

Prolegómenos para una clínica de la vida amorosa

An introduction to a clinical practice of love life

Por Luciano Lutereau

RESUMEN

En el primer apartado se analizan referencias específicas en los textos Freudianos sobre la psicología del amor, para delimitar la pertinencia psicoanalítica del estudio clínico de la vida amorosa; en el segundo, se considera la concepción Lacaniana del deseo y el goce en *El Seminario* 10 de Lacan. En el tercer apartado, dedicado a las conclusiones, se proponen algunas perspectivas para futuras investigaciones.

Palabras clave: Lacan - *El Seminario* 10 - Vida amorosa

SUMMARY

In the first part of the text specific references from Freudian texts are analyzed regarding the psychology of love, in order to delimit the appropriateness of psychoanalysis in the clinical study of love life. In the second part, the Lacanian conception of desire and jouissance in Lacan's *Seminar* 10 will be considered. In the third part, the conclusions will be revealed and some perspectives will be proposed for future researches.

Key words: Lacan - *Seminar* 10 - Love life

El filósofo alemán G. Simmel ha sido uno de los primeros pensadores en dedicarse a pensar el *ser femenino* a través de sus diversas formas concretas. Así, por ejemplo, puede destacarse su ensayo "Cultura femenina" (1925), en el cual plantea el modo en que las mujeres suelen "atesorar" el pasado -en variables modos de homenajear el recuerdo (como una manera de sostener la relación con los deseos de los que fueron objeto) -, o bien su artículo "Filosofía de la coquetería" (1938), donde expone de qué maneras la belleza del cuerpo es un ámbito propicio para el desarrollo de lo femenino. Ahora bien, en este contexto, la coquetería tiene una acepción específica: se trata de un juego de mostrar y ocultar, de tentar y sustraerse; en última instancia, de presencia y ausencia. Desde un punto de vista psicoanalítico, esta última variable permite entender un célebre aforismo Lacaniano en el contexto del *seminario 4*, que el amor sea "dar lo que no se tiene". En este punto, el amor es algo propiamente femenino, en la medida en que se da la falta (fállica), y el recurso de la mujer para suplir esa carencia es la identificación al falo a través de ese semblante que es la mascarada. Al dar el falo que no tiene, se hace falo.

He aquí, entonces, también el lugar del cuerpo, dado que al darse a sí misma, la mujer consiente al deseo del hombre. Dicho de otro modo, no hay manera de pensar este goce femenino sin su anudamiento con el amor y el deseo. Para dar cuenta de este último punto, entonces, cabe interrogar ciertas variantes de la vida amorosa, así como la concepción del deseo fálico que recorta para la

mujer una posición determinada: la condición de objeto en el fantasma.

A estas interrogaciones se dedica el presente artículo. En el primer apartado se analizan referencias específicas en los textos Freudianos sobre la psicología del amor, para delimitar la pertinencia psicoanalítica del estudio clínico de la vida amorosa; en el segundo, se considera la concepción Lacaniana del deseo y el goce en *El Seminario 10* de Lacan. En el tercer apartado, dedicado a las conclusiones, se proponen algunas perspectivas para futuras investigaciones.

Clínica de la vida amorosa

Siempre hay algo extraño en el intento de realizar afirmaciones generales acerca de la vida amorosa. Después de todo, el enamorado suele reconocerse en una situación excepcional. Así, por ejemplo, en sus *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977), R. Barthes partía de afirmar el carácter solitario del sujeto que busca hablar de amor:

"...el discurso amoroso es hoy de una extrema soledad. Es un discurso hablado tal vez por miles de personas (¿quién lo sabe?), pero al que nadie sostiene; está completamente abandonado por los lenguajes circundantes..." (Barthes, 1977, 11).

De este modo, la posición del sujeto enamorado no condesciende fácilmente al lenguaje cotidiano, al idioma que usan todos, incluso cuando todos puedan usar -eventualmente- el idioma del amor -que nadie usa de la misma manera que otros-. De ahí que intentar una suerte de teoría del amor siempre suele

ser algo más o menos ridículo (como lo es la singularidad en la vida amorosa). En este punto, es importante esclarecer que hablar de una clínica de la vida amorosa en absoluto tiene pretensiones de alcanzar el estatuto de una teoría. Son conocidas las palabras de Lacan en la "Apertura de la Sección Clínica" (1976):

"¿Qué es la clínica psicoanalítica? No es complicado, la clínica tiene una base: es lo que se dice en un psicoanálisis" (Lacan, 1976, 37).

