

Amores virtuales*⊗

Comentario por Oscar Ventura**

Muy buenas noches. En primer lugar, quiero agradecer nuevamente a *Enlaces*, a Pablo, a Mónica y a todo el conjunto de colegas que conforman el Departamento, que me permiten esta oportunidad de seguir conversando, de continuar, ahora en este ciclo, sobre el amor. Es una posibilidad que me ofrecen de compartir este espacio de reflexión y de elaboración del discurso analítico. Uno se siente bastante bien en este refugio, en esta bocanada de aire fresco donde se producen intercambios de lo más fecundos.

He podido seguir algunos de los encuentros anteriores de la serie donde se han ido bordeando los diferentes momentos de la enseñanza de Lacan respecto al amor. Sin ser necesariamente una genealogía, es decir, sin establecer un orden que sería imposible en la enseñanza de Lacan, en las cosas que he escuchado se puede percibir una dialéctica entre los diferentes momentos de la enseñanza que permiten, en ese ida y vuelta, una elucidación, en ocasiones muy precisa, de cuestiones complejas respecto al amor. En las últimas clases que he podido escuchar, se hace muy evidente también la solidaridad que existe entre la última enseñanza de Lacan y la anterior, en realidad, una no es sin la otra. Tenemos que tener en cuenta esto, ya que de alguna manera estamos transitando aún la experiencia, la mutación, de una clínica a la otra.

Bien, muchas gracias también Graciela y Alejandra por estas intervenciones magníficas. Trataré de hacer algunas puntuaciones para que podamos conversar, ya que creo que es lo que conviene, lo que atraviesa el espíritu de estos encuentros.

Graciela comienza diciendo que lo virtual como excepcional se ha establecido como norma a partir de la pandemia. Efectivamente, la pandemia produjo una amplificación del lazo virtual que anteriormente estaba instalado de una forma muy generalizada también. La virtualidad, sin duda, creo que es un destino que llegó para quedarse y las consecuencias que podamos extraer de todo esto dependerán del uso que hagamos de ella. Creo que no se trata de formular una crítica sobre la virtualidad, amparada en un purismo de la presencia, porque lo virtual forma ya parte del lazo social y, sin duda, tiene su parte amable, nos simplifica muchísimo algunas cosas.

Por un lado, se establece una relación con el tiempo que hace que las cosas se vuelvan un poco más pragmáticas, más directas a veces. Produce una cierta aceleración en la organización y nos permite también –lo verificamos ahora

* Comentario presentado en el Seminario *Enlaces* “Invenções en la sexuación”, 2ª parte, clase “Amores virtuales”, 17 de mayo de 2021.

⊗ En la edición impresa de la revista *Enlaces* N° 27 continúa esta Dossier donde encontrará los siguientes artículos: “Del amor a la libido. Hasta nuestra carne” por María Leonor Solimano, “Lo real del amor” por Fabián Fajnwaks; “El Otro es el Uno en menos” por Dalila Arpin y “Es caprichoso el azar” por Marcela Fabiana Mas.

** Psicoanalista (Alicante), miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), de la Escuela de Orientación Lacaniana y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). AE (2016-2019).

mismo— producir un intercambio que hasta no hace mucho nos resultaba inconcebible. O por lo menos, no pensábamos que pudiera realizarse de esta manera.

La pandemia ha introducido esto, es verdad, pero también encontramos su reverso. Lo encontramos en el riesgo de profundizar algo que también estaba instalado antes de la pandemia y que es un cierto empuje al aislamiento, a una falsa comodidad.

En lo que concierne al amor, la cuestión fundamental que se pone en juego creo que es hasta dónde la ausencia del cuerpo como tal va a producir o podría producir una mutación en los lazos amorosos. Y si esta ausencia del cuerpo va a significar que las coordenadas del amor sean otras y de qué manera esto podría desalojar el amor de la dimensión del cuerpo hablante que el amor requiere y que, por lo menos hasta el momento, es el soporte material de la cosa.

