

LACAN Y UN PARADIGMA DEL AMOR EN OCCIDENTE

LACAN AND A PARADIGM OF LOVE IN WEST

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMEN:

El trabajo busca establecer un posible entrecruzamiento entre los términos amor-deseo-goce/gozo, situados como producto de la dimensión discursiva y no como entidades atemporales, considerando ciertas coordenadas históricas y filosóficas que permiten ubicarlos en relación a la figura de Dios y al problema del UNO. Se intenta cernir la posición de Lacan al respecto teniendo en cuenta algunos desarrollos de Denis de Rougemont, autor de referencia en el Seminario XX: "Otra vez".

PALABRAS CLAVE: amor - occidente - psicoanálisis - historia - deseo - goce - gozo - mística - mujer - Dios

ABSTRACT:

This work seeks to establish a possible crossover among the terms love-desire-enjoyment/joy, located as a result of discursive dimension and not as timeless entities, considering certain historical and philosophical coordinates that allow to place them in relation to the figure of God and the problem of "the ONE". It tries to sift Lacan's position on the matter, taking into account some developments of Denis de Rougemont, the author referred to in Seminar XX: "Again".

KEY WORDS: love - West - psychoanalysis - history - desire - enjoyment - joy - mystical - woman - God

Existe una abundante producción teórica-bibliográfica en el psicoanálisis lacaniano acerca del tratamiento del amor, del deseo y del goce (gozo) en la enseñanza de Lacan. Dicha producción está motivada en la ambigüedad, la multivocidad y los deslizamientos en el sentido que estos términos detentan en sus *Escritos* y en la trama discursiva de sus Seminarios. Algunas lecturas no desconocen la complejidad y aún las contradicciones que surgen en sus

articulaciones conceptuales, pero otras reducen estos problemas generando en la transmisión versiones simplificadas, sustanciales y atemporales sobre estos asuntos. Tomemos como ejemplo al deseo -en su condición de insatisfacción- caracterizado como “extravagante”, como aquello que “despista”,¹ al amor como fundamentalmente “narcisista”, o al “goce” considerado como “pulsión de muerte más libido” o como “radicalmente autoerótico”: el Uno-solo, en su goce fuera de la semántica.² Esta noción de “goce” adjetivado como “mortífero” se articula a la idea de un Uno-solo como real corporal, conjunción del Uno -pensado como significante- y el cuerpo (en el sentido banal): Se caracteriza como “Uno de goce”.³ “Uno sin Otro”, o goce “maligno e inextirpable”.⁴ Estas versiones generan puntos de vista que determinan nuestra posición como analistas en la dirección de las curas, a menudo ciertamente pesimistas.

En oposición a estas vertientes teóricas, es posible establecer cierta articulación entre las instancias del amor, el deseo y el goce o gozo y la temática del Uno en el campo de la filosofía y la religión. Denis de Rougemont, autor referido por Lacan, nos aporta una serie de coordenadas que permiten pensar estos términos en su dimensión histórica y cultural, y el lugar novedoso que ocupan en la propuesta lacaniana para el psicoanálisis.

1-Eros: uno con dos

La crítica de Lacan a la noción del Eros Freudiano, producto de la reedición de una mitología tomada del filósofo presocrático Empédocles es bien conocida. Esta idea supone la posibilidad de unión en el amor, haciendo de dos uno. Tal vez no es tan conocido el esfuerzo de Lacan por desmontarla, ubicando las repercusiones de la idea del UNO a través de los siglos en la filosofía y en las distintas formas que ha tomado el amor a Dios. Partiendo de la discusión sobre el Ser como Uno en Párménides que se establece en el diálogo “Parménides” de Platón -de donde

¹ Cf. Miller, J-A. (2014) Contratapa de *El Seminario*. Libro 6. Buenos Aires: Paidós.

² Cf. Miller, J-A (2012) Contratapa del *El Seminario*. Libro 19. Buenos Aires: Paidós.

