Facultad de Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA URUGUAY

Aproximaciones Psicoanalíticas a la experiencia amorosa

Trabajo Final de Grado

Monografía

Camila Ghiena Bares

Setiembre, 2026

Montevideo, Uruguay

Tutora: Dra. Estefanía Pagano

Revisor: Dr. Marcelo Novas

Índice

Índice **2**

Resumen **3**

Introducción **5**

1. Desarrollos de Freud **7**

1.1 Amar desde el narcisismo y las primeras huellas 7

1.2 Amar entre la ilusión y el malestar 11

2. Desarrollos de Lacan **15**

2.1 Amar a través del espejo 15

2.2 Amar desde la falta 18

2.3 Amar frente a la imposibilidad 23

3. Desarrollos contemporáneos **28**

3.1 El amor entre la repetición y lo contingente 28

3.2 El amor entre la demanda y el deseo 32

Reflexiones Finales **37**

Referencias bibliográficas **40**

Resumen

El presente Trabajo Final de Grado propone una aproximación a la experiencia amorosa desde el psicoanálisis. Para ello, se realiza un recorrido por los desarrollos de Sigmund Freud y Jacques Lacan, así como por los aportes contemporáneos de la psicoanalista francesa Anne Dufourmantelle y la psicoanalista argentina Alexandra Kohan. Estas lecturas permiten pensar algunas de las complejidades que el amor pone en juego en la vida de los sujetos.

El interés por esta temática radica en el lugar central que ocupa el amor en la experiencia humana, constituyéndose tanto en una fuente de felicidad como de sufrimiento. En este sentido, la pregunta que acompañó el proceso de lectura y escritura fue la siguiente: ¿cómo ama el sujeto y qué se pone en juego en la experiencia amorosa?

En un primer capítulo se desarrollan algunos aportes de Freud en torno al amor, poniendo atención en las nociones de pulsión, elección de objeto, narcisismo y primeras experiencias amorosas. En el segundo capítulo se abordan los desarrollos de Lacan vinculados a los registros imaginario, simbólico y real. Finalmente, en el tercer capítulo se ponen en diálogo estas teorizaciones con aportes contemporáneos a partir de cuestiones como la repetición, el encuentro, la contingencia, la demanda y el deseo.

A partir de este recorrido, se busca reflexionar sobre los modos en que el amor se articula con la historia singular del sujeto, la falta, la repetición y el encuentro con la alteridad, teniendo presente las tensiones y contradicciones que atraviesan la experiencia amorosa.

Palabras claves: experiencia amorosa-psicoanálisis-sujeto

"Y es justamente por eso que el amor no se escribe sino gracias a una abundancia, a una proliferación de rodeos, de enredos, de elucubraciones, de delirios, de locuras —¿por qué no decir el término?— que ocupan en la vida de cada uno un lugar enorme."

— Jacques Lacan[1]

[1] Jacques Lacan, *Alla Scuola Freudiana*, conferencia pronunciada el 30 de marzo de 1974. Recuperado de École Lacanienne de Psychanalyse

Introducción

En este Trabajo Final de Grado se propone realizar una aproximación a la experiencia amorosa desde el psicoanálisis. Pensar el amor resulta relevante por el lugar central que ocupa en la vida de los sujetos, atravesando distintas culturas y épocas históricas. El amor aparece, al mismo tiempo, como una de las principales fuentes de felicidad y como una de las experiencias que mayor sufrimiento puede provocar. Desde los comienzos de la humanidad ha sido abordado por la filosofía, la literatura, la poesía, el teatro, el cine y el arte, sin que ello haya permitido alcanzar una definición acabada y universal de lo que es la experiencia amorosa.

El psicoanálisis también ha intentado aproximarse a este problema. Desde los desarrollos de Freud y Lacan, así como desde las elaboraciones de algunas contemporáneas, se han producido distintas lecturas que permiten pensar las complejidades que el amor pone en juego. El recorrido por los distintos autores permite ir delimitando una pregunta que funcionó como hilo conductor del trabajo. Más que un interrogante completamente definido desde el comienzo, se trató de una formulación que fue construyéndose en el propio proceso de lectura y escritura: ¿Cómo ama el sujeto y qué se pone en juego en la experiencia amorosa?

De manera reiterada los sujetos hablan de amor. El amor parece estar presente en los relatos más significativos de la vida, tanto en aquellos vinculados a la felicidad como en aquellos marcados por el sufrimiento, la pérdida, la decepción o la angustia. En este sentido, otra pregunta que atraviesa este trabajo es por qué el amor puede causar tanto dolor. Sin pretender encontrar una respuesta definitiva, se busca indagar qué es aquello que se pone en juego en la experiencia amorosa para que despierte tanto anhelo, tanta incomodidad y tantas expectativas. ¿Qué se busca en el amor? ¿Qué se espera encontrar en él?

Desde una lectura psicoanalítica, el amor puede pensarse a partir de sus límites e imposibilidades. No se trata de un ideal plenamente alcanzable ni de una experiencia sin contradicciones, sino de una invención singular que confronta al sujeto con su propia falta, con la repetición de ciertas marcas de su historia, con la sorpresa del encuentro y con aquello desconocido que el otro introduce. En este sentido, el amor invita a preguntarse desde dónde ama el sujeto: ¿ama desde sus primeras vivencias infantiles?, ¿desde las huellas que dejaron sus primeros objetos de amor?, ¿desde la búsqueda de una completud perdida?, ¿desde el deseo?, ¿desde el encuentro con aquello que lo descoloca y lo vuelve extraño para sí mismo?

Con el fin de abordar estas interrogantes, el trabajo se organiza en tres capítulos. En el primero se desarrollan algunos aportes de Sigmund Freud en torno al amor, poniendo

especial atención en las nociones de pulsión, elección de objeto, narcisismo y las primeras experiencias amorosas. En el segundo capítulo se abordan los desarrollos de Jacques Lacan, particularmente aquellos vinculados al amor en relación con los registros imaginario, simbólico y real. Finalmente, en el tercer capítulo se ponen en diálogo estas conceptualizaciones con los aportes contemporáneos de Anne Dufourmantelle psicoanalista francesa y Alexandra Kohan psicoanalista argentina, a partir de cuestiones como la repetición, el encuentro, la contingencia, la demanda y el deseo.

Es importante señalar que este trabajo no pretende abarcar la totalidad de las elaboraciones que Freud y Lacan realizaron sobre el amor. Se trata de un recorte teórico orientado por las preguntas anteriormente mencionadas, que busca construir un hilo conductor entre diferentes conceptualizaciones. También, debido a los límites propios de un Trabajo Final de Grado, no se profundiza específicamente en el amor de transferencia, sin desconocer la relevancia fundamental que este tiene para la clínica psicoanalítica. Del mismo modo, aunque muchas de las reflexiones aquí desarrolladas se encuentran pensadas principalmente a partir del amor de pareja, no quedan excluidas otras formas de vínculo amoroso presentes en la vida de los sujetos.

El interés por esta temática surge tanto de mi interés en el psicoanálisis como de una inquietud personal que ha acompañado gran parte de mi formación. Las particularidades y complejidades del amor han sido fuente constante de preguntas. Quizás este trabajo comenzó como un intento de comprender el amor para encontrarse, finalmente, con la imposibilidad de hacerlo de manera completa. Tal vez allí reside parte de su interés: en que, a pesar de tratarse de una experiencia universal y humana, siempre conserva algo que escapa a las definiciones, algo que insiste más allá de los intentos de teorizar. El amor parece confrontar al sujeto con un límite, con aquello que no puede ser totalmente sabido ni explicado. Y es precisamente en esa tensión entre el deseo de comprender y la imposibilidad de hacerlo por completo donde este trabajo encuentra su punto de partida.

1. Desarrollos de Freud

El amor en la teoría freudiana toma un lugar de relevancia para pensar el psiquismo humano. En su teoría enfoca su interés principalmente para pensar el amor de transferencia, que se da en la relación entre el analista y el analizado. A pesar de esto hace contribuciones para pensar la vida amorosa y el enamoramiento de los seres humanos. El amor para Freud es pensado como lazo e inaugural para el sujeto. En las siguientes páginas desarrollamos los aportes que Freud teorizó para pensar algunas cuestiones acerca del mismo. Sus ideas se relacionan con la economía libidinal, el narcisismo, la investidura de objeto y su relación con la cultura.

1.1 Amar desde el narcisismo y las primeras huellas

Freud piensa el amor en términos de economía libidinal e investidura de objeto. En *Introducción del Narcisismo* (1914), texto situado en su primera tópica, el yo toma el estatuto de objeto de amor; no es considerado como una entidad ya dada, sino como un reservorio de energía libidinal que puede, por un lado, investir a los objetos, y por otro, replegar esta energía sobre sí mismo nuevamente. A su vez, el objeto puede entenderse, por un lado, como aquello con lo cual la pulsión consigue su fin, la satisfacción, considerado como objeto parcial que puede variar, pudiendo ser un objeto exterior, el propio cuerpo o un objeto fantaseado (Freud, 1914/1976,p.118), y por otro lado, es entendido en relación con el amor y el odio, es decir, como objeto de amor, según Freud (1914/1976) "(...) los vínculos de amor y de odio no son aplicables a las relaciones de las pulsiones con sus objetos, sino que están reservados a la relación del yo-total con los suyos" (p.132).

En este sentido, Freud (1914/1976) diferencia dos tipos de elección de objeto amoroso: por un lado, el tipo de elección anaclítica o por apuntalamiento y por otro, el tipo de elección narcisista. Para desarrollar esta distinción, Freud explicita lo que denomina narcisismo primario al que menciona como el primer narcisismo, aquel del niño que se toma a sí mismo como objeto de amor antes de elegir objetos externos. Este estado implica la creencia del niño en la omnipotencia de sus pensamientos. Lo diferencia del narcisismo secundario, que es "(...) el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se edifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias" (Freud, 1914/1976, p.73).

El camino de elección de objeto de tipo anaclítico supone la elección de amor siguiendo el modelo del primer objeto de amor del cual se gozó en la infancia. La madre constituye este primer objeto, en tanto es la principal otorgadora de cuidados, caricias y proveedora de la lactancia. De este modo, desempeña un papel crucial en la preparación futura para la elección de un objeto amoroso. Estos vínculos iniciales, marcados por la

ternura y el cuidado, van libidinizando el cuerpo del niño, erotizándolo y estableciendo así un modelo para las futuras relaciones amorosas. Dichos cuidados, cargados de afecto, despiertan la pulsión sexual del niño. Por lo tanto, la madre y/o el padre, o quienes estén a cargo de su cuidado, le enseñan al niño a amar.

En *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud (1905/1976) postula: “No sin buen fundamento el hecho de mamar el niño del pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor. El hallazgo (encuentro) de objeto es propiamente un reencuentro” (p. 203). Para pensar este pasaje de la infancia hacia una posterior elección de objeto, Freud hace un recorrido por el desarrollo pulsional del niño caracterizando las distintas fases del desarrollo, como son, la oral, anal, fálica y genital. Además postula la distinción entre las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales. Las primeras tienen como meta la autoconservación y la reproducción de la especie; por el contrario, las pulsiones sexuales como menciona Freud “son numerosas, brotan de múltiples fuentes orgánicas, al comienzo actúan con independencia unas de otras y sólo después se reúnen en una síntesis más o menos acabada” (Freud, 1915/1976, p. 121). En la infancia, estas pulsiones son meramente autoeróticas y parciales, es decir, buscan su satisfacción de manera independiente unas de otras y la obtienen a través de su zona erógena correspondiente, la cual puede ser cualquier parte del cuerpo que brinde placer.