Habría que ubicar, en primera instancia —lo puntúo para que podamos debatirlo—, si al relato del amor —es decir, las palabras con que el amor se construye, la dimensión significativa del amor que inclusive soporta una poética del amor— no habría que diferenciarlo del cuerpo hablante del *parlêtre*, de lo que un cuerpo experimenta, siempre de una manera singular, a nivel del encuentro.

Creo que este encuentro, en la experiencia del amor, no se reduce al encuentro sexual. Los cuerpos enamorados no se encuentran *solo* para hacer el amor, si lo podemos decir de esta manera. En todo caso, el encuentro sexual es una contingencia que, en última instancia, está ligada en lo más profundo a una pluralidad de cuestiones que van más allá de las representaciones, incluso más allá de las palabras y que, en el mejor de los casos, va más allá del objeto parcial, del objeto alojado en la estructura del fantasma y de los espejismos del narcisismo. Tal vez podemos ampliar un poco más este punto en el debate.

Entonces me detengo en los trabajos. Graciela plantea, en la primera parte, un par de preguntas clave sobre la cuestión de la virtualidad y el amor. Por un lado, tomando un *posteo* de Gustavo Dessal, hace referencia a la cuestión de un cambio de régimen en la prostitución o, más bien, de una amplificación de la prostitución virtual que, hay que decir, ya estaba también instalada antes de la pandemia. Lo nuevo aquí parece ser que las demandas —seguramente no todas— bascularon, no hacia una demanda sexual, sino hacia la demanda de conversación. Evidentemente, para decirlo de una forma general, me parece que son formas de tramitar la angustia. Esta función de la prostituta tampoco es nueva, me parece. En los relatos y en los testimonios de muchas de ellas, podemos ver cómo la función que cumplen en el intercambio no solo se coagula en la práctica sexual en tanto tal, sino que cumplen, de alguna manera, también una función de soporte, de alojamiento de la palabra, lo que seguramente, se vio amplificado por el confinamiento.

¿Qué quieren decir estas demandas? Probablemente no son otra cosa que darle consistencia —si queremos encontrar alguna— a la ausencia de relación sexual. El acto sexual muchas veces pasa a ser secundario y es la función de la palabra que, cuando se pone a decir, no dice más que una imposibilidad, no dice más —Graciela lo dice muy bien y Alejandra también— que el fracaso sobre el encuentro sexual. No sé exactamente si es una nueva modalidad de relación entre los cuerpos, más bien parecería ser la constitución de espacios donde alojar las palabras que no pueden decir sobre la relación sexual en tanto tal. Podemos debatirlo también.

Por otro lado, lo virtual: “¿Excluye siempre la presencia del cuerpo?”, pregunta Graciela. Es un gran tema, sin duda. Tal vez asistimos, como nunca antes, a una alternancia entre presencia y ausencia real de los cuerpos, de la cual no tenemos antecedentes precisos. Mucho de todo esto está aún por escribirse para poder orientarnos, no es necesario precipitarse. Veremos cuáles son los efectos de esta alternancia forzada, tanto en el plano de un análisis, como en el plano del amor que también es el nudo de la transferencia. La experiencia de la pandemia va mutando y podemos ir leyendo las cosas en función de esta mutación que tiene la particularidad de producir –entre otras cosas– una aceleración y distorsión inédita de los tiempos. Graciela puntúa esto con muchísima precisión.

No obstante, creo que la cuestión de la presencia trasciende el momento de pandemia que atravesamos y nos ofrece la oportunidad de abrir una serie de interrogantes que ya estaban latentes y que resulta interesante formular antes de precipitarnos en prescribir o empecinarnos en establecer alguna *doxa* sobre la cuestión de la presencia del analista o los tipos de presencia en el amor. En todo caso, y con la máxima prudencia, podemos desplegar algunas preguntas, por ejemplo: el alcance del significante *presencia*, ¿podemos reducirlo a la presencia física? ¿La presencia del discurso analítico implica necesariamente, como condición *sine qua non*, homologarla a la presencia del cuerpo del analista? Presencia y cuerpo del analista, ¿son la misma cosa?

