

LA FUNCIÓN DE LA FALTA EN EL AMOR Y EN EL SABER

PATRICIA MORAGA
(U. N. Lanús)

RESUMEN

En los mitos de Eros se parte de un estado de plenitud, y se plantea la castración como una pérdida de esa plenitud – pérdida que da acceso a la diferencia sexual. Nos encontramos ante dos concepciones distintas de la castración: una como pérdida de la plenitud mítica (imposible) y otra como castigo que se trasmite a los hijos bajo la forma de una deuda. Por último, se arriba a dos concepciones distintas de la falta: una, de rasgos platónicos, entendida como carencia “de algo”, y la otra, a partir del goce como causa, que ya no puede ser pensada como negativa. Tanto Deleuze como Lacan toman distancia del deseo concebido en términos de carencia o de pérdida.

PALABRAS CLAVE: Eros, Falta, Psicoanálisis.

ABSTRACT

In the myths of Eros was part of a state of wholeness, and proposes castration as a loss of that fullness - a loss that gives access to sexual difference. We face two different conceptions of castration: a loss of fullness and mythical (impossible) and one as a punishment that is transmitted to the children in the form of a debt. Finally, we arrive at two different conceptions of the failure: one, Platonic traits, understood as a lack of "anything", and the other from the enjoyment as the cause, it can no longer be thought of as negative. Both Deleuze and Lacan's desire to distance themselves conceived in terms of lack or loss.

KEYWORDS: Eros, Lack, Psychoanalysis.

Introducción

Eros significa amor y deseo. En el amor es posible introducir una diferencia entre dos posiciones, indicada por dos términos que las designan: *εραστὴς* y *ερωμενός*, el amante y el amado

respectivamente. Esta diferencia no está presente a nivel de la *φιλία*. Nos interesa interrogar la función que cumple la falta en el amor y en el saber, tal como ella es abordada en dos de los diálogos de Platón: el *Banquete* y el *Menón*. En ambos, para definir el Eros y la *areté*, se parte de la falta, en un caso bajo la forma de una interrogación sobre aquello que busca el amante en el objeto amado, y en el otro desplegando la función del no saber (la ignorancia) en el acceso al conocimiento verdadero. En este último caso se plantea una pregunta fundamental: lo que se investiga ¿es algo que se tiene y que se sabe, o algo que no sabemos y que nos falta? La investigación parece tener una relación fundamental con la falta, porque no buscamos algo que ya sabemos o que ya encontramos. En el *Menón*, la verdad que se que busca alcanzar surge del acuerdo en la conversación con otros, en el diálogo.

¿Cuál es la función de la conversación en la búsqueda de la verdad? En este diálogo se plantea una tensión entre el hablar a otros teniendo como fin el acuerdo en la definición, por un lado, y por otro lado el conocimiento verdadero, que sólo puede ser alcanzado y rememorado por cada uno - un camino que cada hombre debe realizar por sí mismo.

El *Banquete* plantea una relación entre la falta como motor de la búsqueda, en el otro, de aquello que carecemos, y la función del Eros pedagógico (en este caso, la búsqueda y producción del saber y la verdad). Esta relación permite establecer un nexo entre los dos diálogos que nos proponemos analizar. En el *Banquete*, el amante - un hombre, mayor en edad y saber - toma a un joven discípulo para transmitirle conocimientos. Esta relación está bajo el dominio de Eros. El saber y el amor se producen cuando el amado deviene amante, cuando él encuentra que algo le falta, que no sabe, y lo busca en otro. Esto nos conduce a plantear no sólo la relación entre el amor y el saber, sino también la pregunta acerca de la naturaleza universal o singular del Eros tomado en su sentido amplio. Para responder esta pregunta, abordaremos el *Banquete*.

¿Qué es lo que hace que, entre todos los objetos posibles de ser amados, *uno* entre *todos* se constituya como imposible de ser sustituido por otro? El amor ¿es amor de más de uno (universal), o de no más de uno (singular)? Por otra parte, ¿qué es lo que hace que uno se dirija a otro y le suponga un saber? Para responder a estas preguntas debemos precisar primero el sentido de los términos

universal y singular. Aristóteles define lo universal como lo que se dice de más de uno, y lo singular, como lo que se dice de no más de uno. *Hombre* es universal, no porque se predique de todos los objetos del universo, sino porque hay más de un hombre. *Fedro*, en cambio, es singular porque se dice de no más de uno.

Una vez definidos estos términos, consideraremos la tensión entre lo universal y lo singular en el terreno del Eros. Para estudiar el carácter del Eros y su relación con la virtud como conocimiento verdadero, habremos de interrogar a Platón en el *Menón* y en el *Banquete*. A fin de fundamentar el resorte singular de Eros y su relación con la falta como motor del deseo, apelaremos a la enseñanza de Lacan – en particular, al seminario sobre *La transferencia* (1960-1961) – y a la noción del deseo como plenitud desarrollada por Deleuze en el *Anti Edipo* (1972).