En este sentido, cabe distinguir dos cuestiones: por un lado, la clínica no es la experiencia analítica, sino su redoblamiento conceptual, es decir, la posibilidad de pensar esa experiencia con el propósito de elucidar coordenadas estructurales en los fenómenos que se presentan; por otro lado, la clínica tiene como "base" lo que se dice, esto es, el cumplimiento de la regla fundamental, y las formaciones del inconsciente como modos de tropiezo o fractura del discurso del yo. No obstante, hay otras formas de manifestación que se exponen en el límite de lo que puede decirse, al punto de interrumpir la asociación libre. Podríamos pensar inmediatamente en el *acting out* como conducta mostrativa, pero no habría más que recordar un artículo Freudiano como "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia" (1915) para advertir que el amor mismo puede ser una vía de interrupción del decir en el dispositivo analítico. De este modo, podría proponerse una clínica de lo que se muestra en el análisis, o bien una clínica de la mirada, que también

sería extensible a la vida amorosa. Asimismo, hay otro aspecto de interés clínico por el cual cabe ocuparse de la vida amorosa. Esta vez, el punto corresponde a la política del psicoanálisis, y al modo en que habitualmente se puede entender la dirección de la cura. Con cierta recurrencia suele preguntarse: ¿es preciso separarse de una pareja para poder modificar la relación con ciertos modos de satisfacción? En este punto, quisiéramos sostener que quienes responden afirmativamente a esta pregunta no entienden en absoluto el camino que se recorre en un análisis. En última instancia, el alcance de un análisis se encuentra en las condiciones de amor de una persona -y en la posición subjetiva que se actualiza en el modo de desear y la satisfacción asociada a esas condiciones-. Llegado un momento, el analizante podría decidir si quiere o no esas coordenadas más o menos fijas que lo motivan, pero este resultado es independiente de lo que alguien quiera hacer o no con su pareja. En todo caso, podríamos pensar que incentivar desde el análisis una separación es no sólo abrir la puerta al retorno en la repetición, sino que es confundir analizar la posición del sujeto respecto del Otro con un análisis que hace consistir una versión fantasmática del Otro. Por esta última vía, en segundo lugar, puede reconocerse otra forma de extravío en la consideración analítica de la vida amorosa: eventualmente los analizantes nos demandan que confirmemos una versión del Otro de la cual se han separado (por lo general, este enunciado se resume con la forma: "No era para mí"). No obstante, ¿por qué un

analista habría de proponerse como garante de este saber que, en definitiva, no está al servicio sino de justificar lo injustificable, es decir, el acto (al que se opone la neurosis)? La posición del analista frente a esta demanda no podría ser distinta de la que toma ante otras coyunturas: interrogar el encuentro que hubo, que llevó a diversas elecciones, a determinados desarrollos de verdad, a un saldo de saber, etc., porque, después de todo, sostener que “no hay relación sexual” ¿no implica que “no hay nadie que sea necesariamente para nadie” y, en definitiva, haber renunciado al mito de la media naranja?

Luego de esta doble consideración pueden dejarse a un lado dos prejuicios habituales que los enamorados sienten cuando sus parejas comienzan a analizarse, -sino ellos mismos, cuando se enamoran en el curso de un análisis-: por un lado, no es cierto que el psicoanálisis avance en la dirección de “hacer que la gente se separe”; por otro lado, así como el analista nunca podría ser un avalista del carácter necesario del amor, tampoco podría refrendar su imposibilidad concreta en determinados casos. De hecho, suele ocurrir que las parejas vayan cambiando de posiciones en el curso de un análisis, que un enamorado pueda reorganizar su relación con determinados signos del deseo del Otro, que su pareja se disponga a otras expresiones y formas de vivir del amor, y que aquellos que alguna vez se encontraron vuelvan a encontrarse, pero desde otro lugar. En definitiva, que vuelvan a inventar el amor que alguna vez los sorprendió. Si hay una lección irrevocable del psicoanálisis es que todo

encuentro es, en última instancia, el que precipita en un reencuentro.