³ Cf. AMP (2014). Un real para el siglo XXI. p.366. Scilicet. Buenos Aires: Gramma

⁴ Op. cit. P. 294

surge la afirmación “*Hay Uno*” o “*Il y a de l’Un*” devenida en una especie de estribillo en el psicoanálisis lacaniano- podemos derivar dos posiciones: la del neoplatonismo y la de Lacan.

a) Los neoplatónicos plantean una reflexión sobre lo Uno como principio del cual todo procede,⁵ lo Uno como carente de oposición. De allí surge una tendencia especulativo-filosófica, pero también una vertiente místico-religiosa que postula la unión mística con Dios como Uno. De esta posición se desprende la idea de un amor fusional en función de un Uno absoluto (sin oposición) o “un uno absolutamente solo”.⁶ Lacan advierte la importancia de este sistema de ideas dado que incide en la clínica a partir de nuestros presupuestos sobre el amor, teniendo en cuenta que pueden operar en el concepto de amor de transferencia freudiano al que opone su noción de sujeto supuesto saber.

Esta concepción subyace en múltiples versiones del amor divino y del amor terrenal en la cultura occidental y se imbrica en la polaridad amor-odio presente en la noción de pulsión de muerte freudiana con su contrapartida el Eros como pulsión de vida que busca la reunión de la sustancia viva dispersa. Pensadas en términos biológicos, para Freud ambas pulsiones tienden a la conservación, al restablecimiento de un estado anterior perturbado por la génesis de la vida.⁷

b) El punto de vista de Lacan se apoya en la dialéctica del referido “Parménides” de Platón, en una dirección opuesta a los neoplatónicos. En el análisis lacaniano el “*Hay Uno*” es postulado como *un decir*. “*El Uno es*” o “*El Uno no es*” son hipótesis dichas y discutidas en sus consecuencias. Sin entrar en la profundidad dialéctica de este desarrollo se puede afirmar que al extraer las contradicciones y los equívocos de ese decir, en el Diálogo Platónico el Uno se desvanece como Ser. Estos dilemas filosóficos no son ajenos al campo de las matemáticas. Lacan sostiene que en ese campo reina la mayor ambigüedad respecto del Uno como

⁵Cf. D’ Amico Claudia (2007). *Todo y Nada de Todo*. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval. Buenos Aires: Ed. Winograd.

⁶ Cf. Lacan, J. El Seminario, *Libro 20, Otra vez* (Encore). Versión Crítica de R. Rodríguez Ponte. Clase del 20/2/1973.p.7

⁷ Cf. Freud, S. (1996) O. C. Tomo XIX. *El yo y el Ello*. Apartado IV “Las dos clases de pulsiones”. Buenos Aires: Amorrortu

número, considerando por ejemplo los números irracionales, el infinito de Cantor o el conjunto vacío.

R. Guitart, en su libro “Evidencia y extrañeza” aborda en términos matemáticos algunos aspectos de esta cuestión. Postula que las matemáticas se despliegan a partir de la escritura de una intuición referida al problema de lo uno y lo múltiple, que podría formularse: $1 \rightarrow 2$, ya que $1=1$ (otra vez) lo que implica también $2 \rightarrow 1$. Estas formulaciones permiten pensar por ejemplo el amor y la sexuación en el pensamiento de Hegel, ya que ambos implicarían establecer la diferencia y tomar como uno.⁸

Dada la equivocidad del Uno, la propuesta de Lacan más potente para el psicoanálisis es el concepto de “uno” (1) que se establece según la operación lógica de Fregue: El uno (el número) que surge sólo del cero,⁹ con lo cual se cuentan dos, y el número dos se vuelve “impar”. De este modo se construye la serie de números a partir de añadir este uno en más, lo cual da la estructura de la repetición significativa y del sujeto. Es imposible pensar al Uno solo en esta perspectiva establecida para escribir la lógica de cualquier caso de neurosis, de allí que las diversas fórmulas y matematizaciones de Lacan que inscriben la estructura de las neurosis presentan al menos 3 lugares y en general cuatro, por ejemplo: Metáfora paterna-Grafo-Cadena borromea-Esquema R-etc.

2-Paradigma del Uno absoluto: El amor pasión en D. de Rougemont

“Amor y Occidente” (1938) de Denis de Rougemont¹⁰ es una obra referida por Lacan,¹¹ que a pesar de haber recibido algunas críticas es lectura obligada para muchas investigaciones sobre el tema del amor, forjadas en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y el análisis literario.