De hecho, es posible establecer ciertas cercanías y diferencias entre Deleuze y Lacan en lo que hace a la función del deseo, y así aproximarnos a las críticas que Deleuze hace de la función del deseo como carencia en la enseñanza de Lacan. Según Deleuze, esto último acercaría a Lacan – en su concepción del Eros – al Platón del *Banquete*. Por esto, ambos autores son una vía privilegiada para analizar el tema propuesto en este trabajo. A esto dedicaremos la última parte de este escrito.

1. El *Menón*

En este texto, Platón define la virtud como “el qué es de algo”, la esencia o la forma que hace a la excelencia de algo o de alguien. La virtud que en este diálogo se busca definir es la del conocimiento verdadero. Es pertinente, pues, para el análisis del conocimiento verdadero, partir de algunas preguntas presentes en este diálogo. ¿Por qué se quiere saber? El que quiere saber, ¿qué busca? El que busca, ¿busca algo que tiene, o algo que no tiene? Y si lo tiene, ¿por qué lo busca? Lo que se encuentra en el centro del saber, es la falta como motor del aprender o del investigar.

Sócrates, en el *Menón*, distingue la ignorancia (no saber) de las creencias verdaderas (opinión, *doxa*) y del conocimiento verdadero (*episteme*) que apunta al saber perfecto.

En un primer momento del texto, lo que se busca, por medio de

un diálogo con otros, es llegar a un acuerdo sobre aquello que se quiere definir. Para investigar, es necesario primero definir el objeto – en este caso, la virtud. Se debe definir el “qué es” – la virtud que se busca –, conocer la esencia, el *eidos* que se da en todos los casos posibles de la virtud.

Lo que se busca es una definición precisa, racionalmente aceptada por todos los interlocutores participantes en el diálogo: “hablar del mismo modo” acerca de “aquello mismo que se dice de todos”. El acuerdo alcanzado sobre la *ousía* o el *eidos* de algo en la definición es el ideal del discurso. Como primer paso en la búsqueda de la verdad, el *elenchos* consiste en hacer manifiestas las inconsistencias en las definiciones acerca de aquello que se quiere definir. Por el *elenchos* se puede arribar al no saber, pero es insuficiente para alcanzar la verdad.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el saber y el Bien como *télos*? El conocimiento aspira, según Sócrates, al Bien. Por lo tanto, nadie puede querer el mal para sí mismo ni para otro. En esta lógica que identifica la virtud con el saber verdadero, el mal es resultado del desconocimiento de lo bueno: quien conoce el Bien, quiere lo bueno, y no puede querer, desear, lo malo. El conocimiento es la búsqueda del Bien, de la excelencia en mí o en otro, siempre como un medio en relación al Bien Supremo. Aquí coinciden lo verdadero y lo bueno.

El *elenchos* del primer momento de la investigación socrática nos conduce a una paradoja conocida como la “paradoja de Menón”. Lo que se investiga es algo que se conoce y que se debe saber, el “qué es” de la virtud que se quiere definir. Si no tenemos ese conocimiento, nos encontramos con el problema de no saber si lo que encontramos al final de la investigación es aquello que buscamos definir. La garantía de la verdad es la concordancia entre la definición dada al comienzo y lo que se encuentra al término de la investigación, pero si lo que se tiene que saber, como acuerdo en la conversación con otros, debe ser definido antes, entonces nos encontramos con la paradoja de que lo que buscamos, ya lo sabíamos al principio.

Sócrates sale de esta paradoja buscando el fundamento del conocimiento verdadero en un supuesto: la *anamnesis*. El mito de la reminiscencia supone un saber en estado latente que luego se hace manifiesto, un saber que no se sabía que se tenía. Se supone que el

sujeto contempló las Ideas y posteriormente olvidó ese saber, que puede ser rememorado hablando con otros. La reminiscencia es posible porque el hombre es racional, posee el *lógos* y éste se expresa y se encuentra en el lenguaje. Si las Ideas pueden ser rememoradas es porque el lenguaje es preexistente. Esta relación dialéctica entre los objetos ideales (Ideas) y los objetos reales, entre el mundo inteligible y el mundo sensible, es el proceso del conocimiento. Este conocimiento entendido como un re-presentarse, como hacer consciente un saber, es posible por la racionalidad presente en el lenguaje: es por este último que los objetos sensibles pueden remitirse a los objetos ideales y puede comprenderse su significado. En la rememoración, Platón plantea distintos pasos. Primero, debemos confrontarnos con un no saber. La falta está, pues, en el centro del saber. Debemos partir de la ignorancia y, en un segundo momento, despertar las creencias verdaderas relacionadas con el conocimiento verdadero. Por último, las creencias verdaderas son un medio para arribar al saber estricto que se quiere alcanzar. Al saber verdadero se arriba por medio de preguntas formuladas al sujeto por otro. El sujeto puede así extraer el saber que ya estaba en él.