En la pubertad se produce una transformación de las pulsiones con respecto a la infancia. Freud (1905/1976) señala que “la pulsión sexual era hasta entonces predominantemente autoerótica, ahora halla al objeto sexual. Hasta ese momento actuaba partiendo de pulsiones y zonas erógenas singulares que, independientemente unas de otras, buscaban un cierto placer en busca de una única meta sexual. Ahora es dada una nueva meta sexual, para alcanzarla, todas las pulsiones parciales cooperan, al par que las zonas erógenas se subordinan al primado de la zona genital” (p. 189). La unificación de las pulsiones y la organización genital preparan al púber para la transición desde una sexualidad autoerótica, con predominio de la libido yoica, hacia la libido de objeto. La libido es definida como la “energía postulada por Freud como substrato de las transformaciones de la pulsión sexual en cuanto al objeto (desplazamiento de las catexis), en cuanto al fin (por ejemplo, sublimación) y en cuanto a la fuente de la excitación sexual (diversidad de las zonas erógenas)” (Laplanche y Pontalis, 1996, p. 210).

De este modo, la pulsión sexual encuentra su objeto luego de superar la fase de latencia, período en el cual quedaron suspendidas las exteriorizaciones sexuales del niño y aparecieron los llamados diques como el asco, la vergüenza y la culpa, que permitieron que el niño quedara suspendido de la sexualidad de la cual había gozado en la infancia. Abandonados estos diques y con la llegada de la pubertad, el púber podrá desplazar su libido, hasta entonces yoica, hacia una libido de objeto.

Freud (1914/1976) postula que el enamoramiento, como ulterior desarrollo sexual y libidinal, funciona como la fase superior de la libido de objeto, concibiéndolo como una resignación de la personalidad propia para investir completamente al objeto. En este mismo texto diferencia la libido yoica de la libido de objeto y sostiene que, en un principio, ambas eran indiferenciables e investían al yo, sin embargo, en un desarrollo posterior, para no enfermar, el yo debe retirar parte de esa energía y colocarla en el mundo exterior. Estas energías se hallan en relación recíproca, ya que, "mientras más gasta una, más se empobrece la otra" (Freud,1914/1979,p.74). Durante el período de latencia, donde la actividad sexual se divorcia de lo alimenticio, una parte de ella contribuye a preparar la posterior elección de objeto. Ante la pérdida de este primer objeto, "(...) el niño aprende a amar a otras personas que remedien su desvalimiento y satisfagan sus necesidades. Lo hace siguiendo en todo el modelo de sus vínculos de lactante con la nodriza, y prosiguiéndolos" (Freud, 1905/1978, p. 203). Así, la investidura de los objetos exteriores implica un reencuentro con el primer objeto de satisfacción pulsional: el pecho materno.

En 1912, Freud escribe *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* y plantea que, para concebir una vida amorosa normal, el sujeto debe reunir dos corrientes para dirigirse hacia el objeto: la corriente tierna y la corriente sensual. La primera proviene de la primera infancia y de la primera elección de objeto, el niño recibe acciones tiernas de sus cuidadores con contenido erótico, lo que produce fijaciones tiernas que perduran y desvían las metas sexuales hacia comportamientos de ternura. En la pubertad emerge la corriente sensual, que ya no pretende renunciar a sus metas, sin embargo, "(...) tropieza ahí con los obstáculos de la barrera del incesto, levantada entretanto, exteriorizará el afán de hallar lo más pronto posible el paso desde esos objetos, inapropiados en la realidad, hacia otros objetos, ajenos, con los que pueda cumplirse una real vida sexual" (Freud, 1912/1976, p. 175).

En síntesis, en la elección de objeto por apuntalamiento se elige: a) a la mujer nutricia y b) al hombre protector (Freud, 1914/1976, p. 87). Este tipo de elección conlleva la atribución al objeto de las propiedades del narcisismo primario, es decir, la energía del narcisismo primario se desplaza hacia el objeto. En el estado de enamoramiento se produce así una sobrestimación sexual del objeto, lo que implica un empobrecimiento del yo.

El otro tipo de elección de objeto amoroso es el narcisista. En este caso, existe una tendencia a la autosatisfacción y una prevalencia del autoerotismo. Esta elección no se satisface amando, sino siendo amado, reforzando así el yo propio y aumentando la creencia de omnipotencia: "(...) el ser-amado constituye la meta y la satisfacción en la elección narcisista de objeto" (Freud, 1914/1976, p. 95). Tales sujetos se aman a sí mismos con la misma intensidad con la que aman a la persona que los ama. "Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prenden del hombre que les colma esa necesidad" (p.

86). En este sentido, se puede amar según el tipo narcisista: a) a lo que uno mismo es, b) a lo que uno mismo fue, c) a lo que uno querría ser y d) a la persona que fue parte del sí mismo propio.

Freud observa que el narcisismo primario del adulto se encuentra amortiguado, y se interroga por el destino de la libido yoica, cuestionando si esta se inviste completamente en los objetos. Al respecto, postula que, como consecuencia de la represión, algunos deseos sexuales son rechazados por entrar en conflicto con las exigencias éticas y culturales del sujeto. Freud señala la existencia de una instancia psíquica que mide al yo en relación con estas exigencias externas y genera la represión de ciertos deseos. Esta instancia, la llama ideal del yo, y es a partir del cual el yo se evalúa. Es decir, la libido yoica no desaparece ni se convierte por completo en libido de objeto, sino que gran parte se deposita en el ideal del yo, el cual busca retornar a la satisfacción primordial del narcisismo infantil, aquella que permitía alcanzar el sentimiento de completud: “lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal” (p. 91).

Para dar cuenta de este tipo de elección amorosa, Freud (1914/1976) introduce el concepto de sentimiento de sí, definido como la grandeza del yo. Este sentimiento se encuentra estrechamente vinculado con la libido narcisista y puede variar según se sea o no amado: al ser amado, el sentimiento de sí aumenta; mientras que, cuando no se es amado o reconocido, disminuye, desvalorizando y empobreciendo al yo. “En la vida amorosa, el no ser-amado deprime el sentimiento de sí, mientras que el ser amado lo realza” (Freud, 1914/1976, p. 95).

Entonces, el sujeto queda en estrecha dependencia del objeto amado. El enamorado, al investir su objeto de amor, se vuelve vulnerable frente al otro, ya que ha cedido una parte de su narcisismo y sólo podrá equilibrarlo si recibe una respuesta de amor. Amar implica, para Freud, un sacrificio del narcisismo del yo, una entrega al otro y una demanda de ser amado.

Es así que para una vida amorosa dichosa, sostiene Freud (1914/1976), debería alcanzarse el anhelado estado primordial en el que la libido yoica y la libido de objeto no estaban diferenciadas (p. 96). Esta disyuntiva estructural, en la que el sujeto necesita distanciarse de su narcisismo para obtener un desarrollo normal y al mismo tiempo anhelar recuperarlo, puede generar inhibiciones en la vida amorosa. Cuando el sujeto se ve imposibilitado de amar, se produce una desvalorización del yo y un debilitamiento del sentimiento de sí. La imposibilidad de amar puede pensarse en términos de la represión, cuando la investidura amorosa es vivida como una reducción excesiva del yo, la satisfacción amorosa se torna imposible, y el sentimiento de sí solo puede restituirse retirando la investidura de los objetos. En cambio, cuando la investidura amorosa es acorde al yo, el

amar se presenta como una función normal: amar rebaja el sentimiento de sí, pero hallar un objeto de amor y ser amado lo restituye.

Para que se produzca el necesario distanciamiento del narcisismo primario, el sujeto inviste su energía libidinal en el ideal del yo, obteniendo satisfacción mediante su cumplimiento. De modo análogo, cuando se invisten los objetos, la satisfacción se obtiene a través de la satisfacción de objeto. En ambos casos, el yo se empobrece en favor de estas investiduras. La satisfacción del ideal del yo y la satisfacción de objeto, que procuran al sujeto una sensación de omnipotencia, conforman el sentimiento de sí, el cual conserva siempre un núcleo primordial proveniente del narcisismo infantil.

En síntesis, Freud considera que la aspiración del ser humano es "ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales", y agrega: "se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal" (Freud, 1914/1976, p. 97). Esto supone que el objeto sexual, ya sea por elección anaclítica o narcisista, es posicionado como ideal sexual e implica el desborde de la libido yoica hacia el objeto.

1.2 Amar entre la ilusión y el malestar

En los primeros desarrollos freudianos el amor puede pensarse como una búsqueda de restitución del narcisismo perdido, los textos posteriores permiten situar los límites estructurales de dicha promesa. A partir de la década de 1920, Freud introduce una perspectiva más marcada por el conflicto, en la que el amor aparece atravesado por el malestar, la pérdida y la imposibilidad de una satisfacción plena.

En *Más allá del principio de placer* (1920/1976), Freud amplía lo trabajado del amor, inscribiéndose en una tensión entre Eros y la pulsión de muerte. En este sentido, da cuenta de que las pulsiones de autoconservación también poseen carga libidinosa, al igual que las pulsiones sexuales, y que tienden a tomar como objeto al propio yo para investirlo. De este modo introduce una diferenciación entre lo que denomina pulsiones de vida, en consonancia con Eros, y pulsiones de muerte, estas últimas orientadas a la repetición de un estado anterior, inanimado e inorgánico, es decir, la muerte.

> Con la tesis de la libido narcisista y la extensión del concepto de libido a la célula individual, la pulsión sexual se nos convirtió en Eros, que procura esforzar las partes de la sustancia viva unas hacia otras y cohesionarlas; y las comúnmente llamadas pulsiones sexuales aparecieron como la parte de este Eros vuelta hacia el objeto. Según la especulación, este Eros actúa desde el comienzo de la vida y, como «pulsión de vida», entra en oposición con la «pulsión de muerte», nacida por la

> animación de lo inorgánico. La especulación busca entonces resolver el enigma de la vida mediante la hipótesis de estas dos pulsiones que luchan entre sí desde los orígenes. (Freud, 1920/1976, p. 59)

Eros agrupa tanto al amor como a la pulsión sexual y encuentra su soporte en el narcisismo. Su propósito es unificar, agrupar y favorecer la vida, oponiéndose a la fragmentación y a la destrucción que devienen de la pulsión de muerte. En este sentido, la necesidad de completud, de unificación y de integración aparece como un anhelo fundamental de los sujetos amados. Sin embargo, a pesar de esta iniciativa de Eros hacia la vida y el amor, Freud advierte que el amor de objeto pone en evidencia otra polaridad pulsional: la del amor que conlleva grados de ternura y el odio que implica agresión.

En *El yo y el ello* (1923), Freud retoma esta polaridad y señala a partir de la experiencia clínica, que el odio no solo acompaña regularmente al amor, dando lugar a la ambivalencia, sino que también puede preceder en los vínculos humanos. También, destaca que en algunas situaciones el odio puede transformarse en amor y el amor en odio. Freud sostiene:

> En las más diversas circunstancias, el odio se muda en amor y el amor en odio. Si esta mudanza es algo más que una mera sucesión en el tiempo, vale decir, un relevo, entonces evidentemente carece de sustento un distingo tan radical como el que media entre pulsiones eróticas y de muerte, que presupone procesos fisiológicos que corren en sentidos contrapuestos (Freud, 1923/1976, p. 44).

De este modo, Freud da a entender que la diferenciación entre pulsión de vida y pulsión de muerte no es tan determinante como podría parecer, sino que ambas pueden convivir en el psiquismo. El amor, entonces, en tanto busca unificar, también puede alojar tendencias destructivas hacia el otro, incluso el deseo de su eliminación. Desde las primeras formulaciones de la teoría freudiana se afirma la presencia de un componente sádico en la pulsión sexual. En este sentido:

> De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas —matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos— contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido (Freud, 1921/1976, p. 96).

Esto da cuenta de lo que Freud denominó sentimientos de ambivalencia hacia la persona amada, en los cuales los afectos de amor y odio se transmutan continuamente.

En esta misma línea, Freud subraya que el amor no se dirige a cualquier objeto, sino a aquel investido de valor para el sujeto. Frente a esto, en *El malestar en la cultura* (1930), postula que para amar es necesario que el objeto posea algún valor para el sujeto, posicionándose críticamente frente al mandato religioso “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Se cuestiona acerca del valor de ese mandamiento y de su posibilidad de

cumplimiento, señala que los seres humanos no están dispuestos a amar a todos los seres humanos universalmente y en caso de que sí lo fuera, el objeto de amor perdería su valor, “nos parece que un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto. Y además: no todos los seres humanos son merecedores de amor” (Freud,1930/1976,p.100). Además, sostiene que el otro es merecedor de amor si sus perfecciones son tales que permiten amarlo como ideal del yo propio, o si es significativo en la vida afectiva del sujeto, de lo contrario, el amor universal hacia los otros seres humanos se vuelve difícil de sostener (p. 106). De este modo, el amor implica reconocimiento y distinción: se ama aquello que es importante, valioso y singular para el sujeto.