⁸ Cf. Guitart, R. (2000). *Evidencia y extrañeza*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 114

⁹ Cf. Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva. Cap. “Lenguaje, lógica y realidad”.

¹⁰ D. de Rougemont (1945). *Amor y Occidente*. México: Ed. Leyenda.

¹¹ Este autor es citado por Lacan en *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, en las clases 9 y 11 de la versión Paidós. y en *El Seminario, Libro 20* clase 7 del 20/2/73. Versión R. Ponte.

Denis de Rougemont postula el predominio del paradigma del amor-pasión en la conciencia occidental, situando un corte histórico que marca su aparición en los siglos XII y XIII. En este contexto, la noción de paradigma amoroso es entendida en un sentido amplio: podría pensarse -parafraseando a Ercole Lissardi-¹² como una tradición de figuras de sensibilidad y pensamiento, que han encarnado en la historia de Occidente la idea de amor. En particular, la configuración discursiva del amor-pasión permanece bajo diversos disfraces en nuestros días en la estructura que toma la vida amorosa en el mundo contemporáneo, especialmente en la versión del romanticismo.

Este paradigma se revela en algunas producciones literarias y artísticas del siglo XII, como en la leyenda de Tristán e Isolda (un idilio que escapa a las normas sociales y morales establecidas y que culmina con la muerte de la pareja protagonista) y en la retórica del fin'amor, la poesía trovadoresca que exalta el amor cortés.

La concepción del amor que supone el amor-pasión se sostiene en función de determinadas condiciones: Se trata de un amor heterosexual desgraciado, ya que se desarrolla en el conflicto entre la opción de la pareja obligada por el contrato matrimonial y el amor apasionado por una relación fuera del matrimonio (infidelidad). Por ende es un amor no satisfecho que implica necesariamente sufrimiento, y que el autor refiere a lo que llama "*la angustia de ser dos*".

Rougemont subraya en Tristan e Isolda la prevalencia de la necesidad de ausencia del otro, como manifestación de la voluntad de morir. La pasión va "más allá del principio del placer",¹³ como espera del anonadamiento del propio ser: el goce total reside en que el amor naufrague. Algunas de estas condiciones se cumplen en el modelo del amor cortés, -estudiado por Lacan especialmente en *El seminario 7, La ética del Psicoanálisis*- a partir del cual la figura de *la Mujer* empieza a contar en la historia occidental. Este último es un amor fuera del matrimonio, fuertemente ritualizado. El caballero jura fidelidad a la *Dama* idealizada (a veces denominada "*Mi Señor*") y debe realizar pruebas, al modo de

¹² Cf. Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica*. Del sátiro griego a la pornografía en internet. Buenos Aires: Paidós

¹³ Cf. D. de Rougemont. Op. Cit. Libro Primero.

los ritos iniciáticos, para obtener sus favores, también pautados y predeterminados. La *Dama* “siempre dice no”, por ende, este amor se encuadra en el modelo de amor frustrado, desgraciado. Se trata de un tema literario, una producción artística en la cual se valora e idealiza la figura de la *Dama* en términos de composición abstracta e ideal, ya que en el plano social, la mujer del siglo XII permaneció sujeta a la condición de objeto en el juego de intercambios sociales. Las derivaciones de este tipo de amor llegan en nuestros días hasta la figura surrealista del amor loco entre otros ejemplos.¹⁴

De Rougemont sostiene la tesis -discutida por ciertos autores y retomada por otros- que concibe este tipo de amor como una deformación del amor que se presenta en cierto misticismo pagano: *la herejía Cátara*, influida por el maniqueísmo, con sus respectivas fuentes en la mística oriental y el referido neoplatonismo con su postulación de *lo Uno*. Se presenta entonces *Eros*, con su exigencia de extrema unidad, como deseo de ascensión del hombre hacia Dios después de la muerte. Esta herejía rechaza la encarnación y la materia. Los cátaros consideran el mundo terrenal como creación de un ser maligno. La vida se transforma en una desgracia y la muerte se consolida como el último Bien. *Eros* toma la forma de una búsqueda mortal de unión con la divinidad en el otro mundo, con el consecuente desprecio y rechazo por la vida. No es difícil suponer que el psicoanálisis en general pueda llegar a interpretar esta búsqueda religiosa en términos de pulsión de muerte o de “goce mortífero”.