Efectivamente, podríamos extender el campo de las preguntas y sumergirnos en un debate sobre las referencias y sobre el *dixit* en el cual sostenernos. Sería una forma, tal vez, de hacer consistir a un Otro que estaría abierto, sin límite alguno, a una proliferación de interpretaciones o a la pretensión de coagular con enunciados doctrinarios posiciones maximalistas, lo que volvería estéril y seguramente aburrida la cosa, pues quedaría desplazado el campo de la autenticidad del intercambio, obstaculizando la posibilidad de que algo nuevo pueda escribirse a partir de la coyuntura que transitamos.

Creo que la presencia no se reduce a que el cuerpo del otro esté allí como tal. Tocar el cuerpo del otro no es tocarlo solamente en lo real –lo real en el sentido del discurso común. Al cuerpo lo despiertan también otras cosas y eso trasciende la presencia real, si podemos decirlo así. Las pantallas también despiertan los cuerpos, sin duda. Me parece necesario poder decir algo sobre ese despertar, sobre la dirección que eso toma de manera singular, tanto en la experiencia analítica como en la experiencia del amor. Respecto a eso no tenemos una *doxa*, con suerte la vamos construyendo. Que hay efectos no hay duda y creo que lo virtual es un soporte que permite algo, a condición de que no quede fijado, que no sea el medio por el cual el cuerpo se sustraería radicalmente de la escena.

Pensaba en una cita del Seminario 24, “*L’insu...*”, donde hay una referencia a la presencia que puede esclarecer la cuestión de lo que para el Lacan de la última enseñanza es el concepto de presencia, un poco más allá del *Seminario 11*, sin excluirlo tampoco. Cito a Lacan:

“Imaginemos, si ustedes quieren y para ir un poco más lejos, un analista que no haya pasado por esa destitución total del pensamiento y que mantiene con la teoría analítica relaciones de posesión. Esas relaciones de posesión comparables a las del avaro y su cofre. Naturalmente un analista de este tipo en sus relaciones con

la teoría solo puede ver la ganancia de la operación. La ganancia es evidente. La cosa está al alcance de las manos y por definición lo que no ve es que en la operación pierde. ¿Qué pierde? Precisamente lo que pierde es la dimensión de la topología que hay en él, es decir, la dimensión del lugar de la enunciación. La dimensión de la presencia en la que puede responder ‘presente’. Responder por lo que enuncia”.¹

Esta dimensión de la presencia que en él responde no atañe estrictamente a la presencia del cuerpo, sino a la enunciación que en él dice “presente”. Responder por lo que enuncia. Esta enunciación de la que habla Lacan, este modo de presencia, no atañe estrictamente al cuerpo presente del analista en la sesión. Podemos pensar, ¿por qué no?, que la dimensión de la enunciación puede escribirse más allá de la presencia del cuerpo, la pantalla puede convertirse contingentemente en un soporte que haga pasar esa enunciación; la práctica *online* a la que nos vimos sometidos es tributaria de estos efectos. Se trata de aislarlos y así explorar hasta dónde en el territorio de la virtualidad la enunciación puede ser elevada a la altura de un acto. Sea en el campo amoroso, como en el de la experiencia analítica.

No obstante, si me apuran, y más allá de estas secuencias virtuales que podemos delimitar, creo que la presencia del cuerpo como tal es imprescindible en la experiencia del amor y en la del análisis, por muchas razones. Pero fundamentalmente, creo que es imposible perpetuar en el tiempo una experiencia virtual, en tanto que el objeto que el analista es para el sujeto requiere que en ese cuerpo real se encarne la pulsión –transitoriamente, claro– para elucidar la manera en que el objeto representa el tapón que obtura el acceso a lo real, y esto concierne, por lo general, a un acto, sea cual sea la forma que tome, que para mí es muy difícil desplazar a la virtualidad.

En la experiencia del amor, el objeto como tal se encarna paradójicamente en una ausencia que requiere al cuerpo para que se vuelva experiencia. Lo que en ese cuerpo del amor no está presente es la condición misma del amor en función de la presencia y creo que esta experiencia no puede reducirse a lo virtual. Podemos también seguir debatiendo sobre esto.

