



Un odio sin amor.

El discurso amoroso frente a los nuevos discursos del odio

Juan Manuel Conforte*

Porque antes que tu madre
mucho antes que el dolor.
El amor cambia tu sangre
Charly García, *Anhedonia*

El presente trabajo parte de una indagación sobre lo que de una manera general llamamos, desde el psicoanálisis, el lazo. Ese ha sido el propósito de las lecturas e investigaciones a lo largo de dos años de trabajo en el colectivo de estudio al que pertenecemos como grupo de investigación. Definir al lazo y consecutivamente el lazo social, el lazo identificador, incluso el lazo amoroso, no es una tarea sencilla cuando escuchamos todo el tiempo de una forma repetida como un mantra, que el tejido social, que el lazo social, está en crisis. Es que solemos confundir lazo con relación, y definir el lazo como las relaciones de los sujetos entre sí, o con algo que los trascienda; incluso, de una manera sociológica, concebimos las relaciones como aquello que tiende a mantener y reproducir los modos de producción. El lazo, tal cual lo concebimos, implica un paso (no) más allá de esos vínculos. Es, en principio, un lugar, una marca que sitúa una singularidad. Es lo que define Jacques-Alain Miller (2013) en su curso sobre *El lugar y el lazo*. El lugar es una especie de *rasgón*, en tanto el rasgo nos aparta y nos sitúa; nos arranca de lo indeterminado y determina un rasgo anterior a la representación, a la consciencia, que insistirá en nuestro devenir cotidiano.

Que ese rasgo, que ese lazo, al mismo tiempo con el lugar y con lo indeterminado, pueda ser influido por las determinaciones de la época y por las implicaciones de la política, será indagado a partir de una serie de fenómenos interrelacionados: por una lado, la salida de la pandemia global con la consecuencia directa del asentamiento de la técnica y lo tecnoló-

* CIFFyH - UNC - CIEC / juan.conforte@unc.edu.ar

gico en la vida de las personas y por ende en sus modos de vinculación; y, por otro, con el ascenso a lugares de gobierno de la ultraderecha. Ambos fenómenos acentúan la segregación como operación social primordial y acentuada, sosteniendo una modalidad discursiva singular puesta de manifiesto por los llamados “discursos de odio”.

¿En qué posición queda el amor en este contexto? ¿Qué sucede con el discurso amoroso, como un modo singular de lazo con el lugar y lo indeterminado? Como dice Lacan en una de sus charlas en Vincennes, el capitalismo “deja de lado las cuestiones del amor” (Lacan, 2012, p. 106). Entonces, ¿cuál es hoy por hoy su potencia? La intención del presente texto es indagar en este contexto los discursos de amor y de odio; ver sus transformaciones e incluso rondar una pregunta al mismo tiempo crucial y naif: ¿porqué “prenden” más los discursos del odio, que “el discurso amoroso” (así, en singular, como lo nombró Barthes)?

La declinación de lo político

Partimos de una sospecha: así como la tecnología irrumpió masivamente durante la pandemia sin dejar espacio para otros modos, la salida de la pandemia nos enfrenta a la caída de lo político como semblante desde el cual ciertos malestares podían tramitarse. Sospechamos que la conexión entre la expansión de la técnica durante la pandemia y el colapso de la política, con el consecuente ascenso de la ultraderecha en distintas partes del mundo, forma parte de la decadencia de los discursos que sostenían el lazo social.

La pandemia coincidió con el Brexit, Bolsonaro y Trump; la salida de la pandemia se asocia con Vox, Meloni y Milei, pero también con la guerra en Ucrania y los nuevos conflictos bélicos en Gaza. Estos nombres y eventos señalan un acontecimiento sobre el cual aún no hay palabras concretas, aunque no falten análisis. A esta falta de palabras la llamamos trauma¹.

1 Definimos en este texto la noción de trauma a partir del libro *Voces de Chernóbil* de la escritora bielorrusa Svetlana Alexievich (2015). En uno de los testimonios sobre el accidente, una de las científicas implicadas en la investigación del hecho dice: “No se hallaban palabras para los sentimientos nuevos y no se encontraban los sentimientos adecuados para las nuevas palabras”. Adoptando esta definición, sentimientos para los que no hay palabras y palabras para los que no hay sentimientos, ponemos el acento en que el trauma es, esencialmente, un hecho que

¿Son los discursos del odio una respuesta al trauma que significó la pandemia? ¿O son la consecuencia lógica de una modalidad mercantil, un pseudo discurso capitalista que tomó la pandemia como momento de “aceleración” y consolidación técnica? Un poco de ambas. La pandemia desafió el sistema democrático, llevando a los estados a comportarse con visos de dictaduras y obligando a los ciudadanos a aislarse. Las respuestas fueron indignación y reclamo para recuperar las libertades perdidas, atribuyendo esto más a los gobiernos que al propio virus. El espacio técnico, el espacio virtual, se convirtió así en un gran catalizador de los famosos discursos del odio y sus diversas expresiones, entre las que se destaca la negación. Negación al hecho mismo del virus y luego, negación a todo lo que provenga del Estado.

La negación deviene en “negacionismo”. Muchas veces aparece como un rechazo, una desmentida, incluso una forclusión, de lo real del otro y del Otro. Los ecos de tal acontecimiento se escuchan en todos los ámbitos de socialización de los sujetos, incluso tienen una notoriedad directa en la práctica clínica, ya no solo como un mecanismo psíquico, sino como un nuevo “discurso”: el discurso “anti” (anti- estado, anti- derechos, etc.). Parecería no tratarse, en muchos procesos clínicos, sólo de la soledad del sujeto en diálogo con sus imposibilidades, sino de un intento de reafirmación de sí sobre los beneficios secundarios del síntoma y el narcisismo imperante, y, por ende, rechazando a un tiempo todo lo que pueda venir del otro, por supuesto del Otro, y por ende, un rechazo en general al análisis. Así, este “nuevo” discurso de la negación (o negacionismo) se va imponiendo. Diremos que de algún modo “hace lazo”.

Esta dimensión se corrobora en los ámbitos más diversos. No es que antes la política no fuera parte del discurrir de los pacientes, pero ahora parece entrometerse desde un lugar novedoso. Ya no como contexto general que podría marcar los rumbos de algunas contingencias subjetivas, sino como texto, donde el vínculo consigo mismo, la pregunta por algo

desfaza el lenguaje y el cuerpo. Nos deja sin palabras y muestra ese agujero en el lenguaje que Lacan denominó *trouma*. El trauma no es siempre silencioso, habla, incluso a veces habla por demás, el tema es el agujero con el que se encuentra en su imposibilidad de nombrar aquello que sucede para volver a darle consistencia al cuerpo que lo soporta.

del “problema del sujeto con él mismo” (Lacan), se ve interferida por un nuevo texto modelado por este momento del mundo técnico².

Esta declinación de lo político en su vínculo con la subjetividad ha sido determinada, en este nuevo siglo, por el aumento de figuras extremadamente individualistas y discursos orientados más desde el marketing y la “producción de sí”. Desde el “empresario de sí” pasando por “el influencer”, y llegando más descaradamente a la denominación de “capital humano” —que recuerda inmediatamente al diagnóstico heideggeriano del humanismo como la creación de un stock—, o como decía Lacan (2008) en el seminario 17, el síntoma social de la proletarización. Así, esa “proletarización de sí” ha construido una modalidad del saber en pseudociencias como los Recursos humanos, el coaching ontológico, etc., que, desvinculándose del discurso científico, filosófico e incluso psicológico, operan en ese umbral entre lo subjetivo y lo social, entre el sujeto y su ser con otros³.

Este pseudo-discurso que hoy ocupa el lugar de la política —que incluso gobierna en múltiples lugares del mundo— cuestiona profundamente el lazo social e incluso predica su destrucción.

Una nueva escritura

En el año 2021, Luis Ignacio García compila para la Biblioteca Nacional el libro *La Babel del odio*, y en el texto de presentación habla de esta nueva lengua que lleva al extremo esto de *hacer cosas con palabras*, es decir, el performativo. Basándose en distintas experiencias artísticas, entre ellas los

2 No vamos a entrar en la disputa de la época, o las épocas, que tanto insisten en psicoanálisis. El diagnóstico y sus implicancias fue y sigue siendo el de Heidegger (1996), quien sentenció la época como la imagen del mundo, y la era como determinada por la técnica. Las consecuencias simbólicas de esto tienen, por supuesto, implicancias reales en parte expuestas por Lacan y que podríamos resumir a partir del curso de Miller (2005) sobre *El Otro que no existe*.

3 Este ha sido el problema esencial de la política contemporánea. Esta siempre enfrentó, encontró y acendró la diferencia entre el individuo y el cuerpo social que lo sostiene. El enraizamiento del individuo como aquel que detenta el ser, como aquel que porta la esencia de lo humano, se pone en contradicción con su determinación social. A esta experiencia del individuo, Lacan (1961-1962) la llamó en el seminario 9 la época del nihilismo, y el capitalismo no ha hecho otra cosa más que potenciar esa experiencia del yo (*moi*) en detrimento del *mitsein*, es decir de su condición de *ser* siempre *con* otros.

Diarios del odio de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny, quienes compilaron los comentarios de lectores de los principales diarios de Argentina, García nos presenta una babel del odio en la cual la lengua produce una anulación absoluta del otro.

En el *phylum* de lo que Carlos Correas había hecho en *La manía argentina*, poniendo de manifiesto la “guerrificación” del lenguaje por parte del “proceso de reorganización nacional”; o de Marguerite Feitlowitz en el análisis de los discursos del general filólogo Massera⁴, quien hablaba de una “guerra por el lenguaje”; García pone en evidencia las herramientas lingüísticas que, desde una izquierda feminista, llevaron a plantear el performativo como autoafirmación de las subjetividades disidentes, en el despunte de una nueva ultraderecha radicalizada que, lejos de las calles, fue rápidamente cooptada por los medios digitales. Del performativo autoafirmativo de las disidencias, a las expresiones de odio que se multiplican desde los comentarios a noticias periodísticas, hasta twitter.

La expresión del odio, la injuria, son dichos que tienen una estructura performativa. Verdaderamente son formas de *hacer* con el lenguaje. Quizás habría que tener en cuenta aquí las propiedades, más que del lenguaje performativo, de lo simbólico como registro que mantiene en cierta cohesión a los significantes. Que el lenguaje no sea lo simbólico implica una diferencia esencial entre el significante y la palabra, aunque suelen aparecer como equivalentes y a veces lo sean. El famoso aforismo lacaniano de que el inconsciente está estructurado “como” un lenguaje, implica en sí esa diferencia. De este modo, el significante determina más allá de la voluntad del individuo, y su performativo no implica el acto volitivo, sino aquello que más allá de la intensión aparece como inesperado. La regulación simbólica le quita toda certeza al acto, en tanto lo falla, lo equivoca. Así, con Lacan podemos decir que *soy allí donde no pienso*, o bien *soy allí donde no digo lo que quería decir*. Es en ese acto donde Lacan ubica algo de lo performativo de lo simbólico y no en su acción voluntaria: *soy lo que digo, hago lo que digo*.

4 La investigación de Feitlowitz se centra en la oratoria de Massera quien había estudiado filología de joven y tuvo siempre una obsesión por el lenguaje llegando a decir en uno de sus discursos que “para reparar tanto daño hay que recuperar los significados de las palabras malversadas” (Feitlowitz, 2015, p. 53). Así, la denominada “lucha contra la subversión” (del sujeto), fue también una lucha y un terrorismo de estado de la lengua con las consecuentes apropiaciones de significados, palabras, discursos, etc.

Por otro lado, a partir de una lectura del performativo butleriano y sus derivas sobre la violencia, García pone de manifiesto no solo la consecuencia directa de una lengua que pierde su capacidad simbólica de ordenar el discurso para llevarlo a la acción, sino la evidencia de que algo en la estructura de la lengua parece haber cambiado radicalmente.

Proponemos la hipótesis de que lo que ha cambiado esencialmente es un modo de la *escritura*. La letra y el significante implicaron, para el psicoanálisis, el modo en el que lo simbólico, el texto o la Otra trama, solían tejerse dentro de los discursos enlazando o encarnando lo simbólico en lo real. Pero, a la luz de la irrupción del mundo técnico y las transformaciones sustanciales en el modo de relacionarse con el lenguaje que este opera, nos preguntamos: ¿cómo se ve afectada la manera en la cual la letra y el significante se insertan en la dinámica subjetiva?

La nueva escritura es la escritura de la programación sobre la base de la cual se sostienen todos los *dispositivos de fijación móvil* que tenemos en nuestras manos. La escritura de la programación se sostiene con el lenguaje binario (0 y 1); unidades básicas llamadas *bit* (*binary digit*) a partir del cual se programan una gran cantidad de aplicaciones y sistemas operativos. Sin entrar en detalles sobre la cantidad de lenguajes binarios y sus modos de escrituras, podemos decir que, en el lenguaje binario de la programación, 0 puede significar tanto apagado (en tanto el sistema no percibe señal de encendido), como ausencia (no hay señal de respuesta de una determinada función) y falsedad (en tanto no hay correspondencia) y el 1 puede significar encendido (hay señal), presencia y verdadero.

Podemos correlacionar esta reducción de la escritura digital, a la noción de paradigma señalada por Roland Barthes (2004) en su seminario sobre lo neutro. Barthes define el paradigma como “la oposición de dos términos virtuales de los cuales actualizo uno al hablar, para producir sentido” (p. 51): o blanco o negro, o todo o nada, etc. “El sentido se basa en el conflicto y todo conflicto es generador de sentido” (p. 51). El beat del bit no acepta otras pulsaciones más que estas: apagado-encendido, falso-verdadero, etc. La escritura digital exacerba el paradigma excluyendo aquello que Barthes llamó “lo neutro”, es decir aquello capaz de desbaratar el paradigma e introducir matices. Es decir, en este tipo de aplanamiento, la ruptura del *paradigma* que podría operar, por ejemplo, el significante en su constante diferir, en su aparición evanescente, parece estar forcluida.

Esto tiene implicancias también a nivel de la letra. En un texto reciente, la psicoanalista Helga Fernández escribe lo siguiente:

La transmisión digital se sostiene en un estatuto de la letra donde los signos de percepción impresionan, pero no encarnan. Muerde del lado de la bifrontalidad donde la carne es refractaria a lo simbólico y donde ésta, más que extender sus tentáculos hechos de libido, muta hacia lo latoso. Conlleva la desencarnación: una descomplejización del sistema o una evitación de la encarnación. Supone un tratamiento de la palabra, en el que la letra es un tabique indiferenciado, una incandescencia, no una marca, una reviviscencia no una experiencia (Fernández, 2023, p. 8).

En este contexto, en donde la letra funciona como un “tabique indiferenciado”, lo simbólico tampoco sirve como potencia de elaboración, de memoria, de marca, de huella; en conclusión, del sujeto tal cual lo formula el psicoanálisis. Para decirlo con otras palabras, la repetición de los discursos del odio anula la repetición de la marca en tanto un retorno de la letra y su vinculación con el goce; el discurso se vuelve unidireccional, no hay retorno sobre un sujeto que pueda hacerse responsable de esa posición de goce. Así, el lenguaje que se deriva de este tipo de pseudo discurso, de la transmisión digital, como dice Helga, deja de lado la enunciación y queda prendado a un lenguaje empujado a la autoafirmación y a la acción de injuria, de anulación, de segregación del otro.

El performativo queda reducido al “soy lo que digo” y “hago lo que digo”, rechazando así el saber inconsciente articulado entre la letra y el significante e identificando el sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación. No hay hiancia.

La babel del odio

Como decíamos antes, lo novedoso es que este tipo de discursos (o pseudo-discursos) que apelan a la injuria, al anatema y al performativo como modo de transmisión, ocupen hoy el lugar de gobierno. Su escritura binaria (o bien o bien; lo uno o lo otro) sitúan al semejante en la posición de aliado o competencia jugando la identificación imaginaria el papel principal en el modo de lazo.

Los mentados discursos del odio socavan la política y la llevan a la oposición, a la guerra, a la grieta, y a una falsa idea de diferencia y agonismo. Falsa en el sentido que ya no se juega con el otro una tensión, sino que se impulsa su anulación. Con esto habría que re pensar el odio como pasión más allá de la ambivalencia amor-odio a la cual el psicoanálisis debe gran parte de sus debates sobre el tema.

Si en el mito de la horda primordial, el odio al otro estaba mediado por el odio al padre; si en el Complejo de Edipo el odio a la madre estaba mediado por el amor al padre, etc.; hoy el odio parece repartirse en una fraternidad dispuesta a la destrucción del otro y de sí misma. El paradigma del totemismo con la consecuente introyección de las leyes paternas deviene en la lucha cuerpo a cuerpo por los goces disponibles.

Como escribió Lacan en el seminario 17, la característica esencial de la fraternidad es la segregación: “Esta manía de la fraternidad [...] es la segregación” (Lacan, 2008, p. 121). Nuestra sociedad se caracteriza por la segregación (del goce) y la fraternidad, “incluso no hay fraternidad que no pueda concebirse sino es por estar separados juntos, separados del resto” (p. 121). Así, el otro se disputa el lugar entre el hermano y aquel capaz de robar el goce (de todas formas, perdido). El paradigma de la fraternidad deviene en el racismo como operatoria ritual.

Así lo sostiene Miller (2010) en su curso sobre la *Extimidad*: el modelo al que nos vemos expuestos a partir del discurso científico implica el racismo⁵ como modelo de vínculo. No solo se descalifica al otro por tener o no tener tal o cual cualidad, por ser o no ser de una determinada raza, de pertenecer a determinada casta o a determinado partido u orientación ideológica, sino que se basa en su eliminación (a veces matizada, en esta época, por la palabra “cancelación”).

En este sentido, el odio que vemos aparecer detrás de las nuevas rechas técnicas, implica un odio que no se sostiene mediante un discurso;

5 Jacques Alain Miller hace una distinción entre el racismo antiguo y el moderno. El racismo moderno tiene su base en lo que Miller llama el humanismo contemporáneo, que es humanismo de la ciencia dado que se sostiene “poniendo el cuantificador universal *para todo hombre*” (Miller, 2010, p. 49). Este universal forcluye el modo de goce en tanto no universalizable sino elaborable en cada uno desde su *cadaunería* (p. 51). Así, el odio se basa en el ser del otro en tanto goza: “se odia especialmente la manera particular en la que el Otro goza” (p. 53). Si el devenir de la ciencia hoy es la técnica, entonces ese tipo de humanismo es el que impera dentro del paradigma de los gobiernos técnicos de derecha.

es decir, no encuentra en el equívoco del significante la posibilidad de una referencia a sí que lo desubique en su narcisismo. “El significante está desubjetivizado” (Miller, 2010, p. 49) para el discurso tecno-científico: es a la vez universal, pero al mismo tiempo nadie está implicado en él. Así, mucho menos implica un modo de lazo social.

El lazo amor-odio se ve hoy por hoy escindido. El odio en su modelo racista, que es el odio al goce del Otro, implica el desconocimiento de las raíces de la propia castración.

Nosotros sabemos que el estatuto profundo del objeto es haber sido siempre sustraído por Otro. Este robo de goce nosotros lo abreviamos escribiendo $-\phi$, matema de la castración.

Si el problema tiene aspecto insoluble, es porque el Otro es Otro dentro de mí mismo. La raíz del racismo, desde esta perspectiva es el odio al propio goce. (Miller, 2010, p. 55)

Ambi-valencia

Nuestro problema, nuestra pregunta es ¿qué sucede en este contexto con los discursos del amor? ¿por qué los discursos del odio parecen hacer lazo (o bien como lo sugiere Jean Claude Milner con la tontería: hacen lazo social), mientras que el discurso amoroso queda relegado a una retórica demodé?

Las lenguas del odio, sostenidas- como dijimos anteriormente- por una escritura binaria que aplanar el registro simbólico al imaginario, definen una identificación capaz de sostenerse en una fraternidad enfrentada a ese Otro al que se acusa, se denigra, se injuria por el robo de un goce. La famosa lógica schmittiana de amigo-enemigo reconfigura el campo social a partir de un lenguaje que, como dice Jacoby, “se torna él mismo en basura” (García, 2021, p. 117). Por otro lado, la lengua amorosa a la que usualmente le adjudicamos la responsabilidad y el cuidado del lazo, no condesciende a la identificación (ni del amigo ni del enemigo). Apunta al uno, a aquello que se presenta como imparidad entre el amado y el amante. De hecho, como dijimos en el apartado anterior, es importante indagar el vínculo entre amor y castración y, entre el amor y la no-relación.

Pero antes de entrar en ello deberíamos indagar sobre la ambivalencia amor-odio. ¿Es válido todavía sostener esta ambivalencia como motor de

los discursos del amor y del odio? ¿no nos muestran que, aun circulando un trayecto en común, van por vías paralelas? El odio en el amor y el amor en el odio (*odioamoramiento*, como lo llama Lacan (2013) en el seminario 20) suponen la puesta en juego del semejante como un enigma que divide al sujeto. Por otro lado, los nuevos discursos del odio hacen pensar en una modalidad en la cual el odio prescinde del amor porque esencialmente prescinde del lazo con el semejante. No hay una constitución de ese otro que en “su ser” me cuestiona, sino la reproducción de un lenguaje que reproduce al otro como resto, como basura, como algo a ser eliminado. Esto no solo atenta contra la constitución del semejante sino contra la constitución del discurso *per se*, en tanto este garantiza el lazo social.

El discurso amoroso en el capitalismo técnico

Como Roland Barthes (1993) advierte en sus análisis sobre sus fragmentos del discurso amoroso, tanto el amor como el discurso están en crisis. El discurso en tanto garante del lazo social queda anclado en su modalidad performativa y absolutamente personalista, como decíamos anteriormente. Y el amor como tema queda excluido de las cuestiones del capitalismo, tal como plantea Lacan (2012):

Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿el rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso, que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa. (p. 106)

Para diferir el amor del odio, deberíamos poner de manifiesto al menos dos formas del amor: el amor identificación, la erótica, y el amor-letra (o la *lettre d'amour*). El amor identificación ya ha sido expuesto por Freud en sus análisis sobre la vida erótica: amarse a sí mismo a través de otro, amar en el otro eso que lo identifica con el Otro, etc. El amor identificación no escapa de un goce de lo Mismo, nunca expuesto a lo Otro. En este sentido, y como podemos imaginar, no es un tipo de amor que exponga a la castración, o a la “no-relación”, sino, contrariamente, es un tipo de amor narcisista que nuestros dispositivos tecnológicos explotan al máximo.

En nuestra era tecno-científica, el amor y la erótica se reducen al intercambio sexual vía las aplicaciones de citas. Toda palabra tiene la intención deliberada e impuesta de concretar un encuentro sexual sin que se instaure una conversación; no solamente un intercambio de palabras (como sucede habitualmente a partir del intercambio vía Instagram o WhatsApp), sino de la palabra en tanto es la *ditmansi*ón de un cuerpo. En este punto vemos exactamente como las aplicaciones dejan de lado la castración, forcluyen la “no-relación” y ponen la dimensión amorosa y erótica como un modo de lo performativo. Por supuesto que esto puede fallar, y, de hecho, tarde o temprano lo hace; pero ello no quita que algo del empuje técnico se imponga como imperativo a gozar.

En este sentido, la erótica o el erotismo implican siempre una *puesta en juego* (al decir de Bataille) en donde el sujeto es dividido y expuesto a su propia finitud. Es una ruptura absoluta con la *continuidad*, que Bataille define como la necesidad de “ser de un modo general” (Bataille, 1997, p. 19) y que se contrapone a la *discontinuidad* en tanto exposición a la experiencia como “seres individuales que mueren aisladamente en una aventura ininteligible” (p. 19). Es decir que la erótica pone en juego la castración en tanto ruptura con ese modo de ser general y generalizado, desgarrando al sujeto de ese supuesto universal.

En la misma línea, Miller (1991) analiza la lógica de la vida amorosa a partir de dos vinculaciones con lo imposible. Por un lado, la barra del Otro, y por otro el pequeño objeto *a*, dos alteridades absolutas que ponen en jaque la continuidad del individuo. Por el lado de la barra del Otro, Miller se refiere a que “[s]iempre que hay amor, por detrás está esa castración” (p. 16). Eso que hace que ese Otro no sea, o no tenga un todo. El amor es destotalizador. Por el lado del objeto *a*, encontramos aquello que Lacan (2003) destaca en el Banquete de Platón en el seminario 7: el *agalma*. Ese brillo singular que es a la vez interior y exterior, que no se puede capturar y que hace de enlace entre el sujeto, el Otro y el *a*. Objeto incapturable, evanescente, que dota a la persona amada de un ornamento singular.

Así, podemos destacar la experiencia amorosa (ligada a una erótica), como una experiencia destotalizadora que expone al sujeto a la “no relación”. No relación con el Otro, no relación con el objeto, no relación con la totalidad. Ahora bien, esto no impide a Lacan definir el amor como una de las modalidades que suplen la “no relación”. No porque la hagan existir,

sino porque la *escriben*. La escritura es la marca de la “no relación” con lo indeterminado y el lugar, como decíamos en nuestra introducción.

El amor y la letra

Esto nos lleva a la vinculación del amor y la letra, cuestión que tiene varias aristas de las cuales tomaremos al menos dos: el amor cortés y la mística. Desde el seminario 7 sobre *La ética del psicoanálisis*, Lacan (2003) analiza el amor cortés como una de las invenciones singulares que, desde un uso particular de la letra y el significante, es decir desde una poética particular, logran “inventar” un modo de escritura y un modo de relación que dura hasta nuestros días:

[...] el amor cortés era en suma un ejercicio poético, un modo de jugar con cierto número de temas convencionales, idealizantes, que no podían tener ningún equivalente real concreto [...] sus incidencias en la organización sentimental del hombre contemporáneo son totalmente concretas y perpetúan en él su huella.

En efecto, es una huella, es decir, algo que tiene su origen en cierto uso sistemático y deliberado del significante como tal. (Lacan, 2003, p. 182)

El amor cortés sigue siendo, como pone de manifiesto Lacan (2013) en el seminario 20, un enigma. El enigma de cómo un modo de la escritura puede tener una influencia tal en la cultura a punto de poner en funcionamiento una cantidad de invenciones que llegan a transformar incluso los usos y los modos inscritos hasta entonces en el Otro cultural. “Lo que debe ser justificado no son tan sólo los beneficios secundarios que los individuos pueden obtener de sus producciones, sino la posibilidad original de una función poética en un consenso social en estado de estructura” (Lacan, 2003, p. 178). El amor cortés logra de esta forma estructurar la vida amorosa de una manera original y partir de una serie de invenciones que llegarán hasta mostrar una nueva faceta del Otro.

En principio, habría que situar al amor cortés como una intuición sobre el amor en el medioevo, de carácter heresiaco, desparramada por toda Europa por trovadores y juglares, que culmina en las sectas místicas beguinas y las místicas cristianas andaluzas.

El amor cortés constituye toda una literatura que luego será apropiada por el cristianismo, encontrando su apogeo en la oposición y articulación de dos formas de amor que, por distintos caminos, nutrían la vida medieval: eros y ágape. Según las definiciones de Denis de Rougemont— del libro *El amor y occidente*, citado por Lacan en su seminario 20— “Eros busca la unión, la fusión esencial del individuo en Dios” (2023, p. 72), siendo la modalidad extendida por los griegos a lo largo de Europa. Por otro lado, “ágape no busca la unión que se operaría más allá de la vida” (p. 72), siendo la noción cristiana del amor que encuentra en la encarnación de Cristo “el signo histórico de una creación renovada en la cual el creyente se encuentra reintegrado por el acto mismo de su fe” (p. 72) en una religión que lo impulsa al amor al prójimo. Es a partir de la unión de estas dos modalidades, que la retórica del amor cortés encuentra su rasgo distintivo. La cortesía inventa una satisfacción que no se encuentra ni en la fusión con Dios ni en el encuentro con el prójimo. Tomando como ejemplo el tema de la dama, Denis de Rougemont (2023) afirma que “a partir del momento en que deje de ser símbolo de la unión con el Dios increado, se convertirá en símbolo de la imposible unión con la mujer; conservando de sus orígenes místicos no se sabe qué de divino, de falsamente trascendente” (p. 175). La dama ejemplifica así ese punto de fuga entre eros y ágape.

En definitiva, dirá Lacan (2003) en el seminario 7, “[l]o que nos interesa desde el punto de vista de la estructura es que una actividad de creación poética haya podido ejercer una influencia determinante [...] en las costumbres, en un momento en que las claves del asunto fueron olvidadas” (p. 183). Este olvido será motivo de revisitas por parte de Lacan, sobre todo en el seminario 20, en donde los temas centrales de la literatura amorosa cortesana vuelven a ser abordados: el goce femenino, la “no-relación”—en tanto el amor cortés pone de manifiesto la imposibilidad tanto de la unión como fusión (cuestión que estaría del lado del eros) y de la relación con el prójimo (cuestión que estaría del lado del ágape)— y el tema de la escritura. Pero esta vez, lo hará a partir de una de las principales herederas de la literatura del amor cortés: la mística cristiana.

Sin entrar en demasiados detalles sobre la cuestión de la mística, cosa que hemos realizado en trabajos anteriores⁶, tomemos en cuenta la invención particular que la mística introduce: una jaculatoria escrita que “no son ni palabrería, ni verborrea” (Lacan, 2003, p. 92), sino la evidencia misma

6 Cf. “El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan” (Conforte, 2023).

de ese otro goce que Lacan llamará el goce femenino. Las escrituras místicas testimonian aquello que sienten, pero no saben. Es una experiencia absoluta de la letra. Es la acentuación de una diferencia, de una distancia que es al mismo tiempo un lugar en el cuerpo. Para retomar las palabras de Bataille, quien señaló el camino de la mística como experiencia erótica, la mística es la ruptura absoluta con la continuidad (de las identificaciones, del sentido, de todo lo que podríamos llamar lo Mismo). Por ello hace del amor no una experiencia de la fusión sino una experiencia de lo impar, de lo uno no en sentido plotiniano (dirá Lacan), sino de lo uno del cuerpo en lo que tiene de goce singular.

El amor (no) hace lazo social

Así, el amor crea ese lugar que, lejos de comprender el lazo como un modo de relación de unos con otros, pone el acento del vínculo del uno singular con el Otro en tanto alteridad absoluta, es decir, con aquello que pone una barra en el Otro, que lo descompleta.

Alejándose de la mística, el dispositivo analítico toma estas invenciones del amor para poner en evidencia este uno, no de lo universal, sino de aquello que no encuentra par e inventa modos suplementarios para escribir, imaginar, la relación que no hay. El amor, en este sentido, se emparenta con el síntoma en su deriva creativa y en su relación al imposible. Es un dispositivo de invención que supone un uso no ingenuo de la letra.

Tal vez por ello sea esquivo de los dispositivos de escritura digital que intentan fijar los procesos subjetivos en paradigmas de sentido y autoafirmación. La lógica amorosa es esquivo a la lógica de las operaciones racionales a las que nos somete el algoritmo. El amor es contingente. Algo cesa de no escribirse, y a partir de allí aparece un cambio de discurso, un giro en los discursos.

Lo repetitivo del odio lo vincula más a un orden de lo necesario (“no cesa de escribirse”); y en este sentido es un discurso más permeable a la manipulación y a la sugestión. De manera contradictoria, los discursos de la nueva derecha neoliberal ponen el significante de “libertad” como protagonista de sus consignas. Una libertad que siempre está por delante, después de la necesidad, y la necesidad es eliminar al otro. Eliminar aquel que es lastre, basura, desecho y que impide con su mera existencia el desarrollo de la libertad individual. En este sentido, son la anulación de toda

política posible, en tanto definimos la política, al decir de Barthes (1993), como el arte de vivir juntos.

La nueva escritura digital forcluye la contingencia; no deja nada librado al azar, deja de lado, como dice Lacan, “las cuestiones del amor”. El desafío entonces está allí en cómo operar ese cambio de discurso; en cómo lograr el artificio amoroso que alguna vez fue el amor cortés o la mística. La insistencia en una dimensión de la letra que permita el surgimiento de un signo de amor. No hay respuestas inmediatas, ni programáticas, sino continuar con las prácticas que nos acercan a esa dimensión de la letra que hacen borde con el goce singular de cada “uno”.

Referencias

Alexievich, Svetlana (2015). *Voces de Chernóbil*. Madrid: Debate.

Barthes, Roland (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México D.F.: Siglo XXI.

Barthes, Roland (2004). *Lo neutro*. México D.F.: Siglo XXI.

Bataille, Georges (1997). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

Conforte, Juan (2023) “El goce femenino y la mística en el seminario 20 de Lacan”. En Natalia Lorio y Mauricio Moretti (eds.), *Las prácticas de sí en tensión con lo sagrado* (pp. 81-86). Río Cuarto: UniRío. <https://www.unirioeditora.com.ar/producto/las-practicas-tension-lo-sagrado/>

De Rougemont, Denis (2023). *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.

Fernández, Helga (2023). Mandíbulas autómatas. *Espectros. Revista Cultural*, 8 (9). <https://espectros.com.ar/mandibulas-automas-por-helga-fernandez/?fbclid=IwAR3nrZ-hGbrvyY0uE-vM--u4XuT1Su9ttKFLmV-94i1NZQXqydPmXz4pOBcU>

Feitlowitz, Marguerite (2015). *Un léxico del terror*. Buenos Aires: Prome-teo.

García, Luis Ignacio (ed.) (2021). *La babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Heidegger, Martin (1996). "La época de la imagen del mundo". En *Caminos del bosque* (pp. 63-90). Madrid: Alianza.

Lacan, Jacques (1961-1962). *El seminario 9. La identificación*. Inédito.

Lacan, Jacques (2003). *El seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2008). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2013). *El seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, Jacques-Alain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.