La tercera parte del *Menón* gira en torno a la pregunta: la virtud ¿es enseñable? Partiendo de hipótesis, a través del método deductivo, se llega a la siguiente proposición: la virtud es enseñable, en el sentido ya antes explicado de recordar por el lenguaje. Más tarde, Sócrates cuestiona el argumento de la virtud como conocimiento, y establece la posibilidad de su refutación. Para que la virtud sea enseñable, debe haber maestros y, en principio, aquellos que para Sócrates se presentan como maestros de la virtud del conocimiento - los sofistas -, no lo son. En tiempos de Platón, la *paideia* estaba establecida y los sofistas eran los maestros de la *areté* política, entendida como la aptitud intelectual y oratoria de los ciudadanos de la polis.

Se introduce entonces en el *Menón* un interesante debate acerca del lugar que las opiniones verdaderas tienen en el conocimiento. Las creencias verdaderas, sin ser el saber verdadero, permiten apuntar al conocimiento como Ideal. Las virtudes no son opiniones verdaderas, pero pueden funcionar como creencias que permiten operar en el ámbito moral, como ideas orientadoras en la praxis. Hay aquí un problema rico en posibilidades para pensar. Si la

Verdad y el Saber (*episteme*) son reducidos al ámbito inteligible de las Formas y tienen más realidad ontológica que las cosas sensibles, entonces el mundo de las cosas es mera apariencia y se abre una brecha infranqueable entre la opinión verdadera y el saber estricto.

Desde lo epistemológico, las creencias verdaderas (la suposición de saber) pueden servir de operadores entre la ignorancia (la falta en saber) y el saber perfecto al que se aspira, y tal vez puedan ocupar un lugar de mediación – entre los objetos ideales y los reales – como el lenguaje. Si un sujeto le habla a otro buscando un saber, es porque operó de entrada una creencia verdadera: busca la verdad, supone que hay un saber, y que éste puede ser alcanzado en la conversación. Al término, encontrará la paradoja de que no hay diálogo ni acuerdo con el otro.

Ahora, retomando el problema planteado en la introducción sobre el Eros y el saber, nos interesa pensar si el conocimiento verdadero que se busca en el diálogo es del orden de lo universal o de lo singular. Si pensamos la virtud (excelencia) como lo singular de un sujeto, entonces esta virtud es lo que no se tiene en común con ningún otro. Tal vez, hablando a otro que no sea un semejante, el sujeto encuentre lo que es de él, la virtud como lo más extraño de sí mismo, que aparece en el otro – como lo más propio y, al mismo tiempo, lo más ajeno.

Eros nos impulsa al otro: buscamos lo que nos falta en el otro y suponemos que aquel que amamos tiene lo que nos falta bajo la forma del saber. Pero ese otro no es un igual:

En ese otro, que es mi prójimo, mi semejante y mi oponente, la figura que tengo que descifrar es la del extremo otro, la del lejano radical, en aquel que, frente a mí, me escruta como si fuera otro yo mismo, mi reflejo, debo percibir al divino extraño, extranjero que se oculta en lo más alto³⁹.

Para ubicar la función del Eros en la búsqueda, en el otro, de aquello que es lo más íntimo y lo más extraño del sujeto, retomaremos el *Banquete* de Platón.

³⁹ VERNANT, J. P. (1989) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 6.

2. Eros entre lo universal y lo singular

A los fines de analizar la función de la falta a nivel del Eros, nos centraremos en tres de los seis elogios del *Banquete*, a saber el de Aristófanes, el de Sócrates, y el de Alcibíades. El elogio de Aristófanes consiste esencialmente en el relato de un mito de origen. Al principio, había tres sexos: hombres, mujeres y andróginos. Cada uno de estos seres era redondo y poseía cuatro piernas, cuatro brazos y dos caras en una cabeza, además de dos sexos (ambos masculinos, ambos femeninos, o ambos diferentes, respectivamente). Estos seres eran tan orgullosos que conspiraron para atacar a los dioses. Zeus los castigó dividiéndolos en dos, con lo cual los debilitaba y al mismo tiempo duplicaba su número (con el consiguiente beneficio en honores y sacrificios). Apolo les dio vuelta el rostro, para que, al ver su propia división, se hicieran más moderados, y luego los remendó. Pero tras esta operación, las mitades se buscaban y morían de inacción en un abrazo. Por lo cual Zeus hizo también que Apolo les diera vuelta los genitales, de modo tal que si, en el abrazo, se juntaban hombre y mujer, pudieran engendrar y no se extinguiera la raza humana.

El sexo de estos seres divididos quedó entonces como cicatriz de la falta cometida contra Zeus, que los condenaba a reproducirse en el encuentro sexuado con el otro. La reproducción tiene lugar, desde entonces, por la vía del encuentro con el otro sexo, aunque el placer pueda ser encontrado en relación con alguien del mismo sexo. Cada una de las mitades separadas en dos está condenada a buscar su otra parte perdida y vive en la nostalgia hasta que la encuentra. Esta es, entonces, la idea del amor como tendencia a la unificación y a la fusión con el otro. Ese otro es nuestra parte complementaria. El amor es, en consecuencia, otro nombre para el deseo y la persecución de esta fusión. Eros es la búsqueda de hacer, de dos, Uno: lo que se busca es la parte complementaria de la que fuimos separados.