Hechas estas observaciones generales sobre la pertinencia del estudio de la vida amorosa para el psicoanálisis, podemos detenernos en la segunda de las *Contribuciones a la psicología del amor*, titulada “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912), donde Freud circunscribe ciertas coordenadas estructurales de una condición de amor en el deseo del hombre: la escisión entre la amada idealizada y la mujer que despierta interés sexual. Esta estructura puede resumirse en los siguientes términos:

“Cuando aman no anhelan, y cuando anhelan no pueden amar. Buscan objetos a los que no necesitan amar, a fin de mantener alejada su sensualidad de los objetos amados” (Freud, 1912, 176).

Es notable que Freud comience este trabajo con la descripción de un síntoma, la impotencia psíquica del hombre, que es reconducido a un interrogante respecto de la propiedad del objeto que lo motiva. De este modo, la inhibición de la potencia viril es esclarecida a partir del influjo inhibitorio de ciertos complejos psíquicos que se actualizan en dicho objeto: el hecho de que cierta persona conlleve una elevada estima psíquica no desemboca en la excitación dado que las corrientes tierna y sensual del amor no confluirían. Este resultado es el efecto de un avatar edípico, que Freud describe con el desarrollo del surgimiento de ambas corrientes -la tierna, más antigua, en la infancia; mientras

que en la pubertad se añade con fuerza la corriente sensual-, y el tropiezo de la sensualidad con la barrera del incesto. Ahora bien, el desasimiento de los objetos parentales -primeros referentes de estas corrientes amorosas- puede fracasar debido a dos factores: por un lado, la eventual frustración en la elección de un nuevo objeto; por otro lado, la relativa intensidad de la atracción de las *imágenes* infantiles. Por esta vía, las elecciones sensuales posteriores estarían gravadas con la sobrestimación arcaica de los objetos primordiales, que sólo podrían ser amados a condición de no desearlos (dada la eficacia del incesto); o bien, dicho de otro modo, el deseo requiere que el objeto sea degradado para que no sea un sustituto de aquellos referentes idealizados (la madre, la hermana, etc.). Como un ejemplo de esta escisión que condiciona la vida amorosa no habría más que recordar el caso del Hombre de las ratas -que, afortunadamente, enferma para no consentir el plan familiar de un matrimonio digitado ("afortunadamente", dado que un casamiento en estos términos no indicaría más que un sustituto materno)- o, como contrapunto, el del Hombre de los lobos -y el particular encanto que encontraba en las nalgas de las sirvientas-.

Dos observaciones pueden destacarse del planteo Freudiano: en primer lugar, que la descripción del síntoma tiene como efecto la delimitación de una *posición* del hombre ante del deseo, o, mejor dicho, del modo "hombre" de desear. Esta inferencia se valida en el texto Freudiano mismo, en la medida en que -en la segunda parte del artículo- Freud afirma lo siguiente:

"Sustentaré la tesis de que la impotencia psíquica está mucho más difundida de lo que se cree, y que cierta medida de esa conducta caracteriza de hecho la vida amorosa del hombre de cultura" (Freud, 1912, 178).

En segundo lugar, podría añadirse -como contracara- que Freud interpreta edípicamente esta condición de amor, al punto de que cabría preguntarse si acaso con este movimiento no debilita el hallazgo. Después de todo, circunscribir que en la estructura del deseo del hombre se recorta la función de un objeto parcial (que resiste al influjo del ideal), podría no necesitar la introducción genética de la referencia al amor incestuoso por la madre y la frustración de la realidad -ya que, en cierto modo, se habilita la posibilidad de plantear un argumento contrafáctico que no podría ser corroborado-, una vez que ya se aislaron los elementos de la estructura.

Podría decirse, entonces, que esta decisión de no interpretar edípicamente la sexualidad (aunque sí destacando el papel del falo como operador estructural), ha sido el paso dado por Lacan en el *seminario 10* (1962-63) -en una elaboración que anticipa en muchos términos los desarrollos posteriores acerca de la sexuación alrededor del *seminario 20* (1972-73)-. Asimismo, cabría agregar que más allá del artículo "El tabú de la virginidad" (1918), Freud no se ocupó demasiado de las coordenadas del deseo de la mujer, y en dicho caso podría decirse que sus observaciones, realizadas desde la perspectiva fálica, terminan por construir una especie de fantas-

ma masculino de la literatura romántica del siglo XIX: la mujer como enigma.