Tanto Graciela como Alejandra, toman la referencia del *amor cortés*, magnífica para articular a la experiencia de la virtualidad del amor y explorar las afinidades que podemos encontrar allí. Partimos de la cita que nos trae Alejandra en la última clase, la del Seminario 21: “El amor es el amor cortés ya que en su raíz misma conlleva la imposibilidad del vínculo sexual con el objeto”.²

Podemos decirlo de otra manera: el *amor cortés* es una de las fórmulas que ilustra con precisión la ausencia de relación sexual. Alejandra y Graciela lo conciben de una manera muy precisa en esta dirección y creo que está muy bien delineada su afinidad con la sublimación, en el momento en que Lacan sitúa la sublimación como “elevar el objeto a la dignidad de la Cosa”. No debemos olvidar que *el amor cortés* construye una poética en función de una erótica también en torno al objeto, al objeto que la Dama encarna, que no es otra cosa que una de las formas de tratar de decir algo sobre lo imposible. Es alrededor de este imposible que se construye una poética con todas sus reglas, códigos, etc., que tan bien señalan Graciela y Alejandra y que representan –para decirlo rápido– el enigma radical de lo femenino.

Alrededor de esto podemos ver cómo la Dama y su misterio hacen surgir la poesía mostrando que el surgimiento mismo de los relatos de los trovadores está dominado por ese objeto que la Dama encarna. Hay algo en la Dama que no solo es innombrable, sino que se inscribe en los bordes mismos de lo inhumano, dominio que vira incluso, dice Lacan, hacia la arbitrariedad.

La creación de la poesía *cortés* tiende, dice Lacan:

“...a situar en el lugar de la Cosa, y en esta época cuyas coordenadas históricas nos muestran cierta discordancia entre las condiciones particularmente severas de la realidad y ciertas exigencias del fondo, cierto malestar en la cultura. La creación de la poesía consiste en plantear según el modo de sublimación propio del arte, un objeto al que designaría como enloquecedor, un *partenaire* inhumano”.³

Esto es muy interesante y tiene en nosotros una pluralidad de resonancias hasta pensar el acto analítico mismo como inhumano. Utilizamos bastante este sintagma y ahora lo vemos justamente en sintonía con esa ausencia inquietante de lo femenino que es a donde apunta tal vez, en el sentido más profundo, el acto analítico como tal.

Continúa Lacan en el *Seminario 7*:

“Nunca la Dama es calificada por sus virtudes reales y concretas, por su sabiduría, su prudencia o ni siquiera su pertinencia. Si es calificada de sabia solo lo es en la medida en que participa de una sabiduría inmaterial en tanto que, más que ejercer sus funciones, las representa. En cambio, en las exigencias de la prueba que impone a su sirviente, es lo más arbitraria posible”.⁴

La arbitrariedad, efectivamente, es pariente también de las formas del extravío de lo femenino. Hay siempre en la arbitrariedad algo que está radicalmente fuera de sentido, que desarma, que deconstruye el sentido y, ante esto, a los poetas del *amor cortés* no les queda otro remedio que conseguir hacer algo con el horror y la fascinación, que la Dama provoca al mismo tiempo. Continúa Lacan: “La Dama es esencialmente lo que se llamó más tarde, en el momento de los ecos infantiles de esta ideología, *cruel –y semejante a las tigresas de Ircania*”.⁵ Ahí se coagula, tal como dice Alejandra:

“En los relatos encontramos la presencia de lo salvaje. El bosque, a donde huyen Tristán e Isolda, donde el amor se refugia, que es también el lugar de lo infernal, lo que está fuera de la vida civilizada, la transgresión que finalmente desencadena la tragedia. Por lo que Lacan lo califica con esa expresión ingeniosa magnífica diciendo que es ‘una escolástica del amor desgraciado’⁶ que une el amor, el remordimiento y el fin trágico, componente esencial cuando existe la pasión, por su carácter asocial. Este final trágico sin duda es acorde con el paradigma del goce imposible del *Seminario 7*, pero también con el régimen medieval del tratamiento de los goces”.

