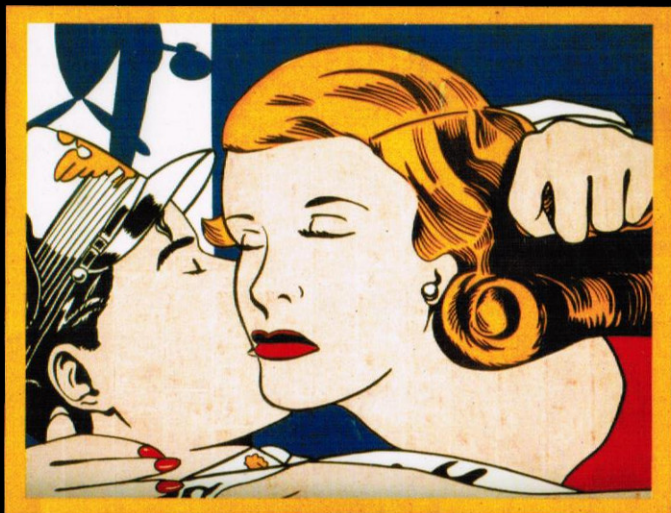


Clínica de las neurosis

Mónica Torres



Torres, Mónica

Clínica de las neurosis / Mónica Torres ; dirigido por Leonardo Gorostiza

- 1a. ed. - Buenos Aires : Instituto Clínico de Buenos Aires, 2005.

216 p. ; 21x14 cm. (Cuadernos del ICBA; 10 dirigida por Ernesto Sinatra)

ISBN 987-98298-6-7

1. Psicoanálisis. I. Gorostiza, Leonardo, dir. II. Título

CDD 150.195

CUADERNOS DEL ICBA N° 10

Publicación del Instituto Clínico de Buenos Aires

Miembro de la Red Internacional del Instituto del Campo Freudiano

Director de la Colección: Ernesto Salvador Sinatra

Secretaría editorial: Roxana Cozza, Mónica Lax, Aníbal Tambone

Director responsable de la publicación: Leonardo Gorostiza

Imagen de tapa: *The Kiss*, Roy Lichtenstein en Janis Hendrickson, *Roy Lichtenstein*, Benedikt Taschen, Bonn, 1993.

1° edición, Noviembre de 2005, Cuadernos del ICBA.

ISBN 987-98298-6-7

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11723.

Impreso en Buenos Aires, Argentina.

Diseño e impresión: ROLTA, Ecuador 334 - C1214ACD

Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

INSTITUTO DEL CAMPO FREUDIANO

Cuadernos del
Instituto Clínico de Buenos Aires - 10



INSTITUTO CLINICO
de BUENOS AIRES
enseñanza e investigación en psicoanálisis

Curso Propedéutico dictado por Mónica Torres en el ciclo lectivo 2004 con una clase a cargo de María Inés Negri.

Colaboradores docentes del Curso: Mónica Biaggio, Liliana Bilbao, Mónica Lax, María Inés Negri, Marcelo Olmedo, Pablo Russo, Blanca Sánchez, Adrián Scheinkestel, María Leonor Solimano.

Establecimiento y corrección del texto: Mónica Biaggio, Mónica Lax y Blanca Sánchez.

Colaboradores: Alejandra Antuña, Alejandra Loray, Elsa Maluenda, Marcelo Olmedo.

Desgrabación: Mónica Biaggio.

CLINICA DE LAS NEUROSIS

Mónica Torres

I

ENTRE EL NOMINALISMO DEL SÍNTOMA Y EL REALISMO DE LA ESTRUCTURA*

↳ ?

Bienvenidos a nuestro Curso Propedeútico “Clínica de las neurosis” y bienvenidos también al Instituto Clínico de Buenos Aires (ICBA).

En el recorrido de nuestro seminario, veremos que Lacan conceptualiza de distintos modos a la neurosis a lo largo de su enseñanza; por ello, voy a dedicar esta clase inaugural a mostrar la diferencia respecto de cómo piensa Lacan esta estructura al inicio de su enseñanza, tomando *El Seminario 3, Las psicosis*,¹ y cómo lo hace en la última época de su enseñanza, para lo cual trabajaré el libro *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*.²

¿Qué se entiende por neurosis? Para comenzar a responder, vamos a remitirnos al primer Lacan que sigue más de cerca los textos de Freud. En cierto sentido es un traductor aunque, por supuesto, hace sus innovaciones modificando el modo de leerlo. El último Lacan, en cambio, es completamente subversivo respecto de cómo leer a Freud. Por eso es necesario hacer un acercamiento a los diferentes abordajes de la neurosis en Lacan, de los cuales vamos a trabajar fundamentalmente dos.

Miller ha dividido la enseñanza de Lacan en seis paradigmas del goce, tal como se puede ubicar siguiendo algunos capítulos de su seminario *La experiencia de lo real*,³ pues allí se propone analizar cómo Lacan piensa el goce en diferentes épocas. Ocurre que mu-

* Una primera versión de esta clase fue publicada en Enlaces 10, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - Enlaces del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Bs. As., 2005.

¹ Lacan, J.: “Introducción a la cuestión de las psicosis”, clase I, *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Bs. As., 1984.

² Miller, J.-A. y otros: “La bolsa de los inclasificables”, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 1999.

³ Miller, J.-A.: *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs. As., 2003.

chas veces al hablar de “goce” no queda claro si estamos hablando del goce mortificante o del goce sexual, por ejemplo. En estos paradigmas se ve claramente que Lacan utilizó este concepto, por lo menos, de seis maneras diferentes. Esta es una organización que Miller construyó y que es muy interesante para la clínica; no voy a desarrollarla aquí, pero la planteo para mostrarles que nosotros vamos a intentar hacer algo similar con el concepto de neurosis, tomando solamente dos paradigmas.

La estructura del lenguaje y la estructura clínica

Cuando Lacan comenzó su enseñanza tratando de concebir una nueva manera de pensar a Freud, su modo de entrada fue el lenguaje considerándolo a partir de sus efectos de sentido. La idea de sentido que tenía el primer Lacan, por ejemplo, entre los seminarios 3 y 6 es muy distinta a la que tiene hacia el final. En *El Seminario 3* Lacan diferencia neurosis de psicosis; en *El Seminario 4, La relación de objeto*,⁴ fundamentalmente, gira alrededor del tema de la madre insaciable, cuestión que vamos a trabajar en relación a la fobia. En *El Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*,⁵ Lacan introduce el grafo del deseo para pensar la estructura de la neurosis. En el Seminario 6, “El deseo y su interpretación”,⁶ continúa trabajando las consecuencias de este grafo. Podemos considerar que a lo largo de estos seminarios hay dos referencias esenciales, dos estructuras que Lacan relaciona entre sí –cosa que nadie antes había hecho–: la estructura clínica y la estructura del lenguaje.

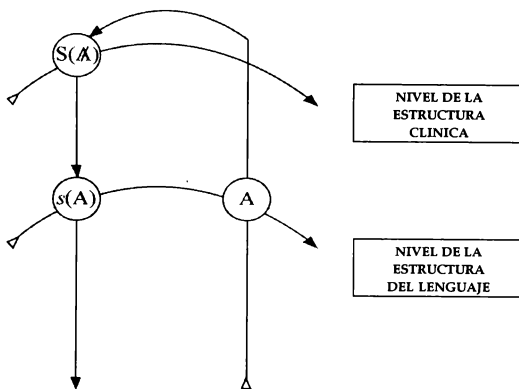
Lacan elabora la estructura del lenguaje a partir de Jakobson en relación a la metáfora y a la metonimia, fundamentada –dicho de un modo muy simple– en la diferencia entre significante y significado. Lo innovador de Lacan es que correlaciona la estructura del lenguaje –tal como estaba pensada por Jakobson y después por Lévi Strauss, en relación al padre– con la estructura clínica que, a partir de Freud, conocemos como la relación entre Edipo y castración. Es decir que Lacan aplica a la idea de Freud del Edipo y la castración conceptos que vienen de la lingüística.

El grafo del deseo está organizado en torno a estos dos tipos de estructura, por ello tiene dos pisos:

⁴ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Bs. As., 1994.

⁵ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Bs. As., 2001.

⁶ Lacan, J.: Seminario 6, “El deseo y su interpretación” (1958/9), inédito.



Podemos considerar que el piso inferior corresponde a la estructura del lenguaje y el piso superior, a la estructura clínica.

De todos los matemas que integran este grafo, he ubicado sólo dos, las dos maneras en que aparece el Otro en el grafo: el Otro sin barrar en la parte inferior y el Otro barrado que aparece en la parte superior. ¿Cuál es la diferencia entre el Otro en la estructura del lenguaje, Otro sin barrar, y el Otro desde la estructura clínica, \mathcal{A} , para la neurosis?

Al enlazar la estructura clínica –o sea, la relación entre Edipo-castración– y el lenguaje, Lacan está subvirtiendo por completo los conceptos de Freud; es su esfuerzo por representar la estructura clínica en los términos de la estructura del lenguaje, y también en términos de la estructura de la comunicación. El grafo del deseo es un grafo sobre la estructura de la comunicación que invierte la manera en que está pensada tradicionalmente. Ubica de un lado al sujeto y del otro lado al Otro y toda la estructura de la comunicación está armada por la relación entre ellos dos.

En este mismo sentido, ya en *El Seminario 4*, Lacan está reformulando los términos de Freud en conceptos lingüísticos: nace la invención lacaniana del concepto de falo que, tal como nosotros lo manejamos, no es un concepto freudiano, aunque Freud haga alguna mención en su obra a él. Este concepto es el modo en que Lacan lee el texto de Freud “La organización genital infantil”: lo

lee en términos de la lógica fálica. ¿Por qué la lógica fálica está pensada, para Lacan, a partir de la estructura del lenguaje? Porque el falo se ubica entre el signifiante y el significado.

En *El Seminario 5*, Lacan formaliza el Nombre-del-Padre, concepto príncipes para la neurosis. O sea que los dos conceptos principales para la neurosis, para el primer Lacan son falo y Nombre-del-Padre.

Podríamos preguntarnos si estos conceptos ya estaban en Freud. Desde un cierto punto de vista estaban, pero desde otro, no; al menos no de la manera en que Lacan los reformula y con el valor que les otorga. Por eso decimos que Lacan es un traductor de Freud. Muchas veces se dice que hay que estudiar Freud-Freud y Lacan-Lacan. Desde mi punto de vista, es imposible leer a Freud desde Freud una vez que Lacan ha hecho su lectura; no hay un Freud puro. Hay distintas lecturas de Freud.

¿En qué sentido el concepto de falo y de Nombre-del-Padre no son iguales en Lacan y en Freud? En que no se había establecido la relación entre la estructura clínica y la estructura del lenguaje, que va a estar presente en ambos conceptos.

Ahora bien, con respecto al concepto de estructura, el primer Lacan, ¿es estructuralista? En un sentido, Lacan es completamente estructuralista: toma su noción de estructura, por un lado, de Jakobson -cuando se refiere a la metáfora y a la metonimia- y, por otro lado, de Lèvi Strauss -cuando trabaja el concepto de Nombre-del-Padre-.

Si profundizamos un poco más, podemos decir que Lacan es radicalmente más estructuralista que todos los demás estructuralistas, porque es el único que habla y piensa la estructura del sujeto; para los estructuralistas en general, la estructura del sujeto no existe. Lacan elaboró una teoría del sujeto compatible con el concepto de estructura.

Pero, para dar vuelta todo esto, podríamos decir que Lacan no es estructuralista en absoluto porque los estructuralistas tienden a que los conceptos cierren. Todo el esfuerzo de Lacan en su enseñanza ha sido, desde el principio hasta el final, que la estructura no cierre. Esta no es solamente una dificultad para leer a Lacan sino una intencionalidad suya: que la estructura siempre quede abierta.

Esto es algo que tendrán que soportar también en la enseñanza, así como nosotros lo tenemos que soportar en la transmisión, pues tiene que ser parte de la transmisión misma el hecho de hacer notar que no cierra, cuando la tendencia natural es la contraria. Lacan va contra eso, por ejemplo, en sus Escritos, que justamente fueron redactados de un modo bastante cifrado para impedir que cierren. Lacan tiene una famosa frase que dice que para leer, hay que leer, no hay que comprender; la tendencia que uno tiene respecto de querer comprender inmediatamente, de que el concepto cierre, es lo contrario de la enseñanza de Lacan y es algo que tenemos que tener muy en cuenta.

Y es por eso que pasamos de una idea de sujeto en el primer Lacan, a una idea de sujeto completamente distinta en el último Lacan, porque siempre está pensando que la estructura nunca termina de cerrar. El sujeto de Lacan es un sujeto que no está de entrada, no es un dato inicial. De entrada está el Otro que preexiste al sujeto. La pregunta del primer Lacan gira alrededor de cómo llegará a constituirse un sujeto en relación a ese Otro que preexiste al sujeto.

Como el significante tiene un efecto mortífero, una incidencia un tanto mortificante sobre el sujeto, en la última parte de su enseñanza, este concepto de sujeto va a cambiar; no se va a referir tanto al sujeto en relación al significante y al significado, sino al sujeto como respuesta de lo real: se trata del viviente que habla.

En el concepto de sujeto del primer Lacan se subraya que el sujeto, de alguna manera, está mortificado, está herido por lo que podríamos llamar "el flechazo del significante", por la palabra del Otro que lo marca. Lacan lo ilustra con una metáfora: es como un pez que se traga el anzuelo y para cuando se lo tragó, ya está adentro, ya está hablado por el Otro. Podemos tomar como ejemplo también a los escribas antiguos que realizaban su trabajo sin saber lo que escribían, pero cuando por fin empezaban a entender, muchas veces se los sacrificaba no pudiendo tener acceso a los textos sagrados que copiaban. Al sujeto le pasa algo parecido: recibe del Otro un texto que escribe y para cuando se transforma en sujeto está victimizado por el significante del Otro, la madre, el padre, el Otro social. Este es el sujeto del primer Lacan, distinto del sujeto

del último Lacan donde se trata más del viviente que habla y goza. Por eso mismo también cambia el concepto de goce que no siempre está unido a la mortificación. Hay distintas maneras de pensarlo; cuando planteamos que alguien goza de su síntoma, puede ser dicho en un sentido negativo, en el sentido de la mortificación. Sin embargo, el último Lacan tiene otra manera de leer este "goza de tu síntoma", que apunta a un modo de gozar que tiene más que ver con la vida que con la mortificación.

A partir de la captura que la estructura hace sobre el sujeto tenemos su constitución misma. La estructura del significante, que es la estructura del Otro -porque el significante viene del Otro-, está escrita en la parte inferior del grafo del deseo. Hay un Otro que es el Otro del código, el del tesoro de los significantes que incide sobre el sujeto y lo constituye como tal, mortificado por los efectos del lenguaje, como en el ejemplo del pez o el del escriba. Por eso decimos que el sujeto se constituye en una pérdida, algo de él se pierde en la misma constitución. De allí que Lacan escriba al sujeto como tachado, barrado (\$) por el Otro, por el significante: dividido y mortificado por la estructura del lenguaje y por la palabra del otro.

De entrada, el sujeto lacaniano experimenta una cierta pérdida de vida por la mortificación misma del significante. Este sujeto nunca es un individuo porque se ubica de entrada en relación a la estructura del lenguaje y a la noción de sentido que tiene este primer Lacan. El sujeto se constituye como un lugar vacío sobre el que se van a inscribir los efectos de sentido que vienen del campo del Otro; es un sujeto semántico en el que se va ubicar, fundamentalmente, la falta en ser, y no el ser. Es un sujeto completamente atravesado por la falta. El concepto de "falta en ser" define a la neurosis misma.

El último Lacan no se va a referir al sujeto en relación a la falta en ser: el sujeto pasa a ser una variante lógica, una variante del sentido. El sujeto es variable y lo que es constante ya no es el gran Otro sino el objeto. De todos modos, esto no quiere decir que el último Lacan se aparte por completo del concepto de estructura.

¿Por qué estoy insistiendo tanto en esto? ¿Hablamos de un sujeto en particular o hablamos de la histeria, de la estructura histéri-

ca, por ejemplo? ¿Hablamos del sujeto como uno, o hablamos de la estructura histérica, de la obsesiva, de la fóbica? Es un problema para transmitir la enseñanza de la clínica de Lacan. Es por eso que es tan importante hablar de los casos clínicos en las conversaciones; conversando se puede apreciar que se trata del sujeto uno por uno y no simplemente de la estructura neurótica o psicótica. Siempre vamos a estar pivoteando entre ambas cuestiones porque necesitamos el concepto de estructura, no lo descartamos; vamos a tener que definir qué es la estructura histérica para el primer Lacan, y qué es la estructura histérica para el Lacan de *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*,⁷ por ejemplo, un momento intermedio en su obra donde plantea la lógica de los discursos y otro modo de pensar a la histeria.

En términos estructurales, si pensamos que la estructura de un sujeto es neurótica creemos que no se volverá psicótico; si la estructura es psicótica, no se volverá neurótico. En el primer Lacan, la diferencia entre la neurosis y la psicosis también se ve claramente en el grafo del deseo, y para marcarla introduce el paralelo entre la estructura clínica y la estructura del lenguaje. Lacan ubica que Schreber, por ejemplo, habla, tiene acceso a la palabra, incluso tiene un uso muy complejo y elaborado de la palabra, se realiza en él la estructura lingüística, pero no la estructura clínica –tal como Freud piensa para la neurosis, la relación entre el Edipo y la castración, que no es la misma que para el psicótico–. El psicótico tiene acceso al primer piso del grafo del deseo pero no realiza la estructura clínica del segundo piso.

¿Por qué no se cumple para Schreber la relación entre Edipo-castración tal como se cumple para un neurótico? Para explicar la relación Edipo-castración en la neurosis y diferenciarla de la psicosis, Lacan va a referirse concretamente a la definición del Nombre-del-Padre que no estaba dicha en estos términos en Freud. Dice Lacan en *El Seminario 5*:

“Es lo que yo llamo el Nombre-del-Padre; es decir el padre simbólico. Es un término que subsiste en el nivel del significante, que en el Otro, en

⁷Lacan, J.: *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1992.

*cuanto sede de la ley representa al Otro. Es el significante que apoya la ley, que promulga la ley”.*⁸

Es una frase difícil donde encontramos una diferencia en el Otro: el Otro como lugar del significante y el Otro como lugar de la ley. Por supuesto que el Otro del significante es el que se encuentra en la estructura lingüística ubicada en el piso inferior del grafo: es el Otro sin barrar. Se trata de un Otro en el que se encuentran todos los significantes y de los que el sujeto recortará algunos para constituir lo que sería su síntoma: $s(A)$, “significado del Otro”. De todo el campo de los significantes, de todo el tesoro de los significantes del código, el sujeto recorta algunos con los que va a constituir las formaciones del inconsciente –sus sueños, sus síntomas, sus lapsus, los chistes–. Pero no logra constituir ni las formaciones del inconsciente ni los síntomas sin pasar por el A , por barrar al Otro que, en el tesoro de los significantes, no está barrado.

En el lugar del Otro como lugar del significante se debe inscribir, además, el Otro como lugar de la ley. Tenemos así los dos niveles: el de la estructura del lenguaje, referido al Otro sin barrar y el de la estructura clínica, referido al A . Lo que le ocurre al psicótico es que tiene acceso al Otro como lugar del lenguaje pero está forcluído el significante del Otro como lugar de la ley. El psicótico cuenta con el Otro del significante sin barrar – $s(A)$ – pero no cuenta con el Otro de la ley – $S(A)$ –.

Es muy interesante detenerse en que Lacan presenta, muy tempranamente en su enseñanza, en *El Seminario 5*, al A . Nos muestra así, que la estructura nunca cierra. Aun en esta primera parte dedicada al Otro –un Otro unificado–, ya hay dos Otros: el Otro del lenguaje y el Otro de la ley; Otro sin barrar y Otro barrado.

El mismo concepto del Nombre-del-Padre tiene su primer agujero –el Nombre-del-Padre es el que asegura el lugar del Otro como Otro de la ley– porque se trata de un Otro de la ley pero barrado, con un agujero, con una falta. Este concepto que es príncips de la primera enseñanza, nos hace ver cómo Lacan va a ir desdibujando la fortaleza de este Nombre-del-Padre. La primera señal es el A .

⁸Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 150.

Más adelante, Lacan va a hacer otros desarrollos, por ejemplo, la pluralización de los nombres del padre: el Nombre-del-Padre pasará a ser uno entre otros.

Hacia el final de la obra de Lacan, propone el concepto de "suplencia", tal como lo trabaja en uno de sus últimos seminarios, "Joyce, el síntoma".⁹ Toma a Joyce como alguien que no realiza la relación entre el Edipo y la castración a la manera de un neurótico. La escritura de Joyce hace suplencia del Nombre-del-Padre que falla; llamarlo "Joyce, el síntoma" implica que tengamos que pensar que el concepto de síntoma también ha cambiado.

Lacan dedica este seminario, que está en la última etapa de su enseñanza, a demostrar la particular manera en que puede darse una suplencia, ya que Joyce no desarrolla una estructura clínica psicótica: es una psicosis que no funciona como tal, porque hay suplencia del Nombre-del-Padre. La psicosis va a aparecer en su hija Lucía.

Hay una famosa frase que Jung le dice a Joyce cuando va a consultarlo por su hija, que padece muchos trastornos. Joyce, que quería pensar que su hija no era psicótica, le comenta que él mismo hace también muchos juegos de lenguaje, tal como se puede ver en todas sus obras –en el Ulises, por ejemplo, pero sobre todo, en *Finnegans Wake*–. Jung le dice a Joyce sobre su hija: "Donde usted nada, ella se ahoga": aquello que Joyce sí podía hacer con el lenguaje era lo que a su hija la había llevado a la psicosis. Esta es una frase que Lacan ha retomado. Entonces, el primer agujero en el Nombre-del-Padre es el A , pero el último es el concepto de suplencia donde el Nombre-del-Padre mismo va a ser una de las posibles suplencias. Si uno lee Lacan *après coup*, el A es un antecedente de que la estructura siempre se descompleta, y es el primer indicio de que Lacan relativiza el concepto de Nombre-del-Padre.

A lo largo de nuestro seminario, nos vamos a encontrar cada vez cuestionando la estructura y al mismo tiempo, sosteniéndola; vamos a mostrar la estructura –histórica, obsesiva– y el agujero que hay en la misma para Lacan, es decir, su particular forma de ser estructuralista para la época.

⁹ Lacan, J.: Seminario 23, "Joyce, el síntoma", (1975/6), inédito.

Si pensamos la estructura misma de la neurosis en el grafo del deseo, vemos que el lugar del Otro nunca se completa totalmente, nunca se cierra. El Otro lleva siempre incluida una falta; es el $S(A)$ que le permite a Lacan mostrar, desde el comienzo, que hay algo que siempre se va a escapar a la verificación. El concepto mismo de verdad va a estar cuestionado de diferentes maneras a lo largo de su enseñanza.

Una clínica segregativa

Podemos encontrar en Lacan una primera clínica que vamos a llamar "clínica del Nombre-del-Padre", donde neurosis y psicosis van a aparecer diferenciadas entre sí por el Nombre-del-Padre y por el concepto de forclusión. En este sentido, podemos decir que es una clínica segregativa, tajante: de un lado neurosis y del otro, psicosis. Por eso proponemos dos textos que discuten entre sí; el del primer Lacan, que es *El Seminario 3, Las psicosis*, donde neurosis y psicosis están tajantemente divididas, y el texto *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, que son las conversaciones en las que Miller lee al último Lacan y donde realmente la neurosis y la psicosis son diferentes modos de gozar del viviente que habla y por eso se trata de los inclasificables. El último Lacan critica al concepto mismo de clasificación.

En diferentes momentos de su enseñanza, Lacan plantea esta diferencia entre psicosis y neurosis, por ejemplo, en "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud"¹⁰ y en "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud".¹¹ Es en estos textos y en *El Seminario 3*, donde Lacan trabaja más claramente esta diferencia. Para situarla voy a situar algunos conceptos fundamentales que estaban en Freud y que él retoma.

Uno de estos conceptos es el de represión: en el inconsciente tenemos lo reprimido, lo desconocido para el sujeto una vez que ha sido afirmado primordialmente, ha hecho *bejahung*. Algo es afir-

¹⁰ Lacan, J.: "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

¹¹ Lacan, J.: "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

mado primordialmente pero esa es una afirmación de lo simbólico que puede fallar. En la psicosis falla porque puede ocurrir que el sujeto rehúse el acceso al mundo simbólico de aquello que, sin embargo, de algún modo experimentó, pero que no fue -Lacan en este sentido cita Heidegger- "dejado ser". Lo experimentó pero no fue afirmado primordialmente, no quedó inscripto para él. Es necesario que quede inscripto para que luego caiga sobre éso la represión.

Freud se refiere a este tema en el caso del Hombre de los Lobos, cuando sostiene que "él no sabía nada de la castración, ni siquiera en el sentido de lo reprimido". Y es fundamentalmente de allí que Lacan extrae el concepto de forclusión, *verwerfung*. Es un caso de una estructura clínica muy difícil de ubicar. Cuando Freud enuncia esa frase, podría conducirnos a pensar que se refiere a que el Hombre de los Lobos es psicótico.

Es necesario, entonces, que haya algo que haga *bejahung* para que sobre ello recaiga la represión y lo reprimido retorne luego por la vía de las formaciones del inconsciente: los sueños, los lapsus, los actos fallidos, los síntomas, los chistes, tal como ocurre en el neurótico. Desde allí retorna, para el neurótico, lo que fue afirmado primordialmente pero que luego fue reprimido: la castración en la madre. Se trata de lo simbolizado que retorna después de haber sido reprimido; este es el mecanismo mismo de la represión para el cual utilizamos en alemán la palabra *verdrängung*.

Puede ocurrir, entonces, que la castración no caiga bajo los efectos de la *verdrängung* -como en la neurosis- sino de la *verwerfung*, o sea, bajo los efectos de la forclusión y, por lo tanto, tenga un destino diferente. En este caso, aquello que no ha sido dejado ser en el sentido de lo simbólico, lo que no ha sido inscripto, lo que no ha sido simbolizado, lo que no ha sido afirmado, retorna desde lo real, por ejemplo, en las alucinaciones en la psicosis. El ejemplo paradigmático de ésto, como habíamos situado anteriormente, es el del Hombre de los Lobos.

Freud relata un episodio en el cual el Hombre de los Lobos está jugando con un cuchillo en la corteza de un árbol y, de repente, se ve el dedo cortado, cercenado, colgando, apenas asido por un pedazo de piel. En ese momento está con la niñera que lo acompaña-

ba siempre, se sienta a su lado con su dedo cortado –él mismo lo relata ambiguamente, como si fuera un hecho real– pero no le dice una sola palabra, no puede hablarle de eso. Este es un mecanismo clásico de la alucinación en la psicosis: no puede decirle a ella “me corté el dedo”. Es imposible para él encontrar las palabras para explicar ese dedo cortado; no las hay, precisamente, porque la castración que no ha podido ser inscripta a la manera de la *bejahung* y por ello retorna desde lo real como la alucinación del dedo cortado. El sujeto cree realmente que tiene el dedo cortado, lo ve cortado. No es una metáfora, no es un síntoma, no es que le duele o se le paraliza el dedo: está convencido que su dedo está cortado, pero de eso no puede decir ni una sola palabra.

Lacan nos va a demostrar así, que la asunción de la castración se ha vuelto imposible para el sujeto, lo cual explica la frase de Freud: “no sabía nada de la castración, ni siquiera en el sentido de lo reprimido”. Aunque pensemos que la represión es un modo de saber, hay que subrayar que es un modo de saber no sabido. El sujeto, cuando sabe a la manera de la represión, no sabe que sabe y eso es lo que trabajamos en la neurosis. En la forclusión no hay ese saber, ni siquiera reprimido.

Que no pudiera contarle a la niñera que se había cortado el dedo, es una prueba para Freud y para Lacan, de que él no sabía nada de la castración –ni siquiera en el sentido de lo reprimido– y por eso fue necesario que la alucinara. Esta suspensión de la capacidad de hablar muestra, nos dirá Lacan –y Freud ya lo había visto–, que el sujeto no quería saber nada. Lo que fue rehusado, cercenado, forcluído de lo simbólico retorna desde lo real: “verse el dedo cercenado”.

Tenemos la aparición en lo real de lo que ha sido forcluído, de lo que no ha sido dejado ser para el sujeto, en lo simbólico, en lo que Lacan va a llamar en *El Seminario 3* –de un modo aproximativo y temporario– “la historia simbólica del sujeto”: en la historia de ese sujeto no está la afirmación simbólica de la castración.

El concepto de historia es un concepto muy discutible para Lacan, ya que afirma que la historia va del porvenir al pasado, de modo tal que si bien uno, a lo mejor, no puede cambiar el futuro de un sujeto, sí puede cambiar el pasado. Fijense que esta idea es muy

subversiva, y es lo contrario de lo que diría cualquier psicoterapia. El psicoanálisis pretende cambiar el pasado porque privilegia la historia por sobre el desarrollo; no es cronológico, ni evolutivo, no cree que las cosas vayan en el sentido de las agujas del reloj. Decir que "la historia va del porvenir al pasado" es el concepto de *après coup* o *nachträglich*, donde lo posterior tiene un efecto sobre lo anterior, lo cual es profundamente subversivo como concepto. Sigue siéndolo hoy: todas las terapias alternativas al psicoanálisis proclaman lo contrario, piensan que el pasado no se puede cambiar, que hay que elaborarlo.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el planteo de la película de Clint Eastwood, *Río místico*,¹² -por la cual sus dos protagonistas Sean Penn y Tim Robbins ganaron el Oscar al mejor actor y al mejor actor secundario, respectivamente- deja mucho que desear porque sostiene una idea del trauma por la cual tres sujetos, que participaron de una escena de violación infantil, están condenados por el resto de su vida a padecer los efectos de ese trauma. Es la teoría del trauma del primer Freud porque después, él mismo no va a creer en ella. El primer Freud cree que algunas de las histéricas habían sido violadas y otras no. Pero después dice: "mis histéricas me han engañado"; no se trata de si las han violado o no, o si algunos han sido afectados por el trauma y otros no. El trauma es ser sexuado y todos estamos afectados por él de diferente manera. Esta película, en este sentido, no sólo es prelacaniana sino que es prefreudiana porque plantea que estos chicos están condenados por ese trauma a un destino funesto del cual no tienen salida. Pueden ver esa película para tener un ejemplo de lo que "no es un trauma", es una buena película pero tiene el error de base sobre la que está constituida. Si las cosas fueran de ese modo, no habría salvación: ¿para qué trabajaríamos como analistas si ya estuviera determinado el destino de un sujeto por el trauma?, ¿para qué estudiaríamos psicoanálisis, estaríamos aquí o trabajaríamos en el consultorio?

Volvamos a la *verwerfung*. La forclusión ha salido al paso de toda manifestación del orden simbólico, ha salido al encuentro de la *bejahung*. La forclusión está en el lugar de la *bejahung*. Freud ya lo

¹² Eastwood, C.: *Río místico*, Estados Unidos, 2003.

había explicado en un texto maravilloso pero muy difícil, “La negación”,¹³ donde nos dice que el juicio de atribución es anterior al juicio de existencia, lo cual es también, sumamente subversivo. Antes que algo exista o no para el sujeto –que sería el juicio de existencia– el sujeto le atribuye al objeto una cualidad: es agradable o no es agradable, para decirlo de un modo simplificado, por ejemplo. Si es agradable, lo incorpora y se produce la *bejahung*; si no, queda afuera, expulsado, *ausstossung*, no tiene existencia para el sujeto.

Estamos clásicamente acostumbrados a pensar que primero está la existencia y luego la atribución, pero para Freud es a la inversa: algo no tiene existencia hasta que haya atravesado un juicio de atribución. Esta idea es muy subversiva en Freud mismo. La atribución decide si se produce o no esta inscripción, esta afirmación, en la neurosis. En la psicosis ni siquiera ha sido dejado ser, por lo tanto, para el sujeto no tendrá existencia.

No me voy a explayar en este texto de Freud pero agregó que es el texto en el que dice algo maravilloso que es que muchas veces, para hacer una afirmación, el sujeto pone delante un “no” y después hace la afirmación completa. Por ejemplo dice: “soñé con una bicicleta de cuatro ruedas, pero en ningún caso era mi madre”. Entonces, Freud plantea que si nadie le preguntó y el sujeto dice “no era mi madre”, podemos sacar el no y sabremos que está hablando de la madre; ese “no” está allí denegando la afirmación. Este es un mecanismo neurótico: alguien que, de alguna manera, sabe sin saber que se trata de la madre y para decirnoslo tuvo que poner el “no” adelante. Es una indicación clínica. Es también, algo que usamos mucho, por ejemplo, cuando alguien nos dice: “te quiero decir algo pero no quisiera lastimarte”. Uno puede prepararse y saber que va a ser lastimado; todos lo sabemos. Es otro ejemplo de la denegación.

La denegación, entonces, no es posible para el psicótico porque es uno de los tratamientos posibles para lo que ha podido ser afirmado. En el caso del neurótico, la castración ha sido simbolizada, fue afirmada y quedó inscripta aunque no puede ser reconocida y retornará por la vía de lo reprimido. El psicótico no sabe nada de

¹³ Freud, S.: “La negación” (1925), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.

la castración, ni siquiera en el sentido de lo reprimido; no tiene ese saber no sabido y lo que no llega a la luz de lo simbólico va a retornar por la vía de lo real. Hay que subrayar que lo forcluído es la relación que Lacan establece –y que en Freud ya estaba esbozada– del Nombre-del-Padre con la castración en la madre, o sea, a nivel de la metáfora paterna.

Por supuesto que estamos todavía en la primera clínica de Lacan, una clínica del deseo. Para esta clínica la distinción entre psicosis y neurosis es decisiva, es decir, saber si hay *bejahung* o forclusión.

La clínica de los inclasificables

A partir de la clasificación, vamos a pasar a los inclasificables. Los inclasificables implican lo contrario a lo que estábamos proponiendo. La segunda clínica es a la inversa: continuista, gradual y no implica una clasificación. En la primera clínica lo que vamos a llamar “el punto de capitón”, el punto de cierre, ese punto de cierre provisorio, está dado por la presencia del significante del padre. El punto de capitón le permite a un sujeto un cierto cierre que lo transforma en neurótico; es la relación entre el Nombre-del-Padre y el Deseo de la Madre, la metáfora paterna. El punto de capitón es un modo particular de lazo entre lo imaginario y lo simbólico. En esta época de Lacan hay predominio de lo simbólico y de lo imaginario por sobre lo real –aunque la relación entre lo imaginario y lo simbólico tiene incidencia también sobre lo real, tal como vimos en el ejemplo del dedo cortado del Hombre de los Lobos–.

En la segunda clínica las cosas no son tan claras ni tajantes, lo cual trae sus complicaciones. La metáfora paterna es una posibilidad, entre otras, de anudamiento entre lo imaginario, lo simbólico y lo real. Para la primera clínica es el Nombre-del-Padre; para la segunda clínica hay varias posibilidades de realizarse y por eso, aparece el concepto de “suplencia”. Hay diversos modos de anudamiento que pueden suplir el anudamiento típico que es la relación del Nombre-del-Padre con el Deseo de la Madre, para el primer Lacan. El último Lacan, en cambio, cree que hay otras maneras de hacer este anudamiento y por eso trabaja “la clínica de los nudos”. Por ejemplo, Joyce hizo este anudamiento de un modo

diferente a un neurótico común y por eso no desencadenó una psicosis clínica.

En la primera clínica del Nombre-del-Padre, la condición del sujeto -neurótico o psicótico- depende de algo que se desarrolla enteramente en el campo del Otro, de cómo se haya establecido la relación, para ese niño, entre el Nombre-del-Padre y el Deseo de la Madre, es decir, que se produzca la metáfora paterna y, por lo tanto, haya significación fálica para el sujeto. Significación fálica que tiene efectos tanto en lo simbólico, como en lo imaginario y que está ausente en la psicosis.

El primer Lacan cuestiona, en cierto modo, el concepto de desarrollo porque dice que la estructura es más importante. Dice que la historia del complejo de Edipo -aun con los tres tiempos tal como él los trabaja- tiene algo de desarrollo y parece privilegiar el desarrollo sobre la estructura. Si pensamos en términos de desarrollo, en el primer tiempo el niño se identifica al falo de la madre. En el segundo aparece el padre, la interdicción del Nombre-del-Padre que es lo que le permite separar al niño de la madre diciéndole "¡No!" a la madre -"no reintegrarás tu producto"- y prohibiéndole al niño el acceso a ella. Es un padre interdictor, un padre que dice que no. En el tercer tiempo es un padre positivo, un padre que dice "sí" y permite al niño identificarse con él y guardarse el falo en el bolsillo, es decir, dejarle ese lugar al padre: el que tiene es el padre, pero el niño va a poder llegar a tener.

Los tres tiempos del Edipo, entonces, tienen algo de estructural y algo del desarrollo ya que tenemos el primero, el segundo y el tercer tiempo. Tenemos que subrayar que Lacan va a preferir la estructura al desarrollo, aunque a veces se vea obligado a establecer un desarrollo que va en el sentido de las agujas del reloj.

Al último Lacan lo podemos trabajar, fundamentalmente, a partir de Miller en la "Conversación de Arcachon", publicada en *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*. Es allí donde Miller plantea esta oposición entre la primera clínica de Lacan que es estructuralista, discontinuista y clasificatoria, y la segunda clínica que es continuista y gradual. Si bien estoy hablando de dos clínicas, podemos encontrar "otros Lacan" a lo largo de su obra.

Como ubiqué anteriormente, el síntoma, entonces, para el últi-

mo Lacan, puede hacer de Nombre-del-Padre, como por ejemplo en el caso de Joyce.

¿Qué quiere decir que para el último Lacan la clasificación no está conceptualizada de la misma manera? Voy a tomar una conferencia de Miller, que se titula: "El ruiseñor de Lacan"¹⁴ y que es, verdaderamente, maravillosa. Explica muy bien el dilema con el que nos encontramos en la clínica todos los días con respecto a la clasificación.

Quiero rescatar de esta conferencia que Miller subraya que el último Lacan ya no piensa que esa división tajante y clasificatoria entre la neurosis y la psicosis pueda explicar a un sujeto hablante. Este concepto de clasificación tiene que ser inaugural para nuestro seminario porque al hablar de histeria, neurosis obsesiva y fobia estamos haciendo una clasificación pero, a la vez, estoy criticando la clasificación misma. Hay un cuestionamiento: no nos basta saber si es una histeria o una neurosis obsesiva para saber qué le pasa a ese sujeto. O sea que las clasificaciones, que también son necesarias, tienen algo de relativo, de artificial; de algún modo son semblantes que necesitamos, pero son artificiales. Es importante tenerlo en cuenta cuando hablamos, por ejemplo, de histeria, porque al encontrarnos con un sujeto, no es bueno decir "es una histérica": hay que pensarla caso por caso, uno por uno. Tenemos que saber de la estructura pero tenemos que pensar al sujeto como uno. En ese sentido, al final de su enseñanza Lacan utilizó la palabra *varité* para hablar de la verdad -neologismo que condensa "verdad" con "variedad"-, para decir que hay verdades variables, que la verdad es variable. Es por esto que la práctica del diagnóstico es relativa, lo cual molesta un poco a nuestro individualismo contemporáneo.

Lacan va ir en contra de la idea de pensar que el sujeto es un ejemplar de una clase y por eso las clasificaciones tienen que ser discutidas, fundamentalmente, en la conversación entre practicantes. Hay síntomas tipos; hay tipos de síntomas. Pero esto no nos alcanza para explicar a un individuo; tenemos que explicarlo uno por uno. La semejanza no es ciencia. Lo universal de la clase, de

¹⁴ Miller, J.-A.: "El ruiseñor de Lacan. Conferencia inaugural del ICBA", *Del Edipo a la sexuación*, Colección del ICBA, Paidós, Bs. As., 2001.

cualquier clase, nunca está completamente presente en un individuo. Un individuo puede ser un ejemplo de una clase pero siempre es un ejemplo fallido. Una mujer puede ser un ejemplo de la clase de las histéricas pero siempre va a haber una diferencia entre lo que ella es y la histeria, en su manera particular, única y singular de realizar su histeria.

Para explicarnos esta diferencia entre el ejemplar de una clase y el sujeto, Miller encontró un ejemplo que me pareció realmente un hallazgo. Toma un texto de Borges que se llama "El ruiseñor de Keats"; por eso tituló a su conferencia "El ruiseñor de Lacan". El escrito de Borges habla de una discusión que hubo alrededor de un poema que había escrito el poeta Keats en 1819 que decía que en Inglaterra, en un jardín de Hampstead, había escuchado el canto de un ruiseñor que era el mismo que habían escuchado Ovidio y Shakespeare. Era el mismo ruiseñor.

