?”[12]

Uno quiere el bien del otro y lo que obtendrá es su mal, y seguramente también su odio.

El apólogo de san Martín está para Lacan en medio del debate sobre la cuestión del Bien y es por eso que el capítulo de *El Partenaire-Síntoma* que comentamos debe ser leído con el Seminario *La Ética*, y todo el intercambio entre Miller y Pierre-Gilles Guéguen, que lo acompaña en la exposición, se asienta en ese Seminario.

El apólogo nos presenta la cuestión del amor al prójimo. Pero para Lacan el amor al prójimo es un cuento de hadas, en el que uno ya no puede creer más si se leyó *El Malestar en la Cultura*[13]. Allí Freud denuncia al *hombre lobo del hombre* y establece la tendencia “natural” del hombre a la maldad, a la destrucción, y a la crueldad. Como se puede leer en Freud, el hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensarlo, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo. Y luego hacen beneficencia.

Se podría tomar como un contraejemplo a Saint-Simon[14] que no era un santo sino un socialista utópico que luego de definir que sus planes de ciudades utópicas solo eran posibles con un financiamiento que no tenía, anunció que esperaba de ahí en adelante el aporte de un príncipe a su causa. Dicen que esperó veinte años.

Ese núcleo como lo llama Lacan de “maldad fundamental”, no solo habita mi prójimo sino que me habita a mí mismo, y reflexiona, ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que es ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?[15] Y si incluimos aquí la cuestión del amor ¿Puedo amar al otro en lo que constituye su goce, y precisamente en el mal que su goce implica?[16]

Si el cuento de hadas se ha acabado con *El Malestar en la cultura*, la pulsión como pulsión de muerte y el goce como un mal, ocupan el centro de ese malestar y constituyen la perspectiva ética para el psicoanálisis, es decir en la discusión sobre el Bien.

Es en el contexto de su reflexión sobre las paradojas del goce, es decir sobre el goce que es un mal del que hay que estar prudentemente separado, que Lacan en el Seminario *La Ética*, habla de san Martín, de su manto y de su gesto de amor altruista.

Decía hace un momento que J.-A. Miller plantea que del lado del que tiene tenemos la ficción evidente y engañosa respecto al ser, ya que encuentra en el que no tiene, en este caso el mendigo de la historia alguien que le refleja su potencia. Miller examina en estas páginas las respuestas a la cuestión del Bien tanto desde la moral tradicional como del utilitarismo de Bentham. Considera que el utilitarismo produce una subversión de los ideales morales, al poner por encima de los ideales, lo útil. Algo constituye mi Bien, no por ajustarme a los ideales morales, sino porque me resulta útil de una u otra forma. Se ve que eso produce una deflación brutal de los semblantes tradicionales. Sin embargo indica también que esa subversión tiene un límite y ese límite en términos de Lacan “...recae en el sendero trillado de persuadirnos de que el placer es un bien, que la vía del bien nos es trazada por el placer”.[17]

Se ve entonces aquí aparecer en primer plano al principio del placer, como ordenador de la vida, y al placer mismo identificado al Bien. Pero es esa justamente la barrera que oculta lo esencial. Eso esencial que se juega en el terreno del Bien, para el psicoanálisis, está justamente más allá del placer.

Cuando Lacan aborda la cuestión ética extrae las consecuencias mayores de *Más allá del principio del placer*[18]:

... las primeras formulaciones del principio del placer como principio de displacer entraña un más allá, pero ese principio está hecho para mantenernos más acá de él. Su uso del bien se resume a que, en suma, éste nos mantiene alejados de nuestro goce. Nada es más evidente en nuestra experiencia clínica. ¿Quién es aquel que, en nombre del placer, no flaquea a partir del primer paso un poco serio hacia su goce?[19]

Hay que hacer aquí una aclaración respecto de la cuestión del Bien. Lacan introduce ya otra dimensión en la naturaleza del bien, de ese bien que era el bienestar articulado al placer. Se destaca en el horizonte, como ustedes lo saben, un bien más allá del placer.

¿Qué es ese núcleo de mí mismo, ese núcleo de goce al que no me atrevo a aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él, a ese núcleo de goce, surge eso insondable ante lo que retrocedo, lo que me impide franquear cierta frontera.

En ese límite, *das Ding*, *La Cosa freudiana*, se perfila como el supremo Bien. La cuestión ética toma entonces otro rumbo y se trastoca la relación entre deseo, placer y goce. Quedarse cerca de la homeostasis del placer, de la armonía del placer, del nivel más bajo de la tensión-de acuerdo a las indicaciones de Epicuro[20], pero ahora también de Bentham; si uno se queda cerca de ese jardín de armonía, templanza y funcionamiento homeostático del cuerpo evitando el displacer, con eso se cumple con aquella felicidad que evita el malestar. Lacan como sabemos lleva la cuestión ética más allá del jardín de Epicuro y del utilitarismo, ubicando que lo que se vive como exceso, como trasgresión -el deseo en primer lugar- se opone al placer. El deseo se opone al placer en la medida en que participa de un exceso, de una perturbación respecto de la homeostasis que gobierna al placer. Por eso es que: "La felicidad [...] se rehúsa a quien no renuncia en la vía del deseo".[21]

Como dice Miller tenemos de un lado la posición homeostática del principio del placer, silencio!, ninguna perturbación, ningún ruido, evitar los golpes, los excesos, tener buena salud, comer solo lo que hace falta, coger solo lo necesario, cuidarse, en fin *mens sana in corpore sano*. Reducción de la ética a la higiene, a la buena conducta, y a lo útil. Pero resulta que eso no funciona tan bien. Y como lo señala Lacan en *Kant con Sade*: "... el viviente en el umbral más bajo de la tensión con que malvive".[22]

Si se sobrevive lejos del malestar, uno se queda también lejos del deseo.