Dado que la cultura cátara fue perseguida y prohibida, y tuvo que desarrollarse en secreto, el arte de los trovadores sirvió de instrumento -según Rougemont- para su expresión. La poesía trovadoresca tal vez constituyó una deformación de esta forma de culto a *Eros*: con el disfraz de Exaltación de la *Dama* (en lugar de *Dios*), en la pendiente del amor terrenal desgraciado e imposible. El siguiente fragmento de un trovador, Chrétien de Troyes, sirve a modo de ejemplo en la presentación de esta forma de padecimiento:

Mi mal difiere de todos los males;

¹⁴ Cf. Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós. Clase 11 del 10/2/1960 p. 188.

gozo con él, mi mal es lo que quiero y mi
dolor es mi salud. No sé por qué me quejo
puesto que mi mal viene de mi voluntad;
es mi querer el que se convierte en mi mal;
pero tanto contento me produce este querer
que sufro con agrado, y tanta alegría mi
dolor que estoy enfermo con delicia.

René Nelli, otro de los autores citados por Lacan,¹⁵ reconoce huellas del catarismo en la poesía cortesana, en la oposición a los valores terrenales de la sociedad feudal, el menosprecio por la relación legitimada por el matrimonio y la valoración de la figura femenina que esboza los primeros amagos del movimiento de liberación de la mujer. Más allá de estas coincidencias, el tema de los trovadores y de los cátaros es similar: el amor perpetuamente insatisfecho.

Según este punto de vista los trovadores transmitían la ideología cátara, que debía permanecer secreta, mediante un lenguaje con acento en el doble sentido, en función de lograr un mejor disfraz para su mensaje: Más allá del amor a la *Dama*, se aludía en forma velada al amor a *Dios-Uno* absoluto, mediante “tropos”. Cabe señalar que “trovar” significa justamente: inventar, descubrir o expresarse por tropos. Giorgio Agamben interpreta que en siglo XII el trobar se entendía como “*amors*”, como advenimiento de la palabra poética, sólo más tarde el amor se convirtió en un sentimiento, en términos de vivencia previa a su manifestación discursiva.¹⁶

La ciencia de la poesía cortes (fin’amor) que se denomina “*gay saber*” (*Gay* en lengua antigua -occitano- significa gozo y desgracia) es una lengua fonética, de acertijo y juego de palabras, similar al “noble saber” de la heráldica, la ciencia del descifrado del blasón.¹⁷ Este término convive en la historia del medioevo con el “*joy medieval*” que condensa satisfacción como fin y renuncia como ideal y que se

¹⁵ Cf. Lacan, J. Ibid. Clase 9 del 27/1/1960. Clase 11 del 10/2/1960.

¹⁶ Cf. Agamben, G (2003). *El lenguaje y la Muerte*. Buenos Aires: Pretextos.

¹⁷ Cf. De Séde, G. (1976). *El Tesoro de los Cátaros*. Barcelona: Ed. Plaza y Janés. En *Referencias en la obra de Lacan* Nro16. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina

encuentra en la etimología del vocablo francés “*jouissance*” (que preferimos traducir para el contexto psicoanalítico -siguiendo a Gárate y Marinas-¹⁸ como “gozo”).

Para Rougemont la impronta de la religiosidad cátara se conserva actualmente en este paradigma amoroso que perdura en la vida occidental contemporánea. Es evidente que las elaboraciones de Lacan respecto del amor como *hacer de dos uno* (como crítica a la concepción freudiana), del deseo en su condiciones de *insatisfacción e imposibilidad* y en la tematización del *gozo*, se inscriben conceptualmente condiciones de estructura que se presentan en la cultura occidental, algunas de las cuales se cumplen en este modelo de vida amorosa. (Lo mismo ocurre con instancias como el Falo o el Nombre-del-Padre, relativas al acervo cultural grecolatino y al monoteísmo judeocristiano). Recorriendo estas referencias encontramos coordenadas para ubicar el trabajo de Lacan sobre:

- a) El retorno de ciertas figuras del amor a Dios en la relación pareja, y
- b) El lugar de la instancia divina como tercera en esta relación.