Los críticos ingleses se pusieron a discutir -porque los críticos ingleses son bastante pragmáticos y poco platónicos, al revés que Borges- acerca de la confusión que había tenido en ese momento el poeta Keats entre el individuo y la clase, porque él había escuchado al ruiseñor, pero no al mismo ruiseñor que habían escuchado Ovidio o Shakespeare. Se armó una verdadera discusión acerca de si era, o no, el mismo ruiseñor. Es un ejemplo de la diferencia entre el individuo y la clase. El individuo "ruiseñor", ¿representa a todos los ruiseñores?, ¿es exactamente el ejemplar de una clase? ¿Es lo mismo un ruiseñor que todos los ruiseñores? ¿Es el mismo ruiseñor el que escucharon Ovidio, Shakespeare y Keats?

Borges se opone al comentario de los ingleses que critican a Keats, porque dice que no hay oposición entre el efímero ruiseñor de esa noche y el ruiseñor genérico. Borges, en el sentido platónico, cree que es el mismo ruiseñor. Los ingleses se oponen a cualquier generalización porque siempre están a favor del individuo y, por lo tanto, no es el mismo ruiseñor, es otro. Pero Borges dice que era el mismo concepto de ruiseñor, porque se trataba justamente del mundo de las ideas, platónico.

Nosotros, como psicoanalistas, ¿pensamos que es el mismo ruiseñor o no? ¿Estamos con los críticos ingleses, pragmáticos o con el platonismo de Borges? Podríamos decir que estamos con los dos.

Para el ejemplo del ruiseñor, es el mismo ruiseñor puesto que el ruiseñor, en tanto no es un ser hablante, realiza en cada individuo a la clase. Es el mismo ruiseñor para Ovidio, para Shakespeare y para Keats.

Pero para los seres hablantes nunca se podría tratar del mismo sujeto; no es la neurosis obsesiva, por ejemplo, de Shakespeare, la misma que la de Keats. No se cumple para el sujeto hablante que sea un individuo que represente a la clase de manera tal que no se pueda separar el ejemplar de la clase.

Nosotros tenemos que trabajar todo el tiempo con el concepto de histeria, neurosis obsesiva y fobia, sabiendo que no es lo mismo el individuo que la clase, y que cuando decimos "es una histeria", estamos sabiendo mucho de la clasificación y poco del sujeto. Pivoteamos todo el tiempo entre tener que saber ambas cuestiones.

Podríamos decir, entonces, que el que tiene razón -como todo poeta- es Keats, que se encontró dividido como sujeto por el ruiseñor: el canto del ruiseñor le hizo ver que era mortal, mientras que el ruiseñor era inmortal y en tanto ser no hablante, como individuo, realiza la clase. Entonces, en algún sentido, el ruiseñor es inmortal, pero para los seres hablantes se trata de la mortalidad y, por lo tanto, no es el mismo individuo. El ejemplar no realiza la clase. Llamamos "sujeto" a lo que aparta al sujeto de una especie, aquello que hace que ningún sujeto sea un individuo de una especie. Lo que hace que Ovidio no sea Keats ni Shakespeare, aunque se trate del mismo ruiseñor que canta.

Entre el uno por uno y el universal de la clase

En nuestra práctica -y también en nuestra transmisión- tenemos que dirigirnos al punto de sujeto en el individuo, y para eso tenemos que apartarnos necesariamente de las leyes de la naturaleza. En ese sentido, no podemos coincidir con la ciencia. Desde este punto de vista, estamos más a favor de la contingencia, del arte del diagnóstico. Tenemos que saber cada vez que, entre lo universal y lo particular, siempre está el hecho de juzgar si el individuo pertenece o no a la clase de los histéricos o a la clase de los neuróticos obsesivos. Esto lo tenemos que trabajar al nivel de los

controles, al nivel de las conversaciones.

En este seminario vamos a trabajar con el universal de la clase. Este agujero que hay en el sistema de las reglas es lo que Lacan, desde el comienzo, va a llamar el $S(A)$ que designa un punto de falla en el universal que no estaba en el Otro cuando estaba sin tachar. La primera forma en que Lacan nos habló de que hay un agujero en el universal es el A . Al final de su enseñanza va a decir eso mismo de una manera más radical: "no hay relación sexual". El A es el "no hay relación sexual". "No hay relación sexual" también es un universal, es para todos, pero es un universal negativo que viene a demostrar -al revés- la ausencia de una regla, que una regla falta, que falta algo que permita inscribir la proporción adecuada de la relación sexual. Y eso es lo que hace que el ser hablante, a diferencia de la especie, esté siempre abierto a la variación, a la contingencia y a la invención.

Este modo de relación inventado, siempre particular y siempre fallido, es lo que vamos a llamar "síntoma" y es lo que viene al lugar de esta programación que no hay. En ese sentido, el ruiseñor de Borges y el ruiseñor de Ovidio son el mismo porque existe la clase del ruiseñor. Pero en el caso de los seres hablantes -va a decir Lacan- no hay sentido común de los síntomas, por lo tanto, un histérico no nos sirve para saber qué le pasa a otro histérico, aunque en un sentido sí nos sirva. Tendremos que orientarnos siempre con el síntoma y considerar al individuo uno por uno.

Durante las clases vamos a tener que acostumbrarnos todo el tiempo a bascular entre el uno por uno, el nominalismo del sujeto, y el realismo de la estructura, que también tiene su valor. Todo nuestro trabajo tiene que poner en tensión el nominalismo del individuo con el realismo de la estructura. La estructura siempre tiene su valor porque se refiere a la intervención del Otro, y en ese sentido, aún al final de la enseñanza de Lacan, conserva su valor.

Por un lado, entonces, tenemos que ser nominalistas: ¿dónde? En nuestros consultorios. Como lo dice Borges, en otro poema suyo: "Me duele una mujer en todo el cuerpo, de qué me servirán mis bibliotecas". Imagínense para Borges decir: "de qué me servirán mis bibliotecas", ¡si la vida de Borges eran sus bibliotecas! Ese "una mujer" implica que cuando hay "una mujer", no sirven las bibliote-

cas. Aún así, necesitamos las bibliotecas y vamos a trabajar con ellas para estudiar a la histeria, a la neurosis obsesiva y a la fobia pero sabiendo que, cuando un sujeto viene a nuestro consultorio a vernos, tenemos, a la vez, que hacer referencia a nuestras bibliotecas y también al uno por uno, al sujeto que no representa la clase. El nominalismo del sujeto versus el realismo de la estructura es algo con lo que vamos a pivotear todo el tiempo.

Cuando uno escucha estas disquisiciones sobre el rui señor de Lacan se siente inclinado a estar a favor del nominalismo y en contra de la clasificación; sin embargo, las clasificaciones no son puramente semblante, tienen algo de real y es por eso que debemos tenerlas en cuenta. Lacan mismo llegó a decir que él era realista y no nominalista. ¿Por qué? Porque la estructura del lenguaje es real y, en ese sentido, no podemos hablar simplemente de que somos nominalistas. Es lo que Lacan trabajó exhaustivamente en un texto muy difícil, la "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*",¹⁵ donde plantea este contrapunto entre el sujeto como único, como uno, y la clasificación como necesaria. Por un lado, no nos sirve un obsesivo para saber de otro obsesivo y por otro lado, sí. En el pivote entre estas dos ideas vamos a hacer todo nuestro recorrido.

¹⁵ Lacan, J.: "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*", *Uno por Uno* 42, Eolia, Barcelona, 1995, pp. 7/15.

II SIN CAVIAR

El arte de juzgar el caso

En la clase pasada habíamos hecho referencia a la neurosis tanto en la primera como en la última época de la enseñanza de Lacan. Hemos visto cómo el primer Lacan no sólo es un traductor de los conceptos de Freud sino que, de alguna manera, agrega algo nuevo a lo que Freud había planteado. En el último Lacan, en cambio, los conceptos freudianos aparecen totalmente subvertidos. Hay que agregar, también, que toda la enseñanza de Lacan es una apertura en lugar de una clausura, ha quedado abierta al trabajo de quienes lo proseguimos insistentemente, porque él mismo se ocupó de dejar las cosas sin cerrar.

En la primera época -en *El Seminario 3, Las psicosis*, en el escrito correspondiente a esa época, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis"¹⁶, y también en la "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" - Lacan diferencia de un modo claro, con su clínica del Nombre-del-Padre, neurosis y psicosis. Hay un corte fundamental entre una y otra.

→ En el caso del neurótico, la castración ha sido simbolizada, inscrita, afirmada. Ha hecho *bejahung* aunque no pueda ser reconocida como tal y retorne con las formaciones del inconsciente. La represión se constituye así como un modo de saber del sujeto, aunque él no sepa que sabe sobre la castración, o sea, sobre la falta en el Otro. Para el psicótico, en cambio, lo que no ha sido inscripto en lo simbólico, es decir, lo que ha sido forcluído, va a retornar en lo real. Tenemos, entonces, la represión para la neurosis y la

¹⁶ Lacan, J.: "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

forclusión para la psicosis.

Hay una clasificación clara, en el primer Lacan, que no encontramos en la última parte de su enseñanza, pues se trata en ella de una clínica del síntoma, del modo de gozar del sujeto. Al comienzo de su enseñanza, el Nombre del Padre era el único modo posible de anudar lo simbólico y lo imaginario –aunque lo real estuviera comprometido–; en el último Lacan, el Nombre-del-Padre no es más que uno de los tantos modos de anudamiento de los tres registros.

En la clínica del Nombre-del-Padre, el hecho de que el sujeto sea neurótico o psicótico depende, fundamentalmente, del campo del Otro. En la neurosis, el significante del Nombre-del-Padre va a sustituir al Deseo de la Madre lo cual produce la significación fálica para el sujeto: es la metáfora paterna.

En el libro *Los inclasificables...*, –que es la publicación de una conversación clínica que se realizó en Arcachon– Miller ha trabajado la oposición entre la primera y la segunda clínica de Lacan. Mientras la primera clínica es estructuralista, discontinuista y clasificatoria, la segunda es continuista y gradual, dado que no hay una división tan tajante entre neurosis y psicosis.

Siguiendo esta lógica, en la clase pasada tomamos el texto de Miller, “El ruiseñor de Lacan”, para explicar qué es la clasificación y cómo pensarla en el psicoanálisis, ya que entre los seres hablantes ningún sujeto es igual a otro; hemos visto que, aunque el ruiseñor de Ovidio sea el mismo que el de Keats y el de Shakespeare, cada sujeto es distinto a otro sujeto. Es decir, la clase de un individuo “ruiseñor” puede representar la clase de todos los ruiseñores, pero un sujeto hablante no puede representar la clase de todos los sujetos. Esto es fundamental para pensar el tema del diagnóstico.

Por eso nosotros, en nuestra transmisión, apuntamos al punto “sujeto” del individuo y al hacer esto nos apartamos de las leyes de la naturaleza, pero también de las leyes de la ciencia. Introdujimos la contingencia y con ella el arte: el arte de juzgar un caso sin reglas preestablecidas, lo que distingue un diagnóstico psicoanalítico de cualquier diagnóstico –por ejemplo, desde el DSM IV– que se basa en una clasificación establecida.

A la vez, es necesario balancear el nominalismo del sujeto con lo

que vamos a llamar "el realismo de la estructura". Es decir, no vamos a descartar por completo el concepto de estructura y de clase. De hecho, vamos a hablar de histeria, de neurosis obsesiva, de fobia. Tenemos que ser nominalistas cuando un sujeto llega a nuestro consultorio ya que tenemos que pensarlo como un individuo singular: se trata de un sujeto que es completamente distinto a cualquier otro. ¿Queremos decir con todo esto que las clasificaciones ya no nos sirven, que no son más que semblantes? No. Las clasificaciones también son necesarias y por eso vamos a elucidar la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia en el transcurso de este seminario, pero nos vamos a mover en un terreno que concierna al sujeto y, a la vez, tenga alguna relación con la clase. Por ejemplo, el caso Dora es único e irreplicable, pero es una histeria. La forma de ser histérica de Dora no es igual a la forma de ser histérica de la Bella Carnicera -dos casos que vamos a trabajar- y no es igual a la forma de ser histérica de nuestro tiempo -que sería otra cuestión a considerar-. Entonces, por un lado, está Dora que es "el sujeto Dora" y, por otro lado, ella representa la histeria.

Las estructuras, como la del lenguaje, no sólo son semblantes o artificios sino que también muerden lo real. Si afirmamos que la estructura del lenguaje (es) real, estamos considerando que no se trata sólo de ese momento nominalista -necesario para nuestra clínica-, de ese sujeto particular, singular, sino que también podemos ubicar con el último Lacan -que ya no habla de clases- tipos de síntomas. Lacan tiene un texto decisivo sobre esta cuestión clínica, en el cual se inspiró la conversación de Arcachon -tanto las intervenciones de Miller como las de Laurent están referidas a ese texto-, que se titula "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*" donde se interroga acerca de cómo relacionar el momento nominalista, que considera al sujeto, con el momento estructuralista, que considera la estructura.

El último Lacan se va a ocupar del modo particular en el que para cada sujeto se cifra su modo de gozar único e irreplicable. Por eso nos alerta: si vamos a clasificar a los sujetos en una rúbrica -por ejemplo decir, "es un histérico" o "es un obsesivo"- nos vamos a equivocar mucho si los abordamos por el lado del sentido común, precisamente, porque no hay sentido común de los síntomas.

Estamos acostumbrados a trabajar con la idea de cierta discontinuidad entre neurosis y psicosis lo cual nos ofrece una cierta certeza diagnóstica, pero hay que saber poner esto entre paréntesis. En el último Lacan hay una cierta aproximación que es del orden del más y del menos, que permite ver con claridad que se trata de dos modos diferentes de enfrentar una misma dificultad del ser. Sin embargo, tenemos que tener en cuenta también el realismo de la estructura. Vamos a estar divididos entre tomar el modo de goce particular de un sujeto y, a la vez, la clase.

La clínica del Nombre-del-Padre

La construcción que ya comentamos y que aparece a la altura de *El Seminario 3*, se refiere a una gran bipartición: de un lado el Otro, el Nombre-del-Padre, el lenguaje y, del otro lado, lo imaginario, lo especular, el goce –que a esta altura de la enseñanza de Lacan es el goce imaginario–. Este primer Lacan siguió a Freud en el modo que Freud tenía de organizar el mundo: a través de la figura del padre. Esta figura del padre es la del padre totémico. Hay una intervención de Laurent en la “Conversación de Arcachon” donde dice que ahora nosotros tenemos otra manera de organizar el mundo. Ya no es alrededor del Nombre-del-Padre, sino alrededor del concepto de transferencia.

En Freud, leyéndolo desde Lacan, las clasificaciones están organizadas alrededor del Nombre-del-Padre. Hay un escrito de Freud –que no está publicado en las *Obras completas* porque se encontró un tiempo después, y que se ha publicado en una separata que se llama “Sinopsis de las neurosis de transferencia”¹⁷ y es de la misma época que “Tótem y tabú”.¹⁸ Allí Freud va a organizar toda la psicopatología a partir de pensar si el padre está vivo o está muerto en el sentido del padre muerto de “Tótem y tabú”, porque no se trata del padre muerto en la realidad. La esquizofrenia, la paranoia, la neurosis obsesiva, la histeria, están pensadas en relación a si el padre está vivo o está muerto.

En la histeria, por ejemplo, se trata del paradigma del padre

¹⁷ Freud, S.: “Sinopsis de las neurosis de transferencia”, Ariel, Bs. As., 1989.

¹⁸ Freud, S.: “Tótem y tabú” (1913), Vol. XIII, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 2003.

muerto.¹⁹ En la neurosis obsesiva, en cambio, el padre no está del todo muerto; esto es algo que podemos ver claramente en el trabajo que Freud hace sobre el Hombre de las Ratas, pues el padre había muerto, en realidad, nueve años antes de que el sujeto consultara a Freud y, sin embargo, el sujeto hablaba de su padre como si estuviera vivo. Más claro es aún el caso de la melancolía, donde el padre está muerto pero vivo. Es el paradigma que trabaja Lacan en Hamlet donde encontramos el espectro del padre que retorna, que está muerto pero, sin embargo, está vivo e imposibilita el duelo por él y que es típico de la melancolía. Es importante aclarar que no se puede tomar a Hamlet como un caso clínico, por eso podemos verlo como obsesivo, melancólico o histérico, tal como lo señala el mismo Lacan.

Es evidente que Freud necesitó de las clasificaciones para inventar el psicoanálisis. Pero incluso en su obra pueden encontrarse dos momentos claramente recortados respecto a este tema. Un primer momento donde el caso clínico coincide con la neurosis de la que se trata: Dora coincide con la histeria y es su paradigma; el Hombre de las Ratas es un paradigma de la neurosis obsesiva; Juanito coincide con la fobia, y Schreber con la psicosis, siendo el paradigma de la paranoia.

Pero más adelante, encontramos el caso del Hombre de los Lobos que rompe con esta cuestión en la que el nominalismo del sujeto se llevaba tan bien con el realismo de la clase. En el propio Freud, en este caso, hay un primer acercamiento al hecho de que no coincidan claramente estos dos niveles como en sus primeros historiales; podríamos decir que el Hombre de los Lobos es el primer inclasificable que encontramos. En este historial Freud introduce el concepto de *verwerfung*, forclusión: el Hombre de los Lobos, por un lado, inscribió la castración y, por otro, la forcluyó. Si pensamos en la tajante división que había entre neurosis y psicosis, esto no podía ser dicho en estos términos dado que para la primera correspondería la represión y para la segunda, la forclusión. Pero Freud sostiene que hay dos corrientes en este caso, y es así que se rompe esa especie de romance que podía haber entre la clasificación y el caso particular.

¹⁹ Para ampliar, ver clase V de este volumen.

En el caso Dora, en la Bella Carnicera o en Irma, tenemos la facilidad de que la clase coincide con la singularidad del sujeto, pero no es lo que ocurre con todos los casos que nos encontramos.

Si uno lee al primer Lacan desde la perspectiva del último, se da cuenta que el Nombre-del-Padre no solamente se traduce con la emergencia de la significación fálica –que es lo paradigmático de la neurosis– sino que, además, apunta a un modo de gozar. Y si lo planteamos en estos términos, nos acercamos a pensar que el Nombre-del-Padre es en sí mismo, un síntoma. La metáfora paterna es el primer aparato con el que Lacan desarrolló una teoría sobre el síntoma. El padre es un primer modelo, es un cierto *standard*. Al final, Lacan no va a dar ningún privilegio al Nombre-del-Padre sino que va a decir que es un anudamiento más entre otros posibles.

Hay que considerar que todo este desarrollo del pensamiento de Lacan va a coincidir necesariamente con el desarrollo de las épocas y con la caída del Nombre-del-Padre que se ha producido en la cultura. El último Lacan no habla del síntoma como conflicto, ni de los síntomas en plural, sino del síntoma en singular con el cual hay que saber arreglárselas al final de un análisis. Tenemos, por otro lado, la famosa frase de Lacan que dice que hay que ir más allá del padre, a condición de servirse de él. Podríamos hacer, entonces, una correlación entre “saber arreglárselas con el síntoma” y “valerse del Nombre-del-Padre”; éste sería el síntoma más *standard*, el más común, incluso el más útil, el que tiene mejor resultado. Esas afirmaciones, “saber hacer con”, “saber arreglárselas con el síntoma”, “valerse del Nombre-del-Padre”, “servirse del padre”, nos muestran en el último Lacan un cierto pragmatismo que no estaba en el primero, y que hace pensar de manera muy distinta el diagnóstico, la dirección de la cura y el fin de análisis.

Las primeras dos estructuras que Lacan pensó para organizar la neurosis fueron la metáfora –valiéndose, fundamentalmente, del Nombre-del-Padre– y la metonimia –que se refiere al deseo, es decir, a la falta en ser–. El neurótico es alguien que tiene pasión por su falta en ser, lo cual se ve con mayor evidencia en la histeria.

Estos dos instrumentos, metáfora y metonimia, o sea Nombre-del-Padre y deseo, organizan la neurosis en la época en que Lacan introduce el grafo del deseo. Ubiqué anteriormente que la estruc-

tura de la metáfora paterna va a anudar lo simbólico con lo imaginario y, de algún modo también, lo real porque hay un efecto de real que produce la metáfora. Podemos verlo en el ejemplo de la psicosis cuando falla la metáfora: cuando hay forclusión del Nombre-del-Padre y no hay metáfora paterna, el fenómeno psicótico retorna desde lo real. Este hecho nos prueba que los efectos de la metáfora no inciden solamente sobre la significación fálica, sino también sobre el modo de gozar. La metáfora, a la vez que localiza algo que es del orden de la significación fálica, también acota un modo de gozar, acotación que no encontramos en la psicosis. Sepamos, además, que en la enseñanza de Lacan siempre vamos a encontrar esta bipartición entre significante y goce.

Estructura y tipos clínicos

Para Freud, la neurosis surge de un conflicto entre la pulsión y la defensa. La defensa fracasa y la pulsión logra una cierta satisfacción, que es lo que posteriormente Lacan va a llamar "gocé". Lo interesante -éste es el hallazgo freudiano- es que ya el síntoma neurótico logra satisfacer a la vez a la pulsión y a la defensa; logra satisfacer a las pulsiones a pesar de las prohibiciones. Incluso puede llegar a satisfacer a las pulsiones a través de las prohibiciones, como es el caso del superyó.

Para el último Lacan, la verdad sobre el goce del síntoma está siempre del lado de lo singular del sujeto. En su texto "Introducción a la edición alemana de los Escritos", Lacan nos va a hablar de "tipos de síntomas" parecidos entre sí, por ejemplo, el asco histérico o la tortura de pensamiento del obsesivo. Eso es común, es un "tipo" de síntoma. Pero aún así, el asco de Dora no va a ser el mismo que encontraremos en otra histérica, aunque es común que en la histeria el asco aparezca relacionado con el sexo. En el obsesivo, hay un tipo de síntoma común que es la tortura del pensamiento, pero ésta no va a decirnos nada sobre ese obsesivo en particular. Como lo situé hace un momento, con este texto ya no podemos decir que Lacan habla de clasificación sino de "tipos de síntomas" que se sitúan, de alguna manera, entre lo singular y la clase porque agrupan varios síntomas semejantes entre las diferentes neurosis pero no son, exactamente, una clase. ¿Por qué no son una clase?

Porque se refieren a los síntomas como un funcionamiento y no como un conflicto.

Para el primer Freud, el síntoma es claramente un conflicto. Para el último Lacan, el síntoma es un modo de funcionamiento con el cual el sujeto va a tener que reconciliarse en algún momento. Esta concepción es completamente antagónica a lo que podríamos pensar cuando planteamos los síntomas en plural, tal como aparecen en Freud o en el primer Lacan.

La verdad del goce es lo que el síntoma tiene de más singular y no puede dar cuenta de la clase pero tampoco completamente, del tipo clínico. Siempre vamos a tratar con la singularidad del caso y el modo de gozar particular pero, a la vez, tenemos un cierto modo de gozar que se corresponde con el tipo clínico. El modo de gozar del tipo clínico de la histeria, por ejemplo, es distinto del que se corresponde con el tipo clínico de la neurosis obsesiva.

Esto nos lleva a plantearnos el problema de la elección de la neurosis, es decir, por qué alguien se hace un histérico o un obsesivo. Lacan dice textualmente en la "Introducción alemana...":

"(...) los tipos clínicos responden a la estructura, está lo que puede inscribirse ya aunque no sin vacilación".²⁰

Hay una relación entre los tipos clínicos y la estructura pero, nos alerta, no es sin cierta vacilación.

La primera enseñanza de Lacan sitúa la neurosis como una clínica de las preguntas. El neurótico todo el tiempo se hace preguntas. Esto lo pueden encontrar continuamente en la clínica y en la vida cotidiana también. Es muy difícil separar al neurótico de su pregunta: ¿quién soy yo para el deseo del Otro? El grafo del deseo es un ejemplo de ello ya que está organizado a partir de pensar la clínica como una clínica de las preguntas.

En la última época de Lacan, en cambio, nos encontramos con una clínica de las respuestas. Las fórmulas de la sexuación son el mejor ejemplo que Lacan nos presenta al final de su enseñanza, del modo en que cada cual responde a la pregunta por la elección del

²⁰ Lacan, J.: "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*", *op. cit.*, pág. 13.

sexo. Cualquiera sea el sexo biológico del sujeto, nos dirá, se puede inscribir del lado hombre o del lado mujer de esas fórmulas. Y mientras ellas nos muestran cómo el sujeto se responde a las preguntas por el sexo, el grafo del deseo nos muestra todas las preguntas del sujeto sobre el sexo –fundamentalmente en la histeria– y sobre la existencia –principalmente en la neurosis obsesiva–.

La neurosis es siempre una respuesta a la falla, a la falta, al agujero en lo real que produce, para cada uno, el encuentro con la sexualidad. Como ya lo había visto el primer Freud, la respuesta va a aparecer como goce de saber la verdad para la histeria, y como tormento de exceso de goce fálico para el obsesivo.

Teorías de la histeria

Vamos a comenzar con la histeria. El encuentro de Freud con la histeria definió al psicoanálisis, pues es a partir de ese encuentro que nació el psicoanálisis. Es la época que corresponde en Freud a “la teoría del trauma”: en el momento inaugural del psicoanálisis, cuando se topa con las primeras histéricas, cree que les ha acontecido un trauma en su historia real, un acontecimiento de la realidad como haber sido violada, atacada, seducida por un adulto enfermo y, en general, impotente.

La clase pasada decía –refiriéndome a la película *Río místico*– que me extraña bastante que en el cine norteamericano actual se sigan guiando por esta primera teoría del trauma. La película *Monster*²¹ –que ha ganado todos los premios Oscars del año 2004– trata de una mujer prostituta y lesbiana que es una asesina serial por un trauma que le ocurrió en la infancia. Esta película, también está basada en la primera teoría del trauma: como si todos los que tuvieran un trauma en la infancia devinieran asesinos seriales. Es una posición complicada, casi política, la de este cine norteamericano. En psicoanálisis, es importante que siempre tengamos en cuenta la vertiente epistémica, la clínica y la política.

Esta teoría del trauma es prefreudiana, es la teoría de Charcot; es prefreudiana porque, si bien el primer Freud va a decir que la niña ha sido seducida en un acontecimiento de la realidad por un

²¹ Jenkis, P.: *Monster*, Estados Unidos, 2003.

adulto enfermo, aún así siempre va a necesitar dos escenas para hablar de trauma. La segunda escena es necesaria para que se resignifique a la primera como traumática; una sola escena no basta. Si Freud necesita dos escenas es que ya no se trata de una simple teoría del trauma, como aparece en *Río místico*. Freud anticipa así, el concepto de *nachträglich*, *après coup*, el concepto de que el tiempo en el psicoanálisis va en el sentido contrario a las agujas del reloj o, como dirá Lacan más adelante, que la historia va del porvenir al pasado. La segunda escena es la que otorga el sentido traumático a la primera; ésta, por sí sola, no produciría ningún trauma, con una sola escena no tendríamos una neurosis.

Lacan desarrolla exhaustivamente este concepto de *après coup*, el cual nos lleva a pensar que quizás no podamos cambiar el futuro de un sujeto, pero sí cambiar su pasado. Es exactamente al revés de cómo lo plantea la psicología evolutiva. El texto paradigmático sobre este tema en Lacan es "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma".²² Allí trabaja el sofisma de los prisioneros y muestra que se trata de tres tiempos: el instante de ver, el tiempo para comprender y el momento de concluir. Fundamentalmente nos enseña que es el momento de concluir el que define que ha terminado el tiempo para comprender. El tiempo para comprender no se extiende hasta llegar al momento de concluir -que sería ir en el sentido de las agujas del reloj-; cuando concluyo me doy cuenta que ha terminado el tiempo para comprender. Lo mismo ocurre en un análisis: es el momento de concluir el que nos va a demostrar que se terminó el tiempo para comprender; de lo contrario, este tiempo se eternizaría -como le pasa, por ejemplo, al obsesivo- y se trataría de un análisis infinito.

La necesidad de las dos escenas en Freud es un antecedente de la relación del tiempo para comprender y el momento de concluir. Esta noción de las dos escenas, a la vez, determina el concepto de inconsciente porque en ese momento el yo se escinde, va a decir Freud, y es lo que Lacan después va a llamar "sujeto".

Acerca de la teoría de las dos escenas, Freud plantea que en la histeria hay una vivencia sexual prematura, traumática e insatisfac-

²² Lacan, J.: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

toria que marca para siempre el destino del deseo insatisfecho, paradigma de la histeria. Mientras que para la neurosis obsesiva hay también una vivencia traumática prematura pero, a la inversa, hay un exceso de placer. El ejemplo paradigmático de esta teoría es el caso de Emma²³ quien desarrolla una fobia a ir a las tiendas a partir de una segunda escena relacionada con una anterior, la primera, donde le habían tocado los genitales cuando entró a una pastelería. Freud tenía que explicar qué ocurrió entre la primera y la segunda escena, para que ésta última diera valor traumático a la primera. Como en ese tiempo todavía tenía una cierta teoría evolutiva de la neurosis y de la sexualidad, va a decir que lo que ocurrió en el medio es la pubertad, gracias a la cual puede dar valor sexual y, por ende, traumático a la primera escena. Después Freud conceptualizará la sexualidad infantil y no se ocupará de la pubertad como el momento del nacimiento de la sexualidad. Es un antecedente para nosotros respecto de que la sexualidad es en sí misma traumática, que es lo que Lacan va a escribir hacia el final, “no hay relación sexual”. En este primer Freud, ya aparece el trauma de ser sexuado, que es para todos; las diferentes neurosis son las distintas respuestas que da el sujeto a ese trauma de ser sexuado.

Más adelante, Freud pasa del concepto de trauma al concepto de fantasía cuando dice, en una carta a Fliess²⁴, que todas sus histéricas lo han engañado. Allí, ya no se trata de la teoría del trauma sino de la teoría de la fantasía, correlativa al concepto de pulsión. Si se tratara sólo del trauma, podríamos hablar de instinto. Pero si se trata de la fantasía, hablamos de pulsión: la fantasía implica que la niña tuvo, de alguna manera, una búsqueda activa, aunque sea una búsqueda activa de un fin pasivo. Es así como Lacan define el concepto mismo de pulsión: la búsqueda activa de un fin pasivo, al hacerse ver, hacerse oír, hacerse tragar, hacerse cagar. “Hacerse” es el indicador. De cualquier manera, aún esta segunda teoría de Freud, tiene que ver con el complejo padre, o sea, la sexualidad en relación al padre. Es cuando comete muchas equivocaciones –por

²³ Freud, S.: “Proyecto de psicología para neurólogos” (1895), Vol. I, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 2001, pág. 400.

²⁴ Freud, S.: “Carta 69” en “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” (1897), Vol. I, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

ejemplo, con Dora- por remitirse siempre al padre.

Hay una tercera época en el desarrollo freudiano que es correlativa a la aparición de sus textos sobre la femineidad. En Freud, la femineidad siempre está ligada al concepto de histeria, que es lo que Lacan va a separar. En esta época, Freud empieza a ocuparse del lazo preedípico de las mujeres con su madre. Es el antecedente de lo que Lacan va a llamar "odioenamoramamiento" en la relación madre-hija y que se reproduce, muchas veces, con el *partenaire* elegido. A este odioenamoramamiento también lo podemos llamar "estrango".

La "solución" freudiana

Tenemos, entonces, tres momentos: el primer momento que es el del trauma, el segundo que es el de la fantasía y del complejo padre y el tercero que es del complejo madre.

El caso Dora se sitúa en el segundo momento. Es un ejemplo paradigmático porque Freud pensó todo el caso en relación al complejo padre. Lo que Freud no pudo trabajar allí es la cuestión de la femineidad; sólo años después pudo ubicar la pulsión homosexual de Dora en relación a la Sra. K en una nota a pie de página.²⁵ Esto no quiere decir que Dora fuera homosexual; hay toda una diferencia entre Dora y la joven homosexual. Pero hay una pulsión homosexual en la histeria que Freud no había visto y es la razón por la cual Dora abandona el análisis.

En ese momento, Freud dirige toda la cura pensando -como dice Lacan- que el chico es para la chica como el hilo es para la aguja: habría una cierta sexualidad complementaria y así envía a sus histéricas a que busquen al hombre correspondiente. Por ejemplo, envía a Isabel de R a que se case con su cuñado cuando muere la hermana, sin darse cuenta de que ella estaba enamorada de ese hombre justamente porque era el marido de su hermana; cuando ya no lo es, Isabel deja de estar interesada en él. El cuñado no valía como hombre sino que valía para ella por su relación a la Otra. Freud se equivoca porque no detecta este lazo.

²⁵ Freud, S.: "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)" (1905), Vol. VII, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1978, pág. 105.

Es lo que vamos a ver más claramente en Dora: cuando a Freud se le ocurre esa idea -bastante posmoderna para su época- de que quizás el padre se podría separar de la madre, casarse con la Sra. K y así Dora podría hacerlo con el Sr. K, espanta a Dora. Ella no estaba para nada interesada en el Sr. K en sí mismo, sino que su interés por él estaba en relación a cómo circulaban los arreglos sexuales entre los cuatro personajes y, fundamentalmente, le importaba ser deseada más que la Sra. K, pero a condición de que ella también lo fuera. Si la Sra. K no era deseada, Dora hubiera tenido que plantearse ser la mujer de ese hombre y ésta no es la posición histérica, es la posición femenina. Como histérica, ella necesita a la Otra mujer para acceder a un hombre. Este es el punto en que Freud se equivoca: con Dora, cuando la dirige hacia el Sr. K; con Isabel, cuando la empuja hacia el cuñado, y se equivoca con Irma cuando quiere que los amigos le den "la solución".²⁶

Por otro lado, esta solución que Freud le ofrecía a Dora -casarse con el Sr. K- iba en el sentido contrario de otra intervención. Cuando Dora viene a quejarse del lugar que tenía en los intercambios sexuales del padre, de un hombre -como toda histérica-, Freud le pregunta cuál es su parte en el asunto: "¿cuál es su parte en el desorden del cual se queja?". Esta pregunta es el comienzo de todo análisis, aunque muchas veces es muy difícil sacar al sujeto de la posición de queja acerca del Otro. En el caso de la histeria, la queja siempre es en relación a un hombre: el *partenaire*, el padre, el marido.

Freud vio de entrada, que se trataba del problema de la circulación del falo en la estructura, y por eso Dora tenía una complicidad allí. Cuando Dora lo va a ver a Freud y se va a quejar, es cuando se rompe esta ilusión del intercambio sexual y este pacto que había. Esto que Freud vio de entrada, sin embargo, no lo ve cuando le indica el camino que va al Sr. K. Lacan aclara este punto en un primer texto sobre Dora que es "Intervención sobre la transferencia".²⁷

²⁶ Freud, S.: "La interpretación de los sueños" (1900), Vol. IV, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1979, pág. 129.

²⁷ Lacan, J.: "Intervención sobre la transferencia", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

Dora se va del análisis justo en el momento de la entrada en análisis, que podríamos ubicar en relación al segundo sueño, cuando en lugar de ir al entierro del padre va a consultar la enciclopedia buscando datos sobre la sexualidad; es el momento en el que podría haber ido más allá del padre. Pero Freud la conduce a enfrentarse con lo que vamos a llamar de ahora en más -tanto para Dora como para la Bella Carnicera- "el hombre del goce".

Vamos a dividir, para la histeria, el hombre del goce del hombre del deseo. Las histéricas siempre se van a sustraer del hombre del goce, pero nunca del hombre del deseo.

Freud va a llevar la pregunta por el enigma de la sexualidad hasta un punto muy interesante en algunos textos, incluso en algunos de la primera época. Por ejemplo, en el sueño de la inyección de Irma, a la vez que propone que los amigos "le solucionen" el problema, también habla del ombligo del sueño, de lo no reconocido, de la carne que no se ve y que alude al sexo femenino. Él mismo dice que no puede llegar más allá de este punto porque se trata del propio sueño. Tenemos aquí a los dos Freud: uno, que se ocupa de "la solución" como si hubiera complemento entre la muchacha y el muchacho, y otro que puede llegar a ver ese punto al que no es tan fácil acceder y que es el punto de la femineidad.

El deseo no es la demanda

La histérica con la que Freud vio las cosas con mayor claridad es, quizás, la Bella Carnicera. Se trata de una paciente y su sueño, que es trabajado por Freud en "La interpretación de los sueños"²⁸ y por Lacan en "La dirección de la cura y los principios de su poder".²⁹ En este texto, la idea que Lacan tiene sobre la histeria, no va a ser la misma que a la altura de *El Seminario 17* y, en cambio, está cerca de lo que pueden encontrar en *El Seminario 5*.³⁰ Tanto "La dirección de la cura..." como *El Seminario 5* son textos de la misma época, 57/58, donde Lacan no tiene todavía los cuatro discursos, tal como aparecen en *El Seminario 17*. Sin embargo, uno ya

²⁸ Freud, S.: "La interpretación de los sueños", *op. cit.*, pág. 164.

²⁹ Lacan, J.: "Hay que tomar el deseo a la letra" en "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

³⁰ Lacan, J.: "El sueño de la bella carnicera", clase XX, *El Seminario, Libro 5, op. cit.*

puede ver allí la intención de la histérica de barrar al amo, de castigarlo, de denunciar la falta en el Otro.

El desafío de la histérica al discurso del amo ya lo encontramos entre Freud y la Bella Carnicera, quien se va a dirigir a él diciéndole: “yo tuve un sueño que demuestra que usted no sabe nada sobre lo que más cree que sabe”. Freud había escrito “La interpretación de los sueños” y se suponía que era un especialista en el tema, y ella le presenta un sueño que contradice toda su teoría. Es decir, que de entrada va directamente a barrar al amo cosa que, de alguna manera, Freud percibe. Ella se acerca al amo para decirle “usted tendrá todo un saber, pero yo voy a demostrarle con mi pequeño sueño que usted, Doctor, no sabe nada. De mi caso singular, usted no sabe nada”. Hay que decir que el desafío de la histérica al amo tiene su parte positiva porque hace avanzar al saber.

Ahora bien, ¿en qué le va a decir ella que él se equivoca? Se equivoca en lo más importante, en lo más fundamental de la teoría de los sueños que es que los sueños son realizaciones de deseos. ¡Imagínense lo que significa semejante planteo, que la Bella Carnicera le diga a Freud que ha tenido un sueño que le va a demostrar que toda su teoría está mal! Por eso quedó en la historia del psicoanálisis como “la Bella Carnicera”. Ustedes ven que de Dora no se dice exactamente lo mismo. Dora consultó con sus problemas, con sus síntomas, con su queja y su sufrimiento; en cambio, la Bella Carnicera pasó a la historia con ese nombre: “la bella”, “la hermosa carnicera”. Es cierto que no tenemos de ella más que la pincelada de un sueño, no sabemos cuáles eran sus síntomas. Pero quedó en la historia con ese nombre, no sólo por el relato del sueño, sino también por el planteo mismo que le hace a Freud, lo cual es un paradigma de la histeria. Tenemos, una vez más, el caso particular -la Bella Carnicera- y el paradigma de que la histérica siempre va a desafiar el saber del amo.

El relato del sueño, tal como aparece en la traducción de *El Seminario 5*, es el siguiente:

“Quiero dar una cena, pero como provisiones sólo tengo un poco de salmón ahumado. Quisiera ir de compras, pero me acuerdo que es domingo por la tarde y todas las tiendas están cerradas. Pienso en telefonar a

algunos proveedores, pero el teléfono está averiado. De manera que he de renunciar al deseo de dar una cena".³¹

Como ven, de entrada está planteado en el enunciado que se trata de un sueño en el que el deseo no se realiza. Dice Lacan:

"Una dama puede soñar un sueño al que no anima más deseo que el de proporcionar a Freud, que le ha expuesto su teoría de que el sueño es un deseo, la prueba de que no hay nada de eso".³²

Debemos estar advertidos como analistas que siempre nos vamos a encontrar con esto en la histeria. Hay que ser muy cuidadosos. Si bien la primera impresión puede ser que la histérica está muy dispuesta al análisis, siempre va a estar dispuesta también a encontrar la falta.

Freud responde que, en verdad, se realiza un deseo en el sueño: el deseo de tener un deseo insatisfecho, que también es el paradigma de la histeria.

Pero Lacan va a dar un paso más. En la clase XX de *El Seminario 5*, trabaja exhaustivamente el sueño de la hermosa carnicera y se va a ocupar del modo en que este sueño prueba que el deseo es siempre deseo del Otro, mostrándolo a través de la dialéctica entre la demanda y el deseo en la histeria. Saberlo es clave para conducir la cura de la histeria. Poder separar la demanda del deseo es también clave para conducir cualquier cura, aunque no es fácil. No es fácil incluso para el sujeto poder separarse de su propia demanda, de la que se hace a sí mismo como sujeto. La demanda del propio sujeto para consigo mismo no es más que la demanda del Otro que ha sido internalizada y que le impide su acceso al deseo. En todo el transcurso de un análisis se trata de ver cómo lograr que el sujeto se separe de la demanda y tenga acceso al deseo.