Sin embargo, aquello valorado por el sujeto entra en juego con la idealización del objeto. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud piensa el enamoramiento en relación con la idealización. El enamorado atribuye a su objeto de amor todas las cualidades que valora, produciéndose lo que Freud denomina una sobrestimación sexual, que sitúa al objeto en un lugar superior respecto de otros objetos no amados. La idealización funciona como un espejismo: se ama al objeto por cualidades psíquicas que el propio sujeto le atribuye como producto de este proceso. En el enamoramiento, el objeto pasa a ocupar el lugar del ideal del yo y es tratado como el yo propio, la libido narcisista toma predominio. Freud señala:“ Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo” (Freud, 1921/1976, p. 106).

En este contexto, se produce una valoración excesiva y una fascinación por el objeto, mientras que el yo se empobrece en su favor. El yo se entrega al amor del objeto, lo cual implica un sacrificio de sí mismo y una distorsión del juicio. Freud lo describe del siguiente modo:

> el yo resigna cada vez más todo reclamo, se vuelve más modesto, al par que el objeto se hace más grandioso y valioso; al final llega a poseer todo el amor de sí mismo del yo, y la consecuencia natural es el autosacrificio de este. El objeto, por así decir, ha devorado al yo (Freud 1921/1976, p.107).

Esta particularidad puede producir en el sujeto, por un lado, felicidad, si este amor es correspondido y el sujeto es también amado, equilibrando el debilitamiento del yo, como también, ante la pérdida de este objeto investido libidinalmente puede producir un gran sufrimiento. En este sentido, Freud (1930/1976) se pregunta qué es lo que los seres humanos desean alcanzar en la vida; y responde que buscan la dicha, la felicidad y su conservación. Esta aspiración posee dos dimensiones: una orientada a la vivencia de intensos sentimientos de placer, y otra dirigida a la evitación del dolor y del displacer (p. 76). Sin embargo, Freud advierte que la felicidad no constituye un estado permanente, sino una sensación momentánea que se experimenta por contraste.

Por otro lado,el sufrimiento, según Freud, amenaza al sujeto desde tres fuentes: el propio cuerpo, el mundo exterior y los vínculos con otros seres humanos, siendo este último el más doloroso. En este marco, describe las distintas formas que el ser humano despliega para alcanzar la felicidad y protegerse del sufrimiento. Una de ellas consiste en el desplazamiento de la libido hacia los objetos, sin apartarse del mundo ni de los otros, ya que el sujeto “se aferra a sus objetos y obtiene la dicha a partir de un vínculo de sentimiento con ellos” (Freud, 1930/1976, p. 81). Y agrega: “me estoy refiriendo, desde luego, a aquella orientación de la vida que sitúa al amor en el punto central, que espera toda satisfacción del hecho de amor y ser amado”(p.82).

De este modo, el amor aparece como una vía privilegiada hacia la felicidad, como la promesa de completud y omnipotencia que permitiría alejar el sufrimiento. No obstante, Freud (1930/1976) advierte sobre su contracara: “nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor.” (p.82). Por esta vía, el amor brinda las vivencias más intensas de satisfacción, pero también “uno se volvió dependiente, de la manera más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, del objeto de amor escogido, exponiéndose así al máximo padecimiento si se era desdeñado o si se perdía el objeto por infidelidad o muerte” (p.99). Finalmente, Freud señala que la relación amorosa entre dos sujetos entra en tensión con los intereses de la cultura, dado que esta procura la ligazón de grandes masas humanas. En el punto máximo de la relación amorosa, la pareja se basta a sí misma y pierde interés por el mundo exterior.

> En el ápice de una relación amorosa, no subsiste interés alguno por el mundo circundante; la pareja se basta a sí misma y ni siquiera precisa del hijo común para ser dichosa. En ningún otro caso el Eros deja traslucir tan nítidamente el núcleo de su esencia: el propósito de convertir lo múltiple en uno (Freud, 1930/1976, p.105).

Así, en la teoría freudiana, amar conlleva colocar en el otro los atributos del ideal del yo, ya sea en un objeto que reproduce las condiciones del amor infantil o en aquel que parece completar lo que falta para alcanzar dicho ideal, brindando la ilusión de completud. Amar supone, entonces, la creencia en la existencia de un objeto capaz de reencontrar al sujeto con el estado primordial del cual gozó en la infancia.

2. *Desarrollos de Lacan*

En la enseñanza de Lacan, el amor se presenta bajo diversas formulaciones, según los momentos de su obra. Explcitó la imposibilidad para teorizar o pensar un discurso único y universal. A pesar del rechazo a conceptualizar las cuestiones del amor, para Lacan toma un estatuto importante para el psicoanálisis, siendo un concepto fundamental para la teoría y la práctica analítica. En este trabajo nos enfocaremos en las vicisitudes que el amor presenta ante el sujeto, para ello, haremos un recorrido por su enseñanza, enfocándonos en la influencia del campo de lo imaginario, simbólico y real en el sujeto y en su forma de amar y ser amado.

2.1 Amar a través del espejo

El amor, para Lacan, lo podemos pensar como un fenómeno del orden de lo imaginario. Para abordar el registro imaginario, resulta útil la síntesis propuesta por Evans (1998) acerca de la enseñanza de Lacan. Según el autor, este registro funciona en el sujeto como las imágenes a las cuales se identifica. La vertiente imaginaria constituye uno de los tres órdenes del esquema tripartio central del pensamiento lacaniano, distinto a los otros, que son lo simbólico y lo real. Es el reino de las imágenes, de la imaginación, el engaño y el señuelo, su base es la formación del yo en el estadio del espejo y siempre está estructurado por el orden simbólico. De este modo, la identificación y el narcisismo son un aspecto importante, debido a que conforma la relación dual entre el yo y el semejante, es así, que tanto lo imaginario como el yo son sede de una alineación (Evans, 1998, p.109). El amor desde dicha vertiente posiciona al sujeto y el otro ante el deseo de hacerse uno, otorgando la ilusión de unificación y completud al sujeto dividido. Esto es en su esencia narcisista, digno del campo de lo imaginario.

Acorde a esto, Lacan (1949/2000) realiza una relectura de lo planteado por Freud como narcisismo y propone el estadio del espejo. Este estadio primordial y constituyente es considerado como una identificación narcisista. El infans, que aún no posee control motriz ni independencia respecto a la lactancia, al asumir su imagen especular, se identifica con esa totalidad anticipada. Esta identificación produce una precipitación del yo, anterior incluso a la entrada en el lenguaje y a las identificaciones con el otro que allí se juegan.

La imagen especular, designada por Lacan (1949/2000) como yo ideal, corresponde al *moi*, diferenciándose del *je*. El *moi* es la construcción imaginaria de la propia imagen, y constituirá el tronco de las futuras identificaciones secundarias del sujeto. Por ello, esta imagen inicial permanece en juego a lo largo de la vida como un acontecimiento inaugural que procederá a la constitución subjetiva. La ficción imaginaria de unidad y coherencia que

ofrece el espejo marcará el devenir del sujeto, quien deberá lidiar con la discordancia estructural entre esa imagen idealizada y su realidad.

La imagen especular funciona como una gestalt, una totalidad exterior que se impone como modelo. Opera como proyección, pero también como fantasma, al que el sujeto recurrirá frente a turbulencias y ambigüedades. Como afirma Lacan (1949/2000): “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del Innenwelt con el Umwelt” (p. 89).

El estadio del espejo culmina cuando el sujeto comienza a identificarse con su semejante. En este punto aparece lo que se denomina transitivismo, manifiesto en los celos, la rivalidad y la relación ambivalente del niño con el otro. El deseo se estructura entonces como deseo del otro, hacia ese semejante con el cual se identifica y que al mismo tiempo quiere poseer o destruir. El niño queda así capturado por la imagen del otro. Como señala Lacan (1946/2000): “Se inscriben en una ambivalencia primordial, que se nos presenta, como ya lo he señalado, en espejo, en el sentido de que el sujeto se identifica en su sentimiento de sí con la imagen del otro, y la imagen del otro viene a cautivar en él este sentimiento” (p. 171).

En el *Seminario 1* (1954/1981) Lacan comienza a desarrollar su enseñanza, en una de sus clases profundiza lo trabajado en el estadio del espejo y plantea que “en la carga amorosa el objeto amado equivale, estrictamente, debido a la captación del sujeto que opera, al ideal del yo”(p.194).

El sujeto así encuentra una trampa para hacerse amar por el Otro: ama, para que el Otro lo ame. Amando logra ser amado. Esa encrucijada del narcisismo es parte de la naturaleza de todo amor y se despliega en los espejismos, donde el sujeto se encuentra siendo amado cuando cree que ama. Amar y ser amado implican entonces una dialéctica compleja y ambivalente, que se desprende de lo imaginario del sujeto y su relación con el otro. Dicha función del estadio del espejo genera una alienación del yo con el otro, esa gestalt completa y perfecta que brinda el espejo supondrá una discordancia primordial generando una hiancia en que no se podrá colmar, donde la imagen del otro siempre será cautivadora y amenazante al mismo tiempo. Por esta razón, Lacan (1954/1981) postula que “cuando se está enamorado, se está loco, como lo expresa el lenguaje popular” y agrega: “ en el amor se ama al propio yo, al propio yo realizado a nivel imaginario”(p.216).

Esta tensión constante entre el yo y el otro pondrá al sujeto en relación especular, por lo tanto narcisista con sus semejantes, el otro será previsto como un otro que le devuelve una imagen completa de sí y que puede suplir dicha discordancia estructural donde la imagen reflejada en espejo completa la podrá brindar ese otro, imponiendo la idea de un otro que me complete, la “media naranja”, digna de una relación narcisista que

además no solo devuelve una unidad de sí, sino también su propio deseo invertido. El sujeto ama como reflejo de que el Otro lo amó.

> Hay una inercia de lo imaginario que vemos intervenir en el discurso del sujeto, inercia que enturbia este discurso y hace que no me dé cuenta de que, cuando le deseo el bien a alguien, le deseo el mal, cuando lo amo, es a mí mismo a quien amo, o cuando creo amarme, en ese preciso momento amo a otro." (Lacan,1955/1983,p. 452-453).

En el *Seminario 8 la Transferencia*, Lacan (1960/2003) realiza una lectura del *Banquete* de Platón, una de las obras platónicas más importantes, en sus diálogos se despliegan una serie de discursos sobre el amor, distintas concepciones de Eros. Lacan se sirve de él para pensar los versos en torno al amor. Tomaremos el mito de Aristófanes para pensar el deseo de unidad de los amantes, que mencionamos anteriormente.

Aristófanes presenta en el *Banquete* su discurso del amor, el mismo implica pensar el origen de la humanidad y postula que anteriormente los seres humanos se dividían en tres sexos, la mujer proveniente de la tierra, el hombre proveniente del sol y los seres andróginos que presentaban características de ambos sexos y provenían de la luna. Estos últimos eran seres con forma circular, de esfera, estaban conformados por cuatro brazos, cuatro piernas, dos rostros encima de un cuello circular y una misma cabeza, cuatro orejas y dos órganos genitales, todo en la misma proporción. Eran seres perfectos, completos, poderosos. La historia de estos procede en su intento por atacar a los dioses. Su particularidad de ser dos seres en uno les adjudicó la creencia de ser lo suficientemente fuertes y potentes para enfrentarse a los dioses. Estos, enojados por la soberbia y pretensión de los andróginos, los castigaron dividiendo en dos sus cuerpos, separándolos. Su separación los haría más débiles, ya no serían seres perfectos ni completos, perderían su potencia y pasarían el resto de su vida anhelando a su otra mitad, deseando unirse y volver a formar un único cuerpo,

> Hecha esta división, cada mitad hacía esfuerzos para encontrar la otra mitad de que había sido separada; y cuando se encontraban ambas, se abrazaban y se unían, llevadas del deseo de entrar en su antigua unidad , con un ardor tal, que abrazadas perecián de hambre é inacción, no queriendo hacer nada la una sin la otra. (Platón,1871,p.321-322).