Por otro lado, está lo incoercible que conduce al exceso, el deseo, el goce. Y entonces se plantea la cuestión de saber cómo mantenerse en la vía del deseo sin encontrarse inmediatamente con la perturbación y el horror, con la dimensión de que la pulsión es siempre pulsión de muerte. El psicoanálisis demuestra que para el sujeto hay una divergencia entre el bienestar y el Bien, que hay un Bien más allá del bienestar. Un supremo Bien que Freud situó como *das Ding*, el objeto prohibido, el objeto incestuoso que termina siendo un mal en el Bien. Lo que Lacan enseñó es que Freud ha dado el paso de mostrarnos que no existe otro soberano bien más que ese, la Madre, el objeto incestuoso, que es un bien interdicto. Es lo que Lacan llama el fundamento de la inversión que el psicoanálisis produce en la de la ley moral.

Con *das Ding*, ese Bien, ese goce, es esencialmente un mal. Está ubicado más allá del placer y es solo alcanzado por el forzamiento de esa barrera que lo prohíbe. Paradojas entonces de la felicidad, que cae en un terreno inédito hasta el psicoanálisis, es decir en el terreno de la lógica de la pulsión, y extremando las cosas, de la pulsión de muerte. El Bien, resulta ser un mal y la felicidad armoniosa evitación del displacer, se torna una ilusión fugaz. Un mal del cual, en los términos del Seminario *La Ética*, es mejor ponerse a distancia. Pero al mismo tiempo hay que hacerlo pasar de alguna manera del campo del placer al campo del Otro.

La cuestión es saber cómo uno puede mantenerse en la vía del deseo sin encontrarse con el horror. ¿Cómo se puede establecer una relación entre el placer y su más allá? Ustedes conocen el desarrollo de Miller al respecto en relación a la función del fantasma como mediador entre placer, deseo y goce. El fantasma, aunque no trae la felicidad permite

proseguir la vía del deseo aunque esa prosecución se haga bajo la forma de dolor, ya que también el dolor habita el fantasma, como un dolor que produce placer, del que se puede gozar. Un mal del que se puede gozar. En eso el fantasma tiene su función mediadora.

Con el Bien, La Cosa, *das Ding*, se toca una dimensión donde lo simbólico desfallece y Lacan cree imprescindible justificar cómo hacer pasar el goce, ese mal, al campo del Otro. Y lo plantea en los términos siguientes: "Diré si me permiten este juego de palabras, que se trata para nosotros, de saber qué podemos hacer de ese *dam* (daño) para transformarlo en *dame* (dama), para transformarlo en nuestra dama".[23]

Hay que retener este fragmento que acabo de mencionar porque es la vía por donde comprender el capítulo siguiente del curso, es la clave para entender por qué, una vez demostrado el estatuto imaginario y de velo del amor, habría que revalorizar el amor.

Si el altruismo del amor encubre el egoísmo del goce, la revalorización del amor implica que el amor hace de puente entre el goce como mal y el Otro, entre el *dam* y la *dama*. Lo retomaré dentro de un rato.

Podemos ver entonces a la paradójica, escurridiza e inalcanzable felicidad, que nos ha quedado del lado de la Madre y el autoerotismo, pasar no sin dificultades a los enigmas y los tropiezos de las relaciones con el Otro sexo y con el cuerpo del Otro. No necesito recordarles la conclusión lacaniana en su primera ética. Llamo su "primera ética" a la ética del deseo y a las consecuencias de eso en la práctica del psicoanálisis:

No hay ninguna razón para que nos hagamos garantes del ensueño burgués. [...] el servicio de los bienes tiene exigencias, que el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias...El ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre, en ese corto tiempo entre el nacimiento y la muerte, con su propio deseo.[24]

Esta perspectiva impulsa una manera de orientar la experiencia analítica ya que define una ética del deseo que va a contramano del bienestar y del placer, y que marca la época clásica de la enseñanza de Lacan. Es eso lo que Lacan llama en la primera clase de este Seminario "Nuestro Programa". Ese *programa* que vincula la ética no al placer sino al deseo, para constituir justamente una ética del deseo.

Hay en este capítulo algunos chistes judíos incluidos en medio de la santidad cristiana para esclarecer la verdad de la beneficencia. Es, claro, un chiste de Miller incluirlos. Los incluye como veremos con el propósito de mostrar que detrás del amor al prójimo, que se destaca en la beneficencia, está el achatamiento del deseo a la necesidad.