Lacan plantea que lo que se articula en el sueño de la Bella Carnicera es la dialéctica entre el deseo y la demanda:

³¹ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5*, pág. 368.

³² Lacan, J.: "La dirección de la cura...", *op. cit.*, pág. 600.

*“¿Qué demanda ella antes de su sueño, en la vida? Esta enferma, tan enamorada de su marido, ¿qué pide? Amor, y las histéricas, como todo el mundo, demandan amor, salvo que en ellas esto es más aparatoso”.*³³

Es muy buena la frase de Lacan: lo que ella le está pidiendo al marido es amor. Pero como además de bella, es muy inteligente, no se lo va a pedir directamente porque sabe que lo que pide no es exactamente lo que desea. No toda histérica lo sabe; muchas creen que lo que piden es lo que desean y cuando se lo dan, descubren que no era eso. Pero como muchas veces logran que no se lo den por mucho tiempo, siguen creyendo que lo que piden es lo que desean. ¿Por qué decimos que ella sabe que lo que pide no es lo que desea? Porque ella, aparentemente, quiere caviar –esto aparece en las asociaciones del sueño, aunque no está en su texto– y el marido sólo quiere dárselo. El marido quiere darle lo que ella pide, que no es exactamente lo que desea y mucho menos, como sospecha ella, lo que desea él. Si ella hubiera querido caviar y él se lo quería dar, ambos se hubieran quedado tranquilos. Pero nunca las histéricas quieren quedarse tranquilas, ni dejar tranquilo al hombre que tienen a su lado. Esto tiene un lado positivo porque, si lo dejaran tranquilo, quizás lo perderían o se aburrirían; pero, por otro lado, resulta un poco molesto. Ella no quiere que el marido le dé ese caviar porque ésta es la condición para que ellos puedan seguir amándose y deseándose toda la vida. Este es el saber tan particular que ella tiene y que no toda histérica sabe. Es también por eso que pasó a la historia como “la Bella Carnicera”.

Hay que comprender cuál es la verdadera estructura del deseo histérico, y qué es de estructura en tanto ésta tiene algo de necesario. ¿Cuál es la necesidad de la estructura? Lacan nos lo explicita en el apartado que estamos trabajando de “La dirección de la cura...” y también en *El Seminario 5*: el histérico es un sujeto especialmente sensible a la palabra del Otro, es muy sugestionable y, aparentemente, fácil de seducir. Pero a la vez, de esto mismo –ser tan permeable al deseo del Otro y dejarse seducir tan fácilmente– está

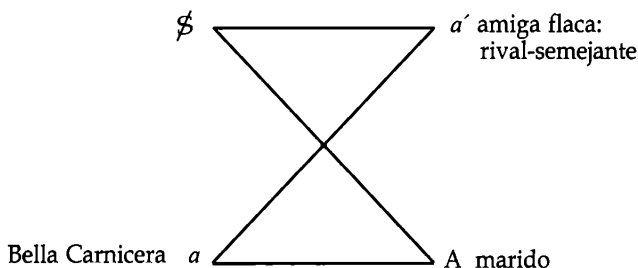
³³ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 372.

advertido. Y también tiene que estar advertido el analista. Como la histérica sabe que puede ser capturada por el deseo del Otro, trata de inventarse siempre un deseo insatisfecho que la deje un poco al reparo de ese deseo; quiere constituir un Otro que no se corresponda totalmente a la satisfacción recíproca de la demanda, porque sabe del deseo y quiere impedir que su deseo sea completamente capturado por el Otro. Por eso inauguró con Freud el psicoanálisis. La histérica nos demuestra que ella sabe sobre la diferencia entre la demanda y el deseo.

En una primera aproximación a este sueño, podemos decir que se trata de separar la demanda del deseo. El deseo es el deseo del Otro a esta altura de la enseñanza de Lacan. La Bella Carnicera va a develar que este aparente deseo de caviar que tenía y que el marido quería satisfacer, no era verdaderamente el deseo del Otro.

Hay que remitirse también a la aparición de un tercer personaje que tiene que ser femenino: la Otra mujer. Para la histérica, siempre es necesario armar un triángulo. Así aparece en las asociaciones de la Bella Carnicera, la amiga flaca. En esa época, a la inversa que en la nuestra, ser bella era ser gordita. Así era la Bella Carnicera, y con sus redondeces entusiasmaba a su marido. En cambio, la amiga no era tan linda porque era flaca. Aquí aparece una primera aproximación al deseo como deseo del Otro: ella se identifica con la amiga flaca.

En el esquema L, que aparece en el texto "El seminario sobre *La carta robada*",³⁴ podemos ubicar a los personajes de este sueño:



³⁴ Lacan, J.: "El seminario sobre *La carta robada*", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1987, pág. 47.

La primera identificación es a la amiga, al semejante, al rival, en el eje que va de *a-a'*. Se identifica con lo que desea la amiga porque el sujeto se constituye siempre por el deseo del Otro. Y habría también otro elemento circulando allí que es el falo.

La hermosa carnicera se las arregla para mantener en vilo el deseo de unos cuantos: el deseo de la amiga, porque no la invita a la comida, y el deseo del marido que, aparentemente, sólo quería darle caviar. En la histeria siempre se trata del deseo de deseo y ella sostiene el deseo insatisfecho para mantener vivo el deseo del Otro. La Bella Carnicera quería caviar, él se lo quería dar y ella no lo acepta. Esto define una histeria. La insatisfacción es un hueso duro de roer en el análisis de una histérica.

Al descubrimiento freudiano del deseo insatisfecho en la histeria, Lacan va a agregar algo más cuando piensa la estructura clínica a partir de la estructura lingüística. El caviar no aparece directamente en el sueño, lo que aparece en el sueño es una sustitución significativa: en el lugar del caviar aparece el salmón. Aun más, esa sustitución es importante porque ubica el deseo del carnicero, pues en el texto del sueño aparece como un "trozo", una "tajada" de salmón. ¿Por qué es importante esa tajada, ese trozo? Porque la carnicera ve en la aparente sexualidad satisfecha de su marido que él podría desear algo más por el lado de la parcialidad de la pulsión: un trozo de trasero de cualquier muchacha. En las asociaciones del sueño ella trae una frase que el marido pronuncia cuando un pintor le propone pintar su expresiva cabeza: "¡Usted quiere pintar mi cabeza! ¡Cualquier trozo de trasero de una muchacha bonita sería más interesante que mi cabeza toda entera por más expresiva que sea!". Y con esa asociación se devela que el marido podía interesarse más por la parcialidad de la pulsión –por el trozo de trasero de cualquier muchacha, aun si no fuera bonita, aun si fuera flaca– que por la completud de ese aparente amor con el cual quería satisfacerla dándole lo que ella pedía. Una vez más, vemos cómo el deseo no se corresponde a la demanda.

III

LA COMEDIA DEL FALO

Hoy vamos a ahondar en algunas cuestiones alrededor del sueño de la Bella Carnicera. Para ello voy a tomar un artículo de J.-A. Miller que lleva por título "*Trio de Méló*"³⁵ y se refiere al "trío del melodrama"; "melodrama" porque esta historia de los tres personajes del caso de la Bella Carnicera tiene algo de comedia y algo de drama. Entonces, además de lo que trabajan Freud y Lacan, tenemos el aporte de Miller que ubica también la posición del carnicero, cuestión verdaderamente novedosa.

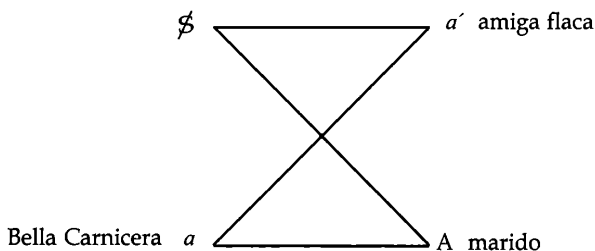
También vamos a abordar este sueño tal como aparece en el apartado cinco del texto "La dirección de la cura...", bajo el título "Hay que tomar el deseo a la letra", y en el capítulo "El sueño de la Bella Carnicera" de *El Seminario 5*.

Al caviar, salmón

Voy a retomar el esquema L -que es de la primera enseñanza de Lacan y es donde entrecruza lo imaginario con lo simbólico- para ubicar el juego que se arma entre los personajes: la Bella Carnicera, la amiga flaca y el marido, el carnicero.

Pareciera que el tema de la carne intrigaba un poco a Freud; tanto es así que en el caso de los "sueños de agua mansa" -que Lacan trabaja en *El Seminario 5*-, vuelve a insistir con el tema del carnicero. Quizás ésta haya sido su dificultad en la cura de las históricas.

³⁵ Miller, J.-A.: "*Trio de Méló. Une séance de séminaire à Paris en 1986*", *La Cause Freudienne* 31, "*Le dire du sexe*", *revue de L'École de la Cause Freudienne*, Paris, 1995, pág. 9.



Como lo demuestra este esquema, encontramos que, paradójicamente, para armar un triángulo siempre se necesitan cuatro personajes. Dora, para armar un triángulo, los tiene: ella, su padre, el Sr. K y la Sra. K. En este "cuarteto" de melo, ella tiene desdoblado al hombre en un hombre del deseo que es el padre -un poco impotente, castrado- y un hombre del goce que es el Sr. K. El Sr. K se transforma, verdaderamente, en el hombre del goce en la escena del lago; cuando le dice a Dora, "mi mujer no es nada para mí", ella se encuentra a solas con el hombre del goce y sale huyendo. Con esa frase el Sr. K sacó a la Otra mujer, la Sra. K, de la estructura para quedarse a solas con Dora. Este es el punto en el que Freud también se equivoca, cuando la conduce a casarse con él. Freud cree firmemente que lo que la histérica desea es realmente al hombre del goce y esto no es verdad. Habría que estar en una posición femenina para soportar el goce del otro cuerpo.

La Bella Carnicera, a diferencia de Dora, tiene que armar con un solo hombre, dos, porque no tiene más que este marido -al menos es lo que sabemos-. Ella tiene que dividir al marido en el hombre del deseo y el hombre del goce. El marido se declara como un hombre genital, completamente satisfecho con su mujer; en ese sentido, es básicamente un hombre del goce y no del deseo: él quiere "al pan, pan y al vino, vino"; o al "caviar, caviar", podríamos decir. Mientras tanto, ella le contesta: "al caviar, salmón". El significante "salmón" va a tener mucha importancia en todo lo que podríamos llamar "el juego de la circulación del falo" en la estructura. Miller destaca este significante y no "caviar", porque el caviar es lo que ella quería y rechaza cuando él se lo ofrece. Toda esta

secuencia es típica de la estructura histérica.

Con la Bella Carnicera tenemos en juego tres identificaciones. En el esquema tenemos, por un lado, la relación *a-a'* que es el eje imaginario de la estructura: es la relación de la Bella Carnicera con el semejante, con el rival. La primera identificación de la Bella Carnicera con la amiga flaca se sitúa en ese nivel, se ubica entre *a-a'*, o sea, en el vector imaginario que es entre la Bella carnicera y la Otra mujer, la amiga, la semejante, la rival imaginaria.

Seguramente, nos dice Lacan, se trata de otra histérica. De esta manera, hace también una referencia a las identificaciones en las epidemias históricas, que Freud comenta con el caso de las chicas del pensionado: una recibe una carta de amor y se desmaya, y aunque estuviera dirigida a esa sola, se desmayaban todas.³⁶

En una primera aproximación se podría interpretar –si nos quedamos en el plano de la identificación imaginaria con la Otra mujer, con el semejante– que la Bella Carnicera no da la cena para no invitar a la amiga flaca, porque si engordara podría gustarle al marido. Lacan ubica este nivel de interpretación:

“Es exactamente como si le hubiera respondido mentalmente: ‘¡Sí, vamos! Voy a invitarte para que comas mucho, engordes y le gustes más todavía a mi marido. ¡Preferiría no dar ninguna comida más en mi vida!’”³⁷

Es una interpretación engañosa aunque está presente en el nivel del análisis del sueño más superficial. Es en lo cual no hay que dejarse atrapar en la dirección de la cura de una histérica. Si fuera esto verdad, ella querría sacar a la amiga de la escena y quedarse a solas con el marido. Pero, justamente, lo que la histérica no quiere es quedarse a solas con el hombre del goce. Por otra parte, si ella hubiera querido sacar a la amiga de la escena, no habría tenido necesidad ni siquiera de haber soñado este sueño. En cambio, tiene que armar una escena triangular para sostener su deseo y, por lo que sospecha, el deseo del marido del cual ella está muy adver-

³⁶ Freud, S.: “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), Vol. XVIII, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1994.

³⁷ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 370.

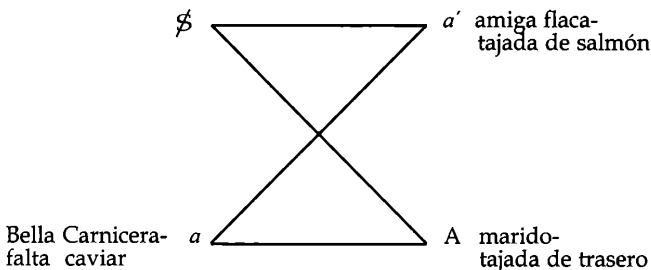
tida. Es una histérica, en ese sentido, bastante inteligente. Ella, como toda histérica, quiere que la amiga le guste al marido y que al marido le guste la amiga, pero que ella le guste más.

Las mujeres, a veces, se quejan de tener muchos celos de otra mujer y cuando las escuchamos en los consultorios, estamos muy seguros de que esa Otra mujer ha sido elegida por ella y se la ha presentado, de alguna forma, a su *partenaire*. El *partenaire* un poco confundido, engañado, es posible que se deje atraer por esa Otra y entonces, la histérica armará un escándalo terrible. Sin embargo, le cuesta mucho aceptar –porque es un proceso inconsciente– que ella le ha indicado a su *partenaire* el lugar de la Otra.

La Bella Carnicera tiene que construir una pareja entre su marido y la amiga, lo cual no le es fácil, porque al marido le gustan gorditas. ¿Cómo lograr que la amiga flaca le guste al marido? Ella intuye que quizás a la amiga le guste un poco este “bello carnicero” –sabemos que es bello porque un pintor quería pintar su cabeza–, pues había dicho que el marido de la Bella Carnicera era muy amable con ella, que siempre la quería invitar a cenar. Pero ahora, lo que la Bella Carnicera quiere demostrar, es que al marido también le gusta la amiga flaca, aun cuando el marido siempre había dicho que no le gustaban las flacas. Entonces, ¿cómo hace la Bella Carnicera para demostrarle a su marido tan satisfecho, tan genital, que tiene un deseo –dice Lacan– en la trastienda? Él tiene un deseo oculto y ella quiere apoderarse también de ese deseo. Entramos así a la segunda identificación de la histérica, la identificación al hombre: la histérica hace de hombre. Ésto es bastante conocido, pero hay que saber que no por ello pierde ni su atractivo, ni su femineidad. Incluso, en las fórmulas de la sexuación, que encontramos al final de la enseñanza de Lacan, a la histérica la vamos a encontrar del lado izquierdo, es decir, del lado macho, del lado hombre.

¿Cuál es su identificación al hombre? Lacan, en esta época en la que hay un predominio de lo simbólico, se va a ocupar de la sustitución significativa y va a tomar esta identificación por una vía distinta a la de Freud. En sus asociaciones, la Bella Carnicera recuerda que cuando un pintor quiso retratar la cabeza de su marido, éste contestó que cualquier trozo del trasero de cualquier muchacha

bonita sería más interesante de ser pintado que su cabeza, por más expresiva que fuera. En esta frase, el carnicero se denuncia y es ahí donde ella lo atrapa: ¿cómo a este hombre tan genital, tan completo, tan enamorado de su mujer, le puede interesar “una tajada”, “un trozo de trasero” de cualquier muchacha, más que la totalidad de la expresión de la cabeza, es decir, más que este amor genital y total que él sentía por ella? El “trozo de trasero” apunta a la parcialidad de la pulsión y, entonces, ya no importa tanto que sea bonita. Incluso, podría ser una cualquiera –en el doble sentido de la palabra– o, también, la amiga flaca. Ésto tiene mucho que ver con la lógica del erotismo masculino. Así, el modo en que la Bella Carnicera logra hacer pareja entre la amiga flaca y el carnicero es por la vía del significante “trozo” o “tajada”, tal como se observa en el siguiente esquema:



Miller, en su seminario *La experiencia de lo real...*, ubica en seis paradigmas las diferentes maneras en que Lacan va pensando el goce a lo largo de su enseñanza. A esta altura de la enseñanza estamos en el segundo paradigma del goce, donde predomina el significante. En el primer paradigma, en cambio, el goce es imaginario. En este caso estamos entre el primero y el segundo. El primero podría referirse a la relación imaginaria entre la carnicera y la amiga flaca pero, al mismo tiempo en este esquema –que entrecruza lo simbólico con lo imaginario– tiene relevancia lo simbólico por sobre lo imaginario: lo simbólico comanda el juego de las identificaciones imaginarias. Por lo tanto, estaríamos en el paradigma dos, que se llama la significantización del goce, porque todo el goce se ha vuelto significante. La operación que está reali-

zando Lacan es por la vía de la sustitución significante: "tajada de salmón" con "tajada o trozo de trasero".

De esta manera, la Bella Carnicera, identificada con el marido, logra hacer pareja entre el marido y la amiga al mismo tiempo que denuncia que el marido, aparentemente tan colmado por ella en lo genital, tiene un deseo oculto en la trastienda que apunta a la parcialidad de la pulsión. Ella devela que el marido no puede satisfacerse con ninguna totalidad porque la pulsión es parcial; si ella lograra satisfacerlo tanto podrían estar los dos juntos -los dos bellos, los dos con el caviar-, pero este deseo quedaría por fuera y no es lo que ella quiere. Este deseo oculto de su marido le parece un poco peligroso y quiere manejarlo; es en general, lo que toda histérica quiere.

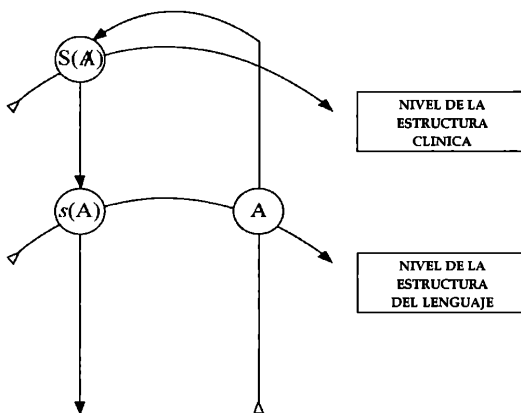
Pedir amor

El deseo histérico tiene la peculiaridad -distinta al deseo del obsesivo- que es siempre deseo de deseo. Siempre trata de mantenerlo insatisfecho para mantener al Otro en vilo, para mantener en suspenso el deseo del Otro. Es por eso que la Bella Carnicera no quiere caviar: el caviar significa quedarse a solas con el marido comiendo caviar, ambos satisfechos. Pero ella sabe que ésto no es posible; sabe que la demanda no es lo mismo que el deseo. También va a denunciar, en el mismo movimiento y sin saberlo, que el deseo tampoco es lo mismo que el goce; es lo que Lacan va a ubicar en la histeria, recién a la altura de *El Seminario 17*.

En *El Seminario 5*, Lacan está más preocupado por separar el deseo de la demanda, cosa que en todo análisis es bastante complicada porque los sujetos creen que realmente desean lo que demandan, pero lo que piden no es lo que desean. En el caso de la Bella Carnicera está claro: pide el caviar pero no lo desea; lo que desea es salmón. El carnicero pide la gordita pero lo que desea es el trozo de trasero de la flaca. Entonces, lo que demanda la carnicera no es lo mismo que lo que desea, y lo que demanda el carnicero tampoco es lo mismo que lo que desea. Separar el deseo de la demanda es básico para la dirección de la cura de cualquier análisis,

También hay que decir que con el esquema L, Lacan está anticipando lo que va a desarrollar en los Seminarios 5 y 6, en el grafo

del deseo:



Como vimos en la primera clase, en el piso inferior tenemos al Otro sin barrar y en el superior, al Otro barrado; en este esquema hay dos Otros.

El esquema L, en realidad, se refiere al primer piso del grafo del deseo. Lo que introduce *El Seminario 5* con el grafo del deseo, es la falta en el Otro, cuestión que ya estaba anticipada, en el esquema L pero no de la misma manera, en tanto no mostraba a un Otro tan deseante como va a aparecer, claramente, aquí.

El grafo del deseo -que es un grafo de la comunicación humana- muestra que nadie dice nunca lo que quiere decir, la operación de querer decir algo es siempre fallida porque el código del Otro -la significación que viene del Otro- desvía siempre el mensaje del que lo emite. Es la famosa frase de Lacan:

"El sujeto recibe su mensaje del otro en forma invertida".³⁸

El código del Otro desvía siempre de una manera peculiar lo que yo puedo creer que quiero decir, de tal manera que lo que

³⁸ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 3, op. cit.*, pág. 57.

finalmente digo tiene más que ver con el Otro. Podríamos decir que se trata de cómo el sujeto es hablado y significado por el Otro. Es lo que vemos en el piso inferior del grafo del lado izquierdo: el significado del Otro, $s(A)$. El sujeto va a realizar un particular recorte siempre desviado en su camino por el Otro, que va a producir las llamadas "formaciones del inconsciente", sueños, lapsus, etcétera. El hecho de que al sujeto la palabra le llegue del Otro nos demuestra que la palabra humana es siempre una palabra que demanda amor, pide amor, no es la demanda de un objeto determinado. Por eso la carnicera no puede satisfacerse con el caviar.

El caso máximo para entender por qué la demanda no está referida a la necesidad sino al amor, es la anorexia: que alguien pueda comer "nada"; Lacan no dice "no comer" sino "comer nada". De este modo, la anoréxica puede demostrar que la demanda siempre es de amor y que, por lo tanto, no se trata de satisfacer la necesidad. Entonces, lo que pide es nada; "nada" si hablamos de la necesidad. La demanda es de amor porque la necesidad está perdida para el ser hablante. Lacan lo explicita claramente de entrada, es su aporte primero y fundamental: el sujeto trata siempre de recibir la respuesta del Otro a su demanda de amor y, en la histeria, es especialmente "aparatoso". En esta misma línea, Lacan va a decir que "amar es dar lo que no se tiene" porque nunca se trata de que se pueda dar algo que pueda ser un objeto. En el amor se trata siempre de dar lo que no se tiene. Se puede desear a otro por lo que tiene pero se lo ama por lo que no tiene.

En "La dirección de la cura...", Lacan va a oponer la demanda al deseo como dos cosas que son absolutamente incompatibles entre sí. Cuando una mujer, por ejemplo, le pregunta a su *partenaire* "¿por qué no nos sentamos a hablar de nosotros?", está haciendo un reclamo y, por hacerlo, se equivoca. Por la vía del reclamo, no se puede nunca -es una mala estrategia femenina y, sin embargo, recurrente- despertar el deseo sino todo lo contrario, de ese modo provoca en el hombre la caída del deseo porque la demanda no es el deseo. La carnicera, a diferencia de Dora, parece saberlo porque -aparentemente- no se presenta desde la queja.

➤ La incompatibilidad radical entre la demanda y el deseo es la causa del desencuentro que se produce entre hombres y mujeres;

esto implica que hay incompatibilidad entre la palabra y el deseo porque la palabra se relaciona con la demanda. Lo que aparentemente nos quiere decir un sujeto que viene a vernos para un análisis, no es exactamente lo que desea porque lo que dice, en general, es demanda, y el deseo es aquello que le falta a la demanda. Por eso es tan importante la falta que aparece en el Otro (A) en la parte superior del grafo del deseo. En el esquema L la falta aparece del lado de la carnicera: falta caviar. Ella sabe algo de la diferencia que hay entre la demanda y el deseo, y es lo que denuncia.

Lo que hace que el Otro esté sin barrar en el piso inferior y aparezca barrado en el piso superior, es el deseo. El Otro de la demanda, Otro de la palabra, es un Otro sin barrar. En cambio, el Otro del deseo, que es un Otro de carne, es un Otro barrado. Al respecto, Lacan describe muy bien en *El Seminario 5* los fenómenos de vértigo que se producen cuando alguien va al encuentro del Otro de la palabra y se encuentra con el Otro de carne. Vértigo, dice Lacan, que especialmente, le ocurre a los hombres. Cuando expliquemos neurosis obsesiva voy a tomar la película *Vértigo* de Hitchcock,³⁹ que nos muestra que al hombre le puede ocurrir que cuando ama a una mujer por la vía de la palabra, no la puede aceptar como un otro de carne.

Sören Kierkegaard en su libro *La repetición* nos da el ejemplo de un poeta que está enamorado de una joven. Cuando al fin una noche ella accede a escaparse con él, la deja plantada, no acude a la cita explicando que si estuviera con ella perdería la poesía, pues la poesía, la palabra, están apoyadas en que ella le falte.⁴⁰

De este modo vemos que hay una clara diferencia entre el Otro de la demanda y el Otro de carne, que es el Otro del deseo. Decimos, entonces, que el Otro de carne está representado por S(A) que es real, atravesado por una falta; por eso es que muchas veces una histérica lo que quiere es hacerle falta al *partenaire*, en el sentido literal: faltarle, por si él creía que estaba entero. Es lo que ocurre con la Bella Carnicera. Entre estos dos Otros hay una diferencia radical. Hay un muro siempre invisible entre lo que un sujeto quiere decir y su deseo, entre lo que quiere y lo que desea, porque el

³⁹ Para ampliar, ver clase IV de este volumen.

⁴⁰ Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

deseo no se puede colmar. Lacan dice que, en definitiva, el deseo no es otra cosa que la imposibilidad de decir el deseo porque lo que se dice pertenece al registro de la demanda. A esta altura de su enseñanza, podemos encontrar un antecedente del no-todo en esa barradura del Otro porque el Otro no está completo, no es todo. Es un antecedente de lo que va a seguir haciendo a lo largo de toda su enseñanza: descompletar, inconsistir. Por eso es tan difícil la enseñanza de Lacan; leer su obra es especialmente complicado porque descompleta su discurso y el lector se encuentra perdido. A todos nos ha pasado leer a Lacan y preguntar qué quiere decir. Aún así, continuamos leyendo porque percibimos algo atrás de eso incomprensible que hace que sigamos adelante.

Esa imposibilidad de decir el deseo es un antecedente del concepto de no-todo que Lacan va a desarrollar en la última parte de su enseñanza, especialmente, referido a la sexualidad femenina. Es el no-todo del lado mujer de las lógicas de la sexuación. Si bien la histérica hace de hombre, al mismo tiempo, la obstinación que ella tiene por mostrar la falta es un antecedente del no-todo que va a aparecer del lado de la sexualidad femenina. La histeria puede tener esa cara hombre y esa cara mujer.

La primera denuncia respecto a que el deseo no se puede decir es lo que la carnicera le denuncia al marido; ella lo descompleta. Cuando él le dice "te quiero solamente a vos porque me gusta como sos y quiero darte lo que querés, quiero darte caviar", es como si ella le contestara: "bueno, pero el deseo no es la demanda porque lo que decís no es del todo lo que deseas y podés desear el trozo de trasero de cualquier muchacha, así que no me mientas". ¡Frase muy femenina! Como esta histérica es muy inteligente, no le está diciendo a su marido todo el tiempo "no me mientas", sino que encuentra la mejor manera de mostrarle ese deseo. Pasó a la historia con ese nombre porque tiene una bella estrategia para despertar el deseo del Otro.

Lacan, a esta altura, se vale de la Bella Carnicera, de una mujer, de una histérica, para diferenciar la demanda del deseo. Si el marido quería darle caviar, que era aparentemente lo que ella demandaba, la Bella Carnicera le va a decir que no, y este decir "no" ya nos indica que se trata de un sujeto histérico que va a querer man-

tener el deseo insatisfecho. Esto es muy importante para la clínica de la histérica porque si el analista responde a su demanda, se equivoca. Lo que la histérica siempre pide, resulta ser en definitiva un señuelo, una trampa, como se ve en el pedido de caviar que le hace la Bella Carnicera a su marido. El marido le dice: "¡acá tenés el caviar!" ¿Y qué responde ella? "¡No era eso!" Lo mismo ocurre en la clínica: si el analista se presta a responder lo que le pide la histérica, ella dirá "no era eso" y se irá a otra parte "con la sonrisa de la Gioconda", como dice Lacan a propósito de Dora, cuando abandonó su análisis con Freud.

En esto no hay muchas salidas. Por ejemplo, si el marido no le hubiera querido dar el caviar, ella seguramente hubiese dicho: "¡nunca me traés lo que te pido!". Es decir, lo hubiera denunciado. Pero si él adivina y le lleva el caviar, ella dice "pues, no era esto". La cuestión es que de una manera o de la otra, siempre mantiene el deseo insatisfecho. Ella se ocupa muy bien de que haya algo que no sea fácil de obtener, lo cual mantiene vivo el deseo de ella y el del Otro, siempre y cuando no llegue un buen día en el que el Otro se cansé de estas artimañas, lo cual hay que decir, también ocurre. La histérica reivindica el deseo como deseo insatisfecho y también como aquello que le falta a la demanda. Sabe -en el sentido del saber no sabido- que la demanda y el deseo no son lo mismo. También sabe, aunque no tenga la menor idea de que sabe -lo vamos a trabajar cuando tomemos *El Seminario 17* con el discurso histérico-⁴¹ que el deseo no tiene nada que ver con el goce. Como dice Lacan en *El Seminario 8, La transferencia*,⁴² -cuando habla de Sócrates al que ubica como histérico- no sabe que su boca es de carne.⁴³

Vemos que hay dos niveles en los que podemos leer la operación histérica, según la altura de la enseñanza de Lacan en la que estemos. En esta primera parte de la enseñanza de Lacan, en primer lugar, ella se ocupa de separar el deseo de la demanda. En segundo lugar se ocupa de separar el deseo del goce -como nos lo va a mostrar Lacan en *El Seminario 17*- porque la operación histéri-

⁴¹ Para ampliar, ver clase V de este volumen.

⁴² Lacan, J.: *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Bs. As., 2003.

⁴³ Para ampliar, ver clase V de este volumen.

ca también consiste en suspender el goce para mantener el deseo. La histeria tiene la astucia de separar el deseo de la demanda pero no alcanza a ver qué le sucede con el goce.

Ser el falo

El caviar no aparece en el texto mismo del sueño sino en las asociaciones. Lo que aparece en el sueño es el salmón, y no sólo el salmón sino una tajada de salmón, un trozo, una rebanada. Esta sustitución del caviar por el salmón y del salmón por el trozo de salmón, nos dice mucho sobre el verdadero deseo de la histérica y sobre el enigma de qué quiere una mujer. Y como si esto fuera poco, también nos dice mucho sobre la condición masculina de la degradación general de la vida erótica. Freud la describe en su texto "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa"⁴⁴ donde dice que hay hombres que cuando aman, no desean y cuando desean, no aman; hay una lógica masculina que separa el amor del deseo.

Esta condición de rebajamiento, ¿dónde la vemos? En el trozo de trasero que se contraponen a la redondez de la cabeza del carnicero, al amor genital que él tenía por su mujer.

Volvamos al esquema L donde ubicamos a los personajes. Habíamos hablado de la identificación a la amiga que es del orden imaginario; de la identificación al hombre, cuando ella hace de hombre y se identifica al marido y, finalmente, hay una tercera identificación que es la identificación al falo como el objeto del deseo.

Del lado de la carnicera ubicamos "falta caviar" subrayando la "falta"; del lado de la amiga flaca, la "tajada de salmón" y del lado del marido, la "tajada de trasero". Lo que aparece con el significante "tajada" es el valor de la parcialidad de la pulsión que hace que cualquier trozo de trasero sea más deseable que la totalidad del caviar, que la totalidad del amor que se tenían el carnicero y la carnicera entre sí y, aun, que la cabeza expresiva del carnicero. Es decir que el objeto del deseo connota siempre la parcialidad de la

⁴⁴ Freud, S.: "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa" (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

pulsión porque el trozo de trasero no es un objeto total. Se trata, justamente, del recorte y todos sabemos que la condición erótica masculina está muy relacionada con estos recortes, de allí todas las referencias al interés que tienen, en general, los hombres por la ropa interior más que por lo que hay debajo. Es como si la Bella Carnicera le estuviera diciendo al marido: "te voy a demostrar que todo ese amor genital del que hablás y del que te mostrás aparentemente tan satisfecho, no es tan así, que no te basta con este goce genital, que te puede interesar cualquier trasero de cualquier muchacha".

Con el relato de este sueño, la carnicera, como toda histérica, está desafiando, en primer lugar, a Freud a quien le dice: "los sueños no son todos realizaciones de deseos porque yo tuve un sueño de un deseo insatisfecho". En segundo lugar, al marido, a quien le dice: "no es verdad que lo que colma tu deseo sea yo". En tercer lugar, a la amiga flaca, al denunciar la intriga. Por eso, ese amor por la verdad que ella sostiene, es en el fondo un cierto gusto por la denuncia.

Entonces, la tercera identificación de la histérica es al falo: ser el falo, representar al falo. La fórmula que se refiere al deseo en esta época de Lacan es el deseo como deseo del Otro y el falo es el significante del deseo. Es muy interesante porque lo que las histéricas denuncian -por eso inauguraron el psicoanálisis- es que es irreductible la heterogeneidad que hay entre el objeto de amor y el objeto del deseo y por eso nunca se juntan del todo, cosa que ya había notado Freud. La "tajada", al lograr hacer pareja entre el marido y la amiga flaca, es, de alguna manera, el significante del coito, de la copulación entre ellos.

En esta tercera identificación de la histérica al falo es importante destacar que el falo es un significante que nos muestra siempre la falta porque el falo nadie lo es y nadie lo tiene. Es el significante del deseo, de la falta y denuncia la falta del deseo, pero también la falta en gozar -aunque no esté tan claro a esta altura de la enseñanza de Lacan-; denuncia la falta en ser y la falta en gozar. Dice Lacan:

"Ser el falo aunque fuese un falo un poco flaco. ¿No es ésta la identificación última con el significante del deseo?"⁴⁵

Es decir que, finalmente, la identificación de la histérica, es al falo: ella desea ser el falo. En su estrategia, la histérica insatisface siempre el goce del Otro y goza sintomáticamente de ser objeto causa de insatisfacción para el Otro. A la vez, se encuentra en una posición difícil, porque lo que la histérica demanda en el amor es el ser, quiere que un hombre le dé el ser. Hay un problema para las mujeres con el ser, justamente, porque no hay el significante de La mujer. Una mujer está más del lado de la falta en ser que del ser; y aquí equivoco "una mujer" y "una histérica", porque vamos a ver con qué estrategia cada una de estas dos posiciones resuelve la falta en ser.

Su cuestión con el amor hace que a veces la histérica, cuando sufre una decepción amorosa porque un hombre la deja o la abandona -incluso si es ella quien lo deja-, tiene una caída fálica tal que puede caer en una depresión importante que, en casos extremos, puede confundirse con una melancolía. Hay una fase de melancolización de la histérica cuando se produce esta caída fálica porque si el amor le falta, le falta el ser, cosa que no es igual para los hombres. Ella le pide al Otro del amor que le dé el ser y cuando cae, puede tener la idea que pierde su ser. Es el prototipo de la posición histérica que va a traer, incluso, trastornos en el deseo de saber.

El deseo de saber es algo fuerte en las histéricas por eso son las que inauguraron el psicoanálisis con Freud. Se querían analizar, querían saber más, querían saber qué les pasaba. Siempre una histérica está en la posición de querer saber. No es así en la neurosis obsesiva, o por lo menos, aparece de otra manera. La histérica siempre quiere saber más y más y, especialmente, saber la verdad. Ocurre que la histérica pone al Otro -como lo vemos en el discurso de la histérica-, al amo, a trabajar para luego barrarlo. Por ejemplo, va a ver al analista y le pregunta: "¿Qué me pasa? ¿Quién soy yo para el deseo del Otro?" Aparentemente, pareciera que le otorga todo

⁴⁵ Lacan, J.: "La dirección de la cura...", *op. cit.*, pág. 607.

el saber pero fácilmente cae si el analista ocupa el lugar del Otro. Por eso hay que saber sustraerse de ésto.

En el caso de la Bella Carnicera encontramos claramente que la histérica tiene la necesidad -en sus sueños y en sus síntomas- de que aparezca el falo como significante, y el falo surge siempre como el objeto que le falta al sujeto, en tanto no es un sujeto ni biológico ni de la necesidad. El significante de lo que le falta es el falo que no es ningún objeto determinado ya que nadie lo es ni lo tiene, aunque ella haga semblante de serlo y él de tenerlo. Entonces, ¿quién no lo tiene? Fundamentalmente, no lo tiene el Otro. El falo se articula con esa falta en el Otro -como nos lo dice el grafo del deseo-, es el significante del deseo en tanto falta en el Otro.

Vestir los trajes del deseo

El texto de Miller que vamos a trabajar se titula "*Trio de Mélo*", trío de melodrama. Es el trío de la carnicera, su marido y la amiga flaca. Se trata de ver, dice Miller, que Lacan da un paso más que Freud introduciendo al personaje del marido y subrayando en este sueño el valor del salmón como significante del deseo del Otro. Es como si Lacan se preguntara: "Bella Carnicera, ¿por qué nos dices que deseas el salmón, para hacernos creer que te interesa el caviar, si lo que realmente deseas es el salmón?" Como ustedes verán, está parafraseando el famoso chiste freudiano: "¿Por qué me dices que vas a Lemberg para que yo crea que vas a Cracovia cuando realmente vas a Lemberg?"

Se trata de la capacidad del ser hablante de "fingir, fingir", de hacer fintas de fintas. En cualquier juego, por ejemplo en el poker, en el truco, en el juego del amor, se trata de fingir, fingir. Cosa que, por ejemplo, los animales domésticos que sí saben fingir, no saben fingir que fingen. Es decir, no saben decir "quiero salmón para que el otro piense que lo que quiero es caviar, cuando lo que realmente quiero es salmón". O sea, que nunca se puede decir el deseo, característica fundamental del deseo humano que siempre finge, fingir. Entonces hay que tratar de escuchar lo que hay detrás de este "fingir, fingir". La Bella Carnicera nos quiere hacer creer que lo que desea es el salmón, para que digamos que lo que desea es el caviar, cuando lo que quería desde el primer momento era el

salmón. ¿Por qué diablos quiere el salmón? Porque el salmón es el significante del deseo del Otro. En una primera vuelta, uno se puede dejar engañar y creer que el salmón encubre el deseo de caviar. Pero nunca se trató del caviar.

¿Cómo comprender que el sueño es, a la vez, el fracaso del deseo y la realización del deseo? Es el problema que la Bella Carnicera le presenta a Freud. Le dice: "Dígame, ¿cómo puede ser que sea compatible que los sueños sean realizaciones de deseos -que es su teoría, lo que usted escribe- y que yo haya tenido un sueño donde el deseo fracasa?" Ella quiere darle un contraejemplo de la teoría de que los sueños son realizaciones de deseos. Lacan nos dice que Freud ya había descubierto en este sueño que la clave -aunque no lo diga Freud en estos términos- es la diferencia entre el deseo y la demanda y así, nos demuestra el modo en que se estructura todo el melodrama de este sueño.

Pensemos qué demanda cada uno en este sueño, ya que la histérica siempre representa a todos; es como si ella fuera una actriz que en un teatro se va probando cada uno de los trajes: "ahora soy mi marido", "ahora soy mi amiga flaca", "ahora soy la Bella Carnicera". Esto siempre lo encontramos en la histeria. En Dora, por ejemplo, con la tos hace del padre; con su interés en el cuerpo blanquísimo de la *Madonna* de Dresde, hace de la Sra. K y del Sr. K. La histérica se reproduce porque se trata de la circulación del falo en la estructura: ella es el falo y, por lo tanto, circula en la estructura de los diversos personajes y va disfrazada de cada cosa cada vez. La Bella Carnicera identificada a la amiga flaca, representa a la amiga; identificada al marido, lo representa a él; identificada a Freud, se ocupa de la diferencia entre la demanda y el deseo.

Ella desde cada lugar se pregunta qué demanda y qué desea cada uno. Sabemos cuál es la demanda de la amiga, según lo que Lacan nos dice sobre el sueño de la paciente que responde a la demanda de la amiga de ir a cenar a su casa. Entonces, ¿cuál es el deseo que puede suponer la Bella Carnicera que está oculto en esa demanda?