Distinta es la teoría del amor dada por Sócrates. Para aplicar las categorías de lo universal y lo singular al Eros, bastará con analizar la última parte del *Banquete* y, específicamente, el elogio de Eros debido a Sócrates y el elogio de Sócrates (como Eros encarnado) por

parte de Alcibíades.

Sócrates comienza interrogando a Agatón sobre la naturaleza del amor. El amor, ¿es deseo de algo, o de nada? Si es deseo de algo, ¿es de algo que se posee, o de algo que no se tiene? ¿Para qué quiere, el que no tiene, lo que le falta? ¿Para poseerlo? El amor, ¿sería amor de la belleza y no de la fealdad? Sócrates que siempre ha dicho que sólo sabe acerca de las cuestiones del amor, cuando tiene que comenzar su elogio, dice no saber y relata lo que una mujer – una iniciadora en los misterios llamada Diotima – le dijo. Así como, entre la ignorancia y la *επιστημη*, la opinión recta ocupa un lugar de mediación, del mismo modo Eros no es feo y ni malo, sino que busca lo bello y lo bueno. El amor es también intermediario entre los mortales y los dioses, es un demonio con función de mediación y comunicación.

Aquí se introduce un mito: Eros es hijo de Penia – la carencia – y Poros – los recursos. Durante el festejo por el nacimiento de Afrodita, Penia se acostó junto a Poros, que estaba embriagado y dormido, y de esta unión nació Eros. Por eso Eros es amante de lo bello, y tiene, además, las siguientes características: como su madre, es siempre pobre, duro y seco, vive descalzo y sin casa, se acuesta a la intemperie, en las puertas. Como su padre, está en la búsqueda de la belleza y de lo bueno, es valiente y amante del conocimiento, es mago, hechicero y sofista. Más adelante pondremos en tensión este mito sobre el nacimiento de Eros con otra concepción distinta, aunque también mítica: la del Eros primigenio como divinidad.

En resumen, en el discurso de Sócrates sobre el amor, la falta cumple una función esencial, pues sólo se ama lo que no se tiene o lo que no se es. El motor del amor es la falta: el que ama debe reconocer que carece de algo y debe buscarlo fuera de sí mismo. El discurso de Sócrates va del amor (deseo de las cosas bellas particulares) a la Belleza en sí. Lo bello es un camino hacia la Idea de la Belleza, y el amor es un medio por ser lo que impulsa esta búsqueda. Es, por tanto, un camino ascendente que va de lo particular a lo universal, y que culmina en la transformación del alma, que debe devenir bella y buena. Nuevamente encontramos la coincidencia señalada en el *Menón* entre la verdad y el Bien.

El que ama desea procrear en lo bello: en los cuerpos bellos y en las bellas almas. Aspira a la inmortalidad y desea procurarse vida eterna por medio de la creación – de obras de arte o de hijos –; pero

si el alma es fecunda y bella, entonces la toma en conjunto y desea engendrar conocimientos en ella: en esto consiste el Eros pedagógico.

En contraste con el discurso de Sócrates, la ruidosa irrupción de un Alcibíades embriagado en el *Banquete* marca, por así decirlo, el pasaje de lo apolíneo a lo dionisiaco. Del elogio del Amor (universal) se pasa, entonces, al elogio del amado (singular). Alcibíades, que en otra época fuera el amado de Sócrates, introducirá el discurso de la pasión elogiando al Eros encarnado en Sócrates. El elogio de Alcibíades gira entonces en torno a las virtudes de aquél. Pone de esta forma en *acto* todo lo que antes estuvo presente en el *discurso* de Sócrates: a éste no le interesan los cuerpos bellos particulares – son meramente un medio en la búsqueda de la Belleza en sí.

¿Y qué clase de objeto es Sócrates para Alcibíades? Éste hace el elogio de aquél representándolo con la figura de un sileno que contiene, en su interior, estatuas de dioses (*agalмата theon*). Compara a Sócrates con un sátiro que, en lugar de encantar con la música de su flauta, embruja con las palabras. Pone incluso en duda que alguien haya visto alguna vez los *agalмата* divinos que Sócrates contiene.

Aquel con quien tenemos un vínculo de amor es también objeto de nuestro deseo. Pero el amarre de la relación de amor, su centro de gravedad, es lo que está más allá del objeto amado, a saber, aquello que lo hace amable: el *agalma* como objeto del deseo⁴⁰. El deseo destaca un objeto, entre todos los demás, como imposible de ser equiparado a éstos, es decir como singular. En este sentido, Lacan señala que este objeto, en la medida en que es sobrevalorado, tiene la función de “salvar nuestra dignidad de sujeto”, haciendo de nosotros “algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante”. Este objeto hace de nosotros “eso único, inapreciable, irremplazable”. La individualidad no consiste en ser un cuerpo único, sino “en la relación privilegiada en la que culminamos como sujeto en el deseo”⁴¹.