Pueden leerlos pero transcribo uno de ellos que es extraído de *El chiste y su relación con el inconsciente*: [25]

Un pobre se granjea 25 florines de un conocido suyo de buen pasar, tras protestarle largo tiempo su miseria [...] Ese mismo día su benefactor lo encuentra en un restaurante ante una fuente de salmón con mayonesa [...] ¿Cómo? ¿Usted consigue mi dinero y luego pide salmón con mayonesa? ¿Para qué ha usado mi dinero?" Respuesta. "No lo comprendo a usted; cuando no tengo dinero, no *puedo* comer salmón con mayonesa; cuando tengo dinero, no *debo* comer salmón con mayonesa. Y entonces, ¿Cuándo diablos quiere que coma salmón con mayonesa?[26]

Lo que se puede poner de relieve aquí es que los *donantes* quieren hacer el bien de buen grado, pero con la condición de mantener ese bien que se dona en el nivel de algo que debe quedar en el nivel de la satisfacción de la necesidad. Muestran, de una manera o de otra, el carácter de control del otro, la pretensión de mantener con ese control el aplastamiento del deseo sobre la demanda y la necesidad. Y termina por mostrar que el apólogo de san Martín demuestra que el acto de beneficencia es un rebajamiento del deseo a la demanda y de la demanda a la necesidad.

Por eso se destaca del apólogo de san Martín que quizás el mendigo, más allá de la necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa: "que san Martín lo mate o lo bese".[27]

¿Y no es eso acaso lo que enseña Lacan en *El Seminario Libro 11*, en ese epígrafe en forma casi de poema, que tantas veces ha sido mencionado?

*Te amo
Pero porque, inexplicablemente,
Amo en ti algo
más que tu –el objeto a minúscula,
Te mutilo[28]*

Si bien se explica el apólogo de san Martín como una buena historia moral cristiana, la cuestión del goce no será allí planteada. Por otra parte no se tocan allí en absoluto cuestión de los excesos del amor, a pesar que se mencionan en el capítulo algunos de los bordes que el amor al prójimo tiene con la perversión, en las historias de las místicas dedicadas sus vidas enteramente al servicio del otro, de otro del que se ocupan hasta en sus excrementos.

El amor enmascara un núcleo pulsional, y eso muestra su función de velo en tanto narcisista, pero además su función de velo de la falta y de la inexistencia del Otro.

Y a eso le agregamos ahora como el amor encubre el circuito de goce. El amor en este sentido, trabaja para el goce, y no lo sabe.

Si tomamos el ejemplo que da Miller acerca de las historias de aquellas místicas dispuestas a los excesos del amor, se puede decir que necesitan al otro leproso y enfermo para gozar de su sacrificio en nombre del amor al prójimo, que es –como lo enseña el suelo de san Martín, el amor a Dios. En los excesos del amor altruista anida el propio goce que no tiene en cuenta para nada al otro, ya que a ese nivel lo que cuenta es el egoísmo del goce.

Hay un refrán español que dice que “a cada chanco le llega su san Martín”, aludiendo al cerdo que será convertido en embutidos en la fecha de la fiesta del santo.

Siguiendo las consecuencias que extraemos de este apólogo que comentamos, podemos decir que cada san Martín espera encontrar su mendigo. Bajo el manto del amor, está la pulsión.

Y en tanto en el capítulo siguiente Miller se dedicará al trabajo de “revalorizar el amor”, veamos cómo funciona lo que venimos diciendo al nivel de otro amor, el amor de transferencia. Verán que quiero llevarlos por un camino insensato a comparar a san Martín con el analista, en otro apólogo, esta vez de Lacan, donde también hay un mendigo.

El amor y la transferencia analítica

Lacan formaliza este aspecto del amor en el Seminario *La Transferencia*[29] donde, extrayendo las consecuencias del Seminario *La Ética*, pasa del fenómeno del amor, a la cuestión del deseo. Para decirlo rápidamente, Lacan hace avanzar la cuestión de la transferencia desde la significación del amor, hacia el estatuto del objeto del deseo. Usa el Banquete de Platón, para señalar que lo que importa en la transferencia, no es sólo la significación del amor, sino de lo que se trata no es de otra cosa que del objeto parcial, lo que como se ve roza la posición kleiniana:

...con lo que el amor está propiamente relacionado es con la pregunta planteada al Otro acerca de lo que puede darnos y lo que tiene que respondernos... Todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor con la aparición del deseo.[30]

Está allí de entrada planteada la cuestión fundamental de la demanda al Otro. Pero también está allí lo que en la transferencia se prueba como siendo de hecho una destitución, una caída del Otro.

“El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa, propiamente hablando, una decadencia-quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto”.[31] Esto quiere decir que si tomamos la cuestión no al nivel del amor sino a nivel del deseo, “De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto”.[32]

El aspecto amable del amor comienza a mostrar sus facetas inquietantes. Muchos años después, ya instalada la vertiente de la causa en relación al objeto *a*, Lacan dirá a propósito de las relaciones entre hombres y mujeres en este punto que,

Para hacer semblante de él, hay que estar dotado. Es particularmente difícil. Para una mujer es más difícil que para un hombre, al revés de lo que se dice. Que la mujer sea, llegado el caso, el objeto *a* del hombre, no significa en absoluto que le guste serlo.[33]

Tenemos entonces la sobrevaloración del amor y la caída del Otro a la dimensión del objeto. Se trata de algo que es mejor saber en la vida amorosa, pero también es imprescindible que lo sepa el practicante del psicoanálisis, y que lo sepa además lo antes posible, se ahorrará sobresaltos desagradables.