El artículo de Miller está escrito con cierto tono de comedia, a lo Molière, podríamos decir, pues a Miller le gusta mucho este autor, ya que todas las obras de Molière tratan sobre las comedias

entre hombres y mujeres, por ejemplo *Médico a palos*, *Las mujeres sabias* o *Las preciosas ridículas*.⁴⁶ Hay otra asociación del sueño, nos dice Miller, que Lacan no toma suficientemente y es que el marido siempre había hablado muy amablemente de la amiga. O sea, que el deseo de la amiga –en tanto la demanda no es de necesidad sino de amor– era hacerse invitar, no tanto para comer, sino para hacerse apreciar, para ser tratada amablemente, para hacerse elogiar por el carnicero. Entonces, la Bella Carnicera dice “mi amiga quiere venir a comer para engordar pero la verdad es que quiere escuchar las frases amables que le diga mi marido”.

Ahora, ¿qué demandaba el marido? Aparentemente, sólo demandaba las redondeces de su esposa pero Miller dice que, de repente, al carnicero se le aparece esta alegre flaca y es en ese momento que la Bella Carnicera piensa: “¿no tendrá también este hombre un deseo que lo atraviesa, cuando todo en él parece tan satisfecho?”.

Quizás nuestro carnicero también es un poco histérico. Quizás es menos genital y más histérico de lo que pensamos. Él también tiene su derecho al deseo y en tanto el deseo por estructura es su insatisfacción, él las demanda gordas pero las desea flacas. Lo que muestra, otra vez, la diferencia que hay entre la demanda y el deseo. A la vez, la carnicera, como toda histérica pero también como toda mujer, se pregunta: ¿cómo alguien puede hacerse amar por un hombre que no puede satisfacer completamente su deseo en ella? Es una pregunta que siempre se hace una mujer. Y aquí aparece en la histérica una pregunta por el deseo del hombre. Esta división psíquica en el deseo del hombre hace que cuando ellos aman, no desean y cuando desean, no aman. Por eso algunos –no todos– tienen dificultades con el deseo en el matrimonio. Freud lo explica diciendo que la mujer en el matrimonio se acerca a la madre idealizada y el problema es que no se puede desear al objeto idealizado sino que se desea al objeto degradado. En este caso, el objeto idealizado es la Bella Carnicera y el degradado es el trozo de trasero de cualquier muchacha y, especialmente, de la alegre flaca.

La carnicera, entonces, se identifica al deseo del hombre y des-

⁴⁶ Molière: “Médico a palos”, “Las mujeres sabias”, “Las preciosas ridículas”, *Comedias I y II, Obras Maestras*, Barcelona, 1982.

de allí se pregunta: ¿qué desea un hombre? La rebanada de salmón, justamente, viene a ocupar el lugar del deseo del Otro. En el fondo, ¿de qué deseo se trata? Del deseo de flacura. Y aquí Miller agrega que el marido tiene un deseo escondido que se engancha a las delgadeces y se simboliza en esa pobre tajada de salmón ahumado.

La carnicera sabe armar muy bien este melodrama. Por un lado, aparta al marido de la Otra mujer, de la amiga flaca, no dando la cena. Por otro lado, al no comer, ella puede ser tan flaca como a él le podrían gustar. Sabe perfectamente que si ella conviene a la demanda del marido, no conviene a su deseo. Esta separación entre la demanda y el deseo se articula típicamente en la vida amorosa del varón por la disyunción entre el deseo y el amor. Por un lado, se satisface en la cama y, por otro, ama. Por un lado, desea y por otro, goza.

En el caso de Dora, ella sabe muy bien ceder el hombre del goce a la Otra para quedarse con el hombre del deseo. Pero la Bella Carnicera no está tan segura de querer hacer eso, no está tan tomada por la queja, la demanda, los síntomas. Es verdad que la estamos abordando sólo por la pincelada de un sueño, ya que Freud no nos cuenta cuáles eran los síntomas de esta histérica. Dora, en cambio, se presenta de entrada, con todos sus sufrimientos, sus tormentos, sus quejas. Pareciera que la hermosa carnicera sabe un poco más del deseo que Dora.

¿Qué es lo que no tiene tan claro la Bella Carnicera? No sabe si se quiere quedar con el hombre del deseo o con el hombre del goce. Este es el suspenso en la comedia de los sexos, en esa comedia del falo, podríamos decir con Molière –cuyas obras tiene títulos que hablan de la comedia del falo– y con Miller. Es el mismo caso de esas comedias de enredos donde entran y salen personajes; tratan de la circulación del falo.

En este sueño podemos ubicar distintas demostraciones. La primera es que el sueño no es la realización del deseo de la amiga, por lo tanto, el éxito está en el fracaso. Se trata de que fracase el deseo de la amiga.

La segunda es que la Bella Carnicera toma a su cargo el deseo del hombre al decir: “deseo dar una cena”. Del lado del marido,

tenemos un deseo secreto que hasta puede ser desconocido para él mismo. ¿Y qué logra la carnicera con esta pobre, pequeña, rebanada de salmón? Mostrar el brillo del falo, representado por el salmón. Ese pobre trozo flaco de salmón que se empareja con el trozo de trasero, representa el brillo fálico que no está en las redondeces, ni en la completud, ni en el amor genital. El brillo fálico está en el trozo de trasero, en el trozo de salmón. Miller imagina para nosotros todo esto como si fuera una obra de teatro.

Miller, en su libro *Las lógicas de la vida amorosa*⁴⁷ –donde trabaja estas cuestiones del amor y del deseo– nos habla de varios personajes de la literatura, por ejemplo, de la relación entre Margarita y Fausto. Ese libro es la publicación de un curso que dio en un teatro de Buenos Aires donde estaban presentando una obra que se llamaba *Yo y mi chica*, a propósito de lo cual hizo un chiste dado que él se iba a ocupar, justamente, de las relaciones entre hombres y mujeres, del problema de “yo y mi chica”.

Tomemos el yo del sueño que no siempre es el del soñante. El yo, *moi*, engaña en ese punto. “¿Soy yo quien dice que quiere dar la cena?”, podríamos poner en la voz de la carnicera en la obra de teatro. A veces el yo es el yo de la carnicera, a veces es la amiga flaca, a veces es el yo del carnicero. No hay que engañarse con ese yo, *moi*.

Miller insiste mucho en este punto –Lacan lo había tomado– en varios de sus textos, por ejemplo, en *Las lógicas de la vida amorosa* y también en “Teoría del capricho”, artículo publicado en *Enlaces* 6.⁴⁸ ¿En qué insiste Miller siempre? En dividir a las mujeres en dos: por un lado, la burguesa, la doña, la señora de la casa, la que administra los bienes del marido, la que lleva las cuentas, la que, podríamos decir, lleva las llaves colgadas, una especie de ama de llaves. Por otro lado, están las otras mujeres que son más problemáticas, sobre todo para casarse con ellas, dice Miller. Vamos a dejar en suspenso quiénes son estas otras mujeres.

La carnicera es las dos mujeres al mismo tiempo. Por un lado, es

⁴⁷ Miller, J.-A.: *Lógicas de la vida amorosa*, Manantial, Bs. As., 1991.

⁴⁸ Miller, J.-A.: “Teoría del capricho”, *Enlaces* 6, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - *Enlaces* del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Bs. As., 2001.

la doña, la señora, la casada con el carnicero. Es gordita, el marido la quiere, le va bien, está colmada, administra todo. Por otro lado, a ella le gustaría ser un poco como la Otra mujer: no tan burguesa ni tan llena de caviar sino representar ese trozo de salmón que es el falo. Pero para eso no hay que ser ni la señora, ni la doña, por lo menos, no todo el tiempo. Es la sabiduría de la Bella Carnicera. Podríamos decir que la mujer del caviar es la burguesa satisfecha pero también, es la Otra mujer, la mujer del salmón.

Miller agrega un dato sobre el carnicero que ni Freud ni Lacan toman en cuenta. Parece que el carnicero estaba un poco gordo -por supuesto, ¡con tanta satisfacción!- y quería hacer una dieta para adelgazar. Nos dice Miller: "¡cuando los hombres quieren adelgazar, busquen a la mujer!" El carnicero mismo quería estar un poco más flaco para gustarle a la Otra mujer, es decir, a esta amiga flaca. Con lo cual, finalmente, en esta comedia del falo no sabemos del deseo de quién se trata: ¿se trata del deseo del carnicero, de la carnicera o de la amiga flaca? Es como en el caso Dora: nunca sabemos de quién es el deseo: ¿se trata del deseo de Dora, del deseo de la Sra. K, del deseo del padre?

Esta es la gracia de la histérica para desplazarse representando al falo entre los distintos personajes de su comedia, que también es su drama. De allí "melodrama": comedia y drama. Porque ella siempre quiere saber de qué se trata el deseo del Otro, quiere saber qué desea la amiga cuando quiere ir a cenar a su casa y qué desea el marido cuando quiere adelgazar. La pregunta histérica siempre es el conjunto de todas estas preguntas. La histérica se pregunta mucho en el análisis; por ejemplo: "pero, ¿qué querrá de mí?" "¿Por qué le gusto?" "¿Por qué es mi amiga?" Esta pregunta "¿qué quiere el Otro de mí?, ¿quién soy yo para el deseo del Otro?", encarna la verdadera pregunta histérica. Siempre está tratando de desplazar al falo que, por supuesto, no puede estar fijo en ninguna parte porque nadie lo tiene ni lo es, y la histérica lo sabe.

En el caso de la Bella Carnicera todas estas preguntas están simbolizadas, condensadas, en el salmón. El salmón es el deseo de la amiga, la rebanada de salmón es el deseo del marido. Lacan junta "rebanada y salmón" y nos muestra a la vez, qué quiere una mujer y los misterios de la división del deseo masculino.

En Freud, el salmón es el significante de la amiga y pertenece al registro de las identificaciones femeninas en el sentido de la epidemia histérica. Lacan, en cambio, subraya la identificación de la histérica al hombre. Para hacerlo, saca el significante salmón de la vía de los juegos entre mujeres y a través del significante "rebanada", lo ubica del lado del hombre, de la degradación general de la vida erótica en el hombre. Ella no sólo se identifica a la amiga y al marido en tanto deseante, sino también al falo -objeto mismo del deseo-, al valor fálico del salmón.

Como decíamos, si esto fuera una comedia en varios actos, en el segundo acto -podríamos decir con Miller- la hermosa carnicera ya no es la doña, la dueña del carnicero y del caviar sino que está disfrazada de salmón y es un poco la rebanada. Así, ella quiere ser para el marido, la señora y la Otra; es una pretensión interesante.

IV PARADOJAS DE LA HISTERIA*

Las aguas mansas

Voy a comenzar esta clase haciendo una breve referencia a la histérica de los sueños de agua mansa para trazar luego un recorrido por las diferentes maneras en que la histeria, en particular en el caso Dora, atraviesa los diferentes momentos de la enseñanza de Lacan, o sea, cómo empieza trabajando esta estructura desde lo que sería una definición de la femineidad cercana a la histeria tal como la piensa Freud, hasta separar por completo histeria y femineidad.

Por la vía del valor fálico –que es el modo en que venimos abordando la histeria hasta ahora– hemos trabajado el sueño de la Bella Carnicera. Y es por esta misma vía que voy a introducir a otra histérica que aparece en “Los sueños de ‘agua mansa’”.⁴⁹ Lacan se refiere aquí a un sueño que Freud nos trae en “La interpretación de los sueños”,⁵⁰ remarcando la forma en que aparece el valor fálico en el sueño de esta histérica que es muy diferente a la bella carniceira. Lacan va a subrayar en este sueño ese valor fálico en la frase “ya no se puede tener”, que no es exactamente lo mismo que subraya Freud. Vamos a detenernos en esta diferencia.

Freud nos describe muy bien a esta histérica diciendo que se trata de una joven señora que en su proceder pertenecía al género de las personas reservadas, “aguas mansas” es la expresión que él mismo utiliza. Los traductores refieren en una nota a pie de pági-

* Una primera versión de esta clase fue publicada bajo el título “Versiones de la histeria” en *Enlaces 9*, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - *Enlaces* del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Bs. As., 2004.

⁴⁹ Lacan, J.: “Los sueños de ‘agua mansa’”, clase XXI, *El Seminario, Libro 5, op. cit.*

⁵⁰ Freud, S.: “El material y la fuente de los sueños”, capítulo V, “La interpretación de los sueños”, Vol. IV, *op. cit.*, pág. 198.

na: "Agua mansa, cala hondo", que es una expresión española. Hay un refrán que dice: "Cuídate de las aguas mansas, que de las bravas me cuido yo"; es más peligrosa el agua mansa que el agua brava.

Discutimos mucho entre los docentes y concluimos que podríamos traducir "agua mansa" por "mosquita muerta". Se trata de la histérica más reservada, calladita, silenciosa y que, en otros tiempos, seducía dejando caer el pañuelito. Sigue existiendo; no dejará caer el pañuelito, pero... No son las que van de frente, como serían las aguas bravas ejemplificadas por Dora o la Bella Carnicera.

En francés también hay un refrán al respecto: "Cuídate del agua que duerme porque es ahí, donde te puedes hundir"; el agua que duerme, aparentemente mansa, es más peligrosa porque allí no se puede ver si hay remolinos. Se corre un riesgo al creer que no hay peligro y, por lo tanto, uno se puede sumergir sin tenerlo en cuenta.

Podríamos decirlo del modo en que lo hace Lucien Israël, quien ha trabajado mucho la histeria, distinguiendo las ofensivas de las defensivas: "agua mansa" sería un ejemplo de estas últimas.

Esta señora joven, inteligente, reservada y fina le dice a Freud:

"He soñado que llegaba tarde al mercado y no conseguía nada ni del carnicero ni de la verdulera".⁵¹

Dice Freud:

"Un sueño inocente, sin duda. Pero los sueños no tienen ese aspecto. Por eso le pido que me lo cuente con más detalle".⁵²

Ella relata que había ido al mercado con su cocinera quien llevaba la canasta. El carnicero le dice -después que ella le pide algo-, "De eso no tenemos más" y pretende darle otra cosa con esta observación: "Esto también es bueno". Ella rechaza esa otra cosa y se va a la verdulería. Allí la verdulera le quiere vender una extraña

⁵¹ Freud, S.: "La interpretación de los sueños", Vol. IV, *op. cit.*, pág. 199.

⁵² *Ídem.*

hortaliza de color negro que viene atada. Ella dice: "A eso no lo conozco, y no lo llevo". Freud hace interpretaciones muy carnales, por eso digo que hay cierto apego en él a la creencia de que se trata de la carne.

El anudamiento que ubica Freud como resto diurno es bastante simple: ella había llegado tarde al mercado y en realidad, la carnicería ya estaba cerrada. Agrega:

*"Pero atendamos a esto: ¿No es este -o más bien su contrario- un giro muy vulgar que alude a una negligencia en la vestimenta de un hombre?"*⁵³

Y una nota a pie de página con respecto a este giro indica:

*"(«Tienes la carnicería abierta»), vulgarismo vienés".*⁵⁴

Este es el equivalente a la expresión argentina "tenés la farmacia abierta" que se refiere, por supuesto, a la bragueta abierta.

Freud pensaba que el decir que la carnicería ya estaba cerrada en realidad enmascaraba cierto interés de esta "aparentemente reservada" señora, en que la carnicería estuviera abierta, y señala que en este sueño hay una represión sexual. Sabemos que Freud se ha equivocado muchas veces cuando la naturaleza sexual le parece tan evidente con sus histéricas. El punto en el que se equivoca es cuando conduce a las histéricas a casarse -como en el caso de Dora, Isabel de R- o a que les den "la solución"-como en el caso de Irma-.⁵⁵

Es cierto que en el sueño de la inyección de Irma, Freud ve otras cosas también, al igual que en Dora. Pero, en primera instancia, Freud tiende a pensar que Irma tenía muchos señores que le hubieran ofrecido "la solución" a sus problemas que, por supuesto, eran de naturaleza sexual, según él. Y ni con Irma, ni con Isabel, ni con Dora, ni con ninguna histérica esto llega a buen puerto porque la histérica no está interesada en el hombre del goce ni en que la carnicería esté abierta -para decirlo en los términos de Freud-.

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ Para ampliar, ver clase II de este volumen.

Todo lo contrario: a ella le interesa que eso falte. Siempre decimos que hay un tono de comedia fálica en este "trío de melodrama", como por ejemplo, con la Bella Carnicera.

Lacan, en cambio, plantea que no hay complementariedad sexual posible y que, por lo tanto, por la conceptualización del falo que tiene a esta altura de su enseñanza, no se trata de la genitalidad ni de la sexualidad –en el sentido común del término– sino del falo. Y el falo indica que algo no está allí y por eso es más fácil situarlo por la vía de la sexualidad femenina donde es muy claro que no está. Los hombres se ven obligados a tenerlo, aunque lo que tienen es el pene y no el falo porque el falo nadie lo es y nadie lo tiene.

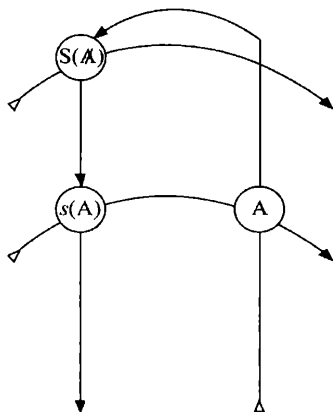
Una diferencia entre la neurosis obsesiva y la histeria es que en la primera, lo que parecen preguntas son dudas mientras que en la segunda, lo que parecen dudas son preguntas. Pero es cierto que toda la lógica de la primera enseñanza de Lacan piensa a la neurosis como una pregunta general: por el sexo, en la histeria y por la existencia, en la neurosis obsesiva. El máximo ejemplo que uno tiene para la obsesión es Hamlet⁵⁶ cuando con la calavera en la mano se pregunta: "¿Ser o no ser?"

Volviendo al sueño, a Lacan lo que le interesa subrayar es: "ya no se puede tener". ¿Y qué es lo que ya no se puede tener? No se puede tener el falo porque el falo siempre surge como el objeto que representa la falta. El objeto que le falta, ¿a quién? No se trata del objeto que le falta al sujeto biológico, por ejemplo, lo que le falta a la mujer sino de lo que ya no se puede tener, aquello que le falta al Otro, que lo barra en tanto el Otro tampoco lo tiene.

El falo(es) el significante del deseo y, por lo tanto, es lo que le falta al Otro. El deseo está en el piso superior del grafo. Tenemos al Otro sin barrar en el primer piso y Otro barrado, en el segundo.

Para entender la neurosis –y también, la psicosis–, al menos en este momento de la enseñanza de Lacan, tenemos que trabajar con los dos pisos del grafo:

⁵⁶ Shakespeare, W.: "Hamlet", *Tragedias*, Bruguera, Barcelona, 1978.



Hay un segundo sueño “inocente” que toma Freud de esta paciente “agua mansa” y que también retoma Lacan. En ese sueño⁵⁷ el marido le pregunta a su mujer: “¿No debemos hacer afinar el piano?” Y ella responde: “No vale la pena, de todos modos, hay que forrarle de nuevo los martillos”. Ella le había contado a Freud que lo soñó porque esa conversación con su marido ocurrió en la realidad. Pero él se pregunta por qué soñarlo si se tienen muchas conversaciones durante el día y no todas se sueñan. El piano –ella asocia– es una “caja asquerosa que da mal sonido, una cosa que su marido poseía antes de casarse”. La clave para el sueño, dice Lacan, es el dicho “no vale la pena”. O sea, que tenemos un sueño que dice “ya no se puede tener” y otro que dice “no vale la pena”. La histérica siempre indica el lugar que, más allá de la apariencia, más allá de la máscara, muestra la falta con relación al deseo.

De alguna manera, la histérica de “agua mansa” muestra mejor que otra histérica que el objeto del deseo siempre está velado, y por eso Freud se equivoca al creer que la carnicería cerrada aludía a la carnicería abierta. Se trata de algo que se presenta al deseo pero que, a la vez, se escabulle. Las histéricas de agua mansa mues-

⁵⁷ Freud, S.: “La interpretación de los sueños”, *op. cit.*, pág. 201.

tran muy bien la presencia de este velamiento.

Lacan enfatiza otra escena del relato de Freud en relación con el segundo sueño. La expresión “no vale la pena” está tomada de otro resto diurno de esta paciente que es una visita que había hecho a una amiga. La amiga y su marido –como en el caso de la Bella Carnicera– la invitan a que se saque la chaqueta cuando llega y ella se niega con estas palabras “gracias, no vale la pena, debo partir enseguida”. Dice Freud:

*“Mientras me contaba esto, se me ocurrió que ayer, durante su trabajo de análisis, de pronto llevó la mano a su chaqueta, donde se le había desprendido un botón. Es entonces como si quisiera decir: ‘Por favor, no mire usted, no vale la pena’. Así la caja, se completa como caja torácica”.*⁵⁸

La interpretación del sueño que hace Freud lo lleva nuevamente a la carne y al ocultamiento de los senos de la paciente, es decir, entiende que el sueño tiene un contenido sexual directo. Lacan, en cambio, dice que la referencia no es a la sexualidad sino al falo. Es importante que hagamos esta distinción: la frase “de eso no tenemos más” se refiere a que el falo nadie lo es y nadie lo tiene; ella no lo es y él no lo tiene.

Freud alude a lo que sí hay debajo de la chaqueta, mientras que Lacan pone el acento en lo que no hay. Si seguimos la interpretación por la vía de la sexualidad directa, se trata de lo que sí hay debajo de la chaqueta, pero si en cambio interpretamos por la vía del falo, se trata de lo que no hay, no sólo debajo de la chaqueta sino, en ningún lado. Por eso el erotismo es más fuerte cuando está insinuado que en la pornografía. A los hombres los puede erotizar más las ligas, las medias, los zapatos o la ropa interior, que el cuerpo totalmente desnudo de una mujer; no se sabe qué hay detrás de la ropa en tanto lo que queda velado es lo que no hay. La vista directa de los genitales castrados de la mujer –tal como aparecen en la pornografía– no necesariamente les resulta erótico: el erotismo está en que algo allí represente al falo. Por ejemplo, en las publicidades en las que aparecen mujeres semidesnudas subidas a

⁵⁸ *Ídem.*

una moto, en lugar de remitir directamente a la castración, se ubica a la moto ocupando el lugar del falo. En las propagandas el valor fálico que cobra el aparato coche, la moto, las ligas o las medias, indican que podría haber algo allí cuando, en verdad, se trata de lo que no hay: el falo. No hay coche ni moto que sean, efectivamente, el falo y es por eso que puede haber un gran consumo de marcas y de aparatos en la lógica masculina. Como no hay aparato que represente verdaderamente al falo, los aparatos caen rápido y se ponen de moda otros más chiquitos, más eficientes y que transforman al sujeto más que en un consumidor, en un consumido.

→ Si el falo es el significante del deseo y el deseo es el deseo del Otro, el problema que se le presenta de entrada al sujeto -de diferentes maneras para ambos sexos- con relación al deseo, es la problemática de ser o no ser el falo: ella tiene que serlo y él tiene que tenerlo. Y es en esta lógica que Lacan, en esa frase tan importante "amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es", presenta al amor en relación a lo que no hay, y no a lo que aparentemente habría. Separa de alguna manera la lógica del amor de la lógica del deseo: se quiere a alguien por lo que no tiene, aunque se lo desee por lo que tiene.

El cuarteto de melodrama

La Bella Carnicera tiene una ventaja y una desventaja sobre Dora. La desventaja es que tenía un solo hombre del cual tenía que hacer dos: el hombre del deseo y el hombre del goce. Dora, en cambio tiene de entrada, dos hombres: el hombre del deseo que es el padre y el hombre del goce que se va a revelar en el Sr. K.

→ Para entender a la histeria siempre es clave ubicar que ella se niega al hombre del goce y necesita un hombre del deseo que siempre desee a Otra mujer. Hay que encontrar en la histeria a la Otra mujer porque ella necesita que el hombre que ella desea, desee también a Otra mujer, pero que a ella misma, la desee más. Esto ocurre aún cuando se queje de la presencia de la Otra mujer, se enoje, tenga celos y sufra muchísimo. En el caso de la Bella Carnicera era la amiga flaca; en Dora, la Sra. K. Cuando la histérica se queda sola con el hombre y ya no está la presencia de la Otra mujer, muchas veces no lo puede soportar. Es lo que le pasa a Dora

cuando el Sr. K, en la escena del lago, le dice “mi mujer no es nada para mí”: ella le da una cachetada y sale corriendo. Todo andaba bien hasta ese momento. Es lo que Freud nota desde el comienzo: Dora se había prestado a esas relaciones de a cuatro. En este caso no era un trío sino un “cuarteto de melodrama” que también tuvo un tono de comedia hasta que el Sr. K pronuncia esa frase, momento en el cual para Dora se terminó la comedia y empezó la tragedia.

Freud, desde el principio va a tratar de ubicar cuál es la complicidad que Dora tiene en el intercambio de estos juegos sexuales. Podemos entender así como, muchas veces, la causa del apego de las histéricas hacia el hombre casado es que se aseguran la presencia de la Otra mujer. Es el caso de Dora pero también, es el caso de Isabel de R con el cuñado que le dejó de interesar, cuando desapareció su hermana.

En *El Seminario 5* plantea que antes del análisis Dora estaba muy bien equilibrada.⁵⁹ Hasta el momento en que estalla el drama –otro melodrama–, ella había encontrado una solución feliz a todos sus problemas: su demanda se dirige a su padre y todo va muy bien porque él tiene un deseo insatisfecho. Dora –Freud no lo disimula– sabe que tiene un padre impotente, cuyo deseo por la Sra. K es un deseo barrado. Se trata de un hombre que desea pero que no lo llega a consumir y por ello no puede representar al hombre del goce. En *El Seminario 17* Lacan lo va a llamar el “excombatiente”⁶⁰ porque sigue teniendo las medallas de haber sido un combatiente pero que ya no lo es.

Por otro lado, sabemos –y Freud llegó a saberlo pero tarde– que la Sra. K es el objeto de deseo de Dora no porque Dora sea homosexual –lo aclara muy bien Lacan, ya que no se trata del mismo ejemplo que el de la joven homosexual– sino por el interés de la histérica por la Otra mujer. Para Dora todo funcionaba bien pero la condición necesaria para mantener ese equilibrio era que el Sr. K deseara a su mujer, pero que deseara más a Dora. El Sr. K rompe con eso: se encuentra a solas con Dora y ella no puede tolerarlo. Toda la catástrofe, el derrumbe de Dora se produce cuando el Sr. K le dice: “mi mujer no es nada para mí”. Es entonces que ella

⁵⁹ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 376.

⁶⁰ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 17, op. cit.*, pág. 100.

empieza a denunciar a todos, a hacer escándalo respecto de lo que hasta ese momento, había soportado. Es importante tener claro que las histéricas insisten en que quieren conseguir un hombre y cuando al fin lo logran, retroceden. Freud lo encuentra de entrada en su primer texto sobre el caso Dora y nosotros lo vemos frecuentemente en la clínica.

Freud con Hegel

Antes de *El Seminario 5* y de la dialéctica entre el deseo y la demanda, en su texto "Intervención sobre la transferencia", de 1951, Lacan es hegeliano y se ocupa de cómo aparece en la histeria el problema de la verdad. Lo explica presentando un primer desarrollo de la verdad que luego se volverá mentira; un segundo desarrollo de la verdad que llevará a otra mentira y finalmente el tercer desarrollo de la verdad. Es muy interesante este planteo porque verdad e histeria están emparentadas.

→ Cuando Dora llega al análisis, lo primero que hace –como siempre ocurre en el caso de la histeria– es quejarse del Otro. El Otro puede ser el marido, el novio o el padre. En este caso, se queja del padre. El primer acto de Freud para alojarla es decirle que ella dice la verdad: el padre es un mentiroso. Si Freud no se lo hubiera admitido de entrada, ella no se hubiera quedado en el análisis porque le habría parecido que él quedaba en la misma línea que el padre. De hecho era el padre quien la había llevado a ver a Freud. Freud no toma sus denuncias como mentiras, cosa que es muy común que se haga. El discurso médico suele hacerlo cuando una histérica llega a una guardia con algún dolor y el médico piensa que está mintiendo. Pero no es verdad que está mintiendo: su síntoma, en todo caso, es de otra naturaleza.

Alojar a la histérica es lo primero que hay que hacer. Freud la aloja al admitir que hay un problema en el mundo de Dora y que el causante es el padre. La posición que tenemos de entrada en cualquier análisis de una histérica es que viene a denunciar que hay alguien que ha causado el desorden de su mundo del cual ella es la víctima y no lo ha causado. Freud le admite que el culpable es el padre. Dora dice claramente –como siempre sucede en estos casos–: "si en este desorden que hay en el mundo, yo soy la perjudi-

cada por mi padre -por mi marido o por mi novio- dígame usted, ¿qué hago con este desorden que yo no he causado?" Con esta pregunta vienen los analizantes a análisis, sean histéricos o no.

Lacan analiza en el texto mencionado, las intervenciones de Freud sobre Dora y las interpreta desde la dialéctica hegeliana. Se trata de Freud con Hegel, porque Lacan va a elucidar a Freud leyéndolo desde Hegel: Lacan aplica un procedimiento al caso Dora comparable al concepto de "alma bella", concepto hegeliano que estamos acostumbrados a aplicar en la clínica.

Hegel hace referencia a este concepto en el capítulo V de *Fenomenología del espíritu*,⁶¹ donde compara el "alma bella" y la "ley del corazón". La llamada "ley hegeliana del corazón" es correlativa de la virtud como delirio de presunción. Esta ley confronta al sujeto con dos términos que son incompatibles entre sí: el universal de la ley y lo singular de su corazón. El sujeto quiere imponer la ley de su corazón pero encuentra que "ley" y "corazón" no pueden ir juntos. Es una paradoja que no hay manera de resolver -siendo el corazón lo más singular y la ley lo más general- y que va a aparecer de diferentes maneras en la historia del pensamiento de Lacan influido por Hegel, por ejemplo, cuando trabaja cómo la histérica se enfrenta al saber del amo.

Hegel sitúa la figura conocida como "el loco hegeliano de la ley del corazón": el sujeto, al querer llevar de manera simultánea la ley y el corazón, puede terminar enloqueciendo o puede ser llevado a momentos de extrema soledad. El sujeto tiene la idea -bastante común en la histeria- de que sólo su corazón es virtuoso, puro y noble y que todos los otros corazones son hipócritas y abominables. Éste es el núcleo paranoico que siempre está presente en la histeria.

Hay que decir que Hegel no junta totalmente al loco hegeliano de la ley del corazón con el alma bella. La relación entre ambos es que el alma bella también cree que es la única alma bella que hay, que todas las otras almas están un poco sucias y la propia es la que no está contaminada; siempre se queda un poco asqueada del mundo, se trata de "la bella indiferencia". En el caso Dora se puede ver

⁶¹ Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1992.

de entrada cuando aparece asqueada de todo el desorden que la rodea, de toda esa complicidad en la cual ella, aparentemente, no tiene nada que ver; se presenta como el alma bella que ha sido sometida a todos esos pactos siniestros entre los personajes de su familia.

La diferencia entre ambas figuras es que el alma bella se queda con su asco un poco apartada del mundo, sin hacer nada para combatir lo que sucede allí, mientras que el loco hegeliano de la ley del corazón trata de imponer esta ley al mundo y hace de eso una batalla, una causa que lo puede conducir, a veces, a la muerte.

Hegel escribe en ese capítulo que en los tiempos modernos la tarea del sujeto arribó a una etapa cualitativamente diferente. En las sociedades anteriores a la sociedad burguesa, el todo era siempre anterior al individuo, a quien no se le planteaba esta contradicción entre su corazón y la ley porque, de alguna manera, no había corazones individuales; primaba la ley de la comunidad y en eso no había discusión. En cambio resalta que, cuando el paradigma de la cultura universal son las ciudades, aparece la particularidad del individuo y las estructuras anteriores van a entrar en descomposición porque tienen dificultades para aceptar esta particularidad.

Miller plantea que uno podría tomar, a veces, al mismo Lacan como un loco hegeliano de la ley del corazón, por ejemplo, cuando pelea con la IPA hasta que lo excluyen y lo excomulgan. En la historia de la literatura también hay grandes figuras que ejemplifican a este "loco": Don Quijote es un loco hegeliano del corazón y siempre tiene a Sancho al lado que le está mostrando que hay que ensuciarse un poco con el desorden del mundo, que no es lo que Don Quijote quiere. Siempre en el héroe hay algo de "loco hegeliano del corazón".

Un ejemplo de cómo esta locura hegeliana del corazón puede llevar a veces hasta la muerte es el caso de Giordano Bruno, cuya posición es diferente a la de Galileo Galilei. Giordano Bruno se hace quemar para demostrar su verdad, en cambio, a Galileo no lo matan porque se retracta, puede seguir trabajando y demostrando que "sin embargo, se mueve". Podemos hacer una comparación entre la posición de sacrificio del loco hegeliano y la posición de Galileo que no sacrifica su vida y puede seguir con su causa. Al

alma bella, en general, le gusta más Giordano Bruno aún cuando sea más famoso Galileo Galilei, en tanto logró llevar a término lo que quería.

Lo que nos interesa del tema del loco hegeliano del corazón y del alma bella es ubicar esta última en la histeria, que es lo que Lacan presenta desde el comienzo en "Intervención sobre la transferencia": hay un desorden en el mundo y sólo el alma del sujeto histérico no participa de este desorden, no lo ha causado y, sin embargo, tiene que sufrirlo. Esta es la típica denuncia histérica. En el caso de la Bella Carnicera, por ejemplo, cuando le dice a Freud "yo tuve un sueño que contradice su teoría de la interpretación de los sueños", lo está denunciando. La histérica siempre está en posición de denunciar al amo porque él, lo que quiere, es que las cosas marchen, no le importa mucho por qué. La histérica, en cambio, siempre quiere saber por qué aún si tiene que detener el funcionamiento que impone el amo. Esta es la misma contradicción que va a llevar a la histérica -tal como Lacan lo trabaja en *El Seminario 17-* a tener que enfrentarse con el saber del amo.

Con los desarrollos de verdad del texto "Intervención sobre la transferencia", Lacan nos demuestra cómo se podría sacar al sujeto de la posición de alma bella. Es lo que más adelante en su enseñanza, por ejemplo, en el texto "La dirección de la cura y los principios de su poder" va a llamar "la rectificación subjetiva": el sujeto se implica en el desorden del cual se queja, se responsabiliza, de algún modo, del desorden en el que vive.

Subrayo de este texto sobre la transferencia que el análisis comienza con una interpretación. Primero, Freud aloja a Dora al decirle: "es verdad, tu padre es un mentiroso". En segundo lugar, es como si Freud le dijera una frase del último Lacan: "tú lo has dicho, ni yo ni nadie te lo ha hecho decir, tú lo has dicho".⁶²

Freud se da cuenta que Dora lo está sometiendo a la prueba de saber si es tan hipócrita como el padre. Es una prueba a la que las histéricas nos pueden someter muchas veces. El padre la lleva a ver a Freud, quien se separa de la hipocresía del padre al reconocerle que ella tiene razón. Lacan nos dice al respecto que Freud

⁶² Lacan, J.: "El atolondrado, El atolondradicho o Las vueltas dichas" (*L'Etourdit*), *Escansión 1*, Paidós, Bs. As., 1984.

conoce demasiado la mentira social de su tiempo y por ello no se ha dejado engañar por lo que el padre de Dora le ha contado.

El segundo movimiento de Freud, luego de admitir que el padre es un mentiroso, es preguntarle cuál es su parte en este asunto, apuntando a sacarla de la posición de alma bella. Aquí Freud subraya que todo ese intercambio de juegos amorosos entre los cuatro personajes se ha podido mantener gracias al silencio y a la complicidad de Dora. En la corte que el Sr. K le hace a Dora se capta su participación activa, como así también en toda la relación que ella mantiene con el resto de los participantes del cuarteto –el padre, la Sra. K– y también, con su madre.

Al mismo tiempo, Freud le revela a Dora la identificación con su padre, favorecida –nos dice Lacan ya en este texto– por la impotencia sexual de éste. De entrada Lacan hace una referencia –que está en Freud– a la impotencia del padre como un tema importante para la histeria con lo cual se produce la segunda inversión dialéctica: se ve que el pretendido objeto de los celos de Dora, es decir, la Otra mujer, la Sra. K, encubre su verdadero interés. Freud no lo va a ver en todo el desarrollo del caso Dora y por eso ella abandona el análisis. Freud plantea que el verdadero interés de Dora es por la Sra. K recién en una nota a pie de página⁶³ en el año 1923 cuando tiene los últimos desarrollos, no ya del complejo de Edipo femenino con relación al padre, sino de lo preedípico en la mujer, es decir, de la relación de las mujeres con sus madres. A este apego lo trabaja en su artículo “Los que fracasan al triunfar” cuando analiza el caso de Lady Macbeth de Shakespeare y de Rebeca West de Ibsen. También lo toma en sus artículos sobre la sexualidad femenina. El primer Freud, el del complejo padre, no lo había logrado ver.

En 1905, Freud no ve que detrás de los celos por la Sra. K hay un interés de Dora por ella. En este análisis va a quedar sin revelar cuánto le había contado la Sra. K a Dora de la relación con su marido y con el padre de Dora, en ese intercambio de “buenas maneras y procedimientos” entre ellas. Freud, sin embargo, logra percibirlo al preguntarle por qué no tiene ningún rencor hacia la mujer por

⁶³ Freud, S.: “Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, *op. cit.*, pág. 105.

la cual se siente tan amargamente desposeída. Si la Sra. K es la verdadera persona de quien partieron todas las imputaciones hacia ella –que es una intrigante, una mentirosa– que es de lo que viene a quejarse, ¿por qué Dora no rompe del todo con ella? ¿Por qué no llega a enojarse con la Sra. K? ¿Cuál es el secreto de tanta lealtad? Con este secreto, somos llevados a la tercera inversión dialéctica, la que nos dará el valor real de quién es para Dora este objeto, la Sra. K.

→ El problema de Dora no es que esté enamorada de la Sra. K. Su dificultad es aceptarse como objeto de deseo de un hombre, tal como le sucede a cualquier histérica. Es lo que motiva la idolatría que siente Dora por la Sra. K porque piensa que ella sí sabe aceptarse como objeto de deseo y de goce de un hombre. Dora cree que la Sra. K tiene la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere una mujer?

→ La histérica suele creer que la Otra mujer tiene esta respuesta. Es importante para nuestra clínica que estudiemos en qué se equivoca Freud aquí. Si él le hubiera mostrado en ese momento todo lo que la Sra. K era para Dora, hubiera ganado el prestigio necesario para impedir que ella abandonara el análisis, hubiera logrado la transferencia positiva –en el sentido en que Descartes habla, por ejemplo, de la admiración–, prestigio y admiración que el analista tiene que ganarse en las primeras intervenciones y que le hubieran permitido lograr la implicación subjetiva que es lo que instituye, en el comienzo del análisis, al sujeto. Así como el fin de análisis destituye al sujeto, el comienzo lo instituye en tanto éste se responsabiliza de su modo de gozar –así lo dirá el último Lacan–.

Entonces, ¿nos quedamos con el Freud de 1905 o con el de 1923? El consejo de Lacan es que tomemos los dos porque ambos nos sirven para pensar la histeria. Lacan subraya que es un prejuicio freudiano aquel que siempre le ha hecho insistir a Freud en la prevalencia del padre en el complejo de Edipo. Gran parte de la teorización de Lacan se relaciona con la declinación de la figura del padre, cosa que ocurre también en nuestro tiempo. Respecto de esta declinación, no es lo mismo el tiempo de Freud, y ni siquiera es lo mismo el tiempo de Lacan que el nuestro.

En *El Seminario 17*, por ejemplo, Lacan se dirige a los estudiantes rebeldes de mayo del 68. Son los estudiantes que Bernardo Bertolucci

retrata en su película *Los soñadores*⁶⁴ que tenían una ilusión de libertad en todos los sentidos: libertad sexual, “prohibido prohibir”. No son los estudiantes de hoy día porque algo de los sueños de esa época –por algo la película se llama *Los soñadores*–, de lo ideales, ya no está. Aquellos estudiantes todavía se peleaban con los ideales del padre. Los jóvenes de nuestro tiempo, en cambio, quizás ya no tienen ningún S_1 ante el cual rebelarse, quizás ni siquiera pueden hacerlo contra los padres. Vivimos en un tiempo en el que faltan sueños, ideales, lo cual trae toda otra problemática en la clínica.