¿A qué se debe que Sócrates no ame a Alcibíades? Sócrates se niega al amor porque no considera que haya en él algo amable. Sabe

⁴⁰ Cf. LACAN, J. (1991) *La transferencia*. En *El Seminario de Jacques Lacan*, vol. 8. Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁴¹ Id., p. 199.

que no contiene en su interior ningún *agalma*. Se presenta como un deseante, pero nada de un amor pasional se desprende de él. El mandato de Sócrates es “ocúpate de tu alma, busca tu perfección, tu *areté*”. Sócrates es indiferente al amor y a la exigencia de Alcibíades, pues no está sujeto a la cautivación del amor. Sabe que el *agalma* supuesto por Alcibíades no es más que un vacío. Es, entonces, indiferente al amor, pero no al deseo. Sócrates no desconoce los impulsos naturales pero éstos se subliman en la búsqueda trascendente de la Belleza en sí. Al dejar de lado, en la relación con Alcibíades, la satisfacción que éste espera, Sócrates encarna el verdadero Eros platónico. Deja a un lado la consideración por el cuerpo y el goce que acompaña al amor. Su deseo puede ser considerado como un deseo de inmortalidad: el de seguir interrogando a los dioses, una vez separado de su cuerpo, en el más allá.

Hay entonces dos perspectivas en el amor. Una enmascara todo lo concreto de una experiencia amorosa por medio de la ascensión hacia un Bien supremo y universal. La otra gira en torno a aquello que encontramos en un ser privilegiado cuando lo amamos, y que es el enganche del amor: el *agalma* como objeto singular que nos causa en tanto deseantes.

¿Qué conclusiones podemos extraer de lo expuesto hasta aquí? El elogio de Alcibíades introduce el amor real, encarnado en la persona amada de Sócrates, y asimismo la dimensión del cuerpo en el amor, pero también muestra que ese amor no se dirige a un universal, a “la Belleza en sí”.

En la relación entre Alcibíades y Sócrates, éste resulta ser el amado, y aquél, el amante. Sócrates no accede a los requerimientos de Alcibíades en el amor, porque lo que busca es la virtud verdadera, el conocimiento.

Cuando Diotima define a Eros como pobre pero ávido de conocimientos, feo pero amante de la belleza, uno puede ser llevado a creer que la sacerdotisa está definiendo a Sócrates, salvo porque agrega que Eros, además de hechicero, es sofista. Pero Platón siempre se ocupó de distinguir al filósofo del sofista.

Hacer la inversión del platonismo, dice Deleuze, es sacar a la luz su motivación, que consiste en producir la diferencia, dividir y escoger, seleccionar; distinguir “la cosa misma” de su imagen, el

original y la copia, el modelo y el simulacro⁴².

La motivación de las divisiones del género y de las especies, es la de establecer linajes, distinguir los verdaderos de sus pretendientes, lo puro de lo impuro, lo auténtico de lo inauténtico. Cuando llega el momento de definir lo verdadero y distinguirlo de sus falsos pretendientes, la definición se interrumpe con la aparición de un mito. El mito es un relato de fundación, como el del nacimiento de Eros en el *Banquete*. Permite así establecer un modelo con el cual los otros son comparados: el verdadero Eros, de sus copias. Éstas tienen la nota de lo semejante y se definen por lo Mismo. Siguiendo este argumento, podemos distinguir el verdadero Eros, su semejante más exacto – Sócrates –, y su falso pretendiente – Alcibíades.

3. ¿El deseo es carencia?

Una vez establecidos los rasgos diferenciales del Eros en los tres elogios del *Banquete*, y su relación con la falta a nivel del saber (*Menón*), podemos retomar lo planteado en la introducción acerca de la relación entre las concepciones del deseo en Deleuze y en Lacan. Para interrogar el carácter del deseo como carencia o plenitud, emprenderemos el análisis de otros mitos del origen de Eros. Como acertadamente dice Vernant, el dios Eros aparece en las cosmogonías griegas bajo dos formas que tienen funciones diferentes e incluso opuestas. La más antigua es la del Eros primordial, bastante anterior a Afrodita, y la más tardía es la del joven Eros, hijo de Afrodita.

Según la tradición más antigua, en el origen estaban Khaos, Gea y Eros. Este último no cumple aquí la función de unir a dos sexos para la procreación, porque ni Khaos ni Gea son sexuados y, cuando procrean divinidades, lo hacen solos, sin pareja sexual. Cuando Gea engendra no lo hace con la sensualidad amorosa de Afrodita: ella extrae de sí misma a sus futuros compañeros sexuales: Urano y Ponto. Las tareas del Eros primigenio consistían en esclarecer la multiplicidad contenida en la unidad del interior de Gea. Será la

⁴² DELEUZE, G. (1969) *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 255-256.

castración de Urano lo que, por alejar al cielo (Urano) de la tierra (Gea), pondrá fin, por un lado, a las tareas del Eros primigenio, y por otro, desunirá lo masculino de lo femenino. A partir de aquí, Eros estará sujeto a la dicotomía definitiva entre los dos sexos. En el mito, el encargado de castrar a Urano es Kronos. La castración de Urano se traslada a los hijos bajo la forma de una deuda: la falta contra el padre es la causa de las tragedias que los hijos deben sufrir en el mundo.