Toda la escenificación socrática, que no repetiré aquí, presenta la tentativa del amante de volver a su amado un instrumento subordinado a su deseo. Lacan sitúa esto en la transferencia diciendo textualmente:

“¿Cómo no reconocer, nosotros, analistas, de qué se trata? Está claramente dicho – es el buen objeto que Sócrates tiene en la barriga. Ahí Sócrates no es más que el envoltorio de lo que es el objeto del deseo”.[34]

Es una frase que resitúa la transferencia, orientada por el amor al Otro, hacia el objeto del deseo. Y es por otra parte una indicación técnica fundamental de su manejo que supone reorientar el amor del analizante hacia su objeto de deseo.

“Alcibíades es poseído (...) por un amor del cual puede decirse que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo”.[35]

Por otra parte esa misma frase contiene resonancias que llegarán al final de la enseñanza de Lacan y a la actualidad del psicoanálisis que practicamos: *el analista como envoltorio* ¡eso se sostiene hasta el final! A medio camino Lacan volverá a usar esta frase para decir que el analista es “*el envoltorio de la nada*”. Pero lo hace en es otro contexto conceptual sobre el que volveré en un rato.

Sócrates es el envoltorio del objeto del deseo, pero vale la pena detenerse en ese envoltorio. Lacan dice: “es el buen objeto el que Sócrates tiene en la barriga”.[36] Hay que ver como allí está señalado el compromiso fundamental con la presencia del analista, en este caso su barriga, su cuerpo mismo.

El Bien, aquel soberano Bien que Lacan ha establecido como objeto de la demanda de felicidad, esa que se le dirige al analista y que formaliza en el último capítulo del Seminario *La ética*, ese Bien viene a ocupar aquí su lugar en la barriga del Sócrates-analista, cubierto con los brillos del *agalma*.

Y allí también Lacan sitúa una advertencia a los analistas, al decir que hay un saber sin el cual no se puede analizar. Es el saber que tiene que tener el analista para prestarse a la dialéctica de la transferencia: el analista debe saber que ese Bien que se le demanda, en la demanda que se le dirige, no solo él no lo tiene, aunque se preste a hacer de eso su apariencia, sino que además ese Bien supremo, no existe. Como ven Lacan nos aclara, por si no estamos despiertos, a que como analistas no somos san Martín, y que no tenemos el manto.

Ese es un saber y es también un duelo que el analista debe hacer respecto del Bien y del objeto para entender algo de lo que se trata en lo que llamamos el deseo del psicoanalista.

El *agalma*, oculto en el Otro, es la versión lacaniana del objeto parcial, en su vertiente más brillante por así decirlo. Pero sabemos ya que ese brillo es el reverso del horror.

Pero, más allá de ti, a quien amo, está el objeto *a* y por eso, más allá del amor encuentro ese objeto de lo que gozo.

Se ve que con el objeto *a*, las cosas ya no son tan tranquilizadoras y amables que con el brillo del *agalma* o con la significación del saber inconsciente.

La incidencia del objeto *a*, se encuentra siempre y en todas partes como cierre del inconsciente, como fuera de sentido y como demanda de satisfacción.

Quería plantear esto como introducción para hacer un contrapunto entre el apólogo de san Martín y otro apólogo, esta vez inventado por Lacan, que pueden encontrar en *El Seminario Libro 11*: es el apólogo del restaurante chino.

Cuando recuerdo este apólogo, en una clase o en un Seminario, siempre hago una pequeña encuesta respecto de si lo conocen, si lo han leído. Primero ustedes me responderán si lo recuerdan y luego les diré los resultados que he obtenido en otras ocasiones. ¿Lo recuerdan? ¿No? ¡Ah! muy bien, es un hecho que se repite, no recuerdan haberlo leído. Es fantástico lo que se comprueba cada vez, estamos siempre dispuestos al Lacan que hay que descifrar, pero cuando está el Lacan que dice las cosas claramente en un pequeño cuentito, entonces ni siquiera recordamos haberlo leído; no se preocupen, los comprendo, es lo que les confesé yo mismo al comienzo cuando les dije que no había reparado en el apólogo de san Martín a pesar de haber leído y releído *El Seminario Libro 7*.

Pueden encontrarlo en *El Seminario Libro 11*. [37] Comienza este apólogo preguntándose qué es lo que el paciente demanda en el comienzo del análisis. Dice que allí el sujeto ofrece algo, y eso que ofrece es su demanda, ¿pero qué demanda? Evoca entonces una fábula de Épinal que recordaba de un libro de su infancia ilustrado con unas imágenes de un mendigo que en la puerta de un restaurante se solaza con el aroma del asado que se cocinaba en el interior. Aclara rápidamente –para situar las cosas en relación al análisis– que ese aroma es solamente un menú. Es decir que lo que podrá obtenerse allí no debería ser nunca una satisfacción directa. Agrega rápidamente que siempre un menú está hecho de significantes, y entonces se trata que cuando ya se está sentado en la mesa del restaurante debe leer el menú. Pero Lacan, complicando las cosas adrede, dice que el menú que nos ofrecen esta vez está escrito en una lengua incomprensible para el lector, ya que está en chino. Ahí, según lo describe hay siempre un momento de desconcierto, que obliga a que uno llame a la dueña del restaurante, tan china ella como su menú. Uno confía en que ella podrá darme la traducción de lo que está escrito en el menú, traducción que espero que me diga algo respecto de lo que quiero comer. Pido entonces esa traducción –recordemos que se trata de un apólogo sobre la transferencia y no una guía de restaurantes para viajeros–. Pido esa traducción confiando en que me dirá bajo que significante podría ubicarse mi gusto particular. Y la dueña del restaurante me traduce los ideogramas: pasta imperial, torta de tronco de cerezo, hormigas suben al árbol, ¡qué decepción! Esa traducción tampoco me dice demasiado y demuestra, como se ha mostrado reiteradamente que la traducción de un enigma puede muy bien seguir siendo un enigma.