A propósito de este tema hay dos películas que puedo recomendarles que son *Las invasiones bárbaras*⁶⁵ y *El gran pez*.⁶⁶ En ambas películas se trata de diferentes respuestas que da un hijo al padre cuando éste está por morir. En *Las invasiones bárbaras* el padre es un profesor de historia, un culto. El hijo nunca había leído en su vida un libro; en vez de ser un *hippie*, como había sido el padre, es un *yuppie* y gana mucho dinero. Cuando llega al hospital donde está internado el padre, paga para que su padre tenga una habitación propia, aún cuando el padre había votado por una salud que fuera igualitaria para todos. Es interesante lo que ocurre allí porque uno podría preguntarse cuál es la ideología de esta película, si es que hay alguna o si la película, simplemente, nos muestra que en nuestro tiempo, los hijos intentan volver al ideal familiar de tiempos anteriores. El padre de *Las invasiones bárbaras* pertenece a la generación de los soñadores: aquellos jóvenes a los que se dirige Lacan en *El Seminario 17*. Que el hijo sea un *yuppie* que gana mucho dinero con la bolsa, se rija por las leyes del mercado y que jamás haya leído un libro, ¿hace caer los ideales del padre?

Hay otro personaje en la película que es la hija de una amiga del padre y es una adicta. Me pregunto si el verdadero hijo de este hombre es el *yuppie* o esta chica que, finalmente, es la que se queda con los libros de este hombre gracias, hay que decirlo, a un movimiento del hijo que la incluye. Es complicado pensar cuál es la lógica de la decadencia del padre. Una pregunta posible al respecto es

⁶⁴ Bertolucci, B.: *The dreamers (Los soñadores)*, Italia-Francia-Estados Unidos, 2003.

⁶⁵ Arcand, D.: *Las invasiones bárbaras*, Estados Unidos, 2003.

⁶⁶ Burton, T.: *El gran pez*, Estados Unidos, 2003.

si las nuevas generaciones intentan instaurar nuevamente la familia, la lógica del padre, en un movimiento inverso al de los soñadores de finales de los 60 y principios de los 70 o no.

La tontería masculina

Volviendo a Dora, Freud, en razón de sus propios sentimientos, de su propio deseo, en razón de su fantasma –que es desde donde nunca debe interpretar un analista– insiste en el amor que el Sr. K le inspiraría a Dora y siempre la empuja al encuentro con él. Este es el prejuicio freudiano de la prevalencia del padre. Hasta un punto, Freud logra interpretar bien a Dora al plantearle: cuál es su complicidad en el desorden del cual se queja. Pero falla cuando la manda a que se case con el Sr. K, cuando cree que la muchacha es para el muchacho como la aguja para el hilo. Es lo que sucede en la escena del lago que pasa a la historia como “la tontería masculina” porque nunca hay que decirle a una histérica “mi mujer no es nada para mí”. Hay una tontería masculina allí: el Sr. K se deja engañar por Dora al creer que lo que ella quiere oír realmente es que la Otra mujer no es nada para él. Ella le hace creer que tiene que decir eso pero cuando al fin él está dispuesto a dejar a su mujer para irse con ella, lo que obtiene es la cachetada y todo el desorden posterior.

Hay otra lectura de Lacan en *El Seminario 5* en donde retoma a la Bella Carnicera, a Dora y a la histérica del “agua mansa”. Allí está más preocupado por la dialéctica entre el deseo y la demanda. Es la misma posición del apartado 5, “Hay que tomar el deseo a la letra”, de “La dirección de la cura...”. En este segundo desarrollo que Lacan hace sobre la histeria apunta a encontrar el deseo por debajo de lo que aparenta ser una demanda.

El tercer desarrollo de Lacan sobre la histeria es el que hace en *El Seminario 17* donde se ocupa, fundamentalmente, de la relación entre la histérica y el padre de una manera distinta a como lo había hecho hasta ahora. En el capítulo “El amo castrado” plantea, en relación a la histeria, el goce de la privación que no había aparecido hasta ahora. Es un antecedente del cuarto momento en el que toma el goce femenino en *El Seminario 20, Aun. Vamos pasando de la histeria a la posición femenina y tendremos que hacerlo por la*

vía del goce de la privación.

Finalmente, en la lectura que estoy haciendo, podríamos ubicar un quinto momento en la enseñanza de Lacan en el Seminario 23, "Joyce, el síntoma": se trata de que una mujer en posición femenina, acepte ser el síntoma de otro cuerpo, es decir, acepte ser el síntoma de un hombre. Con este recorrido quiero señalar que tenemos que hacer todo un desarrollo con respecto al pasaje de la histeria a la femineidad.

Así como Lacan remarcó en "Intervención sobre la transferencia" el tema de la verdad, en *El Seminario 5* y en "La dirección de la cura..." Lacan va a destacar la insatisfacción del deseo. En la lógica de este Seminario, donde se está ocupando de la dialéctica entre el deseo y la demanda, subraya que Freud se equivoca al enviar a Dora a los brazos del Sr. K: con su intervención la envía del segundo piso del grafo del deseo -que era donde estaba Dora-, al primero porque la dirige a un Otro sin barrar, a un Otro de la demanda. Ella ya sabía de la existencia del Otro del deseo y de la diferencia entre estos dos Otros. Al indicarle que lo que ella quiere es lo mismo que lo que desea -el Sr. K- Freud la retrotrae al primer piso del grafo donde el Otro no está barrado, es el Otro de la demanda. La histérica sabe que el Otro está barrado pero es por la vía del amor que busca que el Otro le dé el ser. Por eso siempre está preguntando: ¿qué soy yo para el deseo del Otro?

La ilusión amorosa de que es posible que el Otro le dé el ser, puede producir en la histérica fuertes depresiones cuando el amor se desvanece. Hacen, incluso, que uno dude del diagnóstico porque esa caída hace vacilar el ser mismo, cosa que es mucho más frecuente en las mujeres que en los hombres, por esta particularidad de la histeria de esperar del amor, el ser.

Es lo que le sucede a Dora en la escena del lago que, al ubicarse en relación al Otro como deseante, le demanda nuevamente amor. Hay una frase de Lacan en *El Seminario 5*, que me parece esclarecedora y paradigmática de estas dos versiones del Otro, el Otro como Otro de la palabra, sin barrar, y el Otro en tanto Otro del deseo, barrado:

*“Está, por una parte, la posición del Otro en cuanto Otro, en cuanto lugar de la palabra, aquel a quien se dirige la demanda, aquella cuya irreductibilidad radical se manifiesta en que puede dar amor, es decir, algo que es tanto más completamente gratuito cuanto que no hay ningún soporte del amor, porque como ya se lo he dicho, dar tu amor es dar nada de lo que tienes, pues precisamente porque no se tiene se trata de amor. Pero hay discordancia entre lo que tiene de absoluto la subjetividad del Otro que da o no da amor y el hecho de que para acceder a él como objeto de deseo es necesario que se haga totalmente objeto”.*⁶⁷

Es necesario que ese ser de pura palabra, de puras palabras de amor, se vuelva de carne. Lacan sostiene que cuando se produce ese pasaje del Otro como Otro del amor, al Otro como Otro de carne, Otro del deseo, hay fenómenos que producen vértigo. No sólo en la histeria sino también, en los hombres. A veces, los hombres están enamorados de una mujer por la vía de las cartas de amor –ahora esto es más difícil porque están los *e-mails*, pero es cierto que también está el *chat*–. Cuando se encuentran verdaderamente con una mujer que nunca es “la” mujer, sino que siempre es “una” mujer –como lo vamos a ver en la obsesión–, la presencia de ese Otro de carne, puede llevar al hombre a un fenómeno de vértigo.

Hay una película de Hitchcock que se llama, justamente, *Vértigo*⁶⁸ cuyo protagonista –James Stewart, uno de los actores preferidos de Hitchcock– está perdidamente enamorado de una mujer que él cree que es una y en verdad, es otra. Un amigo le ha pedido que acompañe a esta mujer –es una persona muy problemática, tiene sueños muy raros– y ella le va contando su vida. Él se va enamorando de sus palabras. Ella tiene el mismo sueño frecuentemente: sueña con el campanario de la iglesia de un pueblo del cual ella, cae. Él le dice que quizás ese pueblo existe en la realidad, que no es solamente un sueño y empieza a buscarlo con ella. Él es detective, no es psicoanalista. Finalmente, cuando encuentran el pueblo, ella se siente tan reconocida que se produce un acercamiento corporal entre ambos: él ya no la ve como el Otro de la palabra sino como el Otro de carne, se besan y ella sale corriendo y sube al campanario.

⁶⁷ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pp. 392/3.

⁶⁸ Hitchcock, A.: *Vértigo*, Estados Unidos, 1958.

Es cuando él tiene que seguirla que no puede avanzar por la escalera porque tiene vértigo.

A veces tenemos esos sueños en los que las piernas se paralizan y no hay manera de seguir caminando o se está en el sueño desnudo o en una situación embarazosa y el cuerpo no responde, queda paralizado. En este caso, él no puede alcanzarla y ella “aparentemente” se tira del campanario. Él no ha logrado detenerla porque no ha podido tolerar la diferencia entre el Otro de la palabra y el Otro de carne, la diferencia entre una mujer idealizada y una mujer que era, efectivamente, con la que estaba ahí. Todo esto le va a producir una gran culpa. Hemos llegado a la mitad de la película.

En la obsesión vemos muy claramente este fenómeno con el tema de la mujer ideal que nunca es con la que se encuentran; siempre es una que ya tuvieron, que no llegó todavía o que está por venir. Esperan a “La” mujer –que no existe– y se encuentran siempre con “una” mujer. Esta diferencia entre el Otro de carne y el Otro de la palabra perturba al obsesivo y es el drama, el melodrama, que se le juega a Dora entre el Otro de la palabra, Otro completo de la demanda y el Otro de carne, que es el objeto del deseo y, por lo tanto, nunca es completo.

Hacer huelga del goce fálico

Ahora vamos a dar un salto en la enseñanza de Lacan para ir a *El Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*. ¿Cuál es la Dora que Lacan nos presenta en este seminario donde se produce un giro importante en su enseñanza? En un apartado que se titula “Dora y su padre”⁶⁹ nos va a explicar lo que llama “el goce de la privación”: la histérica no goza tanto del falo como de estar privada de él, goza de la privación. Por un lado, es algo completamente novedoso que Lacan hable por primera vez del goce de la privación pero, si lo leemos retroactivamente, podemos encontrarlo en otros lugares de su enseñanza.

→ El padre de la histérica, dice Lacan en este seminario, es el “excombatiente” o “exgenitor”; sostiene su posición con respecto a una mujer aunque esté fuera de servicio, por ser un excombatiente; tiene las medallas del excombatiente. A este padre lo vamos a de-

⁶⁹ Lacan, J.: “El amo castrado”, clase VI, *El Seminario, Libro 17, op. cit.*, pág. 100.

signar “padre idealizado”, en tanto padre muerto, aunque no se trata de que esté muerto en la realidad sino de su impotencia.

Del otro lado del padre tenemos al Sr. K que es quien posee el órgano: el hombre del goce. El padre, en cambio, es alguien que ya no lo posee pero lo ha poseído, un excombatiente que ya no puede hacer uso del órgano. En el caso de la Bella Carnicera, ella quiere volver impotente al hombre del goce –al carnicero–, que es lo mismo que quiere hacer Dora con el Sr. K y por eso no soporta la escena de máxima potencia. En este punto Lacan dice que a la histerica le interesa el órgano pero no para gozar sino para que Otra la prive de él. Si esta mujer estuviera colocada en una posición femenina le interesaría gozar del órgano.

Lo interesante del goce de la privación es que es un antecedente del goce femenino, tal como aparece en *El Seminario 20*. ¿Dónde pensar este antecedente? Lacan usa dos veces en *El Seminario 17*, la frase “hacer huelga” y Eric Laurent lo trabaja en un artículo que se llama “Sorpresas y trastornos en la cura psicoanalítica”.⁷⁰ Allí desarrolla la diferencia entre las sorpresas del inconsciente en la histeria de los tiempos de Freud, y los desarreglos del goce en la histeria de nuestro tiempo, donde ya no se trata tanto de las sorpresas del inconsciente como de los trastornos del goce del cuerpo.

En este momento de Lacan estamos pasando de una clínica de las preguntas a una clínica de las respuestas. En *El Seminario 17* tenemos la primera respuesta: el discurso histerico. En *El Seminario 20*, vamos a tener una segunda respuesta que son las fórmulas de la sexuación, la lógica de la sexuación. Y en el *Seminario 23*, “Joyce, el síntoma” vamos a tener la última respuesta que nos dejó Lacan: el síntoma como respuesta.

La frase “hacer huelga” aparece en el anteúltimo capítulo de *El Seminario 17* cuando Lacan trata de mostrarles a los estudiantes del 68 que ellos “hacen huelga” de la cultura. Pero también aparece en relación al goce de la privación, antecedente del goce femenino porque aparta la posición de la mujer de la lógica del goce fálico. Ella “hace huelga” del goce fálico.⁷¹ Lacan, en *El Seminario 20* habla del

⁷⁰ Laurent, E.: “Sorpresas y trastornos en la cura psicoanalítica”, *Síntoma y nominación*, Diva, Bs. As., 2002.

⁷¹ Para ampliar, ver clase V de este volumen.

“goce del idiota” para referirse al hombre porque si el hombre goza sólo del órgano, no puede gozar del cuerpo todo de una mujer. En cambio, una mujer se presta a que sea posible no solamente gozar del órgano sino de todo el cuerpo. Y esa es la propuesta que una mujer le hace a un hombre. En este sentido, un hombre puede ubicarse en posición femenina y esto no lo feminiza en absoluto, al contrario, lo coloca en una posición masculina, pero no respecto de ese goce autoerótico, del órgano, sino de poder ir más allá del goce fálico.

Lo que nos muestra Laurent -y yo estoy de acuerdo con su lectura de *El Seminario 17-* es que este “hacer huelga del goce fálico” es un antecedente del goce femenino ya que tiene dos caras: por un lado, parece pura histeria, goza de que Otra la prive del órgano pero, por otro, es un antecedente de la posición femenina en tanto no se entrega del todo al goce fálico.

V EL GOCE DE LA PRIVACIÓN

La histérica y su padre

En las clases anteriores estuvimos trabajando distintos momentos en la enseñanza de Lacan en torno al tema de la histeria. Primero, "Intervención sobre la transferencia" (1951) donde el tema predominante (es) el de la verdad. Allí ubicamos el concepto de alma bella y la necesidad de situar en la entrada de análisis la rectificación subjetiva.

En El Seminario 5, un segundo momento, planteamos la problemática del deseo insatisfecho y la relación que se establece entre el deseo y la demanda. De este seminario y del escrito "La dirección de la cura y los principios de su poder" tomamos el sueño de la hermosa carnicera.

Luego pasamos a El Seminario 17 donde Lacan da un vuelco importante en relación a la histeria e invierte muchos de los conceptos que venía sosteniendo. En el capítulo "El amo castrado", en el apartado que se titula "Dora y su padre", Lacan comienza a explicar el goce de la privación en la histeria, lo que podría pensarse como un antecedente del goce femenino que desarrolla en El Seminario 20, Aun, donde ubica las posiciones femenina y masculina con relación a las fórmulas de la sexuación. En El Seminario 17 Lacan sostiene que la histérica goza de estar privada, afirmación que es completamente novedosa. No lo había dicho antes, aunque si hacemos una lectura retroactiva podemos ver ciertos indicios en su enseñanza respecto de este goce en la histeria.

Lacan se ocupa mucho allí de la posición del padre en tanto función simbólica: es el padre muerto, el "excombatiente". Desempeña un papel central en el discurso de la histérica pues tiene el lugar de amo y sostiene su posición con respecto a una mujer, aun-

que en realidad está fuera de servicio. Fue un combatiente, pero ya no lo es. A este padre lo vamos a designar "padre idealizado" y es el padre muerto, aunque esté vivo en la realidad. Tiene las medallas por haber sido un combatiente.

En el historial de Dora, el Sr. K es todo lo contrario del padre. El padre es el idealizado, el excombatiente, el amo castrado y, en ese sentido, es el hombre del deseo porque el deseo se sostiene con relación a la falta. Al padre de Dora le falta algo, es deseante. El Sr. K, en cambio, es el hombre del goce. En el caso de la Bella Carnicera vimos que el marido también era el hombre del goce, pero ella tuvo que armar toda una estrategia para transformarlo en el hombre del deseo para hacer aparecer en él la falta. La Bella Carnicera tenía un solo hombre con el que tenía que construir dos: el hombre del deseo y el hombre del goce.⁷² Dora, en cambio, tiene dos hombres: su padre, el hombre del deseo, y el Sr. K, el hombre del goce.

Lacan subraya que Dora tiene la idea de que el Sr. K es el que posee el órgano pero no tiene la misma idea acerca de su padre. Cuando Dora le relata a Freud que el Sr. K la había abrazado en un portal cuando tenía 14 años y ella escapa, deduce que en ese momento ella siente la erección del órgano y por eso huye. Asombra a Freud que este hecho no haya alterado para nada la relación entre ambas familias.

Lo que nos importa subrayar en *El Seminario 17* es la manera nueva que tiene Lacan de plantear las razones de esta huida. Para Dora, el valor del órgano masculino reside en que Otra la prive de ese goce y no que le sirva para ser feliz con él, que sería una posición femenina. Es en este punto que Freud se confundió con Dora, con Irma y con Isabel, al mandarlas a gozar del órgano: la histérica goza de que haya Otra que la prive de él.

Esto es princeps en la histérica y, en cierto sentido, es paradigmático para definir esta estructura: si no encontramos a la Otra mujer, tenemos que dudar de que se trate de una histeria. La Otra la priva del órgano y allí radica el interés que tiene siempre la histérica por la privadora. Es el caso de Dora cuando se encuentra mirando extasiada a la Madonna de Dresde, pensando que es la Sra.

⁷² Para ampliar, ver clase II de este volumen.

K la que goza del órgano.⁷³ La Sra. K tiene muchas ventajas para Dora. Por un lado, se encarga de sostener el deseo del padre idealizado; al mismo tiempo, priva a Dora del órgano del Sr. K, que es el hombre del goce. Por eso es que todo cae cuando el Sr. K le dice "mi mujer no es nada para mí": si la Otra, la Sra. K, no la priva del órgano, ella tendrá que enfrentarse como mujer y ofrecerse a este goce. Esto es capital para entender la diferencia entre la posición histérica y la posición femenina que Lacan va a desarrollar en varios seminarios posteriores, como en *El Seminario 20* o en "Joyce, el síntoma".

Hasta ahora planteamos que el sujeto histérico es el que mantiene la pregunta por el sexo, o sea cómo se constituye la relación sexual, cómo un sujeto puede o no sostener la relación sexual. Hasta *El Seminario 17*, Lacan decía que en la histeria el sujeto se pregunta: "¿qué soy, hombre o mujer?" Pero a partir de aquí, Lacan inaugura la lógica de las respuestas.

La primera respuesta que va a dar al problema de la histeria es en *El Seminario 17* con los discursos. Aunque el discurso histérico se dirige al amo a partir de la pregunta "¿soy hombre o mujer?", siempre termina denunciando que el amo está castrado. Por eso hay que tener cuidado, como analistas, de no ocupar el lugar de amo. En el caso de la histeria, hay que saber que ella nos puede empujar a ocupar esa posición, pero en cuanto lo hagamos se encargará de marcarnos la castración. Lo vemos, por ejemplo, en la primera entrevista de Dora con Freud. Si el amo está castrado no hay garante del goce como tal, nadie garantiza el goce.

Al final de la carrera el padre no es más que un hombre castrado: ésta es la verdad del padre. No es más que un título, no es más que un nombre, no es más que alguien del que se puede decir "ha sido un padre". Todo el amor a ese padre se refiere al nombre y no al hombre, por eso es que no se trata del poseedor del órgano.

→ La histérica siempre denuncia al amo, en cualquier nivel: con su marido, en la política, etcétera. Esta "posición femenina del ser" no siempre es negativa, voy a mostrarles en qué puede ser posi-

⁷³ Freud, S.: "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)", *op. cit.*, pág. 85.

va.⁷⁴ Lacan, paradójicamente, hace cierto elogio del discurso histérico; por un lado, es un elogio y, por otro, no lo es tanto.

La histérica acorrala al hombre y a veces ocupa el lugar del superyó para él, lo cual no es tan elogiabile. La posición superyoica de la mujer es algo que Lacan va a desarrollar exhaustivamente en uno de sus escritos finales, *L'Etourdit*: desde esta posición una mujer siempre está empujando al hombre a que se enfrente con sus montañas, que sea hombre. "¡Ve y se hombre!", dice ella, y el hombre se encuentra doblemente amenazado: por el hecho de que en verdad tiene que enfrentar sus montañas y, además, porque ella le ordena hacerlo y él debe hacerlo del mejor modo. Llevado al extremo, puede empujarlo al crimen. "Crimen", metafóricamente hablando, aunque también podría no serlo como, por ejemplo, en el caso de Lady Macbeth.⁷⁵

Freud habla de Lady Macbeth en su artículo "Los que fracasan al triunfar".⁷⁶ En la versión de Shakespeare y tal como la lee Freud, Lady Macbeth es la instigadora, la que lo empuja a cometer el crimen diciéndole: "¡ve y se hombre, tienes que asesinarlo!". Hay una obra de Griselda Gambaro -que es una directora bastante feminista- titulada *La Señora Macbeth*⁷⁷ -cuya puesta en escena fue protagonizada por Cristina Banegas- donde Lady Macbeth es más bien la víctima de su marido. No me parece que sea la versión de Shakespeare ni la lectura de Freud, con la que estoy más de acuerdo.

La huelga de la cultura

En *El Seminario 17*, Lacan agrega que Dora sabe muy bien que el padre está castrado y que es el Sr. K quien tiene el órgano. Denuncia Lacan allí un goce inédito que se puede encontrar en las mujeres, el goce de la privación, que puede aparecer de diversas maneras: como queja, como siendo la víctima o la excluida. Lo que la histérica ignora es que su queja siempre encubre este goce. Sin

⁷⁴ Laurent, E.: *Posiciones femeninas del ser*, Tres Haches, Bs. As., 1999.

⁷⁵ Shakespeare, W.: *Macbeth, Tragedias*, Bruguera, Barcelona, 1978.

⁷⁶ Freud, S.: "Los que fracasan al triunfar", en "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", (1923), Vol. XIV, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.

⁷⁷ Gambaro, G.: *La Señora Macbeth*, temporada 2004, Centro Cultural de la Cooperación.

embargo, a la vez, este goce tiene un costado positivo –didácticamente hablando– ya que es un antecedente de lo que Lacan va a llamar En El Seminario 20, “el goce femenino”, el “Otro goce”: se trata del goce de estar privada, fundamentalmente, del goce fálico. Es un goce que no está reglado por la medida fálica que es la que regula el goce para los hombres. Es un goce ilimitado, sin medida, lo cual por otra parte, hay que decir que es amenazante.

Cuando Lacan nos hablaba en *El Seminario 5* de Dora o de la paciente de los sueños de agua mansa, no va más allá de la medida fálica. En *El Seminario 17* va a dar una primera respuesta a la pregunta por la sexuación establecida en la lógica de los discursos. Allí utiliza la frase “hacer huelga” en dos lugares completamente diferentes. En el capítulo “El amo castrado”, dice que la histórica, con el goce de la privación, “hace huelga del goce fálico”; luego, en el capítulo “La impotencia de la verdad”, se dirige a los estudiantes del 68 que estaban haciendo huelga de la universidad y habían cerrado las cinematecas, como se puede ver en la película *Los soñadores*, de Bernardo Bertolucci. Discutiendo con ellos, les dice:

*“Intentaré decirles la próxima vez qué significa lo que llamaré la huelga de la cultura”.*⁷⁸

En la clase siguiente, que es la última del seminario, titulada “El poder de los imposibles”, Lacan nos habla de la vergüenza. Podemos hacer una pareja entre el hacer huelga del goce fálico de la histórica, y hacer huelga de la cultura de los estudiantes del 68. ¿Y dar vergüenza? ¿Quién es el que da vergüenza, el que hace dar vergüenza?

Laurent, trabaja este par “hacer huelga” y “dar vergüenza” en el artículo “Sorpresas y trastornos en la cura analítica”, y también junto a Miller, en el seminario “El desencanto del psicoanálisis”.⁷⁹ “Hacer huelga” implica al concepto de privación en la histeria y esta frase, “dar vergüenza”, habla de la posición del analista. Así es como se ubica Lacan: como aquel que tiene que hacerles dar

⁷⁸ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 17, op. cit.*, pág 194.

⁷⁹ Laurent, E., Miller, J.-A.: “El desencanto del psicoanálisis” (2001/2), inédito.

vergüenza. Es difícil saber cuál sería la diferencia con la posición histérica porque ella también hace dar vergüenza: da vergüenza al amo.

Esta frase está tomada del discurso que Sócrates pronunció en Atenas delante del tribunal que lo condenaría. En *La apología de Sócrates* o *Defensa de Sócrates* de Platón –según la traducción que ustedes tengan– Sócrates dice ante el tribunal que lo va a condenar:

*“En efecto: si me condenan a muerte, no hallarán con facilidad otro [hombre] como yo –por ridículo que parezca decirlo–, asignado a la ciudad por el dios, como a un grande y noble caballo, perezoso a causa de su tamaño y necesitado de ser despertado por una especie de tábano. Así me parece que el dios me ha aplicado a la ciudad de un modo análogo, para que los despierte, persuada y reproche [darles vergüenza] a cada uno en particular, sin cesar el día entero siguiéndolos por todas partes”.*⁸⁰

Pero el “dar vergüenza” aparece de manera explícita en la cita que toma Laurent en el artículo recién mencionado de la traducción de Luc Brisson, de la colección Garnier-Flammarion, donde dice:

*“Ustedes no encontrarán fácilmente a otro hombre como yo, un hombre en sumo, y lo digo a riesgo de parecer ridículo, un hombre atado a la ciudad por el dios, yo soy ese hombre que no cesa de despertarlos, de persuadirlos y de ‘darles vergüenza’ dirigiéndome a cada uno de ustedes en particular, sentándome cerca de él, en cualquier lugar, de la mañana a la noche”.*⁸¹

Esta frase podría corresponder tanto a un sujeto histérico como a un analista. Es difícil ver si hablamos de Sócrates el histérico o de Sócrates el analista, dado que el estilo de Sócrates es muy enigmático. Los filósofos que lo rodean no pueden soportar su posición de tomarse la cicuta y lo acusan de impiedad diciéndole que él no cree en los dioses, a lo que él contesta textualmente: “...al contrario, es Dios quien me ató a la ciudad”. Plantea Laurent que:

⁸⁰ Platón: *Apología de Sócrates*, Eudeba, Bs. As., 1998, pág. 156.

⁸¹ Laurent, E.: “Sorpresas y trastornos en la cura psicoanalítica”, *op. cit.*, pág. 67.

"El dios, es su demonio, es su voz que le habla, la voz histérica que le dice de ir hacia el amo".⁸²

La histérica siempre tiene una voz interna que le indica ir contra el amo, la conocemos bien. Pero también tiene su beneficio ir contra él y el paradigma es Sócrates, aunque es cierto que lo tuvo que pagar con su vida. Cuando Lacan elige el término "dar vergüenza", su posición es socrática con relación a sus alumnos porque quiere hacerles sentir vergüenza.

Entonces, ¿es Sócrates, el histérico o Sócrates, el analista? Ustedes saben que hay varias versiones sobre Sócrates en los seminarios de Lacan. Por ejemplo, en *El Seminario 8, La transferencia* hay una referencia a Sócrates, el analista. Es un analista porque sabe mucho del deseo como deseo del Otro. Lacan trabaja *El banquete* de Platón donde todos los comensales se reúnen para hablar del amor, se trataba de palabras de amor hasta que irrumpe Alcibiades.

Alcibiades –que no estaba en el banquete y, por lo tanto, no había pronunciado ningún elogio del amor– entra en la escena de un modo abrupto y le declara su amor a Sócrates. Sócrates no se deja engañar y le dice "no es conmigo Alcibiades, es con Agatón" –a quien tiene sentado a su lado–. En vez de aceptar el amor de Alcibiades, lo "interpreta", le dice "lo que te pasa no es conmigo, Alcibiades, ya sé que es con Agatón". Sócrates se da cuenta que Alcibiades lo elogia para seducir a Agatón, o sea, sabe mucho sobre el deseo como deseo del Otro; es aquello que Sócrates le enseña a Alcibiades. En ese sentido, es la posición del analista en tanto se trata de alguien que no cree en su *agalma*; si el analista cree en su *agalma*, está perdido. Es como creerse el amo; rápidamente, lo van a hacer caer de ese lugar.

Sócrates sabe eso, pero Lacan plantea que hay algo que no sabe. En ese banquete Alcibiades le enseña a Sócrates lo que pasa debajo de las sábanas; Sócrates ignora el goce al igual que la histérica, ignora la verdad sobre el goce. No sabe, dice Lacan en este seminario, que su boca también es de carne.

⁸² *Ídem.*

Muy posteriormente, en el Seminario 24, Lacan dice, de un modo enigmático, que el hombre es superior a la mujer en casos de histeria y toma como ejemplo a Sócrates. ¡Qué sorpresa que Lacan diga que el hombre es superior a la mujer en casos de histeria! La histérica, buscando que el amor le dé el ser, se pierde en el camino del saber ya que no hay ningún significante de la mujer que pueda darle a una mujer el ser, lo espera siempre del amor. Pero Sócrates es un histérico que no se pierde en el camino del amor y, en ese sentido, tiene una ventaja sobre la histérica porque siempre tiene presente el sentido del saber. No va a esperar que el Otro le dé el ser, no lo espera de Alcibiades ni de Agatón. Allí radica la ventaja de la posición histérica masculina sobre la posición histérica femenina: el deseo de saber de Sócrates es puro porque su deseo de saber no está teñido por el deseo de ser amado, por la demanda de amor. El deseo de saber en la histeria está limitado por la demanda de ser. En cambio, Sócrates, el histérico ama más al saber que al ser. Finalmente, y no en un sentido cronológico, en El Seminario 17, Lacan empareja el goce de la privación de la histérica y el "dar vergüenza" de Sócrates; Sócrates también es alguien que goza de la privación hasta el punto de hacerse matar.

Buscar un saber sobre el sexo

Lacan ve en los sujetos histéricos la búsqueda de un saber sobre el sexo y, por primera vez, lo ubica más allá de la posición paterna. Es el ejemplo del segundo sueño del caso Dora: en lugar de ir al entierro del padre, en lugar de preguntarle al padre muerto por el saber, lo busca en la enciclopedia.⁸³ Dora podría haber entrado en análisis en ese momento, pero Freud la deja ir. Esa es también la verdad del discurso histérico: ella nunca se queda con un saber muerto sino que pone siempre al amo a trabajar para producir un saber. Así nació el psicoanálisis.

→ El sujeto histérico, en nombre de su síntoma, va a buscar al amo para producir un saber, para producir ciencia. La histérica lo hacía con Freud: cuando la Bella Carnicera le dice "tuve un sueño que contradice la teoría psicoanalítica", es el sujeto tachado, barrado,

⁸³ Freud, S.: "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)", *op. cit.*, pág. 83.

que se dirige al S_1 , tal como lo vemos en el discurso histérico:

agente	$\$$	S_1	Otro (amo)
verdad	a	S_2	producción

Este $\$$ se dirige al S_1 , al amo, amenazándolo, arrinconándolo, denunciándolo, preguntándole, obstaculizándolo. El agente en este discurso es el $\$$, sujeto que con su falta, con su síntoma se dirige al S_1 -que se encuentra en el lugar del Otro- y con una posición muy demandante, lo obliga a producir un saber, el S_2 . Sin embargo, hay algo que el amo, S_1 , no sabe: está castrado. En cambio, lo que no sabe el histérico (es) justamente, de su goce, no sabe que la verdad es hermana del goce -es la posición de Sócrates-. Así tenemos en el lugar de la verdad al objeto a que es el plus de goce.

La Bella Carnicera, como vimos, se presenta ante Freud como un sujeto barrado, dividida, para decir, sin embargo: "A usted, señor S_1 , que sabe todo sobre los sueños, le tengo que decir que tuve un sueño que contradice toda su teoría, así que póngase a trabajar para producir más y saber por qué yo tuve ese sueño". Pero el punto que el histérico ignora es su relación al goce. En el caso de Dora se ve bastante claro. Ella va contra el amo, su padre: es el $\$$ que se dirige al S_1 para pedirle un saber sobre el sexo, pero el padre está muerto. En lugar de quedarse con la religión del padre muerto busca en la enciclopedia ese saber. Es el circuito que vamos a encontrar siempre en la histeria: cuando deja de creer en la religión del padre muerto para ir a preguntar a otro lado el saber, comienza el verdadero análisis.

El problema es que el amo, por definición, nunca quiere saber nada. ¿Qué quiere el amo? El amo quiere que las cosas funcionen y que nadie le pregunte por qué funcionan de éste o de otro modo. El histérico, en cambio, aun cuando las cosas funcionen, siempre quiere saber por qué. Es la estructura de la relación de Sócrates con los amos de la ciudad: si es un histérico, es porque va a buscar a los amos de la ciudad para que ellos respondan. Él habla en nombre de su síntoma y dice no saber nada: "Sólo sé que no se nada". Va a buscar a los amos para que digan eso que él no sabe. ¡Imagínense!, ¿quién podría decir lo que Sócrates no sabe?

Se ve cómo el sujeto histérico instala al padre en la posición de amo –tal como hacían las histéricas de Freud– pero, a la vez, lo designa como amo castrado. Lacan compara al esclavo y al histérico: ambos inventan un amo pero el esclavo tiene ese saber sobre el goce que necesita el amo. El esclavo sabe cual es el goce que necesita el amo y se lo ofrece. Por eso es que el amo no puede existir sin el esclavo. El histérico, al revés que el esclavo, dice que no tiene ese saber y obliga al amo a que lo produzca; incide sobre el amo y mantiene en reserva ese saber. Por eso es tan incesante, a veces, la demanda del sujeto histérico al analista; es el desafío del sujeto histérico. Y el analista tiene que ponerlo a trabajar, mantenerse en reserva, para que el análisis sea posible.

Por otra parte, como les decía antes, esta posición del sujeto histérico tiene un costado favorable. Piensen en Sócrates, el histérico, buscando a los amos de la ciudad, hablando en nombre de su síntoma, diciendo no saber nada y obligando a que el amo tenga que explicar por qué las cosas marchan cosa que, finalmente, el amo no sabe. A veces el amo tiene que llegar hasta a matar al otro, por ejemplo, a Sócrates o a Antígona –dos personajes que toma Lacan–. Y eso es lo que denuncia la histérica: el amo no tiene ese saber, la verdad es que está castrado.

Los cuatro discursos siempre marcan relaciones de dominio. Hay un dominio del agente sobre el Otro; en el caso del discurso histérico vemos que el $\$$ que domina sobre el S_1 , sobre el amo. Pero también hay un cierto dominio del lugar de la verdad sobre el agente, que en el discurso histérico encontramos como el dominio del a sobre el $\$$ porque el goce domina al sujeto aunque éste ignore cómo goza; no sabe nada de su goce y, en este sentido, su goce lo puede manipular, lo domina. El agente podrá tener un dominio sobre el Otro, pero es la verdad la que domina al agente.

Lacan, a partir de la relectura del caso Dora, reconsidera toda la teoría del Edipo, en general, y el Edipo femenino, en particular. Ve la posición de Dora como aquella que quiere poner de relieve lo que causaba el deseo del padre y el deseo de Freud –ambos amos para ella– y los denuncia. Dora detiene su análisis y se va cuando Freud se equivoca en lo que tendría que haber sido la verdadera

entrada en análisis. Es lo que se produce en el segundo sueño: Dora ya no le pide el saber al padre y va a buscarlo en la enciclopedia, en el análisis; ni en el padre, ni en el analista. La histérica siempre está dirigiéndose a la tumba del padre muerto –esté muerto o no en la realidad– en tanto excombatiente. Pero Dora ya no busca el saber en el Otro sino que intenta producirlo ella misma: es el comienzo de un análisis y el que trabaja es el analizante. Es un viraje en la posición de Dora que Freud no alcanza a ver. Ella, que estaba ubicada en los intercambios sexuales familiares como un sujeto mentiroso, un poco extraviado y hasta un poco perverso, había querido hacer valer la verdad de su posición. Y eso está bien, es lo que Freud toma al principio: la verdad de la posición de Dora. A partir de allí, tenemos la pregunta de Freud: “¿cuál es su compli- cidad en aquello de lo cual se queja?”, y hasta aquí llega. El movi- miento del padre al diccionario no lo puede seguir.

A partir de El Seminario 17 Lacan da una nueva definición del padre, que ya está presente en el segundo sueño de Dora, tal como lo lee Lacan: el saber ya no cae sobre el lugar del padre muerto –paradigma del padre idealizado– sino que se trata de pensar al padre como aquel que está tomado por una causa, por una causa sexual.

Freud, en un artículo que se llama “Sinopsis de la neurosis de transferencia”⁸⁴ organiza toda la psicopatología alrededor de si el padre está vivo o está muerto. Dice que en la histeria se trata de que el padre está completamente muerto. “Muerto”, quiere decir “idealizado”. En la neurosis obsesiva, en cambio, el padre no llega a estar ni vivo ni muerto, no está muerto del todo como en la histeria.⁸⁵ En la neurosis obsesiva, el padre no termina de estar muerto; es el ejemplo del Hombre de las Ratas que hablaba de su padre en presente cuando en verdad, había muerto hacía nueve años. Pensemos en Hamlet, ¿qué pasaría si fuera obsesivo? Como Hamlet no es un caso clínico, lo podemos pensar para dar cuenta de las distintas estructuras, aplicando el arte al psicoanálisis. Lacan desarrolla Hamlet en el Seminario 6, “El deseo y su interpretación”, donde dice que este personaje es una placa giratoria y podríamos

⁸⁴ Freud, S.: “Sinopsis de las neurosis de transferencia”, *op. cit.*

⁸⁵ Para ampliar, ver clase II de este volumen.

decir de él: Hamlet, el histérico; Hamlet, el obsesivo; Hamlet, el melancólico. El padre de Hamlet es un muerto vivo, un espectro que vuelve siempre desde la tumba a reclamarle venganza a su hijo. En ese sentido, en la psicopatología que arma Freud en ese artículo, sería un melancólico porque el padre es un muerto vivo, un espectro, un fantasma.

La neurosis más perfecta es aquella en la cual el asesinato del padre, tal como es trabajado en "Tótem y tabú", ha sido efectuado. En este sentido, el paradigma de la neurosis es la histeria. En la neurosis obsesiva, el padre está más muerto que vivo pero hay algo ahí que no está del todo terminado. En la esquizofrenia y en la paranoia, el padre está completamente vivo. En la melancolía, como en la neurosis obsesiva, el padre no está ni vivo ni muerto.

Dora, en el segundo sueño, hace un viraje: se va a ocupar, no tanto del padre ideal sino del padre tomado como causa sexual. Y este estatuto del padre es el que Lacan va a trabajar al final de su enseñanza en "RSI" y en "Joyce, el síntoma": el padre que ha podido hacer de una mujer, la causa de su deseo.

En *El Seminario 17* el padre no es más que un mito freudiano que da la ilusión de una garantía universal. Es un invento de Freud y de los neuróticos para garantizar el universal. En cambio, en toda la última parte de su enseñanza, cuestiona el universal. Y en eso la posición histérica tiene también una ventaja para Lacan, a esta altura de su enseñanza: siempre cuestiona el universal.

A la vez, el concepto de privación introduce la idea de que el sujeto femenino no está del todo en la lógica fálica, por el significante fálico, como sí lo está el hombre. Ella no está del todo en la lógica del "para todos" y es por eso que la mujer es "no toda", tal como va a plantear Lacan en *El Seminario 20*, cuando desarrolla las fórmulas de la sexuación.

Siguiendo con el desarrollo de *El Seminario 17*, Lacan plantea allí que, si bien la histérica busca un amo que tiene el saber, es necesario también que ella pueda denunciar que hay algunas cosas que él no sabe. En ese sentido, el analista tiene que dejarse engañar ya que no se sabe qué quiere una mujer -Freud se lo termina preguntando hasta el final- pero sí sabe lo que una histérica busca: quiere un amo sobre el cual pueda reinar o, como dice Miller, "ella

reina, pero él no gobierna", no lo deja gobernar.

El rechazo del cuerpo

Voy a pasar al último Lacan, para decir algunas cosas más sobre la histeria. En la última parte de su enseñanza, Lacan nos habla del rechazo del cuerpo que sería una posición diferente de la posición femenina en la que no encontramos ese rechazo.

El psicoanálisis comenzó preocupándose por la histeria y por lo que la caracteriza: un cuerpo enfermo de la verdad. Es el caso de Dora y de Isabel de R, por ejemplo, quien no podía caminar. El cuerpo histérico es aquel que rechaza las imposiciones del significante amo, del S₁: una histérica tiene una ceguera y sin embargo no tiene nada en los ojos que indique por qué está ciega. Así eran las histéricas del tiempo de Freud; las de nuestro tiempo, si bien no producen este tipo de rechazo del cuerpo, pueden producir otros. Siempre rechazan el significante amo por eso, a la vez que se sienten seducidas por los médicos, siempre sacan la conclusión de que los médicos no saben nada en absoluto sobre qué les pasa. Esto también puede ser lo que digan del analista.