El deseo en el hombre y el goce femenino

Una de las observaciones más prolíficas de *El Seminario* 10 de Lacan radica en la distinción entre una falta reductible al significante y, por lo tanto, sustituible (llamada “-φ”) y la función del agujero como causa que denota la acción estructural de lo simbólico en el viviente. Ahora bien, esta forma de castración suele representarse imaginariamente a través de la pérdida corporal de un objeto fálico, y ciertas metáforas literarias del amor -por ejemplo, “me arrancó el corazón”- dan cuenta de ello. De este modo, la representación de la falta en lo imaginario ofrece formas privilegiadas para expresar el valor del objeto amado. Aunque lo mismo ocurre con la angustia. En este seminario, la angustia es el paradigma de la defensa -respecto del objeto *a*- a través de la división subjetiva. Tanto el amor como la angustia son modos de poner de manifiesto la incidencia de ese agujero estructural, aunque con distinto alcance: en la angustia la falta se reduce al cuerpo, en el amor se encarna en el *partenaire*. Y, particularmente, el amor es una forma de defensa de la angustia a través del deseo. Después de todo, la falta irreductible del sujeto puede intentar colmarse no sólo a través de significantes (ideales), sino también de objetos (en el fantasma) en la vía del amor.

No obstante, en este punto de articulación de amor y deseo, cabe introducir también la dimensión del goce. En términos generales, el estatuto del goce

en la neurosis es lo que mejor permite entrever el tipo de amor que la caracteriza: el neurótico separa deseo y goce; este último queda reservado en el síntoma, y el deseo permanece suspendido en una hiancia fantasmática, relativa a un goce añorado y supuesto. En estos términos, el análisis no podría tener otro cometido que el de libidinizar el deseo o, dicho de otro modo, hacer del síntoma la causa del acto.

Asimismo, de acuerdo con esta disyunción entre deseo y goce en la neurosis Lacan sostiene que “el *a*, en cuanto tal, y ninguna otra cosa, es el acceso, no al goce, sino al Otro” (Lacan, 1962-63, 194); es decir, cada vez que el sujeto quiere acceder a la dimensión de la alteridad, al campo del Otro, sólo encuentra el *a*. Por eso es que también podría decirse que “desear al Otro, *A* mayúscula, nunca es más que desear *a*” (Lacan, 1962-63, 194), o bien, según un neologismo de Lacan, que el deseo *aíza* al Otro.

En este punto, es notable que Lacan haga menciones a los *Erniedrigungen*, las degradaciones de la vida amorosa, por las cuales se cuela cierto goce que escapa a la ecuación fálica:

“Ahí está la hiancia [entre deseo y goce] que no pretendemos enmascarar, si, por otra parte, pensamos que complejo de castración y *Penis-neid*, que en ella florecen, no son en sí mismos los últimos términos para designarla” (Lacan, 1962-63, 99).

De este modo, en las degradaciones no se trataría de ir a buscar el falo que al neurótico le faltaría, no serían sólo una

forma de recuperación fálica. Por lo tanto, hay una vertiente del amor que es marginal respecto de la idealización del *partenaire*. Pero, ¿puede plantearse que las cosas sean del mismo modo en hombres y mujeres? Es evidente que en este planteo Lacaniano que recupera el artículo de Freud sobre la impotencia psíquica se está hablando del hombre, y que el modo de situar su especificidad respecto del deseo radica en localizar el falo como su operador capital. Para la mujer, en cambio, el vínculo con el deseo puede sortear este elemento:

“La mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más laxo. La falta, el signo *menos* con que está marcada la función fálica para el hombre, y que hace que su vínculo con el objeto deba pasar por la negativización del falo y el complejo de castración -el estatuto del $(-\phi)$ en el centro del deseo del hombre-, he aquí algo que no es para la mujer un nudo necesario” (Lacan, 1962-63, 200).

En consecuencia, el $(-\phi)$ está en el centro del deseo del hombre (aunque haya una vía no fálica en la degradación), tal como demuestran la dimensión del riesgo, el ansia (si se tendrá éxito o no), etc., que suponen la dimensión del falo y su negativización. Dicho de otro modo, que el deseo del hombre esté atravesado por la negatividad implica que está condicionado por la falta (de valores fálicos: dinero, libertad, etc., o cualquier otro sustituto para esta falta reducible). Por eso, podría decirse que con el falo se

trata de “la limitación que le impone al hombre su relación con el deseo, que inscribe el objeto en la columna de lo negativo” (Lacan, 1962-63, 201).