Entonces, dice, no queda otro remedio en estos casos que pedirle a la dueña que nos aconseje, lo cual quiere decir que ella diga: “¿qué deseo yo de todo esto?, a usted le toca saberlo”. [38]

Llegado ese momento en el que el poder adivinatorio y el prestigio de la Sra. china han crecido ante nuestros ojos tanto como Tiresias, “... ¿no sería más adecuado, si el cuerpo lo pide y si el asunto presenta visos favorables, intentar pellizcarle un poquito los senos?” [39]

Lo divertido no reduce lo preciso, ya que el apólogo lo que resalta es que es necesario que el analista, en la transferencia, más allá de servir de soporte a la función de Tiresias, tenga tetas. Lo que quiere decir, a mi juicio, que es necesario que sea capaz de provocar el deseo de que se los pellizquen.

El ejemplo tiene su frescura: allí ya no importa que las tetas –del analista– sean buenas o malas, ni que sean como las de la madre o las que no tuvo la madre; ahí se trata de la actualidad de “pellizcar senos”. Se perfila allí ese objeto tomado de la presencia del analista –la dueña del restaurante chino– alrededor del cual gira la actividad de la pulsión, que es el motor de la transferencia.

No se trata ahí del Otro del significante –como en la vertiente simbólica de la transferencia– sino de un Otro encarnado, un otro de carne y hueso, un pedazo de carne del Otro. La pulsión no pide nada a nadie, se satisface en la sesión analítica bajo el amor de transferencia. Se satisface sin pedir, pellizcando seno, obteniendo esa satisfacción de la presencia del analista.

Espero que el cuentito chino, en el contexto de mi exposición, les permita estar de acuerdo conmigo en que ubicar de esta manera el amor, es ya de hecho una revalorización. De hecho ¿no es acaso por la vía de la significación del amor que en la transferencia, más allá de su carácter resistencial, que el núcleo pulsional se enlaza al Otro? O para

decirlo en los términos de este apólogo, ¿no es por la significación agalmática de la Sra. china-analista, que es capaz de engañarnos con su supuesto saber sobre los enigmas de nuestro propio deseo? ¿No es por esa vía engañosa del amor y el saber, ilusoria, fugaz, que mi goce más privado sale por un momento del autoerotismo para enlazarse a sus "senos"? ¿Y no es acaso por esa vía que se hace evidente el núcleo de goce de la relación amorosa y epistémica?

Y es un hecho que el momento de develamiento del velo de la transferencia, es seguido del desinvertimiento libidinal. O, para decirlo de otro modo, en el momento en que en un análisis del *agalma* sólo queda el plus de gozar -que no es del Otro sino de uno mismo- y que se satisface en el lazo transferencial, en ese momento eso se termina.

La revalorización del amor

Para orientarnos en el capítulo VII de *El Partenaire-síntoma*, donde se revaloriza el amor, podemos tomar como referencia a la frase de *El Seminario Libro 10*[40], que todos conocen bien y que ya anticipa una función del amor que está más allá de su función de velo: "Sólo el amor permite al goce condescender al deseo".[41]

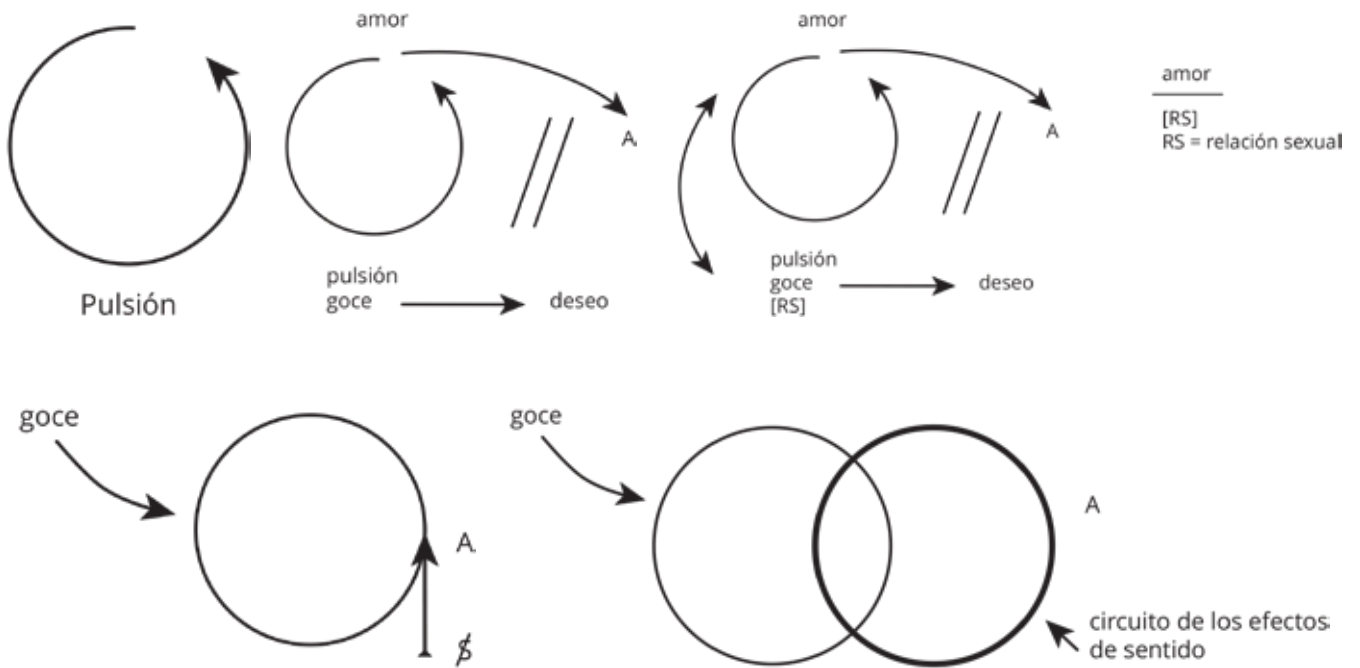
En este capítulo Miller continúa su interlocución con Pierre-Gilles Guéguen, impulsado a reexaminar la cuestión del amor, dando un salto en sus referencias, para tomarlas ahora desde *El Seminario Libro 20*,[42] empezando por el capítulo V "La otra satisfacción".