El amo quiere ordenar al cuerpo de una manera natural. El orden médico, por ejemplo, quiere que el cuerpo esté ordenado de tal manera que responda a una función. La histérica viene a decir que no es así. Es lo que Freud llamó "complacencia somática" y que Lacan llama más claramente, "rechazo del cuerpo". Hay un doble rechazo que realiza el sujeto histérico con el cuerpo. Por un lado, rechaza obedecer al saber natural, siempre desafía al saber médico, se niega a servir a la finalidad de la autoconservación. En segundo lugar -y esto es lo más importante ya que marca definitivamente la diferencia entre la posición histérica y la posición femenina-, se trata de un cuerpo que rechaza al cuerpo del Otro y que la puede llevar hasta la frigidez. En el asco histérico vemos, claramente, el rechazo del cuerpo del Otro, rechazo de la sexualidad. Dora, jovencita, relata que sintió asco frente al abrazo del Sr. K y Freud dice que la histérica, cuando debería sentir excitación sexual, siente asco.

J.-A. Miller, en su seminario, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, en las clases en las cuales trabaja el acontecimiento

del cuerpo,⁸⁶ nos da una clave para pensar el funcionamiento del síntoma histérico. También hay un artículo de María Inés Negri, “El síntoma como acontecimiento de cuerpo”⁸⁷ sobre este tema. Freud parte del ejemplo de la ceguera histérica:⁸⁸ una ceguera parcial de un ojo que no tiene ningún fundamento orgánico, no obedece a una causalidad orgánica. También toma los casos de ceguera durante la hipnosis para ejemplificar cómo pueden producirse artificialmente.

Hay una película de Woody Allen que se llama *Hollywood ending*,⁸⁹ *El final de Hollywood*. Aquí la tradujeron como *La mirada de los otros*. El título está mal traducido no sólo porque no coincide con la traducción literal, sino porque no se trata la mirada de los otros sino de la propia. Al protagonista –Woody Allen– que es director de cine, casado, le va mal, y cuando lo van a buscar para pedirle que dirija una película –se trata de un cargo importante– produce una ceguera histérica. ¡Es muy gracioso cómo dirige la película con esa ceguera! No importa la mirada de los otros porque se trata de algo que tiene que ver con el goce del sujeto, y que sólo la genialidad y la gracia de Woody Allen puede mostrar.

Miller en el seminario antes citado retoma este artículo de Freud y ubica la guerra de las pulsiones que se juega en esta ceguera histérica. En la historia de los dualismos pulsionales freudianos, este artículo se encuentra a nivel del primer dualismo: la oposición entre las pulsiones del yo o de autoconservación y las pulsiones sexuales. Al final de su obra trabajará otro dualismo: pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Las pulsiones del yo son las que sirven a la supervivencia del cuerpo animal, provienen del saber natural del cuerpo al que obedece el organismo. Freud ubica a las pulsiones sexuales como las que escapan a la dominación natural, no respon-

⁸⁶ Miller, J.-A.: “La muerte anticipada”, “La satisfacción en el lenguaje”, “El lagarto y la piedra”, “Acontecimientos del cuerpo”, “El saber incorporado”, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica, op. cit.*

⁸⁷ Negri, M. I.: “El síntoma como acontecimiento de cuerpo”, *El caldero de la Escuela 83*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Bs. As., marzo-abril 2001.

⁸⁸ Freud, S.: “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis” (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

⁸⁹ Allen, W.: *Hollywood ending (La mirada de los otros)*, Estados Unidos, 2002.

den a un mandato, no obedecen al significante amo; tendrían que servir a la finalidad de la reproducción pero se emancipan -en tanto pulsiones parciales- de este fin. El cuerpo histórico es un cuerpo fragmentado porque se trata de las pulsiones parciales. El ojo, que debería servir al cuerpo para ver y para orientarse en el mundo, puede ponerse al servicio de lo que Freud denomina "el placer de mirar", que desborda la finalidad vital. Es lo que Lacan va a llamar "goce", que no es exactamente placer, porque está más allá del principio del placer. Tenemos, por un lado, un cuerpo de saber, que sabe lo que necesita, un cuerpo de placer que obedece al yo y a la autoconservación. Por otra parte, tenemos un cuerpo libidinal, cuerpo de goce que rechaza la verdad natural y sus consecuencias, o sea, el mandato del significante amo.

→ En la histeria se presenta una paradoja: ella dice una verdad, la denuncia, por lo cual parece que tiene cierto dominio sobre el amo, pero a la vez, ignora que la verdad es hermana del goce. No sabe del dominio que ese goce de la verdad tiene sobre ella y eso es lo que un análisis tiene que llevarla a admitir. En el rechazo del cuerpo insiste el significante paradigmático "exclusión" que vamos a encontrar siempre en la histeria: la histérica siempre se siente excluida. En la clínica escuchamos esto todo el tiempo. En parte es una verdad: ella está excluida de la ley que impone el amo pero quiere llevar esto, en algunos casos, hasta las últimas consecuencias.

En la versión del primer Lacan en "Intervención sobre la transferencia", ella está excluida a la manera del alma bella del mundo sucio que la rodea. Para un Lacan posterior, este apego por la exclusión se denomina "goce de la privación".

El capricho femenino: "Medeas" y burguesas

Muy brevemente quiero trabajar una última cuestión -antes de pasar a la neurosis obsesiva- en relación al artículo de Miller titulado "Teoría del capricho" que mencioné anteriormente. Miller está muy preocupado por las cuestiones del amor y ha escrito sobre ellas en distintos libros, como, por ejemplo, *De mujeres y semblantes*⁹⁰ y *Lógicas de la vida amorosa*. Últimamente, por ejemplo, en *La*

⁹⁰ Miller, J.-A.: *De mujeres y semblantes*, Cuadernos del pasador, Bs. As., 1993.

erótica del tiempo⁹¹ y *El hueso de un análisis*,⁹² nos vuelve a hablar de la relación entre hombres y mujeres y del contrapunto historia-obsesión.

En "Teoría del capricho" Miller nos demuestra que el capricho es, fundamentalmente, femenino. ¿Qué es el capricho? Una voluntad súbita que siempre nos dice que "es así porque es así". Esto a los hombres, que a veces son muy razonadores, los vuelve locos. Miller toma varias acepciones de la palabra capricho, por ejemplo, el capricho como inconstancia, como irregularidad, como movilidad. La etimología de la palabra es muy divertida: es de origen italiano y se refiere a la *capra*, la cabra. El capricho es el salto de la cabra, de naturaleza imprevista. Por eso se dice "más loco que una cabra". Es algo que va siempre contra el reglamento; es una voluntad que se quiere siempre fuera de la ley. Y en ese sentido el capricho es femenino por naturaleza. Es muy curioso que Miller haya emparentado el capricho femenino con el imperativo categórico kantiano, ya que parece que fuera todo lo contrario.

Miller va a tomar un ejemplo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant quien pone como ejemplo del imperativo categórico el capricho de una mujer. El imperativo categórico es el enunciado de una voluntad universal: "Actúa de tal forma que siempre sea conforme al enunciado de una ley".⁹³ Si bien parece lo contrario de un capricho, el imperativo categórico puede tomar esa forma si se trata de actuar de tal modo que sea conforme al enunciado de una ley universal. Sin embargo, para ilustrar la expresión de esta voluntad singular, Kant pone como ejemplo a la arpía de Juvenal.⁹⁴

Juvenal es un poeta latino, autor de sátiras en las que ataca a las costumbres corruptas de Roma. ¿Qué dice la arpía de Juvenal? Dice: "Quiero que este esclavo sea sacrificado, ordeno que este esclavo sea sacrificado". Kant cita: "*Sic volo, sic jubeo*", "si lo quiero, lo ordeno". Es como la reina loca de *Alicia en el país de las maravillas*⁹⁵ que dice todo el tiempo: "¡Que le corten la cabeza!"

⁹¹ Miller, J.-A.: *La erótica del tiempo y otros textos*, Tres Haches, Bs. As., 2003.

⁹² Miller, J.-A.: *El hueso de un análisis*, Tres Haches, Bs. As., 1998.

⁹³ Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Bs. As., 1993.

⁹⁴ Juvenal: "La arpía", *Sátiras*, Gredos, Madrid, 2002.

⁹⁵ Carroll, L.: *Alicia en el país de las maravillas*, Plaza & Janes, Barcelona, 1986.

El capricho femenino puede ser mortífero porque no se discute. La voluntad brilla en el corte, en la división misma del sujeto. ¿Qué hay de común entre el capricho y el imperativo categórico que Kant ejemplifica con la arpía de Juvenal? Lo común es este “yo quiero”: “quiero esto, y es así porque lo quiero”. No necesita ninguna buena razón. Es en eso que Miller dice que las mujeres son todas locas –también lo dice Lacan, “las mujeres son locas pero no del todo” – y los hombres son todos brutos porque no entienden esta locura femenina. La voluntad de una mujer tiene algo de esa posición de capricho y se puede pensar que a veces, puede ocupar el lugar del significante amo.

Miller se pregunta qué quiere la voluntad de una mujer: quiere separar al hombre de su tener. Los hombres tienen, como dice Lacan, “angustias de propietarios”. Las mujeres, justamente, no las tienen y, entonces, buscan separarlo de sus buenas razones, de sus amigos, de sus ideales, empujarlo a la aventura. Se trata del costado estrago del *partenaire* femenino, es la parte Medea que hay en todas las mujeres.

En su libro *De mujeres y semblantes* dice que hay varios semblantes de mujer; por ejemplo, está la Medea que es la que arrasa los campos como Atila: “quiero esto y puedo hacer cualquier cosa para lograrlo”, o está la burguesa que cuida los bienes, lleva las cuentas de la casa y se podría colgar en la cintura las llaves del arca. Los hombres, a veces para casarse, las prefieren, pero pueden tener amores con las “Medeas”. Sin embargo, no es tan claro que no haya Medea en la burguesa y viceversa, por eso Miller aconseja, especialmente a los hombres, que detrás de la Medea busquen a la burguesa y detrás de la burguesa busquen a la Medea. De todos modos, no estamos condenadas a ocupar solo una de estas dos “posiciones femeninas del ser”.⁹⁶ Podríamos pensar que hay otros lugares posibles. Pero es cierto que tenemos en un extremo a la Medea o a la Judith de Holofernes y, del otro lado, a la burguesa a la que se le dice “mi señora” en lugar de “mi mujer”. La “Medea” siempre va a arrancar al hombre su tener; la “doña”, que le administra el dinero, al contrario, se lo va a cuidar.

⁹⁶ Laurent, E.: *Posiciones femeninas del ser*, Tres Haches, Bs. As., 1999.

Miller nos da un ejemplo del capricho y de la voluntad femenina con la obra de Molière *El médico a palos*. En ella, un padre quiere casar a su hija Lucinda con un determinado sujeto, pero ella está enamorada de otro y, para no obedecer al padre, decide quedarse muda. El padre va en busca de un médico que saque a Lucinda de esta terrible mudez. Pero cuando Lucinda habla, empieza a decir lo que quiere y no hay manera de callarla.

Las mujeres suelen hablar mucho. Lucinda, en ese sentido es Antígona, que va a enterrar a su hermano a pesar de la voluntad del amo, o la posición de la Revolución Francesa con su "¡Libertad o muerte!". Hay algo en la posición femenina, que se ve en Dora también, que es "¡Verdad o muerte!, ¡Voy a contar esta verdad o muerte!", algo siempre presente en la femineidad y peligroso para hombres y mujeres. Lucinda habla con su corazón a los gritos y el padre le pide al médico que la vuelva muda. El médico responde: "Antes puedo volverlo a usted sordo que a ella muda". Ya no hay manera de hacerla callar.

Ahora bien, ¿hay otra posibilidad para las mujeres que la posición histérica que conduce al rechazo del cuerpo? Sí, existe la posibilidad de que la mujer acepte ser el síntoma de otro cuerpo, ser el síntoma de un hombre. Laurent, en un texto que se titula "Dos afectos de la torsión entre síntoma e institución" explica:

"Es justamente, porque el goce de la mujer, la vuelve Otra para sí misma que el sujeto, que así se define, puede romper con la creencia en el Uno del cuerpo para preferir el goce como Otro".⁹⁷

O sea que, si la mujer no rompe con esa creencia en el Uno del cuerpo, deja al hombre bastante encerrado, lo aparta del goce del Otro. Es lo que encontramos, claramente, en la neurosis obsesiva y cada vez más en nuestro tiempo donde el goce es el goce del Uno que se aparta del lazo social. El Otro, en nuestra época, está bastante poco presente. Así tenemos, por ejemplo, el goce de la computadora y de cualquier tipo de aparato, incluso de los celulares.

⁹⁷ Laurent, E.: "Dos afectos de la torsión entre síntoma e institución", *Primer Encuentro Americano del Campo Freudiano "Los usos del psicoanálisis"*, Paidós, Bs. As., 2003, pág. 118.

Se puede gozar completamente de la pantalla o del auricular en la oreja. Entonces, ¿cómo hacer para que el sujeto se aparte del goce del Uno y acceda al otro cuerpo? Lacan afirma en *El Seminario 20 que es porque el goce de la mujer la vuelve Otra para sí misma, que es posible romper con esto*. En su seminario "Joyce, el síntoma", dice que se trata de poder soportar ser el síntoma del otro cuerpo:

"Así individuos que Aristóteles toma por cuerpos, pueden ser tan sólo síntomas, ellos mismos, relativamente a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo, es síntoma de otro cuerpo. Si no se da el caso, no sale del síntoma denominado histérico".⁹⁸

¿Qué quiere decir con esto? Que el rechazo del cuerpo en la histeria, al aceptar ser el síntoma de otro cuerpo, puede tornarse en la posición femenina del último Lacan. Es lo que plantea Laurent en el artículo que mencioné: poder soportar ser el síntoma de otro cuerpo es lo que separa, para el Lacan de los años 70, la posición histérica de la posición femenina.

La obcecación obsesiva y el goce del propietario

Voy a introducir el tema de la neurosis obsesiva para hacer un contrapunto con la histeria. El paradigma de la posición histérica es la frase "el deseo es el deseo del Otro". Para el obsesivo, en cambio, el deseo se presenta casi a la inversa y ése es el problema del desencuentro entre hombres y mujeres. Podríamos discutir si el encuentro es siempre entre la histeria y la obsesión. Pero, por ahora, dejémoslo abierto.

Al obsesivo, en lugar de presentársele el deseo como deseo del Otro, se le aparece como una opción: o el deseo o el Otro. Cuando dice "yo quiero", se afirma en un querer que es contra el Otro; si el Otro también lo quiere, ya no está tan seguro de quererlo él. Lo cual es un verdadero problema y una paradoja porque piensa que el Otro se lo está arrebatando; si también es del Otro, no es verdaderamente de él. Es una forma de capricho que llamamos "obcecación". Hay una pareja que podemos hacer entre la intriga histérica

⁹⁸ Lacan, J.: Seminario 23, "Joyce, el síntoma", *op. cit.*

y la obcecación malévolamente del obsesivo que es lo más nefasto de las dos posiciones. No es lo mismo el "yo quiero" del salto de la cabra que "el yo quiero" obcecado del obsesivo, aunque no es tan fácil diferenciarlos.

¿Por qué hablamos de "paradoja"? Porque como no hay deseo que no tenga que ver con el Otro, se queda sin ninguna de las dos cosas. Hay un "yo quiero" obcecado, pero cuando logra lo que quiere ya no le sirve porque para conseguirlo tuvo que anular el deseo del Otro, y se queda con un Otro muerto, sin deseo, que ya no le interesa. Quiso anular el deseo del Otro, pero como no hay deseo sin Otro, anuló también su propio deseo.

Miller hace este contrapunto entre la histeria y la obsesión en diferentes textos. Voy a tomar *La erótica del tiempo* y *El hueso de un análisis*. En el primero, Miller habla de una diferente erótica del tiempo para hombres y mujeres, lo cual es muy claro. En la histeria ya hablamos del goce de estar excluida, goza de no estar nunca en su sitio, nunca se siente alojada: "no es éste el lugar donde tendría que estar". Tiene el dolor de no estar del todo en ninguna parte, cuestión que la hace sufrir pero también la hace gozar, porque le gusta ser inclasificable y no pertenecer a ningún "para todos".

Este es un tema que Miller desarrolla muy bien cuando en *Los signos del goce* habla de la historia del patito feo que en realidad es un cisne. Es la trampa de la histérica: se siente excluida, es el patito feo pero al final, hay que decirlo, es un cisne. ¿Y a quién no le gusta ser un cisne? ¿Quién quiere ser contado en la fila de los patos como un pato más? Es el núcleo de muchos cuentos infantiles, por ejemplo, *Blancanieves*, *La Cenicienta*.

La histérica se queja y su menos Uno -porque hay un menos Uno histérico y un menos Uno obsesivo- es el de estar excluida y no ser igual a todos los demás. No hay que escuchar mucho esta queja porque ella goza de ser distinta de todos pero realmente, cree ser un cisne: todos patos menos ella. El sujeto goza del menos Uno, de distintos modos según el sexo. Se trata, en ambos casos, del goce de no ser clasificable, de no estar del todo en el para todos. En la histeria toma esta forma de ser diferente, única. En la neurosis obsesiva, en cambio, toma la forma de: "esta posición no la pienso cambiar"; "esto es lo que creo y ni siquiera necesito expli-

carlo, no me voy a mover de aquí". Puede haber, en ciertos momentos de la neurosis obsesiva, una retracción del sujeto, casi una autoclausura, no decir ni una palabra, no dar ninguna explicación. El obsesivo está guardado en su jaula con un goce, en cierta manera, autoerótico: puede ir por todo el mundo con su propia jaula a cuestas -que se transforma en un cajón-, invitando al Otro a que se meta en ella. A la vez, si logra encerrarlo ya no lo desea. Es una verdadera paradoja.

Tenemos, entonces, dos maneras de encarnar este menos Uno: en la histérica(es) verdaderamente, un menos Uno y en la neurosis obsesiva toma la forma de un más de ser, de ser más, de un plus. Lacan plantea en la última parte de su enseñanza el "no hay relación sexual". La neurosis se las arregla de diferentes maneras para desmentir y disimular este desarreglo inicial entre hombres y mujeres. Igual, por supuesto, se producen acontecimientos de encuentros contingentes, sorpresas del amor. Pero es verdad que siempre va a haber un cierto desarreglo, tarde o temprano, porque no hay complementariedad entre los sexos, cuestión que en Freud ya estaba presente.

En *La erótica del tiempo*, Miller se ocupa de una pregunta de la histérica: "Soy amada pero, ¿por cuánto tiempo?". La histérica exige la intemporalidad del amor mientras que del lado hombre, el goce es un poco temporal porque obedece a la medida fálica. La relación sexual misma, el coito, tiene medida fálica para el hombre. Para la mujer, en cambio, tiene algo del "aún", del todavía, que es a lo que se refiere el título de *El Seminario 20*.

Hay una fenomenología del coito para los hombres que no está ordenada de la misma forma que para las mujeres. En el hombre, el ciclo del goce -ya lo había visto Freud- está claramente enmarcado, se puede medir. Del lado masculino se trata de un goce escandido, intermitente y numérico porque hay una temporalidad del falo. Por eso puede ocurrir que el hombre se aburra de su objeto deseado: el amor puede ser duradero, pero el goce sexual tiene medida ya que una vez que se gozó, se gozó. La mujer, en cambio, no divide el goce del deseo aunque no digo "para todas". En general para los hombres, el goce sexual está dividido del amor y es entonces, cuando las mujeres dicen: "¿Por qué te vas? Quedate a

desayunar". Los hombres, después de haber dormido con una mujer, suelen ser muy proclives a irse y lo que menos les gusta es el desayuno. Un paciente me decía: "¿Por qué me pide que me quede a desayunar?" A él le gustan las cenas a la luz de las velas y hasta, pasar la noche con una mujer; toda esa parte sí, pero de ninguna manera le gusta compartir el desayuno.

Hay mujeres a las que, quizás, tampoco les gusta el desayuno. Por ejemplo, las mujeres de la serie *Sex and the city*. Tampoco las que eligen vivir solas quieren compartir el desayuno pero éstas no son las mujeres de la época de Freud. Hay mujeres que les dicen a ellos: "¡Llamame!", "¿me vas a llamar mañana?", "¿venís a comer esta noche?". O "¿por qué no te quedás a desayunar?", etcétera. Ese "aún" que ellas piden a ellos los desespera porque, como tienen la angustia y el goce del propietario, lo que quieren es salir corriendo al sentir amenazado su tener. Y en cierto sentido tienen razón, porque es posible que las mujeres quieran quedarse con el tener del hombre o quieran, por lo menos, controlarlo.

La erótica del tiempo del coito es diferente para hombres y mujeres. Miller lo explica de un modo muy gracioso: escuchamos a distintos pacientes con diversas quejas, por ejemplo, una mujer se quejaba de que el marido nunca la busca, y otra de que el marido la busca todo el día. Uno puede imaginar -dice Miller- que combinando las parejas de otra manera se llevarían mejor. Pero sabemos que nunca resulta, ni siquiera entre quienes lo creen, por ejemplo, los que tienen agencias matrimoniales o páginas de *internet*, que suponen que podría haber un encuentro que sería el mejor. Lo mejor es que el encuentro sea siempre contingente.

VI LA PREGUNTA POR LA EXISTENCIA

Hoy vamos a comenzar a trabajar la neurosis obsesiva. Como hemos visto en las clases anteriores, la posición histérica es el paradigma de la frase "el deseo es el deseo del Otro"; para ella su deseo es siempre deseo de deseo, es decir, deseo del Otro. Al obsesivo esta cuestión se le presenta casi a la inversa, como una paradoja. Aquí está el problema de los encuentros y desencuentros entre hombres y mujeres.

O el deseo o el Otro

Al obsesivo se le plantea una especie de opción: o el deseo o el Otro. Cada vez que él dice "yo quiero" se afirma en un querer que, en general, es contra el Otro. Le parece que si lo que él quiere también lo quiere el Otro, entonces, ya no se trata exactamente de su propio deseo, ya no le es tan propio. Si también lo desea el Otro empieza a dudar de que se trate realmente de su deseo, lo cual es un problema. Hay cierta obcecación allí. Podemos hablar de la obcecación de la neurosis obsesiva así como de la intriga de la histérica, de la cual Dora o la hermosa carnífera, son ejemplos. En esa obcecación se le plantea al obsesivo una paradoja que es difícil de resolver, porque si es "o el deseo o el Otro", ya no es ninguna de las dos cosas pues el deseo siempre está en relación al Otro, entonces, ni lo uno, ni lo otro. Habíamos ubicado el deseo insatisfecho en la histeria y, en relación a la paradoja planteada, en la neurosis obsesiva el deseo se torna imposible. El obsesivo plantea un "yo quiero" obcecado pero si alguna vez logra lo que quiere, ya no le sirve porque para lograrlo tuvo que anular el (deseo del Otro), se quedó sin él. ¿Y qué hace a solas con su deseo y sin el Otro, si por definición el deseo es el deseo del Otro? Al anular el deseo del Otro, anuló el suyo propio y lo transformó en deseo imposible.

La clase pasada había estado trabajando la problemática del tiempo en la histeria y en la obsesión. Todos tenemos alguna estrategia para arreglárnoslas con este problema, en tanto el tiempo es subjetivo. La histérica intenta suspender el goce porque cree que así puede eternizar el deseo, es la política de Dora, de la Sra. K y de la Bella Carnicera, por ejemplo, quien trata de producir alguna insatisfacción en el marido para retardar el momento del goce y eternizar el deseo. Es lo que decíamos, con otras palabras, cuando planteábamos que la histérica prefiere al hombre del deseo por sobre el hombre del goce. La histérica suele desconfiar un poco de este último porque, ¡a ver si ocurre aquello que ella conoce de los hombres -la histérica sabe de estas cosas- que, una vez que se gozó, se gozó! Es lo que podríamos decir en criollo: "pájaro que comió, voló". Postergar el goce para asegurarse el deseo, o evitar las relaciones sexuales puede llevar al sujeto histérico hasta la frigidez, que podría estar al servicio de eternizar el deseo insatisfecho para asegurarse el deseo. Esta no es, por supuesto, la posición femenina sino la histérica.

El obsesivo, en cambio, tiene un verdadero problema con el tiempo y esto es evidente ya que goza de la postergación del goce. Mientras que la histérica suspende el goce para preservar el deseo, el obsesivo goza de la postergación misma. Hay un goce que se puede posponer que es muy fácil de escuchar, por ejemplo, cuando dicen "lo voy a pensar", "mañana lo resolvemos". Para el obsesivo la postergación no significa suspensión. A las mujeres esta postergación del goce a veces las pone bastante nerviosas.

El psicoanálisis desde Freud ha estudiado este tema en relación al comportamiento anal y al hecho de no ceder el objeto. Lacan lo toma para ubicarlo -como lo hemos visto con relación a la histeria y también, en la neurosis obsesiva- bajo la rúbrica de la demanda. La demanda es demanda del Otro quien pide que ceda su objeto anal y el obsesivo lo posterga, trata de no responder a esa demanda porque es como si creyera que sus heces son oro. No lo digo casualmente; tiene relación con el tema del dinero que es bastante relevante en la obsesión.

Él hace esperar un poco al Otro, siempre. De entrada, al Otro maternal con el problema del control de esfínteres; es sabido que

es más común que a los varones les cueste ceder el objeto. Pero esto se extiende: el Otro le demanda que por favor ceda el objeto y el obsesivo se toma su tiempo, nunca sabremos si lo va a hacer o no. Puede tratarse del dinero: su mujer quiere, por ejemplo, pintar la casa y él le dice: "el próximo mes", "ahora no, el otro mes" y el tiempo pasa y la casa no se pinta nunca.

El obsesivo, en términos generales, no ama la modalidad de la contingencia; la histérica sí. Él ama lo que es posible y tiene la ilusión de que puede calcularlo todo, todas las variables, todas las diferentes posibilidades de la contingencia para poder controlarlas. ¡Cómo si fuera posible controlar la contingencia! Pero al menos, lo intenta. En realidad, goza bastante con este cálculo. Es muy común que cuando aparece una sorpresa, un fuera de cálculo -que muchas veces lo provoca una mujer- no lo reciba muy bien. Es más, muchas veces empieza a explicar que en realidad ya se había dado cuenta, que esa contingencia era una de las posibilidades que había considerado en su cálculo, que no lo dijo pero que ya lo sabía y que no fue ninguna sorpresa para él. Esto es algo que uno escucha frecuentemente en el análisis. Muchas veces, un obsesivo que produce un lapsus, inmediatamente, trata de controlarlo; se cuida mucho de no producirlos y hasta se cuida de soñar. Cuando aparece esa sorpresa, el obsesivo suele intranquilizarse pero se calma si logra acomodarla, diciendo por ejemplo: "en realidad estaba dentro de mis probabilidades; ya lo había pensado, lo había soñado". Por eso es que en el obsesivo -ya lo había dicho Freud- no es tan sencilla la entrada en análisis como en la histérica, aunque después uno pueda darse cuenta que no era tan cierto que la histérica entraba tan fácil al análisis y puede llegar a irse con la sonrisa de la Gioconda. Aún así es más difícil pescar al obsesivo en la sorpresa inaugural del análisis, pero si ocurre, el analista puede ganarse el prestigio de haberlo hecho.

Otra diferencia entre ambas estructuras clínicas es que la obsesión es una enfermedad de la intrasubjetividad, mientras que la histérica es una enfermedad de la intersubjetividad, siempre va a buscar su deseo en el Otro porque, incluso, le atribuye su propio deseo. Siempre está hablando del Otro, su tormento es el Otro; en general, empieza la sesión contando lo que le pasó con tal o con

cual. El obsesivo, en cambio, está más metido en los tormentos de sus pensamientos, más interesado en los orígenes del deseo y no en el deseo del Otro. Muchas veces, (es) difícil sacar al obsesivo de sus pensamientos, de esa especie de ensimismamiento. Hay como una autoclausura, un retraerse con relación a los otros; construye una fortaleza que lo protege de los otros al precio de aislarlo.

→ Tanto la histeria como la obsesión, tienen una estrategia para mantener al objeto como inaccesible, quizás para postergar la cuestión de que el objeto hallado nunca (es) el buscado, cuestión que ya nos había adelantado Freud en las lógicas de la vida amorosa. El ejemplo paradigmático de la neurosis obsesiva es el caso del Hombre de las Ratas⁹⁹ en el que se puede notar claramente cómo se las arreglaba para distanciarse de la mujer amada: era necesario que no la viera ni la tocara para mantenerla intacta como la dama de sus pensamientos. En realidad, la amada lo (es) en tanto no se termine de acceder a ella. La condición de amor obsesivo (es) que pide que el objeto sea inaccesible para poder amarlo, lo que nuevamente nos lleva al problema del deseo como imposible. Miller, en algunos de sus seminarios sobre la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres, nos dice que habría que aconsejar a las mujeres que digan "no", porque si muy rápidamente ceden al amor, es muy probable que en el caso de que se encuentren con un obsesivo, éste se retraiga.

Ahora bien, ¿por qué ambos -histérica y obsesivo- tratan de mantener alejado al objeto de amor? Porque intentan sostener que el problema de la no relación sexual no (es) de estructura. Por ejemplo, la histérica puede llegar a creer que el desencuentro se produce porque él vive en otro país, que es lo que Lucien Israël llamó "el síndrome del novio canadiense". ¿Por qué "canadiense"? Porque se basa en el caso de una mujer francesa que se enamora de un hombre que vive en Canadá -donde también se habla francés- y le escribe cartas de amor. Actualmente las cartas de amor están un poco perimidas pero está *Internet*, con lo cual se puede tener novio canadiense, australiano, etcétera. Incluso se lo puede tener a distancia aún si vive en Capital Federal, escribiéndose y escribiendo-

⁹⁹ Freud, S.: "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el 'Hombre de las Ratas')" (1909), Vol. X, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1990.

se. Así, cada cual con su estrategia, seguirá creyendo que el problema para el encuentro es que él vive lejos. La histérica, para mantener el deseo insatisfecho pero encendido, puede tener la estrategia de las cartas de amor o el *internet*.

El obsesivo, en cambio, "lleva puesto" el obstáculo para encontrarse con el Otro, es lo que Lacan, en *El Seminario 5*, va a llamar "la jaula" donde está atrapado. Aún si se pasea, lo hace con su jaula a cuestas, porque aunque se desplace mucho, está encerrado. Si logra hacer entrar a su amada, una vez que está adentro se muere el deseo y la jaula, dice Miller, se transforma en cajón. Es importante que quede clara la paradoja: el Otro está muerto en relación al deseo y, en este sentido, el obsesivo puede querer a la amada muerta, colmo de la idealización; no tiene por qué estar muerta en la realidad, pero sí sin deseo. El problema es que a él tampoco le interesa de esta manera: si la tiene y logró sacrificar la alteridad del Otro metiéndola en su jaula ya no es el Otro, entonces, ¿cómo hace con el deseo?

→ De los artículos de Freud sobre las lógicas de la vida amorosa
) "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre",¹⁰⁰
) "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa"¹⁰¹ y
) "El tabú de la virginidad"¹⁰² - los dos primeros se refieren más específicamente a la vida amorosa del varón. En ellos encontramos dos clases de elecciones de objeto diferentes. En "la degradación general" se trata de los hombres que si desean no aman y si aman no desean; otra vez aparece una imposibilidad aquí: reunir en una, a la amada y a la deseada. Muchos hombres lo solucionan teniendo dos mujeres, o teniendo una mujer "legal" y las otras, de manera tal que una (es) la idealizada, por ejemplo, la madre de los hijos -digo "madre de los hijos" para subrayar "madre"- a quien no va a desear mucho porque está muy cerca del valor madre y eso es un problema. Por otro lado, están las degradadas, que puede ser una

¹⁰⁰ Freud, S.: "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre" (Contribuciones a la psicología del amor, I) (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

¹⁰¹ Freud, S.: "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa", *op. cit.*

¹⁰² Freud, S.: "El tabú de la virginidad" (Contribuciones a la psicología del amor, III) (1918), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

-la amante- o pueden ser varias y(es) más fácil desearlas porque son degradadas; es una solución muy frecuente en la masculinidad. La "elección particular" es diferente: se elige a una con ciertas condiciones.

➔ La conjunción o disyunción entre el deseo y el amor es distinta en hombres y en mujeres, aunque en ambos hay problemas con el encuentro. En las mujeres suelen ir juntos el amor y el deseo, aún cuando ella pueda necesitar ser la mujer ilegítima de otro hombre que no sea su marido. No quiero decir con esto que las mujeres no sean infieles, pero en general, cuando lo son no se trata tanto del rebajamiento de la vida erótica. Hoy día hay mujeres que hacen de hombres y en esos casos pueden elegir poner a un hombre en el lugar de objeto degradado -estos son los nuevos tiempos- pero no es tan frecuente que ocurra. En general, cuando las mujeres son infieles es porque buscan al Otro del amor; el ejemplo paradigmático es *Madame Bovary*¹⁰³ de Flaubert. En un artículo en la revista *Noticias*, leí que un escritor decía que Mme. Bovary podría ser la vecina de al lado, es decir que todavía existen mujeres como ella: la rutina del matrimonio las encierra y van a buscar en un amante al Otro absoluto del amor como ideal romántico. Sería una de las versiones, no la mejor, de lo que Lacan va a llamar "ser Otra para sí misma".

· Vuelvo a la neurosis obsesiva. En *El Seminario 5*, Lacan va a indicar cuándo podemos anticipar que un niño va a ser obsesivo cuando sea adulto. Es un niño que ya muestra una obcecación que podríamos llamar "malévola", como la intriga histérica. En el ejemplo que da Lacan, el niño, esté donde esté, dice: "quiero la cajita, quiero la cajita, quiero la cajita y la quiero ahora". Es un poco antiguo decir "la cajita", ahora podría ser: "quiero el jugueto", "quiero ir a la computadora". La familia salió de paseo y el niño, que está atrás en el auto dice: "quiero el jugueto, quiero el jugueto", y hasta que no vuelvan a casa y le den el jugueto, la demanda no cede. Es lo que podría llamarse "una idea fija", no es una demanda como las otras. Es fija, obcecada, aparece con un carácter de condición absoluta propia de la posición obsesiva: tiene la marca del

¹⁰³ Flaubert, G.: *Madame Bovary*, Club Internacional del Libro, Madrid, 1997.

deseo obsesivo que está empeñado en la destrucción del Otro y lo lleva a la paradoja que trabajábamos antes.

↳ El deseo se conjuga en condicional

↳ El deseo se conjuga en condicional porque se puede decir, "yo desearía" y también "yo quiero", pero no se puede decir "yo deseo". "Yo quiero" está referido a la demanda, no al deseo. Allí es donde Freud se equivocó muchas veces con sus pacientes, por ejemplo, cuando le dice a Dora "lo que usted desea es al señor K", o a Isabel de R "lo que usted desea es a su cuñado". Hay que cuidarse mucho de interpretar por esta vía. Recién al final de un análisis, cuando se reconcilia lo que alguien quiere con lo que desea, se puede arribar a algo del "yo deseo". Los pacientes, en general, vienen a hablar de lo que quieren pero hacen lo que desean; esto les produce un verdadero problema.

↳ El deseo no se puede nombrar en presente -"yo deseo"-, porque por ser deseo de deseo tiene una función metonímica. El error de Freud es no haberse dado cuenta que, como el deseo es deseo del Otro, lo que deseaba Isabel de R no era a su cuñado sino al marido de la hermana; deseaba lo que deseaba la hermana.

Al deseo tampoco puede atribuírsele un lugar fijo, siempre se nos está escapando. Este es otro modo de pensar la paradoja de la obsesión: quiere coagular el deseo en un lugar fijo, y cuando lo logra, lo pierde.

↳ Hay una manera particular del comportamiento obsesivo que son sus relaciones, al mismo tiempo, con el otro -su semejante, su otro imaginario- y con el Otro. El otro es su rival y el Otro es el lugar desde donde se mira. Lacan plantea claramente que el obsesivo, en general, está desdoblado: está en la arena, en el escenario jugando su rol y a la vez, está en el palco. Está jugando la escena y, al mismo tiempo desde afuera, la está mirando como observador. La persona que está con él en la arena suele ponerse muy nerviosa -puede ser una mujer o un hombre, también- y preguntarle: "¿qué estás pensando ahora?". Y es probable que él esté pensando en mirar la escena desde afuera.

El sujeto sabe que se está observando a sí mismo y una cosa es desde dónde el sujeto se mira y otra cosa es dónde el sujeto se ve. Se ve con el otro imaginario, con el rival que juega los juegos de prestigio, compe-

tencia, rivalidad, *performance*; es lo que Freud llamaba "yo ideal". Pero también está el lugar -como lo plantea Lacan en "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis"¹⁰⁴ desde donde el sujeto se mira) el Ideal del yo. Es de esperar que en el transcurso de un análisis el sujeto llegue a saber algo acerca de este lugar: si se mira desde el padre, desde el tío materno, desde el abuelo paterno o desde dónde. ¿Quién es ese ideal -que es él mismo y a la vez no lo es-, que está sentado en el palco con él, mirando? Es algo que el sujeto desconoce por completo. Por eso, una indicación para la dirección de la cura es que el analista trate de ubicar desde dónde se mira el sujeto, más allá de que se lo comuniqué o no, es una pregunta que uno debería hacerse desde las primeras entrevistas. No quiere decir que se la pueda contestar en ese momento pero en el final del análisis -como vamos a ver en un AE nominado por la Escuela- el sujeto puede llegar a saberlo.

El obsesivo juega su batalla en la arena, con el otro. Tiene un trato muy particular con los pequeños otros, sus semejantes. Las mujeres quieren, en general, arrancarlo del palco, no les gusta que se esté mirando desde allí. Por ejemplo, una pareja está discutiendo y él empieza a darle explicaciones muy racionales respecto de lo que está pasando; en ese momento ya subió al palco y no está jugando en la arena sino que está elucubrando las razones. Como las mujeres son, en general, un poco más locas, él trata de demostrarle que es un disparate lo que ella está diciendo; ella, por su parte, siente que él ya no está allí sino que es uno que está mirando y haciendo de tercero.

También en la obsesión está el juego de la identificación con el otro en relación con el riesgo, la agresividad, el triunfo o la derrota. Cuando está desdoblado en el palco, está tratando de calcular los movimientos que hace el adversario -que es su contrincante en la arena- para tener un buen lugar donde herirlo. Para eso necesita apartarse un poco y no estar del todo metido en la escena. Eso suele enfurecer a las mujeres. En ese juego entre el otro y el Otro, el analista tiene que conducirlo a poder ubicar en qué lugar está

¹⁰⁴ Lacan, J.: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

ese Otro que lo está mirando.

Voy a poner dos ejemplos: uno es de la literatura moderna y el otro es Hamlet. El primero es de la novela *Antes de conocernos*,¹⁰⁵ de Julian Barnes, escritor inglés de la última generación –nació en 1946– y que pertenece al mismo grupo de escritores ingleses que Kazuo Ishiguro, David Lodge, Ian McEwan y Martin Amis. Quiero remarcar de esta novela el tiempo verbal de la frase que le da título; ya allí está el problema del tiempo.

Graham, el protagonista, tiene una vida rutinaria. Un matrimonio donde todo funciona mal pero con una rutina armada, con lo cual todo marcha –cosa que suele pasar en los matrimonios–. Un día, este hombre da lugar a la contingencia, se encuentra con otra mujer, Ana, y se enamora perdidamente de ella. Deja plantada, mujer, hija, hipoteca y casa –como dice el autor–, se va y se casa.

Ahora bien, ¿por qué Graham es un obsesivo si hubo final feliz: dio lugar a la contingencia, se separó, se fue con la amada? Este hombre no parece un obsesivo; no lo sería si éste fuera el final del libro pero es el comienzo. El problema empieza cuando Bárbara, la primera esposa –que no estaba muy enamorada de él pero como lo perdió se quedó enojada–, se las ingenia para hacer que este hombre vaya al cine con la hija de ambos a ver una determinada película. Bárbara sabía que Ana había sido actriz; en la oscuridad del cine él ve que quien aparece es Ana que, según él, lo está traicionando, le está siendo infiel en la pantalla. Evidentemente, Bárbara conocía bien a su marido y hace algo bastante intrigante, porque además incluye a la hija.