Dicho castigo los llevaría hacia la muerte, su indignación a separarse y el sufrimiento que implica la imposibilidad de tocarse, sumado el anhelo de sentirse cerca y ser parte uno de otro conlleva que su paso por la vida sea torturante; su destino estaría marcado por una muerte lenta y melancólica.

Jupiter, apiadado de estos seres, les cambia sus genitales hacia la parte delantera de su cuerpo para que entre ellos se pudiera dar un encuentro y siga la reproducción de su

especie. Les brindó la oportunidad de poder tocarse, obtener contacto del otro, les permitió vivir a partir del afecto y contención estando cerca de su otra mitad y así evitar la extinción de su especie. A pesar de la decisión, los andróginos pasarían el resto de su vida sintiéndose incompletos, en falta, aspirando a la fusión con su otra mitad. Por lo tanto, el amor para Aristófanes consistirá en el deseo y la búsqueda de volver a ser completos, esféricos:

> De aquí procede el amor que tenemos naturalmente los unos a los otros; él nos recuerda nuestra naturaleza primitiva y hace esfuerzos para reunir las dos mitades y para restablecernos en nuestra antigua perfección. Cada uno de nosotros no es más que una mitad de hombre, que ha sido separada de su todo, como se divide una hoja en dos. Estas mitades buscan siempre sus mitades (Platón, 1871,p.322).

Esta ilusión romántica del amor parte de dos seres aparentemente completos pero que aun así deben buscar su otra mitad, búsqueda que se torna inviable por la imposibilidad de unificarse con el otro hasta el final: “el amor que reúne, que aglomera, que asimila, que aglutina.” (Lacan, 1960, p.108). Lacan señala que este mito es la parte del *Banquete* en la cual se habla del amor de forma tan seria y trágica, esta concepción del mismo es la más cercana a como se concibe en la modernidad el amor, caracterizado por el deseo de la unión y fusión con el otro al cual se ama. La esfera concebida como posibilidad de infinitud, de totalidad y eternidad, sin principio ni final genera una atractiva ilusión, un encanto cautivador para los victimas del amor, quienes pretenden que en el interior de la esfera, en su interior se está llena, completa, se tiene lo que se necesita y no es necesario un movimiento hacia el exterior, sino que se satisface sobre sí misma, “es un ser que por todas partes es semejante a sí mismo, sin límites, tiene la forma de una bola y reina en su soledad real, lleno de su propia satisfacción, de su propia suficiencia” (Lacan, 1960/2003, p.107).

2.2 Amar desde la falta

Lacan, en su enseñanza, realizó también importantes aportes para pensar el amor en relación con el orden simbólico. Dicho orden puede pensarse como una dimensión lingüística vinculada al significante. En este registro se aloja lo que Lacan denomina el Otro con mayúscula, el cual va más allá del orden imaginario, no se trata de una identificación, sino que designa la alteridad radical (Lacan, 1955-1956/1984). Es, además, el lugar donde se constituye la palabra, y donde el discurso de ese Otro se inscribe en el inconsciente e instala la Ley. Por esta razón, a diferencia de lo que ocurre en el orden imaginario, en lo simbólico no se trata de relaciones duales, sino de relaciones triádicas mediadas por un tercero, el gran Otro. De este modo, puede entenderse que lo simbólico se configura como el reino de la falta (Lacan, 1957-1958/1999).

En el *Seminario 5* Lacan (1958/1999) plantea una de sus fórmulas más conocidas acerca del amor: “El problema del amor es la profunda división que introduce en las actividades del sujeto. De lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor, dar lo que no se tiene, es de dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es.” (p.359). Esta fórmula inscrita en el orden simbólico implica considerar el amor como don y como falta[2], constituyéndose el falo como eje central.

En este sentido, el falo en la dialéctica masculina y femenina funciona como significante del deseo, “el falo no es ni un fantasma, ni un objeto, ni siquiera parcial o interno, es un significante.” (Lacan 1958/1999, p. 381) Y agrega, “que sea un significante es lo único que nos permite concebir y articular las diversas funciones que adquiere en los distintos niveles del encuentro intersexual… Un significante, no basta con decir que es un significante. ¿Cuál? Es el significante del deseo” (p. 381, 382). En este sentido, aquello que un sujeto ama en el otro no se reduce al sujeto en sí mismo, sino que está más allá de él, no solo en lo que el otro tiene, sino fundamentalmente en aquello que le falta.

Es así que entramada en el registro simbólico, la fórmula del amor supone un posicionamiento del sujeto en torno a la falta. La falta estructural del sujeto se articula con la pérdida del primer amor primordial, un amor que ya no se tiene, aunque haya sido tenido en un momento inaugural. Este amor estructuralmente perdido, se constituye como causa del deseo. Es así que el acto de amar se sostiene en el deseo de ese amor perdido, se ama por la imposibilidad de recuperarlo. Es a partir de la falta de ese amor primordial que se abre la posibilidad misma de amar. Para dar cuenta de cómo esta lógica de la falta se estructura desde los primeros vínculos, Lacan (1956/1994) retoma en el *Seminario 4* la concepción freudiana de la pérdida del objeto y postula:

> El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia, y a través de ella se ejerce todo el esfuerzo de su búsqueda. Dicha nostalgia marca al reencuentro con el signo de una repetición imposible, precisamente porque no es el mismo objeto, no puede serlo (p.15).

A partir de esta formulación señala que, la relación de objeto no es dual sino que necesariamente aparece un tercer elemento, el falo. De este modo, se forma una triada entre madre, hijo y el falo, relación que se inscribe en el orden de lo imaginario. Si bien la relación imaginaria se caracteriza por relaciones duales, Lacan señala que, “cuanto más nos aproximamos a la realización de la relación dual, más aparece en primer plano ese

[2] El amor como don supone que el sujeto da al otro, sin esperar recibir algo a cambio, de modo que el don mismo se constituye como signo de amor. En este sentido, el sujeto da aquello que le falta, da más allá de lo que tiene. Por otro lado, amar desde la falta implica que el sujeto ama desde aquello que no tiene, y que el otro es amado más allá de lo que tiene, sino también en relación con aquello que le falta. Así, don y falta se articulan en la fórmula lacaniana del amor: se da aquello que no se tiene a quien también está atravesado por una falta (Lacan,1957).

objeto imaginario llamado el falo"(Lacan,1956/1994,p.30). De este modo, la relación entre madre e hijo no puede comprenderse únicamente como una relación entre dos, ya que se encuentra estructurada por un tercero: el falo. Este tercero introduce en la relación el deseo de la madre, que va más allá de él, en tanto, este no se agota en el vínculo con el hijo, no cumple dicha noción ilusoria . Como señala Lacan (1956-1957/1994), la relación de objeto resulta imposible de comprender sin introducir el falo como uno de sus elementos, no como mediador, sino como tercero (p. 30). Es a partir de este tercer elemento que Lacan introduce la falta de objeto, considerando esta noción como motor de la relación del sujeto con el mundo exterior.

En este marco, diferencia tres formas de falta de objeto: la frustración, la privación y la castración. Con respecto a la privación Lacan afirma: "Diremos pues que la privación, en su naturaleza de falta, es esencialmente una falta real. Es un agujero" (Lacan, 1956/1994, p.38). A diferencia de esta, considera a la frustración de la siguiente manera:

> Es una lesión, un perjuicio que, tal como solemos verlo, de acuerdo con nuestra forma de hacerlo intervenir en nuestra dialéctica, no es más que un desafío imaginario. La frustración es por esencia el dominio de la reivindicación. Concierne a algo que se desea y no se tiene, pero se desea sin referencia alguna a la posibilidad de satisfacción o de adquisición. La frustración es en sí misma el dominio de las exigencias desenfrenadas y sin ley (p.38-39).

De este modo, la frustración se sitúa en el orden imaginario, a diferencia de la castración que Lacan la categoriza como una deuda simbólica. En este sentido postula,"Deuda simbólica, desafío imaginario y agujero o ausencia real, he aquí cómo podemos situar esos tres elementos que llamaremos los tres términos de referencia de la falta del objeto" (Lacan,1956/1994,p. 39). Así, en la castración la falta de objeto recae sobre un objeto imaginario mientras que en la frustración se trata de la falta de un objeto real a pesar de su carácter imaginario; y en la privación de un objeto simbólico.

La castración, ya desde Freud, adquiere un estatuto importante en el desarrollo de la sexualidad y el psiquismo. Para Lacan (1956/1994), esta se sitúa en el orden simbólico en tanto el complejo de Edipo designa la ley, por ello se trata de una deuda simbólica. En este momento de su enseñanza, Lacan sitúa al falo como objeto imaginario puesto en juego en la operación simbólica de la castración. En este punto, se pregunta Lacan: "¿Qué objeto es el que está en juego, o es puesto en juego, en la deuda simbólica instituida por la castración? Como se lo indiqué la última vez, se trata de un objeto imaginario, el falo." (p.63). Para que se instaure la castración, el niño debe haber trascendido el nivel de la frustración. Mediante esta última, el niño se introduce en el orden simbólico. Ante el llamado a la madre, pone en juego la oposición ausencia-presencia, la madre funciona entonces, para Lacan, como agente. Frente a su ausencia el niño remitirá al llamado

nuevamente,introduciéndose así en lo simbólico, “el niño se sitúa pues entre la noción de un agente, que participa ya del orden de la simbolicidad, y el par de opuestos presencia-ausencia, la connotación más-menos, que nos da el primer elemento de un orden simbólico” (Lacan,1956/1994,p.69). Hasta ese entonces la madre no era considerada como el agente simbólico. Sin embargo, la dialéctica de la frustración implica que el agente no responda al llamado del niño y así la madre pasa a ser para él, un objeto real,“la madre objeto de amor puede ser en cualquier momento la madre real en la medida en que frustra ese amor” (Lacan,1957/1994,p.225).

La madre como objeto real y potencia, será la que le otorgue al niño acceso a los objetos, los cuales ya no serán objetos únicamente de pura satisfacción y necesidad, sino que, mediante la intervención de esta potencia se constituirán como objetos de don. Así, estos objetos adquieren otro estatuto para el niño,“lo que está en juego de este modo es menos el objeto que el amor de quien puede hacer ese don” (Lacan,1957/1994,p.103). Como consecuencia de este pasaje de la madre real al objeto simbólico, la madre queda posicionada en un lugar de omnipotencia.

En este punto aparece el falo como tercer elemento de la tríada madre, hijo y falo. El niño y la madre se encuentran en una relación dialéctica, el niño espera algo de ella y también espera recibir elementos de ella, sin que exista una diferenciación entre ambos. Al percatarse el niño de la diferenciación de los sexos, da cuenta que “(...) la noción de que a la madre le falta ese falo, que ella misma es deseante, no solo de algo distinto de él, sino simplemente deseante, es decir, que algo hace mella en su potencia, será para el sujeto lo más decisivo.” (Lacan,1956/1994,p.73).

En este sentido, el niño ante la frustración de ese amor, tomará el camino de la castración o de la privación. Para que se instaure la castración, el sujeto debe caer en cuenta de que, en la relación amorosa con su madre, el mismo forma parte de la satisfacción de ese amor, es decir, el niño se vivencia como objeto de amor de la madre. Se posiciona así en identificación con el falo.

> El niño se presenta a la madre como si él mismo le ofreciera el falo, en posiciones y grados diversos. Puede identificarse con la madre, identificarse con el falo, identificarse con la madre como portadora del falo, o presentarse como portador de falo.Y agrega: el niño le asegura a la madre que puede colmar, no sólo como niño, sino también en cuanto al deseo y, por decirlo todo, en cuanto a lo que le falta (Lacan,1957/1994,p.226).