Parte de que: "Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción a la cual pueden faltar".[43]

Se podría dedicar todo un seminario a esta frase, tratemos de retener lo esencial para pensar la revalorización del amor. Miller la lee con la referencia lacaniana de que la necesidad debe pasar por el aparato del lenguaje para constituirse como demanda, y que ese pasaje por el aparato del lenguaje produce que tanto la necesidad como su satisfacción sea interceptadas, se desajusten, se contaminen y que esa relación entre ambas -satisfacción y necesidad- quede perturbada definitivamente. Por decirlo así sufren una contaminación letal. Y de ese modo sirven a otra satisfacción, una satisfacción que tiene como soporte el lenguaje mismo. Esa otra satisfacción, tan enigmática ella, está perfectamente definida por Lacan casi a punto seguido, ya que dice que: "La otra satisfacción, entiéndase, es lo que se satisface a nivel del inconsciente, en tanto ahí algo se dice y no se dice".[44]

Es lo que se satisface a nivel del lenguaje. Y se trata de una satisfacción que no responde a ninguna necesidad. Se puede decir para simplificar, que la palabra misma es goce, y eso tendrá múltiples consecuencias a alguna de las cuales me referiré al final. Entre ellas que hay algo en la palabra que no sirve a la comunicación y que no se dirige al Otro.

Estamos acá en lo que Miller enseñó como el cambio de axiomática, cuando se parte no del Otro sino del goce. Y toda la problemática será cómo partiendo del goce se llega al Otro, del *dam* a la *Dame*. En el capítulo VII presenta tres esquemas[45] para situar la cuestión del amor en esta perspectiva de *El Seminario Libro 20*. Pienso que hay que estudiarlos en contrapunto con otros dos esquemas del curso *Los signos del goce*[46]. Seguramente los recuerden, verán que con once años (1987-1998) de diferencia, Miller casi explica lo mismo.



En *Los signos del goce* explica que el problema de la nueva axiomática es que si partimos del goce, y entonces hay que justificar cómo llegamos al Otro, cómo se concilia el goce con el circuito dominado por el Otro, cómo conciliar el goce con el sentido. Y siguiendo un desarrollo algo enigmático pero brillante, muestra que si partimos del goce no se encuentra al Otro, porque no hay goce en el Otro y porque el goce del Otro no existe como tal aunque he aquí la torsión de la cosa, el goce del Otro solo existe por medio del amor, más precisamente por medio de las palabras de amor. Y agrega que el goce recién empieza a existir cuando queda capturado en el circuito de los efectos de sentido. Vemos al goce ahora enlazado, interceptado, capturado por los efectos de sentido. Aceptémoslo pero preguntémosnos también ¿eso qué quiere decir y que tiene que ver con el amor? Hay un efecto de sentido -hoy lo llamaríamos un semblante-, un efecto de sentido particular que se llama amor y que está destinado a hacer creer que el goce del Otro existe.

El amor allí, está destinado a hacer creer que se puede gozar del Otro. Y no solo gozarse.

El amor deviene un efecto especial de sentido *necesario* para pasar del *se goza* del autoerotismo a la idea de que se goza del Otro. Entonces el *te amo* vela el *se goza*.

Y termina entonces señalando la paradoja de la palabra de amor. Dice que la palabra de amor es la cosa más sorprendente del mundo. Busqué esta referencia de Lacan en *El Seminario Libro 20* y no pude encontrarla allí. Cuando se toma entonces el punto de partida en el goce, en el *se goza*, entonces la palabra de amor se torna enigmática, pero se ve bien ahora su nuevo valor, de permitir enlazar el goce a los circuitos del sentido, enlazar la pulsión al Otro.

Voy a forzar quizás un poco las cosas para tratar yo mismo de entender, aquel casi aforismo lacaniano que puede encontrarse en *El Seminario Libro 20*: "El goce del Otro, del Otro con mayúscula, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor". [47] Y agregar, de acuerdo a lo que desarrollamos, que si el goce del Otro no es signo de amor, el amor es el sentido que puede orientar al goce a pasar por el Otro. Ya no es el amor velo de la pulsión, es el amor que enlaza la pulsión al Otro, lo que constituye ya otro estatuto del amor.