A partir de allí, Graham cree que Ana está cometiendo adulterio y no va a abandonar esta idea fija, esta obsesión. Primero va a ver todas las películas en las que actuó. Ella era una actriz que hacía pequeños papeles, casi una extra, fuera de reparto. Entonces, él, tiene que averiguar, primero, cuáles son las películas donde su mujer actuó, y luego averiguar en qué cines las están proyectando para, finalmente, poder verlas. Más adelante, no sólo quiere ver las películas donde ella trabajó, sino también aquellas donde trabajó alguno de los galanes que tuvo interacción con ella. Así es que

¹⁰⁵ Barnes, J.: *Antes de conocernos*, Anagrama, Barcelona, 1995.

empieza a seguir a los *partenaires* imaginarios, al rival imaginario. Él, que está convencido de su idea fija, comienza a desesperarse. Pero, ¿cuándo comete adulterio esta mujer? “Antes de conocernos”, diríamos con Graham. Lo desespera pensar de qué y cómo había gozado ella, “antes de conocernos”, está enjaulado con esta obsesión. Ellos tenían una excelente relación, maravillosa -tanto amorosa como sexual-, hasta que él la metió en la jaula.

Va a ver a un amigo escritor -si el amigo hubiera sido psicoanalista otra sería la historia, pero no tendríamos la novela- que, a la inversa de Graham -que es un hombre, más bien, de la elección particular- vive en la degradación general de la vida erótica. Está casado y tiene otras mujeres. Entre esas muchas había tenido relaciones con Ana -cosa que Graham, por supuesto, no sabía- y es además, quien se la presentó. Este amigo le sugiere que tenga relaciones con otras mujeres, con prostitutas, que tenga una amante, que no se obsesione con esta mujer. Pero Graham no puede, no la puede traicionar, la única manera que tiene de no serle tan fiel es comenzar a masturbarse, vuelve a un goce autoerótico. Así, empieza a no poder tener relaciones con ella, cada vez le es más difícil porque está encerrado en esta especie de delirio obsesivo -como el delirio del Hombre de las Ratas, al que se empieza a asemejar-. Él la tiene, ella lo ama, se aman y, sin embargo, él se las arregla para tornar el deseo imposible y se refugia en su goce autoerótico. Logra que en el momento en que fue posible la contingencia, el encuentro se vuelva imposible; lleva las cosas hasta el límite de que el objeto amado quede inerte y no sea, de ninguna manera posible, acceder a él. Por supuesto que el sujeto Graham no es un caso clínico, como tampoco lo es Hamlet.

Lacan trabaja Hamlet en el Seminario 6, “El deseo y su interpretación”, por considerarlo el máximo arquetipo -en la literatura- de lo que es la trampa del deseo neurótico. Se trata de un personaje de Shakespeare; como no se trata de un caso clínico, Lacan nos dice que el deseo de Hamlet podría ejemplificar tanto el del histérico como el del obsesivo según qué arista tomemos. Yo me inclino más a pensarlo como obsesivo porque se trata de una tragedia de sedición. Es un drama que funciona como una placa giratoria en la cual se trata del deseo. Si pensamos que trata de crearse un deseo insa-

tisfecho, diríamos "Hamlet, el histérico"; pero también es cierto que sostiene un deseo imposible con lo cual, sería un obsesivo, pues posterga pero cree que anticipa, anticipa siempre demasiado tarde. El histérico, en cambio, repite lo que hay de inicial en su trauma: un demasiado temprano, una inmadurez fundamental.

Hamlet, tal como nos lo indica el grafo del deseo en *El Seminario* 5, está siempre suspendido a la hora del Otro. Lacan dice que si le hubieran dado a Hamlet su pasaporte a Witenberg no hubiera habido drama. Es a la hora del padre que Hamlet prefiere quedarse; es a la hora de los otros que suspende su crimen; es a la hora de su padrastro que se embarca hacia Inglaterra; es a la hora de Guildenstern y Rosencrantz que se ve llevado a enviarlos al encuentro con la muerte, con un truco bien armado y es a la hora de Ofelia, del suicidio de su amada Ofelia -tenemos la amada muerta- que la tragedia va a encontrar su fin.

Hamlet tiene la resonancia del héroe moderno a diferencia de Edipo que es el héroe antiguo. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Edipo no sabe, Hamlet sí. El drama de Edipo se juega en su generación, se le juega a él mismo sin saberlo. El drama de Hamlet, como en todo neurótico, se juega en la generación que lo precede, es decir, la generación de sus padres. Edipo no es un neurótico sino el héroe que no sabe lo que hace, siempre guiado por el destino que está escrito. Edipo es quien ha pagado por sus pecados, al revés que el padre de Hamlet, quien se quejará de esto para toda la eternidad.

¿Cuál es el drama de Hamlet? Su padre ha sido asesinado cuando estaba en la flor de sus pecados -como lo dice, textualmente- en un momento muy particular, mientras dormía, mientras soñaba, no en la vigilia. En el momento mismo en que se encontraba desplegando su pecado, fue asesinado, y es lo que el hijo tiene que vengar. El drama de Hamlet es vengar al padre que no va a poder pagar la deuda, como sí la pagó el hijo. Es el drama de todo obsesivo, inclusive el del Hombre de las Ratas: ¿cómo pagar una deuda que ha contraído la generación precedente y no él?

Una solución a la pregunta por la existencia

Voy a contraponer Hamlet con el testimonio de un AE¹⁰⁶ nominado en esta Escuela. Un AE es un analista de la Escuela nominado por el pase, procedimiento que inventó Lacan para poder demostrar si alguien terminó o no un análisis. En la APA¹⁰⁷ los que llegaban a la cima de la carrera eran los practicantes más viejos, más sabios, los que habían escrito más cosas. Lacan da vuelta esta posición con el pase: alguien que ha terminado su análisis y lo demuestra, puede alcanzar el lugar más alto en la jerarquía de la institución y puede ser un joven: no tienen nada que ver sus títulos epistémicos o la cantidad de años de práctica sino, solamente, su análisis. La Escuela de Lacan, y también la nuestra, lo nomina AE.

Voy a tomar este testimonio –es decir, la transmisión que hace de su caso a la comunidad– para ver si se puede encontrar alguna solución al problema que siempre tiene el obsesivo –voy a decirlo así– con los huesos de sus antepasados. La escena más recordada de Hamlet, con la que ha pasado a la historia, es cuando está con la calavera preguntándose “¿Ser o no ser?”. O sea, que la pregunta del obsesivo (es) por la existencia –¿ser o no ser?– y por la muerte. Siempre está referida a los antepasados y a sus huesos. Los huesos del padre de Hamlet no descansan en paz en la sepultura y por eso aparece como un espectro. Hamlet no logró –y por eso tuvo que morir– que los huesos de su padre descansaran en la sepultura.

Un AE nominado por esta Escuela explica claramente el tema de Hamlet y la subjetivación de la muerte. A mi gusto es un ejemplo paradigmático de cómo es posible curarse de la obsesión, así como la posición femenina es, en cierto sentido, curarse del síntoma histérico.

El AE se llama Guillermo Belaga y se refiere a Hamlet en su primer testimonio,¹⁰⁸ que fue publicado en *Acerca del Sujeto supuesto Saber* y en *La experiencia del psicoanálisis*¹⁰⁹ junto con todos sus testimonios. Había en la historia del sujeto –como en todo mito indivi-

¹⁰⁶ Analista de la Escuela.

¹⁰⁷ Asociación Psicoanalítica Argentina.

¹⁰⁸ Belaga, G. y otros: “La efectividad en el Pase”, *Acerca del Sujeto supuesto Saber*, Colección de la Orientación Eol-Paidós, Bs. As., 2000.

¹⁰⁹ Belaga, G.: *La experiencia del psicoanálisis*, Colección Orientación Lacaniana. Serie testimonios y conferencias, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Bs. As., 2003.

dual del neurótico- una combinatoria particular y los dos traumas necesarios para el mito individual: la culpabilidad y la vergüenza, siempre presentes en la obsesión. Para este sujeto, ambas partían del orden matriarcal, de la vía materna. Lo que lo avergonzaba tomaba la forma de un rechazo porque confluían allí -nos dice- la vergüenza por el padre judío, un padre judío, una madre católica. Había una demanda dirigida al nivel del Otro: optar. Cuando este sujeto ya está cerca del fin de su análisis muere el tío materno, hijo de este abuelo católico, que estaba en la misma línea de la madre -opuesta a la línea paterna- donde se le armaba el dilema. Y hete aquí que el sujeto se encuentra con lo mismo que Hamlet: un sepulturero con la bolsa de huesos en la mano -la bolsa de los huesos del tío, creo entender- que, con mirada de circunstancia y tono grave, refiriéndose a los huesos, le dice: "No se preocupe que después los vuelvo a acomodar". En ese momento, el sujeto logra que lo que le dice el sepulturero tome para él la estructura de un chiste: no hay manera de volver a acomodar los huesos. Y esto es lo que Hamlet no pudo aceptar. El obsesivo siempre quiere acomodar los huesos de sus antepasados de la buena manera, y no hay "la buena manera". Hay que renunciar a pagar la deuda del padre. A diferencia de Hamlet, nuestro AE -y esto prueba que terminó un análisis- pudo pasar de la tragedia a la comedia.

La pregunta por la existencia, por el ser mismo, interpretada en términos de "ser católico o judío" y que expresaba un conflicto entre la línea materna y la propuesta por el padre -opuestas entre sí-, termina con el chiste del sepulturero que le permite al sujeto apostar por la vida: si no se puede reír de cómo podrían llegar a ser acomodados esos huesos por el sepulturero, no hay vida posible para él. Puede ser un muerto en vida o puede morir en la realidad como Hamlet.

Quizás los huesos de los antepasados se puedan acomodar de otra manera pero, ¿dónde? Esa otra manera sólo es posible en un análisis porque el psicoanálisis va del porvenir al pasado y es así como puede cambiar el pasado. La historia de ese sujeto pudo ir del porvenir al pasado. La de Hamlet, no, Hamlet, como la tragedia del héroe moderno, tuvo que pagar la deuda de su padre: morir para que los huesos de su padre se acomoden como suponía que su

padre quería.

El mito individual del neurótico

→ En el texto "Variantes de la cura-tipo",¹¹⁰ Lacan plantea que en el análisis del obsesivo (es) necesario inventarle un padre. (Es) lo que Freud realiza con el Hombre de las Ratas cuando inventa que el padre era quien lo obligaba a elegir la mujer rica, cuando en realidad quien lo mandaba a elegir a la mujer rica era la madre. Por otra parte, el Hombre de las Ratas hablaba en presente de su padre muerto hacía ya muchos años.

¿Por qué Freud hace esta maniobra de trasladar el discurso de la madre al discurso del padre? Porque el padre (es) un personaje central en el fantasma del Hombre de las Ratas, tal como se ve claramente en "Pegan a un niño",¹¹¹ uno de los textos príncipes de Freud para explicar la temática del fantasma. En este texto plantea que aunque el sujeto relate que en realidad la que le pegaba era la madre, siempre se trata del padre y de gozar de la posición pasiva frente a él. Esto, de ninguna manera denota homosexualidad; se trata del goce de ser pegado por el padre. Este fantasma no sólo lo encontramos en la obsesión sino también en la histeria; incluso Freud se basa en más casos de mujeres que de hombres. Es más, yo diría que "pegan a un niño" (es) un fantasma universalizable porque todos estamos marcados por este golpe que, finalmente, (es) un golpe del significante; sin este golpe hay una marca que falta.

(*) El Hombre de las Ratas tenía miedo de que le ocurra el tormento de las ratas a su padre, en el más allá, y a su amada. El padre es un personaje central en la neurosis obsesiva; Freud le inventa un padre para que el Hombre de las Ratas pueda sostenerse de algún modo en él. Es lo que Lacan va a llamar, más adelante, "ir más allá del padre, a condición de servirse de él". Pero ya a esta altura, Lacan lee que Freud está llevando al sujeto a que pueda servirse del padre. "Servirse del padre, para ir más allá de él" (es) de lo que se trata en un final de análisis. Ir más allá, pero no (es) sin pasar por este "servirse de él".

¹¹⁰ Lacan, J.: "Variantes de la cura-tipo, Escritos 1, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985.

¹¹¹ Freud, S.: "Pegan a un niño" (1919), Vol. XVII, Obras completas, Amorrortu, Bs. As., 1986.

La falta de fe en el padre -como pasa a menudo en la obsesión- llevaba al Hombre de las Ratras a tener poca fe en sí mismo. Era necesario sostener al padre para que recuperara, primero, la fe en el padre y como consecuencia, la fe en él mismo. El padre se había casado por dinero, cosa que la madre siempre decía para acusar al padre de no haberse casado con ella por amor. Además, el padre era un deudor; esto es fundamental porque el tema de la deuda está siempre presente en la obsesión.

El padre del Hombre de las Ratras había contraído una deuda en el ejército, lo cual lo excluyó del mismo y lo precipitó al matrimonio con esta mujer rica. Por lo mismo, el Hombre de las Ratras se va a precipitar en la neurosis cuando se encuentre en el conflicto "o mujer rica o mujer pobre", que reproduce exactamente la opción del padre en la vida del sujeto. Esto es algo que vamos a encontrar siempre en la obsesión: (el obsesivo repite la opción del padre.)

Es cuando su padre -pero en realidad su madre- lo empuja a casarse con una mujer rica, que se va a desencadenar la neurosis propiamente dicha y aparece lo que vamos a llamar "el gran delirio fantasmático". No llega a ser un delirio psicótico pero tiene una connotación delirante. El Hombre de las Ratras estaba en el ejército, como su padre, haciendo unas maniobras, cuando se le rompen sus anteojos. Encarga unos nuevos y tiene que pagar el reembolso de esa deuda "a alguien". Hay que saber que el problema es que siempre se trata de una deuda imposible de pagar porque es la deuda que contrajo el Otro, no es una deuda propia. Entonces, ¿cómo pagar la deuda del Otro? Es por eso que el Hombre de las Ratras arma todo ese embrollo alrededor de no poder pagar esa deuda, aunque él lo argumenta -como siempre hace el obsesivo- con su goce de sentido. Él cree que tiene que pagarle la deuda al teniente A y, al mismo tiempo, piensa que no quiere pagarle, que no tiene que hacerlo. Inmediatamente piensa que, como castigo por ese pensamiento, le va a suceder el tormento de las ratas al padre o a la amada, y es en ese momento que hace la promesa de pagarle. Pero hete aquí que descubre que el teniente A no es el que se ocupa de los asuntos del correo, entonces, en verdad tiene que pagarle al teniente B. Como él había prometido pagarle al teniente A, ahora se encuentra con la imposibilidad de cumplir esa promesa

y por lo tanto de pagar esa deuda.

→ Aparece un tercer personaje: no era el teniente A, ni era el teniente B, sino la empleada del correo a la que había que pagarle la deuda. Aquí el Hombre de las Ratas comienza a enloquecer porque no va a poder cumplir con su promesa, se encuentra, de pronto, tomando un tren en otra dirección, completamente alienado en un tormento, casi delirante, acerca de cómo es posible pagar la deuda que había contraído. Así llega a Freud.

↳ Lacan relaciona al Hombre de las Ratas con el suplicio de Tántalo que era un rey que fue condenado a los infiernos, a sufrir de hambre y sed con el agua llegándole a la barbilla. Tenía el agua hasta el cuello pero si se inclinaba a tomarla, desaparecía.¹¹² Este suplicio aparece siempre en la neurosis obsesiva y puede ser el tormento de los analistas también, acompañar el proceso de este suplicio obsesivo. Es un ejemplo perfecto del deseo obsesivo porque en el momento mismo en el que el obsesivo accede al deseo, el deseo se anula.

Freud trabaja en muchos lugares de su obra la cuestión de la deuda; era un tema que él tenía con su propio padre, pues también su padre era deudor. Por otro lado, Freud mismo en sus comienzos, tuvo que endeudarse para comenzar a trabajar como psicoanalista porque, por supuesto, nadie le daba ningún crédito -aunque sí le dieron dinero-. Saben que entre los médicos, el psicoanálisis era algo no muy creíble. Freud también se endeudó como el padre. O sea, que el caso del Hombre de las Ratas consueña bastante con la propia historia de Freud.

Lo que Lacan explica es que se trata de una deuda imposible de pagar porque nunca es una deuda propia, aunque el obsesivo tenga miles de argumentos para decir que la deuda es suya. Freud da un ejemplo en "La interpretación de los sueños" donde dice que uno sube a un taxi, se enciende el reloj y ya marca una tarifa -lo que conocemos como la bajada de bandera-, ya se debe algo aún cuando no haya arrancado. Freud toma una frase de Goethe:

¹¹² Graves, R.: *Los mitos griegos 2*, Alianza, Bs. As., 1998, pág. 29.

*"Vosotros nos ponéis en la vida
Dejáis que la pobre criatura se llene de culpas".¹¹³*

La palabra alemana para culpable es la misma que para deudor: en esa palabra van juntas deuda y culpa. "Ponéis al desdichado en el mundo", "se sube al taxi" y ya se tiene una deuda de antemano que han contraído los padres. Toda la vida de un sujeto puede estar marcada por este hecho: ¿cómo hacer para pagar una deuda que no se puede pagar porque es la deuda del Otro? Nadie puede pagar la deuda del Otro pero, al mismo tiempo, está obligado a hacerlo. Esto es lo que nos muestra con claridad el tormento del Hombre de las Ratas pero es así como todos venimos al mundo. Para el obsesivo toma esta connotación absoluta de relación entre la deuda y la culpa.

"El mito individual del neurótico" es una conferencia que Lacan dio en 1953. Allí relata un episodio de Goethe en *Poesía y verdad*. Freud era un lector asiduo de este autor al igual que el Hombre de las Ratas.

El episodio muestra muy bien el modo en que se evapora el deseo en el obsesivo; cómo cuando se está acercando al deseo, como el agua al cuello de Tántalo, inmediatamente lo pierde.

Pero antes de ir al ejemplo de Goethe, les voy a comentar brevemente, un caso de la clínica. Recientemente, un hombre me consultó porque pensaba que ya era necesario formar una pareja y tener un hijo. Sin embargo, nunca encuentra a la mujer adecuada. Muy rápido se puede ver en las entrevistas, que las mujeres que le gustan no son las que tiene, y las que tiene no son las que le gustan. No hay manera de que pueda realizar ese aparente deseo. Es mujeriego y tiene muchas mujeres con las que tiene relaciones sexuales. Es más, le gusta la variación pero nunca se enamora de ninguna de estas mujeres. Estuvo enamorado hace mucho tiempo de una que, en verdad, no le correspondió; o de otra con la que tiene una relación de trabajo, que es muy cercana, pero ella no accede, sólo una vez aceptó ir a tomar un café con él. Todas las demás, que acceden a todo, es como si no tuvieran nombre; las que tienen nombre son las del pasado y la del presente, las otras podrían llamarse

¹¹³ Freud, S.: "Sobre el sueño" en "La interpretación de los sueños", *op. cit.*, pp. 621/622.

A, B, Z, como los tenientes del Hombre de las Ratas. En eso estamos en su análisis porque no es fácil, en relación al goce del obsesivo, hacerle saber su trampa; él cree firmemente que no está en pareja porque no encuentra a la mujer de sus sueños, lo cual muestra un empuje a la mujer en la neurosis, diferente al de la psicosis.

Lo que le ocurre a este joven –no tan joven porque ya se acerca a los 40 años– se parece bastante al episodio de Goethe, porque además, el sujeto del que les hablé es un intelectual.

Goethe tiene en este episodio alrededor de veintidós años. Vivía en Estrasburgo y se enamora de Federica Brion. Era muy importante para él haberse enamorado ya que una mujer llamada Lucinda –a quien había amado y dejado–, había echado una maldición sobre la próxima que lo besara diciendo:

“Malditos sean para siempre esos labios. Que la desgracia le ocurra a la primera que reciba su homenaje”.¹¹⁴

Por supuesto, como se trata de un obsesivo, creía firmemente en la maldición y no sólo creía que iba a recaer sobre la amada sino también sobre él, que era lo que realmente lo preocupaba. Se creía condenado a no volver a enamorarse nunca hasta que al fin se enamora de Federica. Podríamos pensar: ¡final feliz!, pero nunca este es el final –tal como ocurre en la novela *Antes de conocernos*–, porque lo que parece el final es apenas el comienzo del tormento. El joven Goethe comienza a hacer cosas, que al decir de Lacan, son completamente raras. Él era hijo de un burgués adinerado y Federica, de un pastor de condición humilde. Goethe comienza a visitarla disfrazado, y cada vez que va se disfraza de alguien más pobre. Es notorio para todos que está yendo contra sí mismo, pues parece una burla hacia la condición humilde de ella y la va a perder justo en el momento en que llegábamos al final feliz.

¿Por qué Goethe actuó así –se pregunta Lacan– cuando al fin parecía que había atravesado la maldición de Lucinda? Porque justo en ese momento, sus temores, lejos de terminar, fueron cada vez más crecientes. Es la fuga del obsesivo en relación al objeto deseado: cuando al fin puede encontrarse con ella, la está perdiendo.

¹¹⁴Lacan, J.: “El mito individual del neurótico”, *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Bs. As., 2002, pág. 51.

do, busca perderla. Goethe arma un sustituto de sí mismo disfrazándose de pobre; es su doble. ¿Para qué quiere ese doble? Para que caigan sobre el doble -y no sobre él-, las maldiciones de Lucinda. Es una situación sin salida porque el doble es él mismo: es ese otro que es él mismo.

En muchos cuentos mágicos o de terror, la temática del doble está muy bien trabajada. Son esos momentos en que el sujeto clava la daga en el doble pero, en realidad, se la clava a él. El yo y el otro son lo mismo y entonces no hay manera de salir de la maldición. El sujeto cree que si la maldición cayera sobre el otro, podría escapar, pero nunca es más falso que en esta historia porque Goethe, se disfraza para sí mismo, ante sus ojos. Disfrazado es, a la vez, él mismo y su rival. Lacan nos dice:

"En el caso de los neuróticos, es muy frecuente que el personaje del padre, por algún accidente de la vida real, esté desdoblado. Ya sea que el padre haya muerto precozmente, que un padrastro lo haya sustituido".¹¹⁵

Puede tratarse de un hermano mayor o de un amigo. Es decir, hay que mirar a la vez la relación al otro, al rival, al amigo, y la relación al Otro, lugar del Ideal del yo.

⊗ En el circuito obsesivo los lugares se distribuyen de la siguiente manera: por un lado, el sujeto que está siempre enjaulado y, por otro, el rival imaginario que puede ser un amigo íntimo, el amigo-enemigo, un hermano o un socio. En la neurosis obsesiva todos tienen un socio a quien necesitan pero que los perjudica y del cual no pueden separarse; si lo hacen, se ve claramente que el problema del socio era una dificultad del sujeto. El sujeto no logra hacer pasar la división subjetiva por él mismo en lugar de ponerla entre él y el socio, cosa que nunca les pasa a las histéricas. Por eso, muchas veces, en la pareja entre una histérica y un obsesivo, ella se divide varias veces y él ninguna, con lo cual ella resulta una loca y él un bruto, como dice Miller. Es lo que cada uno le reprocha al otro. La mujer suele ser una socia del obsesivo y por eso es que él necesita enamorarse de otra. La "socia" es uno de los semblantes de la mujer,

¹¹⁵Lacan, J.: "El mito individual del neurótico", *op. cit.*, pág. 57.

es la que administra bien. Él tiene al socio en el trabajo y a la socia en la casa y no puede separarse de ninguno de los dos porque si lo hace, ¿sobre quién va a recaer la responsabilidad de las cosas que no salen bien o las maldiciones? Es así como muchas veces el obsesivo le explica con gran claridad a su amante por qué no puede separarse de su mujer. Y hay que creer en su tormento, no se trata de una completa mentira. La amante en cuestión suele decir: “me miente, es un mentiroso”; no siempre es así dado que hay allí un verdadero compromiso del sujeto.

Mil argucias para engañar a la muerte

Subrayé bastante, cuando hice la comparación entre Hamlet y el testimonio de Guillermo Belaga, el problema de la muerte en la obsesión. No se entiende la lucha con el rival imaginario sin entender la cuestión de la muerte para el obsesivo y lo que dice Lacan al respecto en esta época, en que es completamente hegeliano. La lucha a muerte por puro prestigio se juega completamente en el drama del obsesivo con el rival imaginario y es una lucha a muerte, dice Lacan, por nada. Por ejemplo, cuando un sujeto quiere ocupar un lugar que tiene otro, es capaz de matarse por alcanzarlo; es posible que no sea el lugar lo que le interesa sino la lucha con el otro y el prestigio. Esto puede llevar al sujeto a tragedias, tanto en el amor, en la política y en todos los lugares donde tenga la ilusión de que hay un solo lugar para dos y que, por lo tanto, tenga que hacer desaparecer al otro para ocuparlo. En “Variantes de la cura-tipo” escribe Lacan:

“Sólo al hombre esa imagen revela su significación mortal –la imagen del otro especular–, y de muerte al mismo tiempo: que él existe. Pero esta imagen sólo le es dada como imagen del otro, es decir le es hurtada”.¹¹⁶

Esta imagen le revela su significación mortal y, al mismo tiempo, lo hace existir, ya que no existe si no puede verse en la imagen del otro. A la vez, como esa imagen le es dada sólo como imagen del otro –lo que ya está presente en el estadio del espejo–, al mismo tiempo que le es dada le es robada, hurtada, porque es él y no

¹¹⁶ Lacan, J.: “Variantes de la cura-tipo”, *op. cit.*, pág. 333.

es él.

Lacan va a plantear algo similar en “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957) donde continúa siendo hegeliano. Más adelante, encontramos a un Lacan más kantiano, por ejemplo, en *El Seminario 7, La ética del psicoanálisis*¹¹⁷ (1959/60). Miller, ubica a estos dos textos, en dos paradigmas del goce distintos. Con el primer texto, estamos a la altura del paradigma II, la significantización del goce, que se refiere a que el goce es sólo significante. Es, por otra parte, la operación típica del obsesivo el tornar al goce significante. Pero si todo el goce es significante, no hay conflicto, no hay goce que no sea del sentido. El problema es que siempre hay algo que escapa, por eso Lacan se ve obligado a pasar al paradigma III, paradigma del goce imposible. El goce imposible ya estaba anunciado en el paradigma II, ya que si el goce sería todo significante, en realidad, no podríamos llamar a eso “gocce”. Es el problema que tenemos a la altura del paradigma II: todo el goce se le torna significante y es muy difícil explicar la obsesión o la histeria sin hacer referencia a él. También por eso es que tuvimos que ir a *El Seminario 17* para trabajar la histeria y su relación al goce.

En “El psicoanálisis y su enseñanza”, Lacan plantea:

*“Aquí, es a la muerte a la que se trata de engañar con mil astucias, y ese otro que es el yo del sujeto entra en juego como un soporte de la apuesta de las mil hazañas que son las únicas que le aseguran el triunfo de sus astucias”.*¹¹⁸

El sujeto siempre está empeñado en tener una mejor *performance* que el otro, puede ser en las carreras de autos, en el fútbol, en la rivalidad con las mujeres, en comparar el tamaño del pene o la duración de la erección en el coito; se trata siempre de una *performance* donde el sujeto se está peleando con un rival imaginario. Y ese rival puede ser -como era el tormento de un analizante- por ejemplo, el protagonista de las películas pornográficas que resulta

¹¹⁷ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Bs. As., 1988.

¹¹⁸ Lacan, J.: “El psicoanálisis y su enseñanza”, *Escritos 1, Siglo Veintiuno*, Bs. As., 1985, pág. 434.

siempre mejor dotado que el sujeto con el cual pierde en la comparación porque, por supuesto, ¿cómo se podría ganar esa *performance* compitiendo contra estos actores? El tema de la *performance*, es un tema crucial en la neurosis obsesiva.

En los textos que van de 1953 a 1960, estamos tratando con un Lacan inspirado en Hegel y podemos incluir "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960), donde vuelve sobre el tema de la muerte en el obsesivo.¹¹⁹ Lacan estudió a Hegel a través de los cursos de Alexander Kojève a los que asistía junto con otros brillantes intelectuales de la época.

Alexander Kojève en su libro *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, comenta la *Fenomenología del espíritu*:

*"La Fenomenología del Espíritu debe pues admitir una tercera premisa irreductible: la existencia de numerosos Deseos que pueden desearse mutuamente, de los cuales cada uno quiere negar, asimilar, hacer suyo, someter al otro Deseo en tanto que Deseo".*¹²⁰

Las palabras de Kojève sobre Hegel son las mismas que dice Lacan sobre el obsesivo: reducir el deseo del Otro para encerrarlo en la propia jaula porque como se trata de la paradoja de que el deseo es el deseo del Otro, cuando encierra al Otro adentro, el Otro está muerto, tal como le ocurre a Hamlet.

Agrega Kojève:

*"Una Lucha, puesto que cada uno querrá someter al otro, a todos los otros, por una acción negadora, destructiva. Una lucha de vida o muerte".*¹²¹

Se trata en el Hegel de Kojève, tal como llegó a Lacan, de la lucha a muerte por puro prestigio entre el yo y su rival imaginario, ilustrado de manera ejemplar en el obsesivo que habla, casi siempre, del rival imaginario resorte de su odio. Es "el yo o el otro"

¹¹⁹ Lacan, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2, Siglo Veintiuno*, Bs. As., 1987, pp. 790/1.

¹²⁰ Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto, Bs. As., 1999, pág. 172.

¹²¹ *Ídem.*

que hemos trabajado en la dialéctica del deseo obsesivo.

Kojève, en *La idea de la muerte en Hegel*, muestra una diferencia entre las conferencias que dio Hegel entre 1803 y 1804 y lo que plantea en la *Fenomenología del espíritu* (1807). En las conferencias, Hegel subraya la paradoja de que el sujeto necesita la "destrucción" del otro para sobrevivir. Es una paradoja porque si el sujeto necesita esa destrucción para sostener y garantizar su propia vida, como el otro es el otro especular, cuando hiere al otro se hiere a sí mismo. En la corta novela o el cuento largo de Joseph Conrad, *Los duelistas*, leemos la misma cuestión: hay algo que se juega entre dos, es un duelo donde si uno de ellos pierde, hace que el otro también pierda porque no hay uno sin el otro pero, a la vez, hay que destruir al otro. Paradoja de difícil resolución, a la que Hegel encuentra un principio de solución en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*: el hombre se ha comprometido en el deseo de reconocimiento y necesita del otro para ser reconocido. Si lo pierde, ya sea por muerte o por otra cosa, ¿quién lo va a reconocer?

Para Hegel, en tanto el sujeto sólo es un ser humano en la medida en que es reconocido por otro, tiene que impedir que el otro muera. El adversario también tiene que escapar a la muerte, por eso en el duelo es necesario, a veces, que el otro no muera. El combate debe cesar antes del momento de la muerte. Aquí Hegel cambia de idea: ya no se trata de asumir la destrucción sino el riesgo; es necesario arriesgar la vida pero sin llegar hasta el final: herir al adversario, asumir la dimensión de poner en riesgo la propia vida, la lucha por puro prestigio en relación al otro pero sin destruirlo. Se ha pasado de la "destrucción" al "riesgo", diferencia entre el planteo de Hegel de las conferencias y aquél de la *Fenomenología del espíritu*.

Ambas cosas son tomadas por Lacan para hablar de la obsesión. El sólo riesgo de la vida es suficiente, para Hegel, para garantizar que se trate de una vida humana; así se puede mostrar también, la nobleza que hay en la obsesión, porque de lo contrario parece que sólo hablamos de manera negativa de ella. Hay una cierta nobleza en mantener con vida al adversario asumiendo el riesgo, aunque ella esté sostenida, todavía, en un deseo de reconocimiento que,

en el final del análisis, habría que abandonar.

Antes de la hora de la verdad

Con la novela de Julian Barnes, *Antes de conocernos*, trabajé lo que le ocurre al obsesivo con la amada. Ahora voy a hacer referencia a otra ficción, una película, para referirme a la cuestión del obsesivo con el padre. Los grandes temas de la obsesión son: la pregunta por la existencia y la cuestión de la amada imposible, o sea, la cuestión del padre ideal y el deseo imposible.

Se trata de una película de Spike Lee que se titula *La hora 25*. Como su nombre lo indica "la hora 25", es una hora fuera de tiempo y el tiempo es otro de los grandes temas en la obsesión. El obsesivo siempre está preocupado por el tiempo, no así la histérica.

La película transcurre durante las 24 horas previas a que un sujeto varón, entre a la prisión. Tiene que confrontarse con la hora de la verdad y pagar por sus excesos de goce. Esta vez, no se trata de que el personaje quiera hacer existir La mujer o la relación sexual -como en el caso de Graham, otro de los personajes de ficción que trabajamos-. En esta película, vemos la pasión del neurótico por hacer existir al padre en esa "hora 25", que es una hora más que su plazo para entrar en la cárcel, una hora más que el plazo de cualquiera.

El protagonista vive un sueño que el espectador vive con él, teje ese sueño del protagonista. Hay un momento en que la película desorienta, uno no sabe qué es realidad y qué es ficción. Uno entra -y es lo bueno de la película- en la ficción del personaje: el padre lo está llevando en coche hacia la cárcel y él inventa en ese sueño una hora más y un padre que estaría a la altura de su función y que hubiera podido salvarlo. Justamente, este chico comenzó a ser un *dealer* para pagar las deudas del padre. Al mismo tiempo que el hijo se hizo *dealer*, el padre se hizo el tonto -sabiendo en qué estaba entrando su hijo- para que ese hijo, al precio que fuera, pagara las deudas.

Mientras el padre lo está llevando a la cárcel, porque tiene que entregarse dado que ha sido condenado, el hijo inventa en ese sueño una hora más y un padre que lo hubiera salvado no de la conde-

no, sino de la causa de la condena –que no es lo mismo–. Es una condena que debe afrontar porque la función del padre estuvo de algún modo ausente en la elección de goce del protagonista, y por ella deberá pagar con siete años de cárcel. Ausente y presente: ausente la función, presente la deuda. En esa hora en más, sueña el sueño neurótico de que haya un padre salvador que le evite tener que responsabilizarse de su goce. En ese sueño él huye con el padre y todos creemos que tal vez la huida es posible.

En el caso de la novela *Antes de conocernos*, Graham se ve afectado por el no hay relación sexual y si la hubo, fue “antes de conocernos”. Al mismo tiempo se enfrenta con el otro, con el rival imaginario, con el semejante, con el yo ideal, al que Graham ve desde su palco, es decir, desde su Ideal del yo. Ve la lucha desde el palco porque, justamente, él está sentado en la platea del cine viendo a su mujer que, desde el pasado, se besa con otros. Al palco lo tenemos claramente representado en esta novela gracias a que los artistas siempre preceden al analista. Como dice Lacan en su “Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein”:

*“Marguerite Duras evidencia saber sin mí, lo que yo enseño”.*¹²²

Es por eso que me gusta tomar estos casos.

En ese pasado-presente, se realiza la imagen cinematográfica en la que Graham ve a su mujer cometer adulterio una y otra vez, gozando con eso, en tanto él, luego, va en busca de los cines donde puede ver cada una de esas escenas.

En el otro caso, no se trata del pasado sino del futuro, de “la hora 25”, hora intemporal. Faltan 24 horas para que el protagonista tenga que pagar el precio de la responsabilidad por sus excesos de goce. Es la hora inexistente, fantasmática, donde el sujeto sueña con la existencia del Otro. El protagonista se ha dormido en el auto con el rostro demolido por los golpes recibidos en una pelea que él provocó para llegar marcado a la cárcel, por temor a ser violado allí y creyendo que si llega en esas condiciones, podrá evitarlo. De

¹²² Lacan, J.: “Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein”, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1991, pág. 66.

repente, aparece en este coche que se va desplazando hacia la hora 25, con un rostro sin marcas. Se van borrando las marcas, se transforma en alguien que, habiendo vivido en el tiempo uno donde había sido abandonado por el padre, accede en el sueño a un tiempo segundo donde, como un Cristo moderno, podrá ser elevado hasta la eternidad. Historia de eternidad, mito de la resurrección del cuerpo que ilustraría la anulación final del tiempo en esa hora 25, antes de despertarse del sueño del padre.

Graham, por su parte, no acepta el despertar que el amor de una mujer le ofrece. El tiempo uno, tiempo que pasa y que va del pasado hacia el futuro, está –como en todo ser humano– continuamente duplicado por un tiempo dos. Este tiempo segundo va al revés, en el sentido inverso de las agujas del reloj, es decir, del futuro hacia el pasado y es constitutivo de la significación, incluso de la ilusión del Sujeto-supuesto-Saber –como lo ilustra Graham que es profesor de historia–. El psicoanalista, al revés, sabe que la historia va del porvenir al pasado y que si bien no es seguro que se pueda cambiar el futuro, apostamos a que un análisis pueda cambiar el pasado.

Hay momentos en los que el sujeto se despierta y se confronta con lo real de su goce. El encuentro con Ana despierta a Graham del *automaton* de su matrimonio impecable e implacable, pero no estará a la altura de su deseo ni de la contingencia del encuentro. Es un sujeto obsesivo que no ha logrado atravesar la prisión de su fantasma. A la hora señalada, el sujeto de *La hora 25* querrá dormirse en el sueño del padre. Pero no hay eternidad, ni rival imaginario que salve al sujeto de la responsabilidad que le corresponde en relación a su goce. Y ese es el punto al que tenemos que ir en la dirección de la cura: responsabilizar al sujeto de su goce.

VII LA FUGA DEL DESEO

María Inés Negri

Voy a continuar con el abordaje de la neurosis obsesiva. Mónica Torres destacaba en la clase anterior, la peculiaridad que reviste el deseo en el obsesivo. Esta particularidad lo lleva a una encrucijada infernal dado que la contradicción interna inherente a este deseo es su *impasse*: su relación intrínseca con el deseo del Otro es destruirlo. Está, como dice J.-A. Miller en su libro *Lectura del Seminario 5 de Jacques Lacan*,¹²³ en un “o tú o yo” a nivel del deseo lejos de saber que el deseo –cosa que la histeria sabe– se sustenta en el deseo del Otro.

De este modo, el obsesivo establece una relación de agresión especular a nivel del deseo. Su contradicción es imponerlo para que sobreviva y se sostenga pero, para eso, el deseo del Otro debe ser maniatado. Él postula su deseo contra el Otro y busca anularlo; el problema es que en el mismo momento en que logra imponerlo a costa del Otro, destruye el suyo. Como dice bellamente Lacan: “En las manos sólo posee el deshecho de su propia exigencia”.

Luego que logró tener a su merced al Otro, deja de interesarle: ha perdido el atractivo de la alteridad. Es decir que, si a él se le plantea “o el deseo o el Otro”, se queda sin ninguna de las dos opciones. Por eso es importante situar las coordenadas que constituyen el deseo en el obsesivo.

¹²³ Miller, J.-A.: *Lectura del Seminario 5 de Jacques Lacan*, Colección del ICBA, Paidós, Bs. As., 2000.

Constitución del deseo obsesivo

Freud desde un comienzo, marca la diferencia en la experiencia traumática en la histeria y en la obsesión. En la primera, se trata de una escena de seducción que tiene un carácter intrusivo, hace irrumpir lo sexual en la vida del sujeto y está marcada con el signo del displacer. Es el ejemplo de Dora cuando el Sr. K la cita en su negocio y la abraza; el afecto que produce en ella es el asco.

Por el contrario en el obsesivo, en el momento que lo sexual irrumpe, el sujeto ha tenido un rol activo marcado por un placer intenso. Ya Freud plantea en el caso del Hombre de las Ratas que en toda obsesión encontramos una experiencia precoz de la satisfacción sexual, un despertar de la sexualidad a una edad muy precoz, cuya mención hace el paciente al inicio mismo del historial diciendo que su vida sexual “empezó muy temprano” y se expresaba como un “placer de ver” cuerpos femeninos desnudos: relata las historias con las gobernantas y el litigio con el hermano menor a quien consentían en estos temas mientras que a él no porque, decían, “era muy torpe”. Dice Freud:

*“Nunca se echa de menos aquí, por oposición a la histeria, el carácter de la actividad sexual prematura. En la neurosis obsesiva se discierne, mucho más nítidamente que en la histeria, que los factores constitutivos de la psiconeurosis no deben buscarse en la vida sexual actual, sino en la infantil”.*¹²⁴

Sin embargo, es esta marca la que lleva a la complejidad de la vida afectiva del obsesivo pues no tan fácilmente soporta la privación de este placer. De allí que toda su vida afectiva esté teñida de una ambivalencia, de un antagonismo amor-odio, marca de todo lazo libidinal con el objeto.