El mismo gesto de la castración que alejó al cielo de la tierra produce a Afrodita. Esta diosa debe aproximar a dos seres diferenciados en su sexo, y Eros devendrá su asistente. Es importante señalar que el Eros primigenio es el portador del Uno como superabundancia, es un exceso de plenitud y al mismo tiempo macho y hembra. Podemos señalar una relación entre el mito de origen del Eros primigenio y el de Aristófanes en el Banquete. Lo común a ambos es el estado de plenitud del que se parte, un estado que se pierde tras la castración de Urano, en un caso, y tras la división de los andróginos, en el otro. En ambos, esta operación torna hace imposible el retorno a una unidad cualquiera.

En el mito de Aristófanes, el otro del amor sería el complemento que nos falta. El acento está allí puesto en la búsqueda del otro como complemento, creando la ilusión de la reciprocidad que borraría la diferencia y la distancia. El amor es engañoso porque vela el imposible retorno a la Unidad. En el mito del Eros primigenio, en cambio, con la castración surge la diferencia y la distancia entre los sexos. El acento no está aquí puesto en la búsqueda del complemento, y aquí Eros juega su significativo papel de asistente. Ante la falta del complemento sexual, la esperanza se juega del lado de Afrodita - la hechicera - para todos los hijos de Urano. El mito ficcionaliza un estado de plenitud, encarnado en la relación continua y sin fin de Gea y Urano, donde la procreación de seres independientes no es posible porque ésta depende de la reproducción sexuada y, antes de la castración de Urano, no hay diferencia entre los sexos.

Resumiendo, estos mitos presentan dos concepciones distintas de la falta: una, como ficción de la pérdida necesaria de un estado de plenitud originario en sí imposible, y otra, como castigo que se trasmite en forma de deuda y que está encarnado en Urano o los andróginos. La segunda concepción parece ser más edípica.

Estas dos concepciones de la falta nos llevan a analizar dos nociones diferentes del deseo, que se presentan como antagónicas, en la enseñanza de Lacan. Una concierne al lugar del Edipo y de la castración en la teoría del deseo. En la otra, el deseo está limpio de los rasgos edípicos, la falta no es falta *de* alguna cosa, y desaparece, entonces, el “de” como deseo *de* algo que nos falta⁴³. La crítica de Deleuze a la edipización de la castración cuestiona que la ley dé la verdad del deseo – tema presente, como vimos, en los mitos. Según Mengue, el pensamiento de Deleuze permite otorgar peso a elementos que se encontraban ya presentes, aunque en forma velada, en Lacan. Esto es indudablemente cierto, pero es preciso contextualizar la crítica de Deleuze, es decir determinar a que época de la enseñanza de Lacan se refiere: ¿a los primeros seminarios, a los *Escritos*, o al Lacan que le es contemporáneo?

Para llevar a cabo esta tarea fundamental, debería en primer lugar cernirse la función del deseo en Deleuze, en segundo lugar la concepción del deseo en Lacan, y en tercer lugar ubicar las críticas de Deleuze a Lacan en relación a la función del deseo. Como esto exigiría un trabajo dedicado exclusivamente a estos dos autores – lo cual excede los límites de ese escrito –, nos limitaremos aquí sólo a algunos puntos tomados por Deleuze en el *Anti Edipo*.

La crítica de Lacan a la castración freudiana se remonta a los años 1956-1958, cuando diferencia y conceptualiza tres formas de la falta: frustración, privación y castración. La primera de ellas se refiere a algo que es experimentado como falta en la esfera del sujeto, que tiene existencia en la realidad y sobre lo cual creemos tener derecho, y lo exigimos. La segunda define algo que nunca tuvimos y que es simbolizado como perdido. Y la tercera concierne a una herida hecha en el cuerpo y que toma la significación de castigo. Estas tres formas de la falta se correlacionan, entonces, con tres distintas clases de objeto: real (aquí en el sentido de un objeto perteneciente a la realidad efectiva), simbólico (no se trata del pene como órgano, sino de su símbolo, el falo) e imaginario (concerniente a la imagen del cuerpo y a la significación). Por otra parte, Lacan distingue la *amenaza* de castración imaginaria – en la que se coloca generalmente al padre como agente (la castración freudiana) – de la

⁴³ MENGUE, Ph. (1994) *Deleuze o el Sistema de lo Múltiple*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 159.

operación de castración simbólica, que es la pérdida de goce en el ser que habla debido, precisamente, al hecho de que habla. De igual modo distingue Lacan al padre de la familia, por un lado, de la *función* del padre en la estructura, por el otro, y así el complejo de Edipo es formalizado por Lacan en los términos lógicos de la metáfora paterna.

El falo cumple, según Deleuze, la función del Uno – trascendente, universal – que introduce la carencia en el deseo imponiendo a la disyunción de los sexos un sentido absoluto: hace del varoncito un temeroso de perder, y de la niña, una envidiosa.

Es preciso hablar de castración en el mismo sentido que edipización, pues aquélla es su coronación: designa la operación por la que el psicoanálisis castra al inconsciente e inyecta la castración⁴⁴.

Cuando se define la castración a partir de un único término – el falo – nos deja en el atolladero definido por la diferencia sexual como oposición. Por eso, como dice Deleuze, era preciso escuchar las advertencias de Lacan sobre el mito freudiano del Edipo: “Un mito no se basta por no sostener ningún rito, y el psicoanálisis no es el rito del Edipo”⁴⁵. Sin embargo, hay dos distintas concepciones del deseo, correspondientes a distintas épocas de la enseñanza de Lacan.

Las críticas de Deleuze tienen como destinatario, en primer lugar, al Edipo freudiano, porque introduce en el inconsciente la noción del deseo como carencia, como falta de un objeto que se desea en tanto prohibido; porque edipiza al inconsciente al introducir, con las interpretaciones, las significaciones edípicas, o al reforzar las interpretaciones ya traídas por el sujeto. En segundo lugar, las críticas de Deleuze se dirigen a los psicoanalistas post-freudianos y a ciertas interpretaciones de los lacanianos, cuando éstos, en el mismo sentido, inyectan la familia en el inconsciente.

⁴⁴ DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 66.

⁴⁵ LACAN, J. (1966) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985, p. 798.

Lo que ponemos en cuestión es la furiosa edipización a la que el psicoanálisis se entrega, práctica y teóricamente, con los recursos aunados de la imagen y de la estructura. Nosotros nos preguntamos si el pensamiento de Lacan va en este sentido. ¿Se trata de edipizar incluso al esquizo? ¿O se trata de algo distinto, de lo contrario? El inconsciente no es estructural ni imaginario, es maquínico, es producción deseante, es lo Real en sí mismo, 'lo real imposible' y su producción⁴⁶.

La prohibición hace pensar que aquello que nos es denegado puede ser posible si trasgredimos una ley. En este sentido, Deleuze tiene razón: la prohibición refuerza el deseo, aun bajo la forma de una trasgresión. Como acertadamente sostiene Mengue, si uno se aferra al objeto del deseo como "falta de", en tanto que separado del sujeto, hace del deseo algo negativo y, entonces, el deseo es el resultado de la castración, como prohibición y como castigo.

Ahora, si como pensamos se admite que el avance de Lacan reside en una concepción no edípica, es decir no prohibitiva de la ley, nos parece que estamos obligados a llevar la crítica más adelante y reconocer que su parentesco con el deseo le otorga una positividad que no puede ser fácilmente distinguida del deseo deleuziano⁴⁷.

Luego Mengue señala dos caras del deseo. Una liga el deseo a la falta del objeto y a su búsqueda (platónica). La otra es positiva, apoyada en la pulsión. En el texto citado, resalta el valor y el lugar del goce en la enseñanza de Lacan. Si se quita al deseo su máscara edípica - como carencia de la Cosa -, entonces el deseo no es carencia de cosa alguna, es una carencia que se falta a sí misma, y el objeto perdido es una ficción que viene en reemplazo del encuentro

⁴⁶ DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 58-59.

⁴⁷ MENGUE, Ph. (1994) *Deleuze o el Sistema de lo Múltiple*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, p. 163-164.

con la Cosa como vacío. En referencia a esto, Mengue dice que, en Lacan, el deseo sigue ligado a un objeto al modo platónico, como “deseo de” un objeto que nos falta y del que estamos carentes.

Sin embargo, si uno sigue rigurosamente su argumentación, llega, por el contrario, a la concepción *no platónica* del deseo en Lacan. El objeto perdido del deseo es una ficción, dice Mengue, ubicada en el lugar del encuentro con el vacío de la Cosa o en el de la imposibilidad de una plenitud absoluta⁴⁸. Pero en este momento de la argumentación agrega que Lacan no arribó a este punto, y que no podía hacerlo en absoluto, por mantenerse en el prejuicio platónico. Tal vez se entienda este pasaje si pensamos que la referencia de Mengue es el *Anti Edipo*: “Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío, y no en una privación, a la ley en una regla de juego, al significante en un distribuidor... no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia del ser, culpabilidad, significación”⁴⁹.

Este libro de Deleuze es contemporáneo del seminario *Aun*⁵⁰. Pero el inconsciente, en este momento de la enseñanza de Lacan, ya no es definido en términos de una estructura significante – como en los años 1956-58 –, sino como un lenguaje hipotético sobre la lengua. El peso no está puesto en el *eso quiere decir*, sino en el *eso goza*: “El inconsciente no es que el ser piense, el inconsciente es que el ser, hablando, goce y no quiera saber nada más de eso: no saber absolutamente nada”⁵¹.

El inconsciente no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente problemas de uso. La cuestión del deseo no es ya: “¿Qué es lo que ello quiere decir?”, sino cómo marcha “ello”. Ello no representa nada, pero ello produce. Ello no quiere decir nada, pero ello funciona. No se ha sabido plantear el problema del lenguaje más que en la medida en que los lingüistas y los lógicos han

⁴⁸ MENGUE, *op. Cit.*, p. 166.

⁴⁹ DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 116-117.

⁵⁰ Cf. LACAN, J. (1975) *Aun*. En *El Seminario de Jacques Lacan*, vol. 20. Buenos Aires, Paidós, 1981.

⁵¹ Id., p. 128.

evacuado el sentido; y la más alta potencia del lenguaje ha sido descubierta cuando la obra ha sido considerada como una máquina que produce ciertos efectos, sometida a un cierto uso⁵².

Al deseo, señala Deleuze, no se lo puede pensar más que como voluntad, que ordena desde el interior y de manera inmanente. Lógicamente, el deseo se identifica aquí con la voluntad de goce. Y ahora no hay más que un solo paso entre este deseo como voluntad de goce positiva y la potencia que se puede suponer en esta voluntad. Por supuesto, la voluntad no se refiere en Deleuze a ninguna Razón práctica y tampoco es representación de una conciencia. Este es el paso que Deleuze pide que se dé para atravesar lo negativo y superar la concepción del deseo en relación a la ley como prohibición.

Será esclarecedor detenernos en algunos conceptos lacanianos para dilucidar las críticas al deseo entendido como carencia. Hay que distinguir la noción de *causa* del deseo – la pérdida de goce introducida por el lenguaje – del deseo que es su *efecto*. El objeto del deseo es metonímico, siempre se desplaza y está *adelante* del deseo, es el objeto tras el cual corremos y que nunca alcanzamos, pues siempre que lo alcanzamos aparece otro en el horizonte. El objeto como causa es, en cambio, la *condición* del deseo, y es, entonces, positivo.

El objeto *a* tiene dos valores: el vacío (como causa) y el plus de gozar. El neurótico hace responsable de la pérdida de goce al padre, pero esto no es más que un fantasma. A partir de interpretar la castración como castigo, las calamidades en la tierra son atribuidas a la furia del padre. Esto, por supuesto, no difiere de la creencia neurótica que adjudica a otro la causa de nuestras desgracias: este pensamiento mítico se prolonga en la religión. Nada encontramos hasta aquí de una carencia que nos dejaría perdidos, sino la positividad de un goce que causa la búsqueda y la orienta. Por lo tanto, el deseo en Lacan no tiene rasgos platónicos, por lo menos en el momento en que Deleuze realiza esta crítica.

⁵² DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 114.

Conclusiones

El elogio de Aristófanes es la teoría del amor dual, entendido como la búsqueda del complemento, de la unidad: el otro es la parte perdida, aquella de la que fuimos separados por castigo de Zeus. Sócrates, a través de Diotima, habla del amor como idealización del deseo, lo que culmina en la visión de la Belleza en sí, cuando lo bueno coincide con la felicidad. El elogio de Alcibíades revela por un lado a Sócrates como objeto de amor, pero indica también que el resorte de ese amor está para él en el saber que le supone. Por otro lado, al revelar el amor real, encarnado en la persona de Sócrates, introduce un problema: ¿cómo se puede gozar sin el cuerpo?

En el *Banquete*, este Eros sexual o pasional no es desconocido por Sócrates, sino que es sublimado en la búsqueda de lo trascendente: Sócrates aspira a la Belleza en sí y a la inmortalidad. Sabe que el amor no es la meta, sino un medio en la búsqueda de la virtud, de la excelencia, y no se reconoce, ni se complace, en ser amado o amable para el otro. No manipula al Otro como un espejo para verse amable y hacerse amar. Sócrates mantiene la distancia entre el amarse en el otro y el vacío que es la causa de su deseo, el de encontrar la verdad: es aquí que el deseo de Sócrates es un deseo inédito. Por esto, podemos afirmar que Sócrates no cae en los engaños del amor: sabe del amor, y para amar hay que poder engañarse, es necesario un no saber, el amante no sabe lo que le falta y el amado no sabe lo que tiene. Sócrates no ama y encarna la figura del Eros deseante, del Eros platónico.

En los mitos de Eros se parte de un estado de plenitud, y se plantea la castración como una pérdida de esa plenitud – pérdida que da acceso a la diferencia sexual. Nos encontramos ante dos concepciones distintas de la castración: una como pérdida de la plenitud mítica (imposible) y otra como castigo que se trasmite a los hijos bajo la forma de una deuda. Por último, hemos arribado a dos concepciones distintas de la falta: una, de rasgos platónicos, entendida como carencia “de algo”, y la otra, a partir del goce como causa, que ya no puede ser pensada como negativa. Tanto Deleuze como Lacan toman distancia del deseo concebido en términos de carencia o de pérdida.