Ahora bien, esta limitación puede ser entendida en un doble sentido: por un lado, como hemos dicho, podría pensarse en la relación con la negatividad, que confronta al deseo con el “no” -que puede encarnarse en el desafío, en la expectativa de los otros (tan habitual en los hombres que sienten la mirada ajena como un agente que podría volverlos pasivos, por ejemplo, tildándolos de “maricón”), en definitiva, en todo aquello que lo subtiende con la posibilidad de la castración a través de la vía del “tener”-; pero también, por otro lado, cabría destacar que en la vía del goce el deseo se encuentra con otra forma del “no”, ya que el goce fálico, como goce de lo “contable”, si bien supone la suma (uno *más*) no es más que para designar el vacío que indica la resta (uno *menos*) -podría pensarse aquí en esa dimensión de hazaña del deseo masculino que busca cuantificar la cantidad de mujeres con las que se estuvo, fantasma que por cierto hoy en día parece desplazado también a las adolescentes en una suerte de identificación viril que quizá motive algunos de los excesos a que se encuentran dedicadas-. De este modo, a través de esta relación entre el deseo y el goce, la vía fálica *naturalmente* separa deseo y goce. Así, la realización fálica del deseo encuentra en el goce fálico (y su eventual carácter enloquecedor) su principal limitación.

Este esclarecimiento permite entender un castigo ejemplar de que habla la historia de la literatura: el de Tiresias, quien

-dado que había sido mujer durante siete años- es llamado a testimoniar frente a Júpiter y Juno para dar cuenta de la proporción de goce que corresponde a cada sexo en el acto sexual. Y, si bien Tiresias no deja de enfatizar el carácter limitado del goce del hombre frente al de la mujer, es notable que sea castigado por el mero hecho de indicar una comparación posible. Asimismo, por si fuera necesario decirlo, las distinciones que aquí trazamos son independientes del sexo biológico, en la medida en que remiten a posiciones subjetivas. Por ejemplo, bien podría considerarse la espera amorosa de la mujer -por ejemplo, en torno a un llamado telefónico, como lo demuestra *La voz humana* de Jean Cocteau-, como un caso de deseo fálico que comparte los rasgos anteriormente indicados.

En este mismo Seminario, luego de establecer la estrecha relación entre el falo y el deseo del hombre a través de la falta en el "tener", Lacan considera los avatares del deseo femenino:

"La vasija femenina, ¿está vacía o está llena? Qué importa, si se basta a sí misma [...] No le falta nada. En ella la presencia del objeto está, por así decir, por añadidura. ¿Por qué? Porque esta presencia no está vinculada a la falta del objeto causa del deseo al $(-\phi)$ con la que está ligada en el hombre" (Lacan, 1962-63, 206).

Mientras que el complejo de castración está en el núcleo del deseo del hombre, a la mujer poco le importa la relación con la falta -lo que no quiere decir que

no sepa maniobrar con ella-. Dicho de otro modo, mientras que "la angustia del hombre está ligada a la posibilidad de no poder" (Lacan, 1962-63, 206), propia de la castración en su relación con el objeto (cualquiera sea el modo en que se piense esta relación, pero siempre en función del esfuerzo de negativización desarrollado en el apartado anterior), a la mujer le interesaría más directamente la relación con el deseo, independientemente del objeto; o, mejor dicho, en una relación más laxa con el objeto. Por eso el vínculo de la mujer con el deseo ofrece "posibilidades infinitas" (Lacan, 1962-64, 207), que no se reducen -en última instancia- a la premisa fálica. En definitiva, es sabido que las mujeres disfrutaban de muchas cosas más que los hombres -de quienes la literatura humorística suele decir que sólo piensan en una cosa-.

Por esta vía, el modo de acceso de la mujer al deseo circunscribe otras coordenadas:

"Ella se tienta tentando al Otro [...] cualquier cosa le sirve para tentarlo, cualquier objeto, aunque para ella sea superfluo, [...] es suficiente para que ella, el pececito, haga picar al pescador de la caña. Es el deseo del Otro lo que le interesa" (Lacan, 1962-63, 207).