La explicación de Freud es que es el resultado de una desmezcla muy precoz de las pulsiones de vida y de muerte. En el capítulo IV de “El yo y el ello” titulado “Las dos clases de pulsiones” –capítulo en el cual Freud trabaja la diferencia entre el sentimien-

¹²⁴ Freud, S.: “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el ‘Hombre de las Ratas’)” (1909), *op. cit.*, pág. 132.

to de culpabilidad en la neurosis obsesiva y en la melancolía- escri-
be:

“Una vez que hemos adoptado la representación [la imagen] de una mezcla de las dos clases de pulsiones, se nos impone también la posibilidad de una desmezcla –más o menos completa– de ellas. En los componentes sádicos de la pulsión sexual, estaríamos frente a un ejemplo clásico de una mezcla pulsional al servicio de un fin (...) entre los productos de muchas neurosis graves, entre ellas la neurosis obsesiva, merecen una apreciación particular la desmezcla de pulsiones y el resalto de la pulsión de muerte. En una generalización súbita, nos gustaría conjeturar que la esencia de una regresión libidinal (por ejemplo, de la fase genital a la sádico-anal) estriba en una desmezcla de pulsiones, así como, a la inversa, el progreso desde las fases anteriores a la fase genital definitiva tiene por condición un suplemento de componentes eróticos. También se plantea una pregunta: la regular ambivalencia que tan a menudo hallamos reforzada en la disposición constitucional a la neurosis, ¿no ha de concebirse como resultado de una desmezcla?”¹²⁵

Más adelante plantea que junto con esta desmezcla hay una deflexión en el obsesivo de la pulsión de muerte hacia afuera por lo cual, es muy difícil que el neurótico obsesivo –a diferencia de la histérica– se suicide: él siempre halla un Otro a quien atormentar.

Cuando Freud habla de esta desmezcla precoz, se está refiriendo a la fase anal, o sea, al modo en que el obsesivo recibe la demanda del Otro. Aquí la retención juega un rol fundamental y abre el camino a un “después”, “lo más tarde posible”. En esa postergación –si fuera posible, al infinito– se ubica su satisfacción donde, de entrada, queda enfrentado al Otro que le demanda que ceda el objeto anal cuando su obcecación es no hacerlo. Podemos verlo en el niño en la fase anal pero también, en el obsesivo adulto: siempre responde “después” frente al pedido, en general del *partenaire* y da la justificación correspondiente para él, que obedece a las mejores razones. No es un “no” a secas sino un “no, porque tuve cosas más importantes que hacer”, “hoy me fue imposible”. Es también en el

¹²⁵ Freud, S.: “Las dos clases de pulsiones”, capítulo IV, “El yo y el ello” (1923), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988, pp. 42/3.

discurso del obsesivo que se pueden escuchar cual soliloquios, grandes prolegómenos en los que no se entiende a qué apunta. En esa postergación con relación al Otro que no sabe qué es lo que él va a decir, en esta suspensión del tiempo, está su satisfacción. Es lo que más adelante Lacan llamará "el goce de contrabando": va postergando y deja al Otro siempre a la espera.

Lacan, con referencia a la precoz desmezcla de las pulsiones, indica que lo constitutivo de la obsesión es apuntar al más allá de la demanda, al deseo como tal que, en su constitución, comporta la destrucción del Otro. Él busca quedarse en el plano de la demanda.

¿Qué sucede, se pregunta Lacan, cuando el obsesivo toma coraje e intenta franquear la barrera de la demanda y parte en busca del objeto de su deseo? Primero, no lo encuentra fácilmente ya que en el camino enfrenta toda suerte de obstáculos. Pero más radicalmente que esto, en tanto su movimiento fundamental está dirigido hacia el deseo como tal y ante todo, a su constitución misma, es llevado a apuntar a lo que llamamos "la destrucción del Otro". Vive enjaulado queriendo salvar, preservar su deseo, para que no se contamine del Otro. El obstáculo es la propia jaula en la cual está encerrado, único espacio en el que se mueve, aún si establece un lazo con el otro. Es tal su posición de "o el deseo o el Otro" que a veces, cuando deja entrar al Otro a su fortaleza, es al precio de que éste renuncie a su deseo, y ya, cuando lo metió en su trampa, el Otro está muerto.¹²⁶

Esto es muy angustiante para el obsesivo porque él postula su deseo, su "quiero", contra el Otro, anulándolo. Si logra imponer su ley de hierro, ambos se quedan sin deseo, mortificados: son una pareja de muertos vivos. El aburrimiento aparece claramente en la "fenomenología" -para llamarlo de alguna manera- del obsesivo. Son esas parejas en las que uno puede ver -por ejemplo, matrimonios cenando juntos en un restaurante, ambos mudos-, en su cara de hastío y pesadumbre, el éxito del infierno que el obsesivo ha logrado imponer.

Voy a tomar de un libro de Rosa Montero, *Historias de mujeres*,¹²⁷ la historia de Alma y Gustav Mahler en cuyo relato está maravillo-

¹²⁶ Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

¹²⁷ Montero, R.: *Historias de mujeres*, Alfaguara, Madrid, 1995.

samente planteada esta dialéctica infernal del obsesivo que acabo de señalar. Ambos eran compositores; Mahler era mucho mayor que ella, quien era una mujer muy exitosa, muy atractiva y se enamora de él. En el momento en que le propone matrimonio, le pide ciertas condiciones:

“¿Cómo te imaginas la vida matrimonial de un hombre y una mujer que son los dos compositores? ¿Tienes alguna idea de lo ridícula y, con el tiempo, degradante que llegaría a ser inevitablemente para nosotros dos una relación tan competitiva como ésta? ¿Qué va a ocurrir si, justo cuando te llega la inspiración, te ves obligada a atender la casa o cualquier quehacer que se presentara, dado que, como tú has escrito, quisieras evitarme las menudencias de la vida cotidiana? ¿Significaría la destrucción de tu vida (...) si tuvieras que renunciar a tu música por completo a cambio de poseerme y de ser mía? (...) Tú no debes tener más que una sola profesión: la de hacerme feliz”.¹²⁸

Continúa la autora:

“Y eso hizo Alma, o juró hacer, después de una noche de insomnio y llanto tras recibir la carta”.¹²⁹

Sin embargo, relata:

“Los diez años que Alma vivió con Gustav no fueron de gloria. En su interesante autobiografía, Alma se queja del egocentrismo de su marido y del poco caso que le hace. Según todas las fuentes, Mahler está absorto en su propia obra, es adusto, aburrido y al parecer, impotente”.¹³⁰

Es en esta época que Alma conoce y se enamora de Walter Gropius. Al enterarse –pues Gropius le envía equivocadamente a él una de las cartas de amor destinada a Alma– Gustav cae en la desesperación.

¹²⁸ Montero, R.: *Historias de mujeres*, op. cit., pág. 107.

¹²⁹ Montero, R.: *Historias de mujeres*, op. cit., pág. 108.

¹³⁰ *Idem*.

*“Mahler lee la misiva y queda estupefacto. Alma le explica entonces todo: la historia con Gropius, pero también su infelicidad y su frustración durante el matrimonio. Mahler, despojado de la divinidad que la mirada de Alma le otorgaba, se sume en la más absoluta desesperación. Ahora descubre todo lo que la ama y lo mal que la ha tratado”.*¹³¹

Ahora, podríamos decir, escucha por primera vez a su mujer. Alma renuncia a Gropius a pesar de que ya no está más enamorada de su marido. Al cabo de un tiempo Mahler enferma y muere.

Este es un ejemplo maravilloso de qué ocurre cuando el obsesivo logra imponer su ley y hace renunciar al Otro a su deseo, lo cual implica su destrucción. En Mahler, lo interesante es que comprende que la ama recién cuando la pierde. Entonces, vamos a situar los *impasses* entre el deseo y la demanda para la neurosis obsesiva.

Dialéctica entre el deseo y la demanda en el obsesivo

Lacan trabaja particularmente la cuestión del deseo del obsesivo en *El Seminario 5* indicando en qué circunstancias podemos decir que un niño va a ser obsesivo cuando sea adulto.¹³² Da el ejemplo del niño y su “quiero la cajita” que es un pedido frente al cual no hay atenuantes. Es lo que podemos llamar “una idea fija”, no hay dialéctica posible, una demanda que no es como todas las otras: tiene carácter de exigencia absoluta. El obsesivo pide algo de un modo muy radical para asegurarse de que no sea lo que, al mismo tiempo, quiere el Otro; pues si el Otro quiere lo mismo que él, ya no sabe si lo quiere y hasta podría presentársele como una demanda del Otro. Su imposición busca quebrar la voluntad del Otro.

La naturaleza del deseo es ser el deseo del Otro, necesita su soporte; es decir, el deseo del Otro no es una vía de acceso al deseo del sujeto sino “el lugar” del deseo, sin más. Todo movimiento del obsesivo hacia su deseo choca con un obstáculo, encuentra una barrera que es tangible en el movimiento de su libido. Su problema radica en dar un sostén a ese deseo que para él está –como planteaba al comienzo de la clase– condicionado por la destrucción del Otro pero lo que sucede es que su propio deseo desaparece. Es lo

¹³¹ Montero, R.: *Historias de mujeres, op. cit.*, pág. 109.

¹³² Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

que Lacan nos indica en *El Seminario 5*:

*“No digo que el Otro con mayúscula no exista para el obsesivo, digo que cuando se trata de su deseo no lo hay, y por esta razón busca lo único que, en ausencia de este punto de referencia, puede mantener en su sitio dicho deseo”.*¹³³

Si el deseo es el deseo del Otro, ¿por qué el deseo del obsesivo se desvanece? La razón hay que encontrarla en una dificultad fundamental de su relación con el Otro en tanto lugar en que el significante ordena el deseo. El deseo se ordena en significantes que vienen del lugar del Otro. Y, como decíamos, para el obsesivo no hay Otro a nivel del deseo.

Entonces, ¿en qué logra apoyar el obsesivo su deseo? La historia logra hacerlo en la identificación al otro imaginario; en el obsesivo lo que ocupa ese lugar y función es un objeto que siempre es reductible al significante “falo”. Cuando hablamos de la preeminencia del falo en la dialéctica del obsesivo, podemos situar tanto el rol que juega en él, el goce masturbatorio, como también el goce de sus pensamientos, regodearse en sus meditaciones, tribulaciones o elucubraciones. Es su tormento y su satisfacción al mismo tiempo. Si al comienzo de su enseñanza Lacan nos hablaba de la “intrasubjetividad” del obsesivo para contraponerla a la “intersubjetividad” de la histeria, al final de su enseñanza trabajará “el goce del sentido”, haciendo una equivalencia de este goce con el goce fálico. Es en el despliegue del sentido, en la retórica de sus argumentos, que él se satisface. Por eso no hay nada que irrite más al obsesivo que el sin-sentido, lo antojadizo, lo caprichoso, lo que no obedece a la razón que para él, siempre es universal, impersonal.

Esta preeminencia y soporte del falo podemos observarla también en el rol que juega para él la hazaña que siempre se propone superar, lugar donde él piensa que debe mostrar su deseo. Ésta es su exigencia esencial y sólo puede llevarla a cabo poniendo en escena una virilidad absoluta ostentando su mejor *performance*.

Debemos destacar, no obstante, que el acceso al deseo sexual

¹³³ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 411.

supone situarse en algo que lo precede: la dialéctica de la demanda que demanda siempre algo que va más allá de la satisfacción de lo que pide. De ahí el carácter problemático y ambiguo en que se sitúa el deseo, siempre más allá de la demanda, en la medida en que ésta apunta a la satisfacción de una necesidad. Pero también el deseo se sitúa más acá de la demanda en tanto, al articularla en términos simbólicos, este más allá al que apunta, más allá de la satisfacción que pide, apunta al ser del Otro, a obtener su presencia, y aquello que está más allá de toda satisfacción posible: su ser mismo. Esta es la demanda de amor.

El deseo tiene que ubicarse y organizarse en ese espacio, en el intervalo entre el llamado a la satisfacción y la demanda de amor. Podemos situarlo siempre en una posición doble con relación a la demanda; está a la vez, más acá y más allá, según el aspecto que remarquemos de ella ya sea con relación a una necesidad o como demanda estructurada en términos significantes.

El deseo excede siempre toda respuesta que sea en términos de satisfacción, pide en sí mismo una respuesta absoluta y proyecta su carácter esencial de condición imperiosa sobre todo lo que se organiza en el intervalo interior de los dos planos de la demanda: el plano del significado –qué es lo que pide– y el plano signifiante –demanda de amor–. Es en este intervalo que el deseo tiene que tomar su lugar y articularse, en la hiancia que se produce entre estos dos niveles.

Por este motivo, en el abordaje del sujeto a su deseo, el Otro es el relevo, el lugar donde surge el *Che vuoi?*, “¿qué quieres?”, que en realidad es “¿qué quiero?”. El Otro, en tanto lugar de la palabra, en tanto es a él a quien se le dirige la demanda, va a ser también el sitio donde debe ser descubierto el deseo o su formulación posible. Y la contradicción que surge es que en el Otro anida un deseo que, fundamentalmente, es extraño al sujeto. De ahí las dificultades con las que el sujeto tropezará en la formulación del deseo; en el Otro puede encontrar las claves para descifrar su propio deseo pero no, su formulación misma ya que el Otro –se encuentra tan barrado como él mismo. Es lo que sucede con Freud cuando le dice a Dora cuál es su deseo –que ella desea al Sr. K– y ahí queda marcado el *impasse*. El deseo no es “usted quiere esto”, es deseo de

deseo. No se puede situar en: "es esto". La histérica está abocada a sostener lo enigmático del deseo que es lo que el obsesivo no puede soportar: este carácter incomprensible y metonímico del deseo. Es la razón por la cual Lacan dirá, al final de su enseñanza, que la interpretación tiene que equivocar, es decir, ser equívoca, para que el analizante pueda saber algo de su deseo. Y es lo que Freud hace con el Hombre de las Ratas y el significante *ratten* (rata), *raten* (cuotas), *spielratte* (jugador empedernido, rata de juego), *heiraten* (casarse). Nunca el analista podrá decir qué es lo que el sujeto desea.

Decíamos que la relación del obsesivo a su deseo está sometida a aquello que Freud llamó "la desmezcla precoz de las pulsiones", el aislamiento de la pulsión de destrucción. Lacan lo encuentra en Freud de manera ejemplar:

"Recuerden en el caso del Hombre de las Ratas, el episodio de cólera furiosa que lo lanza contra su padre, a la edad de cuatro años si recuerdo bien. Se tira por el suelo mientras lo llama – Tú mantel, tú plato, etcétera. Se trata de una verdadera colisión y colusión del Tú esencial del Otro con este efecto venido a menos de la introducción del significante en el mundo humano que se llama, un objeto. (...) no se trata de saber si el padre es lámpara, plato o mantel, se trata de hacer descender al Otro a la categoría de objeto, y destruirlo".¹³⁴

Lacan lo trabaja en relación a la injuria y a la palabra de amor. En la injuria –por ejemplo: "sos un gusano"– se trata de rebajar al Otro a la dimensión de objeto. En la palabra de amor, cuando el enamorado busca nombrar a la amada, por ejemplo, "sos mi muñequita", ella queda rebajada al lugar de objeto. Es lo que vemos en el Hombre de las Ratas que no retrocede ante el reto del padre sino que profiere el insulto de la manera que puede. Y esta furia es la que lleva al padre a decir sobre el Hombre de las Ratas: "Serás un gran hombre o un gran criminal".¹³⁵

En esta disyuntiva se muestra magistralmente el drama del obsesivo. Es "el gran hombre" en el desempeño de sus hazañas, de las cuales hay que decir que a veces son verdaderamente elogiadas.

¹³⁴ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 480.

¹³⁵ Freud, S.: "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el 'Hombre de las Ratas')" (1909), *op. cit.*, pág. 161. ¹³⁶ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 475/6.

Freud mismo fue el personaje de una hazaña verdaderamente elogiabile: la invención del psicoanálisis. Pero junto a esta dimensión de la hazaña, es también “un gran criminal” en sus tormentos, donde la culpa siempre está enlazada a este deseo de destrucción del Otro. Lacan plantea:

*“Toda la estructura del obsesivo está determinada por el hecho de que el primer acceso a su deseo pasó, como para todo sujeto, por el deseo del Otro, y este deseo fue de entrada destruido, anulado. (...) Aquí el deseo demuestra llevar la marca del hecho de que el obsesivo ha abordado de entrada el deseo como algo que se destruye, porque se le presentó como el de su rival y el sujeto respondió al estilo de aquella reacción de destrucción que subyace a su relación con la imagen del otro, que lo desposee y lo destruye. El acceso por parte del obsesivo a su deseo queda, pues, afectado por esta marca que hace que todo acercamiento lo haga desvanecerse”.*¹³⁶

El obsesivo sólo se mantiene en una relación posible con su deseo, a distancia. Trata de mantener la distancia a su deseo y no, al objeto, que cumple otra función para él. La experiencia muestra, de la forma más clara, que él debe mantenerse a una cierta distancia de su deseo para que éste subsista.¹³⁷

*“Pero hay otro aspecto que se observa en la clínica, en lo concreto, cuando el obsesivo establece con el otro una relación que se articula plenamente en el plano de la demanda (...) La demanda exige ser llevada hasta el fin”.*¹³⁸

Creo que el ejemplo que les traía de Mahler es absolutamente paradigmático al respecto. Dice Lacan en *El Seminario 5*:

*“Es en una determinada relación, precoz y esencial, con su demanda, ($\$ \diamond D$), como puede mantener la distancia necesaria para que sea en algún lugar posible, para él, pero de lejos, aquel deseo en esencia anulado, aquel deseo ciego cuya posición se trata de asegurar”.*¹³⁹

¹³⁶ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 475/6.

¹³⁷ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 476.

¹³⁸ *Ídem.*

¹³⁹ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 5, op. cit.*, pág. 478.

El obsesivo y la hazaña

Es importante diferenciar entre el yo ideal y el Ideal del yo. El primero es –como nos dice Lacan en *El Seminario 8, La transferencia*– el niño rico al volante de su auto *sport*: va a recorrer el país, a hacerse el piola, a ejercer su sentido del riesgo –lo cual no está mal– en su gusto por los deportes. Pero todo consiste en saber qué sentido va a darle a la palabra “deporte” y si esta palabra no puede significar también, el desafío a la regla –no solamente a las reglas de tránsito, sino también a las de seguridad–. Esto en la Argentina –pero supongo que también, en otros países– puede verse en las famosas picadas –que fueron prohibidas– donde los niños ricos salen a competir entre ellos para probar su virilidad. Muchas veces, un tercero es la víctima.

El Ideal del yo es otra cosa, es el lugar desde donde el sujeto es mirado:

*“El Ideal del Yo, que tiene la más estrecha relación con el juego y la función del yo ideal, está claramente constituido por el hecho de que al principio, si él tiene su pequeño coche deportivo, es porque es el niño de buena familia, es el hijo de papá”.*¹⁴⁰

Es desde ahí que es mirado: en el desafío al padre o en el complacerlo en el despliegue de su propia virilidad, depende de los casos y según cuáles sean las insignias paternas.

Como plantea Miller en *Los signos del goce*, la identificación que comanda, que él llama “identificación inverosímil”, es la identificación al Ideal del yo. Todo lo que es del orden del espejo, de la relación con el semejante, tiene que ver con el yo ideal, mientras que el “¿desde dónde me miro?” tiene relación con el Ideal del Yo. El problema es que el sujeto desconoce cuál es ese punto desde el cual se mira. Miller dirá que la identificación que cuenta no es del orden de lo observable sino de lo deducible; es, más bien, de orden lógico. Lacan toma el ejemplo de Freud cuando deduce que

¹⁴⁰Lacan, J.: *El Seminario, Libro 8, op. cit.*, pág. 379.

cada vez que Dora hablaba de su padre, tosía y es a partir de ahí, que conceptualiza la tos de Dora como "identificación al rasgo unario".

El ideal es el punto de encuentro de las identificaciones en el orden simbólico. O sea, que la diferencia fundamental que Lacan va a plantear en *El Seminario 8* es que la identificación del yo ideal es del orden de lo imaginario y la identificación del Ideal del yo es del orden de lo simbólico, a esta altura equiparado al rasgo unario.

En *El Seminario 5*, Lacan retoma el ejemplo que dio en su texto "Subversión del sujeto...",¹⁴¹ para trabajar la dialéctica del yo ideal y el Ideal del yo. Da como ejemplo de este último, al pez que se desliza en el agua: cuando se traga el anzuelo que lo fija detiene el movimiento, la significación, marcando el punto de basta, punto de capitón del significante mismo. Pez que nada, anzuelo que engancha: es la identificación primaria en el niño. El niño no tiene otro recurso que identificarse al discurso de los padres. Es la última palabra, aquella que da sentido a toda la frase. Hay, por ejemplo, discursos metonímicos donde uno no encuentra el punto de capitón y se pregunta adónde va, adónde quiere llegar, dónde termina la frase. Este enganche que fija al pez que va libre en el agua y, de repente, se traga el anzuelo, tiene relación con el Ideal del yo, "¿desde dónde me miro?".

Lacan toma el ejemplo del pez -y Miller lo retoma- para hablar del punto en el cual se detiene la metonimia. Es un buen ejemplo de lo que le pasa al niño: el niño va nadando como el pez y para cuando se dio cuenta ya se tragó el anzuelo, no es libre de tragarse o no el anzuelo que le corresponde. Miller,¹⁴² les decía, llama "identificación inverosímil" a aquella que comanda, la identificación al Ideal del yo y toma ejemplos de esta identificación en la histeria y en la neurosis obsesiva. La histérica -nos dice- nos enseña que aquello que se encuentra en el corazón mismo de las identificaciones femeninas es una identificación inverosímil al padre. ¿Por qué inverosímil? Porque el colmo de la femineidad en la histeria es que, justamente, esa identificación inverosímil es la que la hace valer

¹⁴¹ Lacan, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *op. cit.*, pág. 785.

¹⁴² Miller, J.-A.: *Los signos del goce*, *op. cit.*

tanto ante los hombres. Es paradójico: está identificada al hombre, al padre –de alguna manera, ella hace de hombre– y eso es el colmo de la femineidad, de la seducción.

Es todavía más claro el ejemplo en la neurosis obsesiva. El obsesivo tiene un trato muy particular con los pequeños otros, sus semejantes. Es el juego de la identificación con el otro, la dimensión del riesgo, la agresividad, el triunfo o la derrota, la competencia. Lacan nos muestra que el obsesivo está en dos lugares: en la arena, en el escenario, y en el palco. Estar siempre en dos sitios marca muy bien la clínica del obsesivo que está desdoblado: está identificado al rival jugando la partida y observándose jugarla.¹⁴³ El obsesivo está en el palco sentado junto a su Ideal del yo, desde donde se mira y además, ve los movimientos que hace el adversario para herirlo. Aunque se mire desde el palco, no sabe desde dónde se mira. Esa identificación es inverosímil para el sujeto mismo; es el analista quien debe llevarlo a ubicarla.

El obsesivo y sus fantasmas

Toda esta dialéctica del obsesivo está presente en sus fantasmas. En *El Seminario 5*, Lacan define al fantasma como un imaginario tomado en un cierto uso del significante: escenas, escenarios, profundamente articulados en el significante. Cada vez que hablamos de fantasma, no hay que desconocer este aspecto de escenario o historia que constituye su dimensión esencial. Es decir, si el fantasma sin ninguna duda participa del orden imaginario, sólo toma su función en la economía subjetiva por su función significante. No hay otra manera de concebir lo que se llaman “fantasmas inconscientes”: cadenas significantes en el inconsciente que subsisten como tal y que estructuran el síntoma. Los fantasmas sádicos del obsesivo, nos aclara Lacan, no son una imagen ciega del instinto de destrucción sino algo que el sujeto articula en un escenario pero donde él mismo, se pone en juego.

Es un hecho de experiencia habitual, nos dice Lacan, darse cuenta el lugar –aunque no de manera patente y confesada que tienen en el obsesivo los fantasmas. Cuando el sujeto obsesivo llega al análisis nos narra sus impedimentos, inhibiciones, temores, dudas, pro-

¹⁴³ Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

hibiciones y, sus síntomas, pensamientos o ideas compulsivas. Pero en el momento en que nos hable de sus fantasmas, nos confiará que su vida psíquica está invadida por los mismos. A menudo, en ciertos sujetos, pueden tomar una forma verdaderamente absorbente, invasora, intrusiva, capturando aspectos enteros de su vida psíquica, de su vida, de sus preocupaciones mentales. Creo que el personaje de la novela de Julian Barnes, *Antes de conocernos* –a la que hizo referencia Mónica Torres la clase anterior– es un magnífico ejemplo. Si hablamos de estos fantasmas, debemos ver allí una organización significativa de las relaciones del sujeto con el Otro como tal.

Freud conceptualiza de modo particular la formación del síntoma en el obsesivo marcando la diferencia con la histeria: en el síntoma histérico, luego de la represión, aparece una satisfacción bajo la modalidad del sufrimiento. Por ejemplo, en Dora, algo de lo pulsional oral se satisface bajo la forma de un sufrimiento: la afonía. En la obsesión, plantea, el síntoma opera de una manera diferente. Además de hablar del síntoma en dos tiempos donde cada tiempo satisface una moción –una de amor y otra de odio–, el afecto es retirado de la representación correspondiente y desplazado hacia otra nimia y sin importancia. Hay un quiebre del nexo lógico. Todas estas inhibiciones y acciones compulsivas carecen para él, de absoluto sentido.

Cuando llega, decíamos recién, el obsesivo nos va a hablar de sus síntomas; no es fácil que de entrada nos hable de su fantasma. El historial del Hombre de las Ratas es ejemplar y también lo es la operación de Freud al no dispensarle de narrar el tormento de las ratas relatado por el capitán cruel, aún cuando le había pedido que no lo obligue a contarlo. Por un lado, esta narración le permite acceder a lo que Freud llama “el horror de un goce ignorado por el sujeto” pero también le abre la vía –bajo la forma del temor obsesivo– al deseo de muerte del padre y a la formulación de que sólo puede sostener su deseo en tanto prohibido siendo el agente de la prohibición, el padre. Es lo que magistralmente descubre Freud: le inventa un padre que le prohíbe el goce y a partir de allí, avanza hacia la construcción de toda la novela familiar. En “Variantes de la cura-tipo”, Lacan expone que toda esta cuestión del padre que lo hacía elegir la mujer rica, es un invento de Freud porque, en reali-

dad, la que lo mandaba a elegir a esta mujer era la madre. Freud le inventa un padre para poder sostenerse allí.¹⁴⁴

Conocen la constelación familiar del Hombre de las Ratas: el padre se había casado con una mujer rica –la madre bromeaba siempre con su marido acerca de la joven pobre que había sido su amor en el pasado–. A su vez el padre, en la época en que estaba en el ejército dilapidó en el juego un dinero que se le había confiado en calidad de depositario. Fue gracias a la ayuda de un amigo que pudo saldar esa deuda y no sufrir la deshonra social. Sabemos que nunca pudo pagar esa deuda, pues jamás se reencontró con el amigo benefactor.

El Hombre de las Ratas se va a precipitar en la enfermedad cuando se encuentre en el conflicto “o mujer rica o mujer pobre” que reproduce, exactamente en la vida del sujeto, la elección del padre. Es cuando su padre –pero en realidad su madre– lo empuja a casarse con una mujer rica, que se va a desencadenar la neurosis propiamente dicha. Ante esta opción, surge el gran delirio fantasmático, la gran obsesión: no encuentra la manera de resolver cómo pagar una deuda que había contraído –también en el ejército– por sus anteojos.¹⁴⁵ Es así como llega al análisis. Lo que va a mostrar Lacan es que Freud ya había visto que era una deuda imposible de pagar en tanto no era propia sino del padre. En otro momento de su enseñanza va a plantear que el obsesivo siempre está en el tiempo del Otro; el lugar desde donde este sujeto se miraba, era el lugar de la deuda impaga del padre, lugar de la falta del padre.

En la clínica del obsesivo se pone de manifiesto que para Lacan, sobre todo a partir de *El Seminario 5*, hay dos maneras de pensar al Otro: el Otro del significante y el Otro del deseo. Es la distancia que hay en el obsesivo entre el padre ideal –el padre puro significante– y el padre de la realidad, animado por un deseo y que siempre tiene alguna falta. El obsesivo simpatiza con el Otro del significante pero no con el Otro del deseo. Esto también ocurre en la vida amorosa del obsesivo: en tanto tiende a la anulación del deseo, suele buscar un *partenaire* más ligado al significante, por

¹⁴⁴ Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

¹⁴⁵ Para ampliar, ver clase VI de este volumen.

ejemplo, la dama de sus pensamientos. Voy a servirme una vez más de una ficción literaria para trabajar este punto.

La fuga del deseo

Se trata del cuento de Bernhard Schlink llamado "La circuncisión", del libro *Amores en fuga*,¹⁴⁶ donde podemos ver claramente, qué sucede cuando el obsesivo confunde el registro de la demanda con el deseo y se embarca en una hazaña en torno a lo que supuestamente cree que el otro desea.

El cuento relata la historia de Andi y Sarah. Sarah proviene de una familia judía, vive en Nueva York. Andi es alemán y llega a esta ciudad becado por la Universidad de Heidelberg para escribir su tesis doctoral sobre derecho, sobre las utopías. Se enamoran y comienzan una relación en la que a lo largo del cuento se plantean las diferencias entre ella y su familia, y él, que es alemán. Él asiste a una fiesta familiar en donde, si bien es tratado muy cordialmente no dejan de hacerle saber lo que ha sufrido esta familia durante la Segunda Guerra, los campos de concentración, etcétera.

Sarah quiere que Andi se integre a su familia y por esto le propone que salga con su hermana Raquel así pueden conocerse mejor. Es durante este paseo que hablan en torno a qué podría ser lo peor que podría pasar con los hijos; es una preocupación de Raquel. Andi dice que supone que lo peor podía ser que fueran drogadictos, a lo cual ella le responde:

"Lo peor sería que mis hijos se casaran con una mujer que no fuera judía (...). ¿Cómo va a ser feliz mi hijo si deja de ser judío?"¹⁴⁷

Andi se pregunta, entonces, qué pensaría Raquel de que Sarah y él se quisieran.

Ambos viajan juntos a Alemania para que él le presente a su familia. El padre de Andi había sido un oficial alemán que había trabajado como agregado económico de Mussolini. Sarah le pregunta cuál había sido su función en ese cargo y él, escueto responde que, en una ocasión, había tenido que ir a Rusia a salvar una colección de cuadros ya que podía perderse esa obra maravillosa

¹⁴⁶ Schlink, B.: *Amores en fuga*, Anagrama, Barcelona, 2002.

¹⁴⁷ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pp. 181/2.

de la humanidad por culpa de los bombardeos; trasladaron esas obras a Alemania. De regreso, Sarah le dice a Andi que eso, en su país, se llama “expoliación”.

Andi nunca pensó ni se interrogó acerca de que quizás, el hecho de que él fuera diferente, era su encanto para Sarah pues, precisamente por un lado, si bien no había una prohibición explícita para ella en tener como pareja a un alemán no judío, es su hermana quien dice que lo peor que podría pasarle a ella es que uno de sus propios hijos se casara con alguien no judío. Podríamos pensar que en la elección de Sarah había algo trasgresor en relación a una familia judía muy tradicional. Podemos ver también en la posición de ella, una histeria que desafía, de alguna manera, la tradición familiar y se dedica permanentemente a mostrarle a Andi sus diferencias. Insisto: si bien la familia se muestra muy amistosa con él, no dejan de hacerle notar las diferencias.

Él es quien se tortura a lo largo de todo el cuento por esta relación. Sus tribulaciones son en torno a soportar la diferencia. Dos rasgos podemos destacar en él: su amor a las teorías sobre las utopías y su pregunta acerca de lo que se puede soportar. Ambas están entrelazadas: su pregunta por lo que alguien puede soportar lo lleva a su teoría de las utopías que podría subsanarlo.

Es entonces que decide ser el personaje de su propia utopía. Se pregunta:

“¿Será verdad que hablar no conduce a nada, porque, aunque te ayuda a entender a la otra persona, no te ayuda a soportarla, y lo que cuenta no es entender al otro, sino poder soportarlo? Y en cuanto a eso, ¿será cierto que sólo soportamos a los que son como nosotros?”¹⁴⁸

Es decir, no se trata de hablar, pues entender al otro de nada sirve; lo que sirve es anular la diferencia. Es el derrotero en el que se embarca y en el que va *in crescendo* a lo largo del cuento. Andi va sufriendo sus diferencias con Sarah y es así que decide “cortar por lo sano”, es decir, anularlas. Y dado que ella no va a cambiar, será él quien tenga que hacerlo:

¹⁴⁸Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 198.

"(...) lo que cuenta no es llevarse bien, sino el soportarse el uno al otro. Lo que cuenta es que si uno soporta al otro es porque es de los suyos, o no lo soporta porque no lo es, y si uno está dispuesto o no a renunciar a lo que lo separa del otro.

Todas las utopías empiezan con conversiones. La gente se despide de sus antiguas creencias religiosas, convicciones y modos de vida y se entrega a otras nuevas, las que constituyen la utopía. Despedirse y entregarse: eso es convertirse. (...) Lo que hacía falta era renunciar al mundo normal que se interponía entre uno y su pareja".¹⁴⁹

Sin embargo, esto no es sin tropiezos: las discusiones con Sarah van en aumento y aparecen las diferencias, que el autor señala muy bien por ejemplo, con relación a la ropa de ella. Un día él se ríe señalándole los agujeros que tiene en su suéter y medias. Ella no encuentra nada gracioso su comentario. Él responde que en su país:

"Si ves a alguien que lleva un agujero o una mancha en la ropa, se lo dices. Piensas que no se debe de haber dado cuenta, porque si no se habría puesto otra cosa, o sea que se supone le haces un favor. Y lo normal es que se cambie de ropa".¹⁵⁰

A ella no le produce ninguna gracia su comentario y le responde:

"¿También es gracioso si la persona en cuestión no gana bastante para comprarse ropa nueva cada semana? (...) Estás obsesionado por el orden".¹⁵¹

En este momento Andi se siente interpelado como alemán y no como sujeto singular, no como un amante enamorado quien a la hora de salir le dice a su mujer, que está mal vestida, que debe cambiarse de ropa, pues lo que tiene puesto está lleno de agujeros, "cuatro que", como remarca, "son muchos". Es un ataque a él en tanto alemán. Es como si le pidiera que no fuera tan alemán. ¿Qué

¹⁴⁹ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 211.

¹⁵⁰ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 206.

¹⁵¹ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 207.

culpa podría tener él de serlo? Andi encarna el universal al que adhiere, el “para todos” para quien se preste a ello. Sarah queda por fuera de dicho universal, encarna otro del cual, en aras de la pareja, Andi decidirá formar parte. Pasar de un universal –lo alemán– a otro universal –lo judío–. A fin de salvar a la pareja está dispuesto al sacrificio. Toma la decisión: ser judío, convertirse. Pero para ello, debe circuncidarse. Sin embargo, hay algo a lo que no está dispuesto, pues siente que lo humillaría y es, pasar por el ritual:

“Si tenía que circuncidarse, lo haría a su manera. Lo organizaría de manera que no fuera vergonzante ni doloroso. Si iba a convertirse al judaísmo, lo haría estando ya circuncidado.

(...) ¿Qué clase de religión era aquella que no se conformaba con una ofrenda simbólica, sino que exigía que la ofrenda fuera física e irrevocable, de modo que, aunque la cabeza se eche atrás, el cuerpo permanece fiel eternamente?”¹⁵²

Como buen obsesivo quiere circuncidarse asépticamente; el ritual entra en la serie de cualquier ritual y a la manera del obsesivo, él quiere ahorrárselo, no soporta el exceso que implica. En la misma línea decide qué es lo que quiere Sarah, frente a los argumentos de su amigo cirujano, quien trata de disuadirlo:

“¿Tú que sabes? ¿Y si resulta que le gusta tu prepucio? A lo mejor no comparte tu excéntrica teoría y quiere vivir contigo no porque seas igual que ella, sino porque eres diferente. A lo mejor ella no se toma vuestras discusiones tan en serio como tú. Quizás simplemente le gusta discutir”¹⁵³

A lo que Andi responde:

“(...) le hago un regalo.

(...) Tengo que hacer lo que creo que es correcto”¹⁵⁴

¹⁵²Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 213.

¹⁵³Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 215.

¹⁵⁴ *Ídem.*

Es decir, él sabe lo que Sarah quiere. No bastaron las advertencias de ella, quien desde el comienzo de la relación, le decía:

"Espero que nunca dejes de hablar conmigo.

(...) Puede ser que algún día creas que ya sabes lo que tengo en la cabeza".¹⁵⁵

No escuchó nunca las preguntas de ella por cómo era su respuesta singular a su ser alemán. Siempre se sentía atacado desde el universal de ser alemán como teniendo que dar pruebas de lo contrario y no como una pregunta por su resolución subjetiva a lo que había sido una marca en su vida, a su posición al respecto.

Por ejemplo, con relación al padre, Sarah pone de manifiesto su opinión al decirle que es un hombre que responde todo para no decir nada frente a las preguntas que Andi jamás se atrevió a hacerle. En su mundo de ideas utópicas no había lugar para deseos diferentes. Ni suyos ni de Sarah. Todo en nombre del ideal. Como le dice al amigo:

"Entiéndelo. O ella se vuelve como yo, o yo me vuelvo como ella. Sólo se soporta a los que son como uno mismo".¹⁵⁶

Es en un viaje que hace a Alemania que se hace la operación. Luego de realizado el acto sacrificial que le abriría el camino a la felicidad y a la unión definitiva ya sin obstáculos, se encuentra nuevamente con su amada y pronuncia la frase en la que se revela su verdad en un fallido inconsciente, pues su frase es equívoca: "Estoy circuncidado". No dice que viene de hacerlo, que lo ha hecho por ella. Comunica un dato fenoménico.

Ella no entiende:

"¿Antes ya lo estabas? No, no estabas... O quizás... ¡Oye, ahora sí que me has pillado! ¿Por qué me lo dices?"

¹⁵⁵ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 184.

¹⁵⁶ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 214.

(...) *Pensaba que no estabas circuncidado. Pero si lo estás... Allí no es tan corriente como aquí, ¿verdad?*¹⁵⁷

El relato continúa:

*"A la mañana siguiente [Andi] se despertó a las cuatro. Intentó volver a dormirse pero no pudo. (...) Se levantó y se vistió. Abrió la puerta del piso, dejó los zapatos y el equipaje en el pasillo y cerró la puerta con tanta suavidad que sólo se oyó el leve clic. Se puso los zapatos y se fue".*¹⁵⁸

Es el final del cuento.

Podríamos pensar que Andi se va en el momento en que cae sobre él, su desconocimiento al cual la teoría de las utopías, le hacía de soporte. Al embarcarse ciegamente en la proeza de satisfacer lo que suponía que el Otro le demandaba, obvió el deseo de su amada y salió de la escena, pues ya todo se había destruido. El Otro no había reconocido su propia hazaña, su esfuerzo por borrar toda alteridad, por anular la falta del padre. Quedó presa de su propia jaula.

¹⁵⁷ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 220.

¹⁵⁸ Schlink, B.: *Amores en fuga*, op. cit., pág. 221.

VIII EL ENIGMA DE LA FOBIA*

Vamos a abordar el tema de la fobia. Como ustedes saben, a través del análisis que Lacan hace del caso del pequeño Hans [Juanito-¹⁵⁹ se pueden investigar muchas cuestiones: el concepto de leseo; la compleja relación entre la madre, el niño y el falo; la diferencia entre la madre lacaniana y la madre freudiana, y también la lección heterosexual de Juanito pero con una masculinidad que Lacan llama “débil”, cuestión que plantea en el último capítulo de *El Seminario 4, La relación de objeto*. Lacan introduce de un modo admirable y anticipatorio, los problemas de las nuevas virilidades en el mundo contemporáneo. “Anticipatorio” porque en los años 46 y 57, Lacan pudo pensar con claridad lo que iban a ser cada vez más las virilidades de nuestro tiempo, contracara de la masculinidad del obsesivo que hemos trabajado.¹⁶⁰

El deseo y el falo

¿Qué es el deseo? Como sabemos, el deseo es deseo de un objeto siempre que entendamos que entre el objeto buscado y el objeto hallado hay un desfase, una no coincidencia. Esta discordancia nos muestra claramente que la satisfacción es antinómica al deseo que se define por su insatisfacción. Es por eso que la histeria nos enseña tanto sobre el deseo, en tanto es la estructura clínica que se caracteriza por el deseo insatisfecho mostrando, de algún modo, el

*Una primera versión de esta clase fue publicada en *Eclos y matices en psicoanálisis aplicado. Clínica de la psicosis, la fobia, el FPS y el pequeño grupo*, Andrea Roxana Lucagna (comp.), Grama, Bs. As., 2005.

⁵⁹ Freud, S.: “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” (1909), Vol. X, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1990.

⁶⁰ Para ampliar, ver clases VI y VII de este volumen.

estado originario del deseo. Por eso Freud se adelantó al decir que el núcleo de la neurosis es la histeria.

Pero, ¿qué quiere decir que “el deseo es su insatisfacción”? Quiere decir que hay una relación entre el deseo y la falta, porque siempre que hay deseo hay falta. El Otro se vuelve deseante cuando está la falta en juego y, entonces, está barrado. La castración es el nombre fundamental de esa falta. En Freud y en el primer Lacan, el objeto que es descubierto como faltante, que deja la marca