Veamos ahora, volviendo a *El Partenaire-síntoma*, como lo plantea Miller, se parte aquí de la condición autoerótica de la satisfacción de la pulsión indicando que no hay Otro a ese nivel.

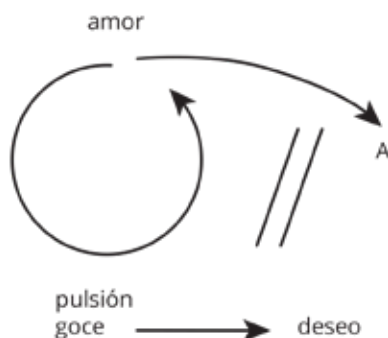


Pulsión

Y hace una disquisición que les voy a ahorrar por archiconocida respecto del circuito y del objeto pulsional para destacar una vez más el valor de hueco a ese nivel y la encarnadura de objetos del mundo que vienen a ocupar ese hueco. El término “encarnar” no es literario, piensen sino en los senos de la Sra. China, de las que hemos hablado hace un rato.

Aquí vemos surgir el amor en una función inédita. Lacan intenta poner en función al amor como aquello que se introduce para establecer la conexión con el Otro.[...] Es un amor que está pensado al nivel de lo real, al nivel de lo real de la pulsión. Ya lo traducía la frase de Lacan, es decir, cómo el goce pulsional puede admitir ser descompletado, carecer de algo, para verse embarcado en los asuntos del deseo.[48]

Y se plantea la misma pregunta que en *Los signos del goce* ¿Cómo puede establecerse, a qué nivel puede establecerse una relación con el Otro? Y “ahí se ve surgir el amor en una función inédita”[49] conectando el goce con el Otro.



El amor toma entonces no solo la función de velo, sino una función de anudamiento, al permitir enlazar el goce con el Otro. El amor, con la habilidad de un ilusionista es capaz de producir, lo que Lacan llama en *La carta robada*, un efecto de ficción verdadera, “al hacer que un ser de su ficción nos engañe verdaderamente”. [50]

El amor, así revalorizado tal como lo plantea aquí Miller, se dirige al semblante, es un puente, un lazo que orienta el Uno del goce hacia el Otro. El amor queda entonces situado en una función homóloga a la de la *péreversion*, que también orienta el goce hacia el Otro.

Para concluir este comentario voy a tomar una referencia, esta vez de *El Seminario Libro 16*. Allí ubica a mi juicio, esta función del amor al hacerle decir al Eclesiastés en:

...las palabras de un viejo rey que no encontraba contradicción entre ser el rey de la sabiduría y poseer un harén. *Sin duda todo es vanidad* -les dice-, *goza de la mujer que amas*. Es decir, haz anillo de ese hueco, de ese vacío que está en el centro de tu ser. No hay prójimo salvo ese hueco que hay en ti, el vacío de ti mismo. [51]

Es en ese goce y en ese vacío, donde el síntoma inscribe su pathos y donde el *sinthome* adviene como nudo. Pero veamos donde desemboca este desarrollo que Miller realiza para explicar el nuevo estatuto que Lacan le da al amor.

Epílogo

Hasta aquí la cuestión de la revalorización del amor. Sin embargo no me quiero privar de comentar el final de este capítulo que comento, que desemboca en un punto en cierto sentido sorprendente -ya que habla del final del análisis- pero que se explicará en la continuidad del curso.

Si leemos el párrafo final del capítulo que he comentado, se ve que el tema del amor ha hecho sus giros y se ha entrado de lleno en la cuestión del cambio de axiomática y de la cuestión central del capítulo V de *El Seminario Aun*: la satisfacción en el lenguaje, que quedará para ser comentado en próximas reuniones de este seminario de la NEL. En esos últimos renglones Miller da un salto y descarga su conclusión:

En el fondo, el punto de vista según el cual la palabra misma es goce permitió situar de una nueva manera la postergación del final del análisis, el hecho de que no se produjera al término de los malabarismos significantes donde se lo esperaba y, además constatar que allí no se lo encontraba".[52] La novedad de la otra satisfacción cuestiona el término mismo de la experiencia analítica. En principio, dice, la posterga. El final entonces no está allí donde estaba. ¿Adónde estaba? ¿Adónde se lo esperaba? Se lo esperaba allí donde el sujeto analizante podría salir de los malabarismos del lenguaje, es decir cuando las vueltas del inconsciente cesaran, y atravesara la pantalla sostenida por la frase fantasmática. Al término de los malabarismos del lenguaje, allí no se encuentra el final. No se encuentra el final allí, porque en principio no hay final para los malabarismos del lenguaje, puede haber final del análisis, pero no hay agotamiento del inconsciente. No se encuentra el final allí, porque a la otra satisfacción hay que adosarle la cuestión de la fuga del sentido. Entonces la otra satisfacción, el hecho de que la palabra misma es goce, requiere que el curso del análisis tenga en cuenta otra cosa. ¿Qué queda por recorrer cuando los caminos del inconsciente y del sentido han dado ya toda su leche? ¿Qué queda por recorrer cuando cualquier avance que el analizante hace en el camino de la elaboración, aún la misma asociación libre, no producen sino una proliferación mayor del sentido, que volverá a extraviarlo una y otra vez? Hay un momento muy preciso en el análisis donde el sujeto, al mismo tiempo que espera ya sabe que es inútil esperar. Sabe que es inútil esperar que del sentido pueda obtener alguna certeza. Ese momento, que le permite percatarse del extravío al que lo ha conducido el análisis mismo, le entrega sin embargo un real: la fuga del sentido. Es una de las paradojas del procedimiento analítico: lo que nos ha llevado hasta allí ha sido el sentido, el sentido que seguíamos en los malabarismos del inconsciente, como decía Miller en esta frase final del capítulo. El analizante llega hasta ese punto siguiendo el camino del *Sinn* freudiano, para toparse con los bordes donde naufraga el sentido, donde tiene la evidencia de que la tarea de capturar el sentido por el desciframiento del inconsciente se vuelve interminable y desorienta al analizante respecto de lo real de la experiencia misma y de su síntoma. Lo desorienta, salvo porque se fuga, porque en la fuga del sentido hay una orientación. Analizarse es por excelencia, hacer la experiencia de la fuga del sentido. Pero solo si esa experiencia está orientada por el analista más allá de lo que el sentido entrega, se abre otra dimensión de la experiencia analítica. En el análisis, la experiencia de la fuga del sentido es un punto de viraje que puede definirse conceptualmente como el paso que va del inconsciente al síntoma. Este paso es el que está prefigurado en el párrafo que les comento para terminar, y es la manera en que se puede leer el desarrollo, la orientación que tomará este curso de Miller en los capítulos siguientes. Del inconsciente al *Sinthome*, esa es la sugerencia, como clave de lectura que les propongo para seguir de acá en adelante este curso, teniendo en cuenta sus consecuencias clínicas pero también políticas. Para llegar a ese término, más allá de los malabarismos del inconsciente, es necesario dar preferencia al *sinthoma*. Por otra parte esta referencia me permite ubicar el punto de partida de lo que será nuestro próximo encuentro en agosto, en Buenos Aires, en el Seminario del INES, donde trabajaremos alrededor del tema de *La fuga del sentido*, y despedirme hasta entonces.

NOTAS

* Intervención en la Sede Medellín de la NEL (Nueva Escuela Lacaniana), 2009. Se comentan aquí los capítulos 6, (El apólogo de San Martín o el amor altruista) y Capítulo 7 (La revalorización del amor- o el amor como semblante) del Curso de la orientación lacaniana

de Jacques Alain Miller "El partenaire - síntoma".

Publicado en el libro *La mirada de las imágenes*, Textos psicoanalíticos, Grama Ediciones, Bs. As., 2018

1. *La última noche de Boris Grushenko*, Woody Allen, EE. UU., 1975.
2. Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "El partenaire-síntoma", Paidós, Bs.As., 2008.
3. Lacan, J., "Televisión", *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1993.
4. Lacan, J., "Televisión", *op. cit.*, p. 119.
5. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p.121.
6. Lacan, J., *op. cit.*, p.119.
7. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs.As., 1988.
8. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 226.
9. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 124.
10. Mauss, M., *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Bs. As., 2009.
11. Bentham, J., Londres, 1748 - 1832.
12. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 227.
13. Freud, S., "El Malestar en la cultura" (1930), *Obras Completas*, Vol. N°, XXI, Amorrortu editores, Bs. As., 1979
14. Saint, S., París, 1760 - 1825.
15. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 225.
16. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 139.
17. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 224.
18. Freud, S., "Más allá del principio del placer" (1920), *Obras Completas*, Vol. N°, XVIII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979.
19. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 224.
20. Epicuro, Atenas, 341 a. C. -270 a. C.
21. Lacan, J., "Kant con Sade", *Escritos 2, Siglo XXI Editores*, Bs. As., 1987, p. 765.
22. Lacan, J., "Kant con Sade", *op. cit.*, p. 752.
23. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 104.
24. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 362.
25. Freud, S., "El chiste y su relación con el inconsciente" (1905), *Obras Completas*, Vol. N°, VIII, Amorrortu editores, Bs. As., 1979, pp. 48-49
26. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, pp.132-133.
27. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, op. cit.*, p. 226.
28. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1986, p. 271.
29. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2008.
30. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p.198.
31. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p. 198.
32. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, p. 198.
33. Lacan, J., "La Tercera", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis N° 18*, Grama Ediciones, Bs. As., 2015, p. 15.
34. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, pp. 204-205.
35. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, p. 207.
36. Lacan, J., *El Seminario, Libro 8, La transferencia, op. cit.*, p. 204.
37. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
38. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
39. Lacan, J., *El Seminario, Libro 11, op. cit.*, p. 277.
40. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, La angustia*, Paidós, Bs. As., 2007.
41. Lacan, J., *El Seminario, Libro 10, op.cit.*, p. 194.
42. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As.,1989.
43. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20*, p. 65.
44. Lacan, J., *El Seminario, Libro 20*, p. 65.
45. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, pp.156-158.
46. Miller, J.-A., Curso de la orientación lacaniana "Los signos del goce", Paidós, Bs.As., 1998, pp. 344-345.
47. Lacan, J., *El Seminario, libro 20, Aun*, Paidós, Bs.As.1981, p.12
48. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 157
49. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 157.
50. Lacan, J., "El seminario sobre La carta robada", *Escritos 1, Siglo XXI Editores*, 14° edición en español, 2° reimpresión, 1998, p. 15.
51. Lacan, J., *El Seminario, Libro 16, De un Otro al otro*, Paidós, Bs.As., p. 24.
52. Miller, J.-A., *El partenaire-síntoma, op. cit.*, p. 169.