Desde esta perspectiva, para amar a alguien es necesario que el sujeto esté castrado, en tanto que la demanda amorosa se inscribe como demanda de castración, es decir, de estar en falta. Esta lógica introduce una dificultad estructural en la relación entre los sexos. Tal como señala Lacan (1958/1999): “El falo siempre se encuentra cubierto por la

barra puesta sobre su acceso al dominio significante, es decir, en su lugar en el Otro" (p. 356). Indica que siempre habrá un vacío, una pérdida irreductible e irrecuperable a la que el sujeto intenta acceder a través del deseo del Otro, sin poder colmarla. La castración implica así aquello perdido que no retorna, quedando instaurado un vacío estructural que constituye la falta primordial y organiza al sujeto.

De este modo, el deseo del Otro se encuentra, también, atravesado por la barra significante, por ello, la castración se localiza en primer lugar en el Otro, encarnado inicialmente en la madre como sujeto primordial. En esta dialéctica, el sujeto construye su posición identificatoria en torno a ser o no ser el falo, quedando marcado por la barra, y por lo tanto, por la castración. En el hombre, esta lógica se manifiesta en el temor a perder el falo y en la angustia que suscita la falta del falo en la madre; en la mujer, en cambio, la cuestión se articula en torno a la posición de ser el falo, es decir, de constituirse como objeto del deseo, identificándose con el falo.

En un momento posterior de su enseñanza, en el *Seminario 8* (1960/2003) Lacan vuelve sobre esta dificultad estructural del amor y la articula con la fórmula previamente planteada "dar lo que no se tiene, es dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es." (p.359). En este seminario deja ver el problema que el amor acarrea, una discordancia, un desencuentro, discordancia entre aquel que ama, es decir, el amante (*erastés*) y aquel que es amado (*erómenos*). ¿Con qué discordancia nos encontramos? El amante se presenta como el sujeto de deseo que padece una falta pero este no sabe lo que le falta, el amado es la causa de deseo, es el que parece tener algo pero no sabe lo que tiene, se entreteje aquí saber y amor, un no saber que inaugura la dialéctica del amante y amado. Dialéctica que implica un movimiento, en lo que a amor se refiere, a quien le falta algo (el amante) se dirige a quien tiene algo, (el amado). Paradoja del amor que hace que, lo que el amado tiene, no tiene nada que ver con lo que al otro le falta, se produce un encuentro con un objeto inadecuado, un encuentro fallido. Lacan resuelve la cuestión y plantea que es a partir de este desencuentro que surge el amor, en sus palabras: "La dialéctica del amor nos lleva más allá y nos permite captar el momento de báscula, de reversión, donde la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir aquella significación que se llama el amor." (p.45).

Amar implica entonces, ofrecer al otro aquello que no se tiene (la propia falta) y esto confronta al sujeto con su castración y con su división. El amor, entonces, propicia el lazo con el otro y el sujeto, precisamente a partir de lo que no puede colmarse, y por eso introduce una escisión estructural en su existencia.

2.3 Amar frente a la imposibilidad

Estas versiones del amor pensadas desde lo imaginario y lo simbólico suponen la existencia de la relación sexual. Existe una relación imaginaria propia del estadio del espejo, como también una relación mediada por el Otro propia de la vertiente simbólica. El punto de ruptura en la enseñanza de Lacan con respecto a lo postulado acerca del amor lo va a dar la metáfora de "no hay relación sexual" (Lacan, 1972-1973). La tesis de que no hay relación sexual sitúa al amor en relación con lo real, en tanto respuesta a esa imposibilidad estructural.

Lo real, para Lacan, toma el estatuto de uno de los tres órdenes de su teoría y es aquello que está más allá de lo simbólico. Lo define como un imposible, debido a que no puede ser significado ni imaginado, es aquello que no puede escribirse (Lacan,1964/1987,p.167). En su Seminario de (1972-1973/1981) *Aún* Lacan retoma nuevamente el amor y la falla estructural que lo determina y se pregunta:

> ¿De qué se trata entonces en el amor? El amor ¿es -como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario- hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia lo Uno?(p.13).

El deseo de unidad que propone el amor se torna un imposible, lo que conlleva la imposibilidad de la relación de los dos sexos. Dicha metáfora no pretende explicar las complejidades amorosas, sino que se trata de una afirmación estructural. Lo imposible de la relación entre los sexos consiste en que sus goces nunca coinciden. Cada sujeto tiene su manera de gozar, lo que conlleva a que, en el relacionamiento con un otro, el sujeto se encuentre con este agujero, con la falta estructural, donde el otro es otro y tiene su propio goce.

Se vuelve necesario hacer una explicitación de lo que Lacan, en este momento de su enseñanza define por goce y la distinción que realiza entre lo que denomina goce fálico y goce del Otro. El goce del Otro es entendido, según Braunstein (2006) como:

> el goce del Otro sexo. Del Otro sexo, del sexo que es Otro con respecto al Falo, es decir, del femenino (...) también corporal, que no era perdido por la castración sino que emergía más allá de ella, efecto del pasaje por el lenguaje pero fuera de el (p.134).

Esta particularidad implica lo inefable del goce, lo inscribible e inexplicable, un goce no-todo mediado por el falo, al que Lacan ubica del lado femenino.

Por otro lado, el goce fálico ligado al discurso y, por lo tanto, efecto de la castración, es un goce que corta y se posiciona por fuera del cuerpo, en estrecha vinculación con lo simbólico, con la palabra y lo masculino. Dicha distinción entre lo masculino y femenino no supone posiciones biológicas sino que en su *Seminario 11* Lacan (1964/1987) ya planteaba

que: “En el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o hembra (...), las vías de lo que hay que hacer como hombre o como mujer pertenecen enteramente al drama, a la trama, que se sitúa en el campo del Otro (p.212)”.

Dicho problema de lo femenino y masculino ya atravesaba al psicoanálisis desde sus comienzos con Freud, cuando postulaba la oposición pasividad-actividad, dificultad que deja en evidencia “la heterogeneidad de los goces y en términos de lo que del goce del otro (con minúsculas) es subjetivable por "cada uno" en el (des) encuentro sexual” (Braunstein, 2006, p.135). Así, el goce se torna incomprensible e inhabitable para el saber, ya que es inalcanzable para la palabra, va más allá del acontecer del cuerpo y se confunde con lo que puede decirse de él.

Considerando dicha particularidad, el goce de los cuerpos es singular para cada sujeto, por lo que no habría reciprocidad en las formas de gozar, es así que Lacan (1971-2009), en su *Seminario 18*, desarrolla las fórmulas de la sexuación para dar cuenta de la distinción de los goces, diferencia a los dos sexos no a partir de lo biológico, sino a partir de la lógica. Se sirve de la lógica para dar cuenta de que la relación sexual no puede escribirse, usa esta misma ya que postula que “la lógica lleva la marca del atolladero sexual”(p.132).

Para eso usa cuantificadores, el universal (∀, “para todo”) y el existencial (∃, “existe al menos uno”). Con ellos intenta presentar la posición masculina y su relación con la lógica del todo y la posición femenina en relación con la lógica del no todo, ambos en vinculación con la función fálica. En sus palabras, “El hombre es función fálica en la medida en que es todo hombre (...), Dice que La mujer no puede ocupar· su lugar en la relación sexual, no puede serlo, más que como una mujer. Cómo acentué fuertemente, no hay toda mujer” (p.131). Es decir, todo hombre está atravesado por la función fálica, lo cual implica que su goce está mediado por el significante del falo. Sin embargo, esta lógica necesita una excepción para sostenerse, al menos un x no está sometido a la función. Esta excepción es fundamental para que el conjunto pueda estructurarse como tal.

La figura de la excepción es central en la lógica masculina, es el lugar del padre, de Dios o del tirano, aquel que “no está castrado”, que no está sometido a la ley simbólica, ya lo demostraba Freud con el padre mítico en Totem y Tabú. Desde esta posición, el goce del hombre se articula con la lógica del deseo y del fantasma, siempre referidos a un objeto que falta y que se representa en el orden del significante.

Por otro lado, la lógica femenina se basa en que no hay totalidad que la abarque por completo en la función fálica. Esta lógica del no-todo implica que no se necesita una excepción para sostener la estructura: no hay un “Uno” fuera de la ley que funde la posición femenina. Aquí aparece lo que Lacan llama el goce Otro que mencionamos, un tipo de goce que no está mediado por el falo, que escapa a la simbolización, que no se puede decir

ni representar con palabras. Lacan señala que las mujeres pueden tener acceso a este goce, pero que ni siquiera ellas pueden decirlo o explicarlo completamente. Es un goce fuera del lenguaje.

En este sentido, tanto el hombre como la mujer son hechos de discurso, posiciones subjetivantes y están constituidos por la significación del falo. Es el goce sexual el obstáculo para la relación sexual en el discurso. Por otro lado, en este seminario Lacan trabaja que no hay discurso que no fuera semblante, por lo tanto, la relación sexual funciona como semblante, lo que significa que no pretende mostrar una verdad sino que se basa en una ficcion estructurante, es asi que

> la relación sexual falta en el campo de la verdad porque el discurso que la instaura solo proviene del semblante - abriendo el camino a goces que parodian - es la palabra apropiada - ese que es efectivo, pero que le sigue siendo ajeno (Lacan, 1971/2009, p.139).

Esta ajenidad supone la renuncia al goce autoerótico, la falta empuja a ambos sexos a la renuncia del autoerotismo y a buscar afuera eso que no está en la imagen de sí. La insuficiencia del goce en el propio cuerpo da cuenta de la falta estructural que constituye al sujeto, hay un resto de goce que se pierde, que no logra satisfacerse. Por eso, el Otro conlleva el mensaje de la castración, la respuesta de la insatisfacción.

> Es de tal modo que el falo se constituye en tercero en juego entre el hombre y la mujer, buscado en el Otro y condenado a faltar. El desencuentro es fatal, estructural, ajeno a los (buenos) deseos de ellas y ellos. El ausente es causante del deseo que es el deseo del Otro (Braunstein, 2006, p.141).

Desencuentro fatal que evidencia que no hay complementariedad sino equívoco, malentendido ante el encuentro amoroso, el otro no es aquel que viene a completar al sujeto, nunca se encaja del todo. No es que la relación sexual fracase, sino que no existe.

Ante esta imposibilidad de encuentro armónico entre los sujetos, cabe la pregunta acerca del amor, ¿lo inscribible de la relación impediría que el sujeto pueda amar? Para Lacan (1972/1981), ante este agujero, es el amor el que va a suplir dicha imposibilidad. En sus palabras: “lo que suple la relación sexual es precisamente el amor” (p.59). La cuestión radica en que el amor busca lo Uno, pide unión, reciprocidad, fusión, por lo tanto, nunca saca a nadie de sí mismo. Ya lo postula Freud cuando desarrolló el amor narcisista, el sujeto se inserta en una búsqueda inquebrantable por que el otro lo ame, lo elija por su ser, por el que cree ser, es un espejismo. Entonces “el problema es, todo el mundo lo siente, o ha sentido, el problema es cómo puede haber amor por un otro” (p.61).

En este sentido, en la última parte de este seminario Lacan adelanta y postula que el amor puede suplir la imposibilidad de la relación encontrando soporte en la relación entre dos saberes inconscientes, es decir, mediante el reconocimiento de signos que el sujeto,

supuesto saber inconsciente reconoce y por los cuales es afectado. Signos que son siempre enigmáticos y contingentes. El sujeto ama desde su propia falta, desde su goce, su fantasma, no ama con la intención de completar al otro, sino que en lo contingente "(...) no hay allí más que encuentro, encuentro en la pareja, de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual" (Lacan,1973/1981,p.175).

El encuentro de sujeto a sujeto es efecto de un saber inconsciente y genera la ilusión de que la relación sexual cesa de no escribirse, da la ilusión de articulación, de inscripción, de una huella que se impregna y de la que se ata todo amor.

> "¿No es acaso el enfrentamiento a este impase a esta imposibilidad con la que se define algo real, como se pone a prueba el amor? De la pareja, el amor solo puede realizar lo que llame, usando cierta poesía, para que me entendieran, valentía ante fatal destino" (Lacan,1973/,p. 174).