De acuerdo con esta perspectiva, que aprecia una relación más laxa entre la mujer y el objeto, la mujer desea a través de causar el deseo, con el recurso a la tentación, en la que los más diversos expedientes son válidos (desde una manzana hasta un portaligas, o un brillo

en la nariz). De este modo, la idea de un masoquismo femenino termina siendo un fantasma masculino, que interpreta fálicamente el goce de la mujer, es decir, que le atribuye a esta última el rasgo propio del deseo del hombre -y, de hecho, suele ocurrir que una mujer que confirme este fantasma produzca la más terrible angustia en el hombre-:

“En este fantasma, y en relación a la estructura masoquista imaginada en la mujer, es por procuración como el hombre hace que su goce se sostenga mediante algo que es su propia angustia” (Lacan, 1962-63, 208).

Esta forma de “procuración” indica el traspaso imaginario que supone que la mujer encontraría satisfacción en el dolor; por cierto, un dolor que no es cualquiera, sino aquel que el hombre se encargaría de extraer en una suerte de “búsqueda sádica” (Lacan, 1962-63, 217) -cuando más no sea por “hacerla gritar”- que haga emerger el objeto a -en este caso, bajo la forma de la voz-. Para la mujer, en cambio, “el deseo del Otro es un medio para que su goce tenga un objeto” (Lacan, 1962-63, 208). Su relación es directa con este deseo -en el que radica, a su vez, su punto de angustia- incluso cuando deba recurrir a modos de la mascarada para causar la tentación. En este punto, es a través de un “dejar ver” propio de la mirada que la mujer se relaciona con el deseo, en el que fundamentalmente se trata de dejar ver lo que hay, incluso cuando pueda negativizarlo (por ejemplo, a través de un escote); mientras que para el hombre se trata de dejar ver su deseo a tra-

vés de lo que no hay, es decir, según alguna forma de la falta, de lo que no tiene, que pueda permitir que la mujer se sitúe como objeto del deseo. Un fantasma colectivo que demuestra esta dimensión -también utilizada en diversas referencias literarias, especialmente en las novelas amorosas de principios de siglo XX que fueron el fundamento de las telenovelas actuales- se puede parafrasear con la frase que afirma que las mujeres siempre se prendan de los “malos”; y, con alguna justeza clínica más estricta, podría tenerse presente el efecto irresistible que suele producir un hombre que muestra su falta (por ejemplo, cuando se permite llorar frente a una mujer... ¡aunque no por ella!).

Una mujer sabe que no le falta nada; o, mejor dicho, que su modo de relacionarse con la falta no es través del tener. Es a través de fantasmas masculinos que suele expresarse la interpretación de que a una mujer le faltaría algo -dinero, sexo (como bien lo expresa el mote de “mal atendida”), etc.- que se resolvería con un sustituto fálico. En todo caso, según Lacan, al hombre se le podría dar una suerte de consejo muy concreto:

“Se trata precisamente de esto, que él se dé cuenta de que no hay nada que encontrar, porque lo que es el objeto de la búsqueda para un hombre, para el deseo macho, sólo le concierne, por así decir, a él” (Lacan, 1962-63, 217).

Ahora bien, si la interpretación fálica es el decurso habitual del deseo de la mujer para el hombre -que no descarta que ciertas mujeres, por ejemplo, en una

práctica común de la histeria de nuestros días, asuman fantasmas habituales de *aizamiento* (a través de una identificación) como los que sostienen el *streaptease*, aunque desconociendo que muchas veces el objeto fálico reúne a los hombres para contrabandear otros goces (como lo demuestra que en los casinos, para satisfacerse analmente con el dinero, los hombres se escuden en mujeres vistosamente fálicas)- también hay fantasmas femeninos que interpretan el modo de relación con el hombre. El caso de Don Juan podría ser paradigmático al respecto, y merecería su estudio en un análisis pormenorizado de la cuestión de la seducción en psicoanálisis. Aquí podría mencionarse también el fantasma de “la enamorada de los curas” (Lacan, 1962-63, 220), al que podríamos resumir en el afán de “calentar una heladera”, y que supone la expectativa -al igual que en el caso de los “malos”- de una forma de la falta en el hombre (“no puede”, “le da miedo”, “en el fondo es...”.) aunque más no sea la falta de interés. Es por esta vía que habitualmente las histéricas -quizá habría que reconocer que la expresión “fantasma femenino” es una especie de oxímoron- suelen prendarse con un *par-tenaire* perverso. O, mejor dicho, este tipo de fantasmas suelen determinar la especificidad perversa de diversas relaciones amorosas en las mujeres (así como la escritura de varios argumentos de novelas recientes de ese género actual y algo posmoderno llamado “*Chik lit*”). Asimismo, cabría preguntarse si acaso la envidia del pene no es un concepto que, pensado como originario, resumiría una concepción del análisis desde la

