II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

La función de la falta en el deseo: Lacan y Deleuze.

Moraga, Patricia.

Cita:

Moraga, Patricia (2010). *La función de la falta en el deseo: Lacan y Deleuze. II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-031/815>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eWpa/TBB>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Peligro que corresponde al desamparo constitutivo de todo sujeto. Desamparo que alude a dos perspectivas, la que en cierto punto el sujeto no cuenta con nada que le oriente y le permita responder más que con afecto, es decir angustia, y por otro ese punto que se vincula a la relación estructural que mantiene con la castración en la madre.

Es por eso que la angustia traumática, ese fenómeno automático al decir de Freud, le queda situado más allá del principio del placer, exterior al campo de este principio, y la angustia en tanto es también, en la señal del peligro, es decir que también surge como señalización del peligro de castración, estaría dentro del territorio del principio del placer es decir dentro de un marco regulador. Estas dos dimensiones por así decir, del surgimiento de la angustia, una como fenómeno automático que responde con la estructura del trauma y su repetición y la otra dimensión más atemperada, localizable como señal del peligro de castración, le permiten, de alguna manera solucionar la paradoja de encontrar dos orígenes diferentes para la angustia.

Colocar así a la angustia siendo en todo, la que genera la represión, la causa de la represión y no lo contrario en estas dos dimensiones, le va a permitir resolver sus antiguas observaciones: descripciones clínicas correctas, en tanto la angustia sigue siendo allí señalamiento de aparición de lo que el sujeto considera peligroso y el mecanismo puesto en marcha para defenderse de ello se muestra insuficiente o fracasa en el intento.

Freud concibe un progreso en el cambio que pudiera operarse si se desplaza el contenido del peligro temido desde la situación económica a la condición determinante de la situación, es decir la pérdida de objeto. Si la ausencia de la madre deviene un peligro y cuando es advertida se da la señal de angustia, esto sucede antes de que llegue a establecerse la temida situación económica.

Hay progreso entonces desde la génesis automática, involuntaria a su reproducción intencionada.

Por eso, para Freud la pérdida de la madre como objeto sería la primera transformación de la angustia, la segunda en la fase fálica, es angustia de castración y el Súper yo introduce otra transformación más, angustia frente a su castigo o frente a la pérdida de su amor.

Esta última elaboración freudiana sobre la angustia, señala que ella es el modo en que el sujeto puede responder a aquello para lo que no tiene con que responder, a lo que le resulta de algún modo, siempre, insoportable: la Castración.

CITAS:

- 1: Masotta O. Ensayos Lacanianos. Ed Anagrama
2,3,4,5: Freud, S.: Inhibición síntoma y angustia A.E.XX

BIBLIOGRAFIA

- COSENTINO, J.C. "Angustia del nacimiento: primeros estallidos de angustia" en Angustia, fobia, despertar, Eudeba, Bs.As. 1998
FREUD, S.: Esquema del psicoanálisis, A.E.XXIII
FREUD, S.: Inhibición, síntoma y angustia, A.E. XX
FREUD, S.: La organización genital infantil A.E. XIX
FREUD, S.: Pegan a un niño, A.E. XVII
FREUD, S.: Psicología de las masas y análisis del yo. (cap VII) A.E.XVIII
FREUD, S.: Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos, A.E. XIX
FREUD, S.: 33 Conferencia. La feminidad, A.E. XXII
FREUD, S.: El sepultamiento del complejo de Edipo, A.E. XIX
FREUD, S.: 32 Conferencia: Angustia y vida pulsional, A.E. XXII
FREUD, S.: Análisis de la fobia de un niño de cinco años, A.E.XXII
FREUD, S.: La Represión, A.E.XIV
FREUD, S.: Lo Inconciente, A.E.XIV
MASOTTA, O.: Ensayos Lacanianos Ed Anagrama. Colección Argumentos-Barcelona

LA FUNCIÓN DE LA FALTA EN EL DESEO: LACAN Y DELEUZE

Moraga, Patricia

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

Se presentan resultados de una investigación sobre el problema de la falta y el deseo, tal como es abordado por Lacan y Deleuze. Hemos arribado a dos concepciones de la falta: una, de rasgos platónicos, entendida como carencia; la otra, a partir del goce como causa, impensable como negativa.

Palabras clave

Falta Deseo Goce Eros

ABSTRACT

THE FUNCTION OF LACK AND DESIRE: LACAN AND DELEUZE
Some results of an investigation on the problem of lack and desire, as it is addressed by Lacan and Deleuze, are presented. We arrived at two conceptions of lack: one of them, with Platonic traits, is understood as a lack of something; the other, emerged from enjoyment as a cause, is unthinkable as negative.

Key words

Lack Desire Enjoyment Eros

INTRODUCCIÓN

Interrogaremos la función de la falta en el amor, tal como es abordada en el *Banquete* de Platón, donde, para definir el Eros, se parte de la falta bajo la forma de una interrogación sobre aquello que busca el amante en el objeto amado. Esto nos lleva a plantear no sólo la relación entre amor y saber, sino también a discutir la naturaleza universal o singular del Eros en sentido amplio. ¿Qué hace que, entre todos los objetos que pueden ser amados, uno entre todos se torne 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 hace que uno se dirija a otro y le suponga un saber? Para responder a estas preguntas debemos precisar 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. Sobre esta base, consideraremos la tensión entre lo universal y lo singular en el terreno del Eros. 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 *La transferencia* (1960-61)- y a la noción del deseo como plenitud desarrollada por Deleuze en el *Anti Edipo* (1972). Estableceremos cercanías y diferencias entre ambos como aproximación a las críticas de Deleuze a la función del deseo como carencia en la enseñanza de Lacan. Según Deleuze, esto último acercaría a Lacan al Platón del *Banquete*. A esto dedicaremos la última parte de este trabajo.

Eros entre lo universal y lo singular

Para analizar la función de la falta a nivel del Eros, nos centraremos en tres de los seis elogios del *Banquete*: el de Aristófanes, el de Sócrates, y el de Alcibiades.

El elogio de Aristófanes consiste en 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). Zeus los dividió, y 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 ello, Zeus hizo que Apolo les diera vuelta los genitales, para 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. 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. El amor es, así, tendencia a la unificación y a la fusión con el otro que nos complementa; es, por ende, otro nombre del deseo, que busca hacer, de dos, Uno.

Sócrates relata lo que una mujer (Diótima) le dijo. Eros es hijo de Penia (la carencia) y de Poros (los recursos). Es pobre como su madre, pero, al igual que su padre, busca la belleza y lo bueno, es valiente y amante del conocimiento, es mago, hechicero y sofista. En el discurso de Sócrates, la falta cumple una función esencial: sólo se ama lo que no se tiene o lo que no se es. El que ama debe reconocer que le falta algo y debe buscarlo fuera de sí mismo. El discurso de Sócrates va del amor (deseo de cosas bellas particulares) a la Belleza en sí. Lo bello es un camino hacia la Idea de la Belleza, y el amor su medio pues impulsa esta búsqueda. Este camino ascendente, que va de lo particular a lo universal, culmina en la transformación del alma, que debe devenir bella y buena.

En contraste con el discurso de Sócrates, la ruidosa irrupción de un Alcibiades embriagado marca el pasaje de lo apolíneo a lo dionisiaco. Del elogio del Amor universal se pasa al elogio del amado singular. Alcibiades, que antes fuera el amado de Sócrates, introduce el discurso de la pasión y así *pone en acto* lo que antes estuvo presente *en el discurso* de Sócrates: a éste no le interesan los cuerpos bellos particulares, éstos sólo son un medio en la búsqueda de la Belleza en sí. Alcibiades hace el elogio de Sócrates representándolo como un sileno que contiene, en su interior, estatuas de dioses (*agalмата theon*).

El objeto de amor es también objeto del deseo. Pero el centro de gravedad de la relación amorosa está, más allá del objeto amado, en lo que lo hace amable: el *agalma*. El deseo destaca un objeto como imposible de equipar a los demás, es decir, como *singular*. Lacan señala que este objeto sobrevalorado salva "nuestra dignidad de sujeto" al hacer de nosotros "algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante", al hacer de nosotros "eso único, inapreciable, irremplazable". La singularidad consiste "en la relación privilegiada en la que culminamos como sujeto en el deseo" (Lacan 1991, 199).

¿Por qué Sócrates no ama a Alcibiades? Porque no cree poseer algo amable: sabe que no contiene ningún *agalma*. Se presenta como deseante, pero nada de un amor pasional se desprende de él. Al dejar de lado, en la relación con Alcibiades, la satisfacción que éste espera, Sócrates encarna el verdadero Eros platónico; deja de un lado la consideración del cuerpo y el goce que acompaña al amor. Su deseo puede ser considerado un deseo de inmortalidad: seguir interrogando a los dioses una vez separado del cuerpo, en el más allá.

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

¿El deseo es carencia?

Según Aristófanes, el amado sería el complemento que nos falta y que buscamos en la ilusión de borraría la diferencia y la distancia. El amor es engañoso pues vela el imposible retorno a la Unidad. Esta concepción de la falta nos lleva a dos nociones del deseo que parecen antagónicas en la enseñanza de Lacan: una concierne al lugar del Edipo y de la castración en la teoría del deseo, y en la otra el deseo está libre de rasgos edípicos, la falta no es falta *de* algo, y el deseo ya no es deseo *de* algo que falta (Mengue 1994, 159).

La crítica de Deleuze a la edipización de la castración cuestiona que la ley dé la verdad del deseo -tema presente en los mitos que vimos. Según Mengue, Deleuze da peso a elementos veladamente presentes en Lacan. Esto es cierto, pero ¿a qué Lacan se refiere:

al de los primeros seminarios, al de los *Escritos*, o al que le es contemporáneo? Para responder esta pregunta, primero habría que cernir la concepción del deseo en Deleuze y en Lacan. Como esto excede los límites de este escrito, nos limitaremos a considerar algunas cuestiones planteadas por Deleuze en el *Anti Edipo*. La crítica de Lacan a la castración freudiana se remonta a los años '50, cuando formaliza las tres formas de la falta: frustración, privación, castración. La primera se refiere a algo experimentado como falta en la esfera del sujeto, algo que existe y que exigimos por creernos con derecho a él; la segunda apunta a algo que nunca tuvimos pero que es simbolizado como perdido; la tercera concierne a una herida hecha en el cuerpo, y toma la significación de castigo. Estas tres formas de la falta se relacionan, pues, con tres clases de objeto: real (perteneciente a la realidad efectiva), simbólico (no es el pene como órgano, sino su símbolo, el falo) e imaginario (concierne a la imagen del cuerpo y a la significación). Lacan distingue la *amenaza* de castración imaginaria -que generalmente ubica al padre como agente (castración freudiana)- de la *operación* de castración simbólica, que es la pérdida de goce en el ser que habla, debida al hecho mismo de hablar, y también distingue el padre de la familia y la *función* del padre en la estructura (así, el Edipo es formalizado términos de la metáfora paterna).

Según Deleuze, el falo cumple 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 castración" (Deleuze 1972, 66). Definir la castración a partir de un único término -el falo- lleva al atolladero definido por la diferencia sexual como oposición. Por eso, dice Deleuze, hay que 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" (Lacan 1966, 798). Pero notemos que hay *dos* concepciones del deseo en la enseñanza de Lacan. Las críticas de Deleuze se dirigen primero al Edipo freudiano -que introduce en el inconsciente la noción del deseo como carencia, como falta de un objeto deseado en tanto que prohibido-, porque edipiza al inconsciente al introducir, con la interpretación, las significaciones edípicas, o al reforzar estas significaciones traídas por el sujeto. Pero también se dirigen a los analistas post-freudianos y a ciertos los lacanianos que, de igual modo, inyectan la familia en el inconsciente. "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 producción" (Deleuze 1972, 58-59).

La prohibición hace pensar que lo que nos es denegado sería accesible si se transgrede la ley. En esto, Deleuze tiene razón: la prohibición refuerza el deseo aun bajo la forma de una transgresión. Como sostiene Mengue, si uno se aferra al objeto del deseo como "falta de", en tanto que separado del sujeto, hace del deseo algo negativo; entonces el deseo es el resultado de la castración, como prohibición y castigo. Pero si admitimos "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 deleuziano" (Mengue 1994, 163-164). Luego Mengue señala dos caras del deseo: una, platónica, liga el deseo a la falta del objeto y a su búsqueda, y la otra es positiva, apoyada en la pulsión. Resalta entonces 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-, 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 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. Pero si uno sigue rigurosamente su argumentación, llega, por el contrario, a la concepción *no platónica* del deseo en Lacan (Mengue 1994, 166). No obstante, Mengue cree que Lacan no llegó a este punto ni podía hacerlo, por mantenerse en el prejuicio platónico.

Hay que notar que la referencia de Mengue es el *Anti Edipo*: "Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significativo. 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 significativo en un distribuidor... no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia del ser, culpabilidad, significación" (Deleuze 1972, 116-117). Este libro es contemporáneo del seminario *Aun* (Lacan 1975). Pero el inconsciente, a esa altura de la enseñanza de Lacan, ya no se define en términos de estructura significativa (como en los años '50), sino como un lenguaje hipotético sobre la lengua. Su peso no recae 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" (Lacan 1975, 128). El inconsciente no plantea problemas de sentido, sino 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. Sólo se supo plantear el problema del lenguaje en la medida en que los lingüistas y los lógicos evacuaron el sentido; y la más alta potencia del lenguaje se descubrió al considerar la obra como máquina que produce efectos, sometida a cierto uso (Deleuze 1972, 114).

Al deseo, señala Deleuze, sólo se lo puede pensar como voluntad que ordena desde el interior y en forma inmanente. Lógicamente, el deseo se identifica aquí con la voluntad de goce. Y ahora hay un solo paso entre este deseo como voluntad de goce positiva y la potencia que puede suponerse a 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 demanda para atravesar lo negativo y superar la concepción del deseo en relación a la ley como prohibición.

Detengámonos en algunos conceptos lacanianos para elucidar las críticas al deseo entendido como carencia. Hay que distinguir la noción de *causa* del deseo -la pérdida de goce introducida por el lenguaje- y el deseo que es su *efecto*. El objeto del deseo es metonímico, se desplaza y está *delante* del deseo; tras él corremos y no lo alcanzamos, pues, si lo hacemos, otro se constituye en el horizonte. El objeto *causa* es, en cambio, la *condición* del deseo; es, entonces, *positivo*. El objeto *a* tiene dos valores: el vacío (como causa) y el plus de gozar. El neurótico responsabiliza al padre por la pérdida de goce, pero esto no es más que fantasma. Al interpretarse la castración como castigo, las calamidades terrenales son atribuidas a la furia del padre. Esto no difiere de la creencia neurótica, que adjudica a otro la causa de nuestras desgracias: este pensamiento mítico se prolonga en la religión. Nada hallamos hasta aquí de una carencia que nos dejaría perdidos, sino la positividad de un goce que causa la búsqueda y la orienta. Por ende, el deseo en Lacan no tiene ya rasgos platónicos, al menos cuando Deleuze realiza esta crítica.

CONCLUSIONES

Aristófanes presenta la teoría del amor dual, entendido como búsqueda del complemento y la unidad. Sócrates habla del amor como idealización del deseo, lo que culmina en la visión de la Belleza en sí, donde lo bueno coincide con la felicidad. Alcibíades revela a Sócrates como objeto de amor, pero también indica que el resorte de ese amor está para él en el saber que le supone, y al revelar el amor real encarnado en la persona de Sócrates, introduce el problema del cuerpo en el goce y el amor. Este Eros sexual o pasional no es desconocido por Sócrates, pero 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 causa su deseo: encontrar la verdad. Su deseo es así un deseo inédito. Sócrates no cae en los engaños del amor: sabe del amor, y para amar hay que poder engañarse, es preciso un no saber. El amante no sabe lo que le falta, y el amado no sabe lo que tiene.

Hemos arribado a dos concepciones de la falta: una, de rasgos platónicos, es entendida como carencia "de algo", pero la otra, a partir del goce como causa, no puede ser pensada como negativa. En suma, tanto Deleuze como Lacan toman distancia del deseo concebido en términos de carencia.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, G. (1969) *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1972) *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- LACAN, J. (1966) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.
- LACAN, J. (1975) *Aun*. En *El Seminario*, vol. 20. Buenos Aires, Paidós, 1981.
- LACAN, J. (1991) *La transferencia*. En *El Seminario*, vol. 8. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- MENGUE, Ph. (1994) *Deleuze o el Sistema de lo Múltiple*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- REALE, G. (1997) *Eros. Demonio mediador*. Barcelona, Herder, 2004.