El punto de suspensión en el que se articula todo amor conlleva que el sujeto quiere volver necesario aquello que es contingente, nace de esta última, pero para sostenerse necesita de la ilusión de su necesidad. Transforma aquello azaroso, que dejó marca, en algo a lo que necesita volver, lo estable, lo eterno.

El amor, entonces, surge como un encuentro contingente que, por un instante, hace creer que la relación sexual existe, pero sólo se sostiene intentando transformar ese instante en algo necesario y duradero, aun cuando eso es estructuralmente imposible. En este punto se pone en juego el drama del amor, las repeticiones, los desencuentros, el malentendido, el malestar, la falla en los vínculos dejan en evidencia este punto en donde el sujeto intenta, insiste escribir aquello imposible. Pero que ante este agujero es donde el sujeto puede encontrar su modo singular de hacer con ese imposible. Dice Lacan (1973/1981): "El amor es quien aborda en el encuentro al ser como tal (...) ¿no surge de allí lo que hace del ser aquello que solo se sostiene por errarse?" (p.176).

En este punto, Allouch (2011) en su libro *El amor Lacan*, retoma la enseñanza de Lacan y se pregunta "¿Qué sería un amor que no se desentendiera de lo que es el amor?" (p.10). La pregunta supone un amor diferente, un nuevo amor que sabe jugar el juego de su propio límite y tiene presente su carácter limitado.

> Un amor tal no unifica, no fábrica de lo "uno", por más que no plazca a los manes de Aristófanes; tampoco permite el "ser de a dos". ¿Qué le ocurre entonces al amado? Es amado, pero no por ello con un amor que pudiera atentar contra su no menos preciosa soledad. Amado, podrá sentirse no amado. No amado, podrá sentirse amado. Lo que pueda abreviarse así: habrá obtenido el amor que no se obtiene (p.10).

En este sentido, la figura de amor que plantea Allouch: ese amor que se obtiene no obteniéndolo, es el que se podría presentar en análisis y lo llama el amor Lacan. Ese agujero que deja ese amor no obtenido, da espacio para figurar un nuevo amor, un amor singular, que no es la mera repetición, sino que, propone una figura del amor que no busca anular la diferencia ni fundir a los amantes en una unidad. El otro permanece radicalmente Otro, y es justamente esa distancia la que abre la posibilidad de inventar nuevas formas de amar, acordes al deseo de cada sujeto.

3. Desarrollos contemporáneos

En este tercer y último capítulo luego de haber abordado en las páginas anteriores los desarrollos teóricos en torno al amor en Freud y Lacan, se busca poner a dialogar algunos de los puntos ya trabajados e indagar cómo dichas elaboraciones se ponen en juego en la vida de los sujetos. En particular, se intenta pensar de qué modo se presentan en la vida amorosa la repetición, lo contingente, el encuentro, la demanda y el deseo.

Para esto, además de retomar los aportes de los pensadores que mencionamos, se incorporan los desarrollos contemporáneos de Anne Dufourmantelle, filósofa y psicoanalista francesa y Alexandra Kohan, psicoanalista argentina. Se considera relevante incluir estas perspectivas ya que ofrecen una lectura situada y crítica en relación con el tiempo en el que viven y vivimos. En este sentido, puede pensarse lo contemporáneo en los términos que propone Giorgio Agamben (2009), quien postula que el contemporáneo es aquel que no se deja cegar por su tiempo, sino que puede percibir tanto su luz como su oscuridad, siendo interpelado por ella. Además, ser contemporáneo implica no solo poder esclarecer la oscuridad y las sombras de su tiempo sino también :

> (...) percibiendo la oscuridad del presente, aferra su luz que no llega a destino; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, de leer en él de manera inédita la historia, de “citarla” según una necesidad que no proviene en modo alguno de su arbitrio sino de una exigencia a la que él no puede responder (p.28-29).

3.1 El amor entre la repetición y lo contingente

En este apartado pensamos cómo la experiencia amorosa se juega entre la insistencia de ciertas marcas inconscientes que retornan una y otra vez y, al mismo tiempo, la irrupción de lo contingente propio del encuentro amoroso. Las desilusiones amorosas, los encuentros fallidos, el malentendido, los celos, la repetición de elecciones dolorosas y la poca durabilidad de las relaciones dejan a la vista que la vida amorosa se presenta como una de las principales fuentes de angustia.

En este sentido, el otro aparece como aquel que encarna el malentendido del encuentro: no entiende, no escucha, no responde como se espera. Frente a esta desilusión, se instala una insistencia en repetir una y otra vez modos de vínculo que intentan negar la imposibilidad de la relación sexual. Es decir, se niega la imposibilidad de complementariedad y se sostiene como ideal a alcanzar. De este modo, se ignora el hecho de que el otro es diferente y se ama en espejo.

Así, el trabajo analítico supone abordar la manera singular en la que el sujeto encontró de repetir una y otra vez las vivencias tempranas de amor en relación con la

demanda incondicional, dirigida a un otro que nunca responde como uno esperaba.Anne Dufourmantelle en su libro *En caso de amor* (2018) postula que,

es en la letanía repetitiva del síntoma que pesa sobre la vida del sujeto lo que le impide salir, como una nasa donde la malla demasiado apretada no deja más respiración posible (...) Un día nos damos cuenta que bajo la aparente diversidad de nuestras experiencias y la distribución (desgraciada, creemos) del azar, puede haber tal vez una lógica del deseo que conduce a la vida a fracasar en el mismo punto, en un mismo afecto (p.38,39).

A partir de esto, la repetición implica para el sujeto la manera singular que encontró de volver una y otra vez sobre aquellas vivencias angustiantes. Para Freud (1914/1976), el sujeto se expone, no de manera consciente, a situaciones que le causaron dolor, lo cual puede entenderse como una modalidad en la que, en lugar de recordar, repite. A su vez, más adelante en su obra, Freud complejiza el concepto y presenta en 1920,lo que ya mencionamos en su apartado como compulsión a la repetición. Se trata de que el sujeto repite situaciones que le causan displacer o malestar más allá de la ganancia de placer, tendencias primarias en relación con la pulsión de muerte, es decir, que el sujeto ya no busca solamente satisfacer la pulsión sino que también hay una fuerza más allá que lo invoca a sufrir y volver desde el punto de vista orgánico a lo inanimado.

En esta misma línea, Lacan retoma esta problemática y plantea que la compulsión a la repetición es la insistencia de la palabra, la insistencia de la cadena significante, esa letra que vuelve a la vida del sujeto; pero también, más adelante en su enseñanza la presenta a la repetición como el retorno del goce, un exceso de goce que vuelve insistentemente (Evans, 1998, p.168).

Desde una perspectiva contemporánea, Dufourmantelle (2018) propone que la repetición no debe entenderse como la reproducción idéntica de una misma escena, sino como una modalidad singular que introduce una discontinuidad. En este sentido, cada repetición comporta una diferencia, un desfasaje respecto de lo ya vivido. Es precisamente en ese margen donde puede surgir algo nuevo. De este modo, en la práctica analítica, este movimiento permite que, en el interior mismo de lo repetitivo, irrumpan elementos inesperados como un acto fallido, un sueño, que abren la posibilidad de otra lectura. Así, ante la insistencia de la repetición puede surgir algo singular en lo repetitivo, de modo que esta no queda reducida a la mera reproducción de lo idéntico. Es allí donde puede irrumpir una verdad del sujeto. En este punto, la autora señala que “las crisis de angustia, el miedo a ser abandonado, los síntomas, están ahí para impedir al sujeto percibir las lealtades infantiles que lo protegen. Más insistentes que el yo mismo, mantienen cerrado el campo del porvenir” (p.39).

Siguiendo estas ideas, eso que se repite en el amor va más allá de las aparentemente similares características en la elección del objeto amoroso, y también más allá de la repetición de situaciones del mismo orden. En el amor, el sujeto repite las condiciones en las que este se produce, un acto inaugural que se instaura y deja huella. Como ya lo mencionamos en el apartado de Freud, en la elección de objeto se trata de un reencuentro, no solo con los primeros amores infantiles que enseñan a amar, sino también con huellas inconscientes de esos otros a los que se ha amado.

> es siempre la misma historia... finalmente, eso que se repite en el amor son las condiciones de su aparición; es el acto del nacimiento de los fantasmas, dice Jean-Max Gaudilliere, cuando en el amor eso que surgiendo detrás de los rostros amados superpone los cuerpos sepulcrales a ese aun vivo entre los vivos (Dufourmantelle, 2018,p.36).

En relación con esto, la autora plantea que el sujeto no repite las situaciones que le causan dolor por masoquismo. No se trata de usar al otro para que inflija dolor, sino de algo que se inscribe en las vivencias de la infancia, donde el niño experimenta el mundo con una intensidad que es al mismo tiempo júbilo y sufrimiento. Es esta contradicción la que el sujeto busca, una y otra vez, volver a vivenciar. En la adultez, estos estados se presentan de forma mezclada y contradictoria “en el estado amoroso solamente se encuentran combinados esos dos afectos de la misma potencia: la exaltación por el amado (-ada) y el terror a ser diluido (abandonado, ignorado, humillado)” (Dufourmantelle, 2018,p.103).

Entonces, el amor como acto repetitivo no puede desligarse de esas condiciones singulares e imperceptibles que el sujeto no puede esquivar al amar, pero también, ante la insistencia de esta es que puede surgir lo novedoso.

Por otra parte, como mencionamos en el apartado de Lacan, el amor también aparece en lo contingente, en lo inesperado. El amor es, en ese punto, un encuentro. Para Dufourmantelle (2018) el encuentro llega y se despliega sin aviso, es un espacio íntimo y desconocido, no hay nada preestablecido. El amar aparece entonces como ”(...) el despliegue de ese espacio mismo. Después están solos, cada uno. Y lo que viene allí, aún no les pertenece completamente, pero le pertenece a lo que tuvo lugar, una vez” (p.93). Y agrega: “Pues el encuentro amenaza el frágil equilibrio donde ustedes se mueven: es esa terra incógnita donde sus capacidades de percibir, de amar, de estar presente se reúnen para afrontar lo desconocido” (p.93)

Ahora bien, el problema es que el encuentro es inédito, inesperado y aquello que llega sin aviso asusta. El miedo a lo desconocido y a la incertidumbre aloja el encuentro y al mismo tiempo, tiende a cubrirlo. Por eso, el sujeto se inclina a repetir lo conocido, repite porque lo novedoso paraliza y pone en juego defensas aprendidas en la infancia, esquivando lo transformador del encuentro sostiene la autora. En este sentido, el miedo a lo

inédito atraviesa la experiencia amorosa. Es así que se pregunta: “Un encuentro. ¿Por qué tenemos tanto miedo? ¿Qué le va a suceder a usted? Es como si de repente el mundo le penetrara la piel. Es la historia de usted que lo atrapa” (Dufourmantelle,2018,p.99).

Además, para la autora el encuentro puede pensarse como un acontecimiento filosófico. Filosófico porque trae consigo un deslumbramiento, es una experiencia viva, es la vida en acto, por lo tanto, el acontecimiento del amor aparece como tal y, en esta medida ofende y desestabiliza, desarma todos los rituales, modos conocidos de sostenerse para lo que viene y obliga a traer el pensamiento, de sostenerlo y darle hospitalidad. En este sentido,

> es en ese doble movimiento a la vez de presencia para nuestra percepción-simple,unívoca- y ese retiro al interior mismo de lo visible que lo funda, eso que lo vuelve absolutamente singular, que nos obliga a pensar. A amar también, si por amar entendemos este encuentro de un otro que nos conmociona alcanzándonos al corazón y nos abandona también, exactamente (Dufourmantelle,2018p.99).

De este modo, el acontecimiento hace que se elimine el control, lo deshace y cuando aparece lo hace a contratiempo, no sigue una continuidad, sino que hace revivir estados de intensidad propios de la infancia, donde se entrelazan la alegría y el sufrimiento. Allí el sujeto queda expuesto ante él como un niño; y sobre todo “nos convoca al encuentro con un otro (y entonces con nosotros mismos) desde nuestros orígenes más lejanos al mismo tiempo que pertenece por entero al provenir” (Dufourmantelle,2018,p.104).