perspectiva del hombre. A esta posición responde Lacan con una observación que merece ser tomada en cuenta:

“Si resulta que ella se interesa propiamente en la castración (-φ), es en la medida en que entra en los problemas del hombre. Es secundario. Es deuterofálica” (Lacan, 1962-63, 219).

De este modo, no sería cuestión de desconocer la relación de la mujer con el falo, sino su carácter secundario. Por eso, si bien es innegable que para la mujer también hay una constitución del *a* como objeto del deseo, esto no quiere decir que este *a* entre fácilmente en la ecuación fálica (como, por ejemplo, lo demuestra el imaginario colectivo, cuando en la publicidad expone que varias mujeres puedan comprarse un nuevo par de zapatos sin que sea uno “más”, sino *otro, distinto, diverso* y resistente a la colección).

Conclusiones y perspectivas

En este artículo hemos trazado ciertos prolegómenos para una investigación en torno a la vida a la vida amorosa, desde la orientación del psicoanálisis Lacaniano.

Por un lado, podrían mencionarse tres conclusiones: primero, la necesidad de que nuestras futuras investigaciones avancen en una dirección que no “abuse” de la interpretación edípica -o edipizante- para poder conservar una perspectiva estructural; segundo, la pertinencia del estudio de la vida amorosa debe realizarse desde un punto de vista clínico, sin la ambición de

constituir una teoría acerca del ser de hombres y mujeres, esto es, una reducción del psicoanálisis a una especie de sociología normativa; en todo caso, el psicoanálisis investiga modos de deseo (y de goce) antes que patrones de conducta -incluso cuando estos últimos puedan ser indicadores de aquellos-; en tercer lugar, puede concluirse que el interés por la diferencia sexuada es una inquietud que puede reconocerse en seminarios de Lacan mucho antes del planteo de las fórmulas de la sexualización (hacia *El Seminario 20*), por lo cual es pertinente un relevamiento de las concepciones precedentes del deseo fálico y el goce femenino en otros seminarios -en este artículo hemos investigado *El Seminario 10*-.

Por otro lado, para concluir, dejamos sentada la vía para nuestras investigaciones futuras en próximos artículos: en primera instancia, una reconstrucción de la posición femenina en los primeros trabajos de Lacan, a partir del falo como operador clínico, con el propósito de desentrañar los callejones a que habría llevada esta vía de tematización; en segunda instancia, una delimitación de la presencia de incidencias del goce femenino en varones, esto es, la interrogación por la verificación clínica de este aspecto en el análisis de hombres.¹

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARTHES, R. (1977). *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1997.
- FREUD, S. (1912). "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa", Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- LACAN, J. (1962-63). *El Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, J. (1976). "Apertura de la Sección clínica". En *Revista Ornica?*, N° 3, Barcelona: Petrel, 1981.
- SIMMEL, G. (1925). "Cultura femenina" y (1938) "Filosofía de la coquetería". En *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

NOTA

¹En efecto, la operacionalización de fragmentos de análisis para corroborar nuestras hipótesis es un aspecto metodológico en el que aquí no podemos detenernos. Sin embargo, una vía indirecta de verificación se encuentra en las referencias a los testimonios de otros autores teóricos (en este artículo hemos citado a Simmel y Barthes) así como literarios. En otro trabajo habremos de investigar las referencias literarias a la feminidad en el Seminario de Lacan.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Lic. en Psicología y Filosofía Universidad de Buenos Aires. Magíster en Psicoanálisis (UBA). Docente de la Cátedra I de Clínica de Adultos y de Psicología Fenomenológica y Existencial (UBA).

E-Mail: lucianolutereau@hotmail.com