Efectivamente son las dos cosas, hay algo radicalmente asocial en el goce y en las formas en que se desencadena la pasión absolutamente fuera del significante, más allá de cualquier aparato simbólico que pretendiera cernirlo. Y el final trágico,

justamente, es acorde con el paradigma del goce imposible en el *amor cortés*. Ahora bien ¿hasta qué punto –me pregunto para conversar– podemos poner en serie y encontrar, gracias al *amor cortés*, una referencia para pensar nuestro momento contemporáneo respecto al amor? ¿Hasta qué punto la virtualidad o los amores virtuales pueden escribir una poética?

Seguramente en algunas ocasiones eso se produce. Pero me resulta difícil hacer resonar la cosa. El *amor cortés* es un intento impresionante, un esfuerzo de poesía –si lo podemos decir de esta manera– y el punto nodal de la cosa, tal como las dos, Graciela y Alejandra, lo dicen, está centrado en el vacío. Vacío que permite que se inscriba la poesía, la carta de amor, que se inscriba algo del orden de la invención de decir. Que se sublime algo de lo imposible, de lo irrepresentable. No digo que no haya formas en que los amores virtuales pueden llegar a eso. Las formas de sublimación contemporáneas son variables. Podemos hablar de esto también, e inclusive, del cambio del estatuto de la sublimación en la última enseñanza que sin invalidar, digamos, este punto de la creación que aparece en el *Seminario 7* pasa, por decirlo así, al concepto de invención en el *Seminario 23*. Podríamos decir de la creación, de la creación *ex nihilo* al escabel. Podemos hablar también un poco de esto si se terciara en el debate.

Para ir concluyendo, y siguiendo la línea de Alejandra y Graciela, me preguntaba sobre la relación tan problemática que el sujeto contemporáneo tiene con el vacío, con el territorio de la falta –para no decir del agujero, y diferenciar conceptos entre falta y agujero, digamos la falta– indispensable para que se inscriba algo del orden del relato, de una poética. Creo que la virtualidad es un obstáculo que se amplifica empujando a suturar los espacios. O, por decirlo de otra manera, la virtualidad hace objeción a las creaciones de espacios donde el vacío pueda construirse en una presencia.

Tanto Alejandra como Graciela hacen referencia a la cuestión del amor y el tiempo. Esto creo que es fundamental –podemos discutirlo después–. Voy a poner un poco la lupa sobre el amor y el tiempo; estos son, podemos decirlo así, una pareja necesaria. Es difícil concebir un amor sin la referencia al tiempo. Algunos lo piensan eterno, otros quisieran detenerlo justo en ese instante, otros se dedican a contar las horas. Siempre, como telón de fondo, el tiempo se cierne sobre la experiencia del amor como una amenaza, se teme que lo desgaste, muchos se empecinan en la imposible tarea de tratar de recuperarlo, y hay quienes también enloquecen esperando su llegada.

Me evocaba a Borges cuando decía: “Estar contigo o no estar contigo es la medida de mi tiempo. El nombre de una mujer me delata, me duele una mujer en todo el cuerpo”; no hay demasiados testimonios como este, es una de las contadas ocasiones en la que el amor por una mujer se le volvió acontecimiento. Roland Barthes, por ejemplo, esperaba una llegada, una reciprocidad, un signo prometido. Lacan le responde que, aunque sea recíproco, el amor es impotente porque ignora el deseo que no es más que el deseo de ser uno. Tiempo incontable, sin duda, el de los unos. Es impresionante. Hay que volver a leer el texto de Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, porque creo que es una enseñanza que puede articularse muy bien para pensar las cuestiones del amor contemporáneo. Para mí es un texto magnífico.

Pero no obstante, la erótica, que es de lo que se trata en la poética del amor, la erótica que el tiempo implica instituye –me parece– un fundamento de la experiencia amorosa. El tiempo es lo que hace posible existir la ausencia que vuelve posible al amor. Todo indica que el tiempo del amor no conviene que sea efímero, más bien se piensa que eso debe durar para que, de alguna manera, se vuelva experiencia. Pero cabe preguntarse, ¿hasta qué punto podemos seguir sosteniendo este fundamento en la época en que la ciencia va operando una pragmática casi definitiva sobre el tiempo y va consumando su reducción? Efectivamente, los lazos que se constituyen sobre esta reducción del tiempo parecen no ser solidarios con los intervalos, con los vacíos necesarios que pueden ofrecer al amor cierta consistencia, con la producción de ese vacío.

Al producir un relevamiento sobre la historia científica del tiempo, Jacques-Alain Miller se pregunta en el libro *La erótica del tiempo* –una serie de conferencias dadas en Brasil– si

“...cuando observamos este espacio de la historia científica del tiempo, hay o no una forclusión del tiempo. Uso esta palabra [dice Jacques-Alain] con precaución, pero es lo que la especialización científica del tiempo parece implicar”.⁷

Efectivamente, las formas en que el lazo social se construye en la contemporaneidad implican esta reducción del tiempo operada por el discurso. Y en lo que concierne al amor, lo empieza a dejar a merced de una escritura extraña. Cada vez con más frecuencia, el amor parece alejarse de las variables del buen uso que la dimensión del tiempo le imponía. Como botón de muestra basta con pensar el momento de la espera, por ejemplo. Es un capítulo entero del libro de Roland Barthes. Esa condición necesaria del tiempo que vuelve al amor silencio, ausencia, incertidumbre. La espera, para decirlo rápido, es lo que el sujeto moderno –sujeto contemporáneo o como lo quieran llamar– soporta, de manera general, cada vez peor. No es infrecuente que la viva como una injusticia. Y claro, en lo que toca al amor, el empuje no es solo hacia una consumación inmediata de la satisfacción, sino también a despojarlo de las palabras que permiten habitar la experiencia del amor. El relato del amor empieza a faltar en el tránsito hacia la experiencia del goce y creo que la experiencia virtual del amor empuja a esta reducción. Nuestra clínica no es ajena a esta dificultad de la época mostrando las formas cómo la inercia del discurso va agujereando, a veces a una velocidad de vértigo –como se puede deducir del texto Graciela–, los velos que la genealogía del amor ha ido tejiendo en torno al objeto; hay como un desgarramiento de esto.

Hoy más bien, el lazo amoroso está condicionado cada vez más por el objeto técnico que produce un obstáculo, la pantalla, y que acelera el tiempo. El amor queda cada vez más sujeto a la lógica de la mensajería instantánea, es decir, que las formas que toma el intercambio permiten una dilución de la espera en beneficio de algo terrible que es el monitoreo constante del objeto, siempre presente. Hay algo de la digna soledad del amor que está absolutamente perturbada.

Sin embargo, pienso que no se trata de hacer de esto dramatismo. No conviene ubicarnos en la serie de una crítica, a veces excesivamente pesimista, sobre las condiciones del amor en nuestro tiempo, sino más bien, y esto es mucho

más interesante, pensar que el destino del amor puede volverse justamente otro y que hay que explorar estas condiciones de otredad del amor.

Creo que hay algo radical en relación al objeto y que es muy importante para considerar en qué condiciones nosotros pensamos la posibilidad de la existencia de otro amor. Más allá de los amores virtuales o de su articulación con el *amor cortés*, me refiero al amor que puede desprenderse o encontrarse a partir de la experiencia analítica misma.

Venía siguiendo las coordenadas del Seminario en relación a las distintas formas en que aparece el amor, según los momentos, y ciertos conceptos clave en la enseñanza de Lacan: según lo imaginario, lo simbólico, según el narcisismo, etc. Y pensaba, justamente, que la experiencia analítica produce algo fundamental respecto al amor, en la coyuntura de la decantación imaginaria, de la extracción del objeto del fantasma como tal. Es decir, en las coordenadas que despojan al amor de todos los velos, de las formas fetichistas por el lado del hombre y erotómanas por el lado de la mujer, cuando cae ese objeto presente que condiciona el intercambio se abre un territorio absolutamente diferente. Un territorio en el cual, podríamos preguntarnos: ¿de qué se trata el amor una vez despejado, caído, el objeto parcial en tanto tal? Esto me parece importante.

Hay efectivamente, una suerte de caída del deseo que se produce en relación a esto, en función de esta destitución del objeto parcial. Me pregunto ¿cómo se vive la experiencia del amor más allá de la presencia del objeto en el fantasma? Es decir, si ese objeto en el fantasma cae, es destituido, si ese objeto deja de ser, no en su totalidad, pero deja de ser la causa misma que provoca el deseo sexual como tal, como objeto parcial, ¿cómo se viven las condiciones del amor y del encuentro sexual más allá de eso? En este sentido pensaba que es muy interesante introducir una reflexión sobre ese territorio porque es allí donde se ponen de manifiesto las formas en que el amor puede constituirse, más allá –vamos a decirlo así– del *Seminario 20*, más allá del goce fálico en tanto tal.

Esto es interesante porque ¿qué es, al fin y al cabo, lo que se ama una vez que el objeto cayó? En este sentido, por lo menos tal como yo puedo aprehender la cosa, hay algo que se pone en juego de una manera muy radical, que es la experiencia de consentir a lo femenino en tanto tal. Es decir, la experiencia de consentir, como decirlo, a la ausencia radical en la que habita una mujer. En el extravío que muestra. En su radical forma, muchas veces, de deshacerse, de excluirse del goce fálico. No digo que ella no esté comprometida en el goce fálico como tal, pero hay algo del orden del amor en donde lo que realmente se puede amar de una manera auténtica, por decir así, es esa alteridad radical que representa la ausencia. La ausencia en lo femenino que, de alguna manera, nos hace producir algo que, no sé... lo decía el otro día, no me acuerdo dónde, y me surgió esta expresión: que al fin y al cabo el amor es una conversación con el otro sobre lo imposible. Y es a partir de esa conversación sobre lo imposible que se puede establecer el encuentro de otra manera, digamos.

La contingencia del encuentro sexual como tal, de los cuerpos que se encuentran, creo que está, de alguna manera, en función de esta conversación sobre lo que no se puede nombrar y eso representa una erótica distinta que la erótica del objeto. No digo que la erótica del objeto esté excluida, seguramente cumple su función en el encuentro, pero no es lo fundamental, no lo condiciona, el cuerpo

vibra de otra manera a partir de una conversación sobre lo imposible del amor. Dicho de otra manera: sobre lo imposible del encuentro sexual que el amor iría a vehiculizar.

Es sobre este punto que me parece interesante poder pensar las condiciones de otro amor, porque una cosa es un amor condicionado por el fantasma y otra un amor con condiciones, condiciones que hacen tolerar la alteridad radical del goce del otro. Es en ese relato, en esa conversación, donde se puede establecer con una mujer algo de otro orden. Una mujer quiero decir, sea hombre-mujer, mujer-mujer, mujer-hombre, las combinaciones que quieran ponerle, lo femenino está en el corazón de la cuestión. Y el acto sexual, en este sentido, es secundario o es un corolario, digamos, de esa conversación donde el objeto parcial es desplazado a otro lugar. No digo que desaparezca, que sea desplazado radicalmente o deje de existir, sino que no toma la prevalencia que tiene en el fetichismo o las formas erotómanas de lo femenino.

En este sentido me parece interesante para explorar en el dispositivo analítico, y más allá de él también, hasta dónde el sujeto puede consentir a esa conversación con la inexistencia en tanto tal. Y eso es lo más interesante, porque lo que uno ama de una mujer no se puede reducir al objeto parcial, eso tiene un límite. El goce fálico está muy bien, sin duda, pero no excluye para nada esa dimensión de la otredad, donde algo del misterio pueda hacer que el amor se perpetúe de otra manera y que cada vez sea otra cosa, en cada encuentro. Ahí está comprometido algo del orden del decir, algo que hace eco en el cuerpo y que efectivamente destituye, hasta cierto punto, a la pulsión de su circuito autoerótico como tal. No sé, quizás es un poco terrorista decirlo de esta manera, pero hay algo de esto.

Versión revisada por el autor

Notas

¹ Lacan, J., clase del 8 de febrero de 1977, Seminario 24, “*L’insu que sait de l’une bévue s’aile a mourre*”, inédito.

² Lacan, J., clase del 8 de enero de 1974, Seminario 21, “Los nombres del Padre”, inédito.

³ Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1997, p. 185

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

⁶ Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, op. cit.*, p. 180.

⁷ Miller, J.-A., *La erótica del tiempo*, Tres Haches, Bs. As., 2001, p. 18.