En este punto es que el sujeto puede pensarse más allá de lo idéntico, de aquello que insiste, de lo conocido y familiar, más allá de la repetición, dejando espacio para que pueda pasar otra cosa. Se trata de poder sostener el vértigo de lo desconocido y el extrañamiento de sí que suscita el encuentro con el amor.

A partir de esta apertura a lo desconocido y a la alteridad, Dufourmantelle (2018) introduce la cuestión de la hospitalidad para pensar cómo recibir a ese otro en su diferencia. La autora la piensa como acto, como acontecimiento. La hospitalidad desde las sociedades primitivas es pensada de forma incondicional: es un acto de invitación que puede tener lugar, un espacio que, al igual que el acontecimiento, es el lugar mismo del pensamiento. Como dice la autora: “pensar es recibir al originariamente otro en sí mismo. El otro como posibilidad misma de ser en sí mismo. Acto de encuentro y reconocimiento, necesita al menos dos personas y un espacio donde tener lugar” (Dufourmantelle,2018,p.172).

La raíz latina de la palabra hospitalidad, señala la autora, puede significar tanto huésped como enemigo. Así, la condición de incondicionalidad que trae la noción de hospitalidad implica recibir al otro sin pedirle absolutamente nada: ni su identidad, ni de dónde viene, ni dónde vive. La autora trae un neologismo inventado por Derrida,

hosti-pitalité, para explicar cómo dos conceptos aparentemente opuestos (hospitalidad y hostilidad) están más unidos de lo que parece. De este modo, muestra la tensión y lo paradójico de recibir a ese otro extranjero en nuestras propias normas, al mismo tiempo que ese otro puede poseer tus bienes o seducirte, tomando todos los derechos. Entonces, la hospitalidad incondicional puede ser un acto violento.

En este sentido, para Dufourmantelle (2018) se trata de recibir al otro, a lo diferente, a lo desconocido, sin pretender encajarlo en las propias reglas ni reducirlo a lo familiar. Implica darle lugar, alojar a ese huésped, a ese otro, a ese diferente, incluso a ese extranjero que puede vivirse como amenazante, sin eliminar aquello que lo hace singular. Pero también se trata de que ese otro, en su diferencia, no violente lo propio, que no se expropie ni se apodere de la singularidad de uno, sino que pueda establecerse un espacio común.

> Se trata de pensar los efectos de esa "violencia", y allí surge la cuestión del espacio pensado como obra común, humano, pero también como arquitectura y lenguaje. Para tener la imagen de la casa, se necesitan los muros que constituyen un espacio continente (de sí y del otro) al mismo tiempo puntos de pasaje (puertas, ventanas) entre el adentro y el afuera para poder circular y pensar las condiciones del reconocimiento, la violencia, siendo a menudo el resultado de un efecto de no-reconocimeinto (Dufourmantelle,2018,p.175).

Entonces, si el amor es una cuestión de hospitalidad, ¿cómo recibir al otro en su diferencia sin pretender encajarlo en nuestras formas de pensar, de mirar, de actuar, de amar? ¿Qué posibilidades hay de dejar que el otro entre sin violentar lo que es de uno? ¿Cómo dejarse afectar por eso que es del otro pero que, al mismo tiempo, remite a la extrañeza y a lo desconocido en uno mismo? ¿Cómo construir con otro ese espacio común de reconocimiento para que pueda advenir el amor?

3.2 El amor entre la demanda y el deseo

El amor aparece así en una tensión entre repetición y contingencia. Por un lado, la elección amorosa no es sin determinación, ya que se encuentra orientada por ciertos rasgos singulares del objeto que tocan la historia singular del sujeto. Freud (1910/1976) los denominó condiciones de amor, destacando que se trata de marcas inconscientes, muchas veces ínfimas, que se inscriben en la historia del sujeto y orientan su modo de desear. Por otro, el encuentro amoroso se presenta como aquello inesperado, contingente, que irrumpe sin poder ser anticipado.

Alexandra Kohan (2024) en su libro *Y sin embargo, el amor* postula que los rasgos por lo cual nos hacemos deseables por el otro son insondables como también son

insondables los lugares en donde el deseo se engancha, ese “no sé què” del otro que nos descoloca, reiteradamente se escucha en los amantes, ese no saber que tiene ese otro al cual se ama, “el otro, en el lugar de objeto, nos desorienta y nos (des)coloca en un vértigo: el de la caída de las referencias, de los puntos fijos, de lo sabido y lo pretendido” (p.49).

En lo repetitivo, este no saber del otro hace que el sujeto se enfrente con la extrañeza, no sólo de ese otro, sino también con la de él mismo. De este modo, hace encontrarse con lo desconocido en lo propio. Kohan (2024), retomando algunos desarrollos de Lacan, señala que la distinción tajante entre las posiciones de sujeto y objeto no es tan estricta como parece. En este sentido, la autora plantea que, para Lacan, se trata más bien de poder tomar al otro como objeto y no únicamente como sujeto. Considerar al otro solamente como sujeto puede responder a una cuestión moral, en tanto lo posiciona en los propios términos y lo vuelve equivalente a uno mismo. En cambio, cuando el otro es considerado como objeto, emerge con mayor fuerza la dimensión de la alteridad, aquello diferente y extraño que descoloca al sujeto. En esta línea, Barthes (2005, como se citó en Kohan, 2024) plantea que “(...) ese objeto privado de toda personalización se convierte al mismo tiempo en la persona por excelencia, que no se puede comparar a ninguna otra (...)” (p. 48).

Con esta consideración es que se da un cambio en la naturaleza del otro, se hace un pasaje de un otro considerado como objeto total en relación con la demanda de amor, de presencia, de reconocimiento de una forma incondicional, como se mostró en el mito de Aristofanes, un objeto total, completo, esférico y aplastante a un otro totalmente objeto articulado con el deseo. Así lo postula Kohan (2024):

> O, más aún: menos de un otro total que de un totalmente otro. Porque ese algo del otro introduce la extrañeza, la inquietud. Es ese algo que nos hace extraños para nosotros mismos, ese algo que hace de uno, otro. Es un amor que hace que uno sea tomado por otro distinto del que uno cree que es. No somos deseables por lo que nosotros creemos que somos (p.49).

Esta consideración del otro como objeto permite introducir una distinción central: la diferencia entre demanda y deseo. La demanda es siempre demanda de amor como postuló Lacan (Lacan,1958), y pide incesantemente incondicionalidad, no importa quien es el objeto en la demanda, porque no se trata del objeto en sí, sino de lo que puede dar. Kohan (2024) postula que “la demanda pide el sacrificio del Otro y por eso es infernal, insaciable, y, por momentos puede ser hasta insoportable, porque nada alcanza, solo importa que el otro se muestre presente y dando signos de amor”(p.51).

En este sentido, la demanda se presenta de forma paradójica, no apunta a satisfacerse sino al otro en su ser, al otro en presencia, pide signos, certezas lo que lo diferencia del deseo que nada sabe y no pretende saber.

De esta manera, el sujeto queda en estado de sujeción al otro, se le entrega todo y se lo hace imprescindible, se le otorga un poder, es así que “la demanda es la que hace que ese otro se precipite en Otro imprescindible, ese que deja suspendido en un intento constante de leer signos, de identificarlos”(Kohan,2024,p.53). Entonces, nos encontramos con un Otro poderoso y un sujeto dependiente del mismo, a la espera de la entrega de ese amor, de reconocimiento, de presencia. La demanda para la autora deja al sujeto en un estado exhalante donde, por un lado acumula expectativas, y por otro se inserta en una dulce y larga espera.

La espera deja al sujeto sin movimiento alguno, lo deja estático, inamovible, en la espera de que algo suceda, no busca, no hay movimiento a diferencia del deseo, sino que hay anhelo, una búsqueda de ese Otro amado para pedirle más amor, más presencia, más signos de su lealtad, y no hay espera sin angustia. En esta línea “el sujeto de la demanda amorosa se convierte así en un experto de la hermenéutica: intenta descifrar todo el tiempo cualquier gesto, cualquier movimiento del otro”(Kohan,2024,p.55).

El sujeto queda así expuesto a la incertidumbre de esos gestos, y responde a esta mediante la certeza de sus propias expectativas, que nunca son suficientes para calmar el acecho de la incertidumbre que amenaza y hace que cada vez más el sujeto necesite “pruebas de amor” para descifrar si se es amado por el Otro, para que el otro pueda calmar la ansiada búsqueda de su valor.

El amor sometido a pruebas dice Kohan (2024): “no hace más que transformarlo en un régimen de evaluación constante, es pretender que muestre su rendimiento, es hacer del otro un alineado a las expectativas del sujeto, es someterlo a un régimen de producción de signos que nunca serán suficientes(p.56).

Hasta aquí se desarrolló la dimensión de la demanda amorosa, caracterizada por la búsqueda incesante de signos de amor y reconocimiento. En relación con esto, aparece la dimensión del deseo, no sin estar en relación con la demanda y estar articulado con ella. A diferencia de esta, el deseo no pretende la incondicionalidad, sino que se adelanta en su condición absoluta. En este sentido, el deseo no cuenta con condiciones preestablecidas, ni pedidos desmesurados, sino que, saca al sujeto de la sumisión y dependencia. Es así que no pretende obtener características objetivables del objeto, sino que, el objeto mismo es su condición absoluta. En este punto, el deseo pone a funcionar el vacío, la falta, la nada llama la autora, “porque la condición absoluta no es del Otro, sino del objeto, de esa nada que pone a funcionar. Es ahí que radica un cambio en la naturaleza del otro: de un objeto total-en la demanda- a un otro totalmente objeto”(Kohan,2024,p.57-58).

El otro tomado como totalmente objeto, borra lo pretencioso de tomar al amado según características objetivables, el deseo no sabe, toca al sujeto en un lugar muy singular que no tiene nada que ver con lo que se puede describir del otro. Desde esta perspectiva, la

intencionalidad de producir una “lista de lo que quiero”, de lo que “se necesita que tenga el partener para que yo lo ame”, no tiene nada que ver con el deseo, sino que como mencionamos se trata de gestos mínimos, insondables, imperceptibles que hacen que este se encienda.

En este sentido, el otro aparece como lo diferente, lo extraño. El vacío que deja el deseo, que nada quiere saber de lo que tiene ese otro, se juega en lo que Lacan (1960/2003) llamó disparidad. Dicha noción siguiendo las ideas de Kohan (2024) trae lo imparejo, lo impar, lo bizarro, lo raro y singular. La disparidad no pretende emparejar a la pareja, no pretende de dos hacer uno, al contrario, son dos que no hacen pareja, no son pares, “es un término que posibilita el amor por fuera de los espejismos, por fuera del espejo, por fuera del reflejo: un amor un poco más allá del narcisismo”(p.44).

Es así que el sujeto deseante (el amante) y el objeto deseado (el amado) no conforman una mismidad, sino que, son dos posiciones de sujeto, lo que conlleva a tener presente a la otredad. En este vacío es que se pone a jugar el deseo, a partir de esta imposibilidad de complementariedad es que el deseo cumple su función, “el deseo es siempre deseo de otra cosa. Es un espacio y es, a la vez, un movimiento” (Kohan,2024,p.46). Movimiento que deviene de la imparidad en el amor, el deseo no pretende ni intenta adecuarse sino que resiste a la sofocación y agobio de su satisfacción o posesión de un objeto. Desde este punto, la falta que el deseo trae no es vivida desde el déficit o la insatisfacción, “no es una falta que deba ser colmada, que pueda serlo; es una falta que se vive como respiro (...) Que el deseo sea excéntrico a la satisfacción desdibuja, diluye, hace caer las cuentas: esas que nunca darían bien”(Kohan,2024,p.50).

Por lo tanto, el esfuerzo mesurado por hacer de la elección amorosa un evento cuantificable, consciente, programado no iría en la línea del deseo. El amor que pone a jugar el deseo no quiere poseer, tener, sino que espera que algo pase “pues precisamente porque no se tiene se trata de amor”(Lacan,1958/1999,p.392-393). Entonces, los rasgos insondables que hacen que el otro “me descoloque”, ese más allá del objeto de deseo, eso que va más allá de la demanda, es la condición absoluta para el amor.