Podríamos agregar que el psicoanálisis en general desconoce esta genealogía cuando sostiene nociones como pulsión de muerte en términos de fuerza que proviene del cuerpo, en la nueva acepción de “pulsación de goce”¹⁹ o el referido goce autoerótico ligado al “cuerpo viviente” desconociendo la anterioridad de estas determinaciones histórico-discursivas.

3-Posición de Lacan: Crítica al materialismo. Gozo y sentido.

D. de Rougemont nos indica cómo la retórica cortesana -a su vez encubridora de la religiosidad Cátara- sobrevivió con el correr de los siglos hasta hacerse presente (retornar) en los grandes místicos españoles del siglo XVI: Santa Teresa

¹⁸ Cf. Gárate y Marinas (2003). *Lacan en Español*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¹⁹ Cf. AMP. Op. Cit.p 285.

y San Juan de la Cruz, citados por Lacan, junto con Hadewijch de Amberes.²⁰ Señala la abundancia de temas comunes a los trovadores y a los místicos ortodoxos, por ejemplo: “Morir de no morir”, “El combate del amor, de donde hay que salir vencido”, “Quejarse de un mal, que a pesar de todo, se prefiere a toda alegría y bien terrestre”. Estas temáticas se acercan a la lógica que Lacan señala en el amor extático consignado por P. Rousselot: la destrucción del sujeto que ama por su absorción en el objeto amado.²¹ Al considerar que el cristianismo se ha ocupado de “inventar un Dios que es quien goza”,²² Lacan se ha ocupado de atender a la posición de estos místicos cristianos como asunto de interés para el psicoanálisis. Han trascendido sus alusiones a la experiencia de un goce “más allá”, del cual los místicos nada saben (articulado al lado derecho-femenino en las fórmulas de la sexuación) pero tal vez no se ha subrayado lo suficiente que ha puesto en serie sus Escritos con la “jaculatorias místicas” en la medida en que “son lo mejor que se puede leer”. Este goce/gozo es experimentado en tanto se dice y en tanto resulta legible aunque en psicoanálisis también se lo haya pensado y entendido como inefable, por fuera del campo del significante. En Santa Teresa de Ávila- por ejemplo- Otro habla en ella y le hace hablar. Y en Hadewijch de Amberes, la poesía connota un esfuerzo por hacerlo comunicable, siguiendo el estilo de los trovadores que buscaban revelar un sentimiento que había que decir a pesar de considerar insuficientes las palabras. Su mística se ha categorizado como “especulativa” y no se sostiene en la inefabilidad “incomunicable” sino en lo que se piensa como la “acción del amor divino”. Ella crea un nuevo lenguaje denominado “mística cortés”, en el cual la *Dama-Amor* es el nombre femenino de *Dios* y *el Deseo* que cuanto más se realiza, más se intensifica, su partenaire masculino.²³

²⁰ Cf. Lacan, J. *El Seminario, Libro 20, Otra vez*. (Encore) Versión Crítica de R. Rodríguez Ponte. Clase del 20/2/1973.

²¹ Cf. Lacan. Op. cit. Ver También. Le Brun, J. (2004). *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

²² Cf. Lacan. *Íbid.*.

²³ Avenati de Palumbo C. “Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/desborde-y-herida-de-amor-en-la-poesia-mistica-de-hadewijch-de-amberes.pdf>

D. de Rougemont puede orientarnos para interpretar la posición de Lacan. Este autor entiende que a partir del siglo XIX, los psicólogos materialistas- entre los que incluye a Freud- concluyen que todas estas expresiones de las místicas provienen de desviaciones sexuales, situando su origen en la naturaleza y en los sentidos,²⁴ conclusiones que han devenido los prejuicios más corrientes en la actualidad. Rougemont las refuta demostrando que el lenguaje de la pasión proviene de la retórica de una ascesis relacionada con la herejía cátara del siglo XII, que reaparece en el misticismo cristiano del siglo XVI:

Habría que explicar por qué siempre, ya mucho antes de Freud y su escuela, *se intenta reducir la mística al instinto sexual.*

He ahí pues, el dilema que plantea el amor-pasión: si en él no se ve más que una sexualidad, ello equivale a decir que no se sabe de qué se habla. Si, al contrario, se reduce este amor a alguna cosa extraña al sexo resultan cosas extravagantes.²⁵

Siguiendo estas indicaciones tal vez se podría interpretar la observación de Lacan en el Seminario 20 respecto de esta operación que se efectuaba justamente en los tiempos de Charcot y de Freud:

Entonces, todo lo que ellos buscaban, ahí, así, todo tipo de buena gente, ahí, en el entorno de no importa quién, de Charcot y de los otros, para explicar que la mística, esto es, eran asuntos de cojer... pero es que si ustedes lo consideran con cuidado, no es eso, no eso, ¡de ningún modo eso! Es quizá eso lo que debe hacernos entrever lo que concierne al Otro: este goce que se experimenta y del que no se sabe nada. ¿Pero acaso no es eso lo que nos pone sobre la vía de la *ex-sistencia*?²⁶

(...) lo que se intentaba al final del siglo pasado, en el tiempo de Freud, justamente. Lo que se intentaba, era reducir esta cosa que yo no llamaría en

²⁴ Cf. D. De Rougemont. Op. Cit. Libro tercero pp125 y sigs.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Lacan. Seminario 20. Op. cit.

absoluto palabrerío, ni verborrea, todas estas jaculaciones místicas que son, en suma, sí, que son en suma lo mejor que se puede *leer* -bien al pie de página, nota: añadir a ellas los *Escritos* de Jacques Lacan, ¡porque son del mismo orden...! ²⁷

Se podría agregar que esta reducción subsiste en el psicoanálisis actual en el cual -como quedó expuesto- se vuelve a localizar una nueva versión del *Uno sin Otro* esta vez en la pendiente del goce entendido como procediendo del cuerpo carnal, como puro sinsentido.

En una dirección opuesta, Lacan establece que lo Uno se presenta en diversas escenas de la historia occidental en distintas figuras del Otro como Dios, el Amo o la Mujer, y que en el discurso de cierta mística cristiana encontramos una clave para localizar al gozo -“*Jouissance*”- como existente y legible y por lo tanto articulado a la dimensión del sentido, como se lee en la homofonía del francés “*J’ouï sens*”, “yo oigo sentido”.

²⁷ *Íbid.*

BIBLIOGRAFÍA:

- AMP (2014). *Un real para el siglo XXI*. Buenos Aires: Gramma
- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la Muerte*. Buenos Aires: Pretextos
- Avenati de Palumbo C. *Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes*. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/desborde-y-herida-de-amor-en-la-poesia-mistica-de-hadewijch-de-amberes>.
- D' Amico C. (2007). *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Ed. Winograd
- De Certeau, M. (1982). *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Rougemont, D. (1945). *Amor y Occidente*. México: Ed. Leyenda
- De Séde, G. (1976). "El Tesoro de los Cátaros". Barcelona: Ed. Plaza y Janés. En *Referencias en la obra de Lacan*. Nro16. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina.
- Febvre, L. (1998). "Alrededor del Heptamerón". En *Referencias a la obra de Lacan*. Nro 22. Buenos Aires: Fundación del Campo freudiano en la Argentina.
- Freud, S. (1996) O. C. Tomo XIX. *El yo y el Ello*. Buenos Aires: Amorrortu
- Gárate y Marinas (2003). *Lacan en Español*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Guitart R. (2000). *Evidencia y extrañeza*. Buenos Aires: Amorrortu
- Le Brun, J (2004). *El amor Puro. De Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. *El Seminario. Libro 20, Otra vez. (Encore)* Versión Crítica de R. Rodriguez Ponte.
- Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica. Del sátiro griego a la pornografía en internet*. Buenos Aires: Paidós
- Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Nelli, R. (1996). *Los Cátaros*. En *Referencias en la Obra de Lacan* Nro 16. Buenos Aires. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina.

María Inés Sarraillet: misarra@netverk.com.ar

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.