El espacio, el agujero que deja ese “no sé qué” del otro, el impacto del encuentro que atraviesa al sujeto en su ser y no sabe, la fisura dispone de un lugar para que se ponga a jugar el deseo, y por lo tanto, la posibilidad de que aparezca el amor, “el otro del que estoy enamorado me designa la especificidad de mi deseo”(Barthes, como se citó en Kohan, 2024, p. 63).

El amor plantea Kohan (2026) en una entrevista, es una apuesta que no tiene garantías, el amor sorprende y no avisa, no prepara y no obedece. Para la autora, el amor en todas las épocas ha sido y es un problema, un problema no como designación negativa, sino como elogio. El amor desde la dimensión problemática implica que no es algo dado,

natural, sin adaptación, sino que, al relacionarnos con un otro no se puede pretender escapar del sufrimiento.

En este sentido, el amor no es sin ambivalencia. Como mencionaba Freud, lo contrario del amor no es el odio, sino la indiferencia (Freud, 1914/1976, p.128). Amar implica poder sostener un entre: "(...) entre el sí mismo y la otredad, entre el remedio y el veneno, entre lo dulce y lo amargo, entre el amor y el odio, entre la lucidez y la oscuridad. Eros desarma y sangra" (Kohan,2024,p.180). El amor implica entonces convivir con la contradicción, con la incertidumbre, con la incomodidad, con la diferencia y también con la extrañeza de uno mismo. El amor descoloca, desorienta y confronta al sujeto con aquello desconocido de sí.

Es en ese agujero, en ese vacío que el amor rodea pero nunca llega a colmar completamente, en ese encuentro donde el otro hace que el sujeto se desfamiliarice de sí mismo, donde puede aparecer, de manera sorpresiva y no sin alegría, pero tampoco sin sufrimiento, eso que se llama amor.

Reflexiones Finales

A lo largo de este trabajo se busca realizar aproximaciones teóricas en torno al amor desde los desarrollos de Freud y Lacan, así como también desde algunas lecturas contemporáneas que permiten poner en diálogo estas conceptualizaciones. Más que pretender acercarnos a una definición cerrada del amor, el recorrido realizado permite pensar su complejidad y contradicciones. La vida amorosa en la cultura se presenta como aquello que le puede dar sentido a la vida y como una promesa de felicidad, al mismo tiempo que, es aquello que produce gran sufrimiento y queja en el sujeto. Kohan (2024) cita a Barthes al plantear que, la lógica de Eros es esencialmente paradójico y contradictorio, "(...) para el sujeto enamorado, la felicidad no es pertinente. ¿Es feliz?, le preguntan (...). El sujeto solo puede responder con una especie de koan: sí, soy plenamente feliz; sí, soy plenamente desgraciado. El koan está en los dos sí" (Barthes, como se citó en Kohan, 2024, pp. 180-181). La referencia al koan[3] permite pensar lo paradojal de la experiencia amorosa, no se trata de eliminar la ambivalencia del amor mediante un pensamiento lógico, sino de reconocerla y habitarla, haciendo coexistir tanto la felicidad como el sufrimiento.

En este sentido, uno de los ejes que atraviesa el trabajo fue la tensión entre la ilusión de completud y la imposibilidad estructural que habita el vínculo amoroso. Desde Freud, el amor aparece ligado a las primeras vivencias infantiles, a las marcas que dejan los vínculos primarios y a la búsqueda de recuperación de un estado anterior de satisfacción. En esta línea, el narcisismo ocupa un lugar central, ya que el sujeto tiende a amar aquello en lo que reconoce algo de sí mismo, sosteniendo la ilusión de una unidad perdida que podría recuperarse a través del otro. El sujeto ama desde esas huellas tempranas que orientan su elección amorosa y que muchas veces lo conducen a repetir modos de vincularse que pueden producir sufrimiento. El amor se enlaza así con la repetición, con el retorno de ciertas posiciones subjetivas y con la insistencia de aquello conocido y familiar.

Posteriormente, a partir de Lacan, esta problemática se complejiza al pensar la experiencia amorosa en los tres registros. Desde el orden simbólico introduce la dimensión de la falta como estructural. Posteriormente , el autor plantea que "no hay relación sexual", formulación hecha desde el orden de lo real que da cuenta de la imposibilidad de una complementariedad plena entre los sujetos. El amor ya no puede pensarse únicamente desde la ilusión de completud, sino también desde aquello imposible que habita el vínculo amoroso. Así, el amor ligado al registro imaginario muestra el intento constante de hacer Uno, de amar en espejo y de reducir al otro a una imagen reconocible y semejante. Sin

[3] El uso del término *koan* consiste en una paradoja o pregunta sin una solución lógica. Su finalidad no es encontrar una respuesta racional, sino conducir al sujeto más allá del pensamiento dicotómico, permitiendo habitar la contradicción en lugar de resolverla. Barthes recurre a esta figura para expresar la coexistencia de la felicidad y el sufrimiento en la experiencia amorosa (Lion's Roar, s. f.).

embargo, el encuentro amoroso confronta al sujeto con algo que desborda esa lógica: la alteridad, lo extraño, aquello del otro que no puede ser completamente capturado por el yo.

En esta línea, los aportes de Dufourmantelle y Kohan permiten pensar el amor más allá de la repetición de lo idéntico, introduciendo la dimensión del acontecimiento, de lo contingente y del encuentro con lo desconocido. Amar implica entonces dejarse afectar por aquello que irrumpe sin garantías, sostener cierta incertidumbre y aceptar que el otro nunca puede ser completamente capturado por las propias expectativas, demandas o ideales.

En suma, el recorrido realizado permite pensar que el sufrimiento amoroso no constituye un fracaso voluntario del amor, sino una dimensión estructural del mismo. El amor desestabiliza, confronta al sujeto con la falta, con la ambivalencia, con la diferencia y también con la extrañeza de sí. En este sentido, amar implica poder soportar un entre: entre el amor y el odio, entre la cercanía y la distancia, entre la dulzura y lo amargo, entre el deseo de unión y la imposibilidad de una fusión completa. Como lo postula Allouch (2011):

> Sea como fuere, la experiencia amorosa es la de su propio límite. No tanto que el amor tenga un final, dado por la ruptura del vínculo o cuando la muerte le marca un término. Ello sucede, y se pondrá a cuenta de la contingencia. Es en otro sentido, éste necesario, que se entenderá dicho rasgo de la experiencia amorosa: por más actual, intensa, e incluso apasionada que sea, queda autolimitada (p.9).

A su vez, estas reflexiones cobran particular relevancia en las sociedades contemporáneas, donde muchas veces predominan ideales ligados a la inmediatez, la autosuficiencia y el rechazo de aquello que incomoda o desestabiliza. En este sentido, el amor no escapa a las lógicas de mercado contemporáneas, que muchas veces promueven la idea de un amor ideal al cual alcanzar. Se sostiene así la fantasía de un amor sin errores, sin deslices y sin conflicto, desconociendo aquello irreductible e imposible que habita todo vínculo amoroso. Frente a esto, surgen algunas interrogantes que pueden abrir nuevas líneas de pensamiento: ¿cómo amar a un otro sin reducirlo a lo igual? ¿Cómo sostener la diferencia y la incertidumbre que el amor trae consigo? ¿Cómo salir del espejo narcisista y alojar aquello extraño que el encuentro amoroso pone en juego? ¿Es posible pensar el amor como una forma de “soledad acompañada”, donde el vínculo no elimine la singularidad de cada sujeto?

Siguiendo las ideas de Allouch (2011) para el psicoanalista “(...) amar es dejar al otro estar solo. Efectivamente solo, y a pesar de todo amado” (p.10). El límite del amor rompe con la idea de que finalmente va a completarnos o a saciar la falta que nos habita. También cuestiona la fantasía de que el otro pueda extinguir ese miedo que, en alguna medida, atraviesa a todos: el estar solos, el encontrar un otro que sea uno mismo, que comprenda plenamente o que nos saque del agujero de nuestra propia existencia. Pero que el otro no

pueda completarnos no significa que el vínculo con el otro sea vacío. Reconocer al otro, amar al otro, ver al otro aceptando el agujero entre ambos, y poder hacer con ese agujero nuevos modos de amar y ser amado, una invención singular entre dos.

A lo largo de este recorrido no se buscó sostener una visión pesimista del amor ni reducirlo al sufrimiento que puede producir. Por el contrario, si el amor ocupa un lugar tan significativo en la vida de los sujetos es precisamente porque constituye una experiencia capaz de afectar, transformar y abrir nuevas posibilidades de encuentro. El sufrimiento amoroso no invalida el amor ni lo vuelve una experiencia fallida, forma parte de las tensiones que lo habitan. Amar implica exponerse a la pérdida, a la incertidumbre y a la diferencia, pero también posibilita la construcción de lazos, la invención compartida y el reconocimiento de la alteridad. Quizás sea justamente esta condición ambivalente, donde se entrelazan la alegría y el dolor, la que hace que el amor continúe insistiendo como una experiencia central para la existencia humana.

Finalmente, como se menciona en la introducción, quizás una de las cuestiones más significativas que deja este recorrido es la dificultad misma de teorizar sobre el amor. Desde tiempos remotos, el amor atraviesa la filosofía, la poesía, el teatro, las canciones y el arte, insistiendo como uno de los grandes problemas de la existencia humana. Tal vez esto se deba a que el amor toca algo imposible de explicar completamente, algo que siempre excede los intentos de captura teórica. Sin embargo, aún desde esa imposibilidad, continúa siendo necesario intentar pensarlo.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2011). *¿Qué es lo contemporáneo?* En Desnudez (pp.17-30). Adriana Hidalgo.

Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. El cuenco de plata.

Braunstein, N. A. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo XXI Editores.

Dufourmantelle, A. (2018). *En caso de amor: Psicopatología de la vida amorosa* (K. Macció y cols., Trads.). Nocturna.

Evans, D. (1998). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano* (4.ª ed.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1996).

Freud, S. (1976). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I).* En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 11, pp. 155-168). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1910).

Freud, S. (1976). *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa.* En *Obras completas* (Vol. 11, pp. 169-182). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).

Freud, S. (1976). *Introducción del narcisismo.* En *Obras completas* (Vol. 14, pp. 65-98). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).

Freud, S. (1976). *Pulsiones y destinos de pulsión.* En *Obras completas* (Vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

Freud, S. (1976). *Más allá del principio de placer.* En *Obras completas* (Vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).

Freud, S. (1976). *Psicología de las masas y análisis del yo.* En *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).

Freud, S. (1976). *El yo y el ello.* En *Obras completas* (Vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

Freud, S. (1976). *El malestar en la cultura.* En *Obras completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).

Freud, S. (1978). *Tres ensayos de teoría sexual.* En *Obras completas* (Vol. 7, pp. 109-224). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).

Kohan, A. (2024). *Y sin embargo, el amor*. Booket.

Lacan, J. (1974). *Alla Scuola Freudiana*. Recuperado de École Lacanienne de Psychanalyse. https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/30-03-1974.pdf

Lacan, J. (1981). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1953-1954).

Lacan, J. (1983). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1954-1955).

Lacan, J. (2000). *Acerca de la causalidad psíquica*. En *Escritos I*. Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1946).

Lacan, J. (2000). *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En *Escritos I*. Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1949).

Lacan, J. (1984). *El seminario. Libro 3: Las psicosis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955-1956).

Lacan, J. (1994). *El seminario. Libro 4: La relación de objeto*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1956-1957).

Lacan, J. (1999). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1957-1958).

Lacan, J. (2003). *El seminario. Libro 8: La transferencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).

La Fórmula Podcast. (2026, 13 de abril). *¿Cómo vivir el amor en tiempos de aislamiento? con Alexandra Kohan* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=-llYBSHy9_M

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.

Lion's Roar. (s. f.). Koan. Recuperado el 22 de julio de 2026, de https://www.lionsroar.com/buddhism/koan/

Platón. (1871). *El banquete*. En P. de Azcárate (Trad.), *Obras completas* (Tomo 5). Madrid. (Obra original escrita ca. siglo IV a. C.). Recuperado de: https://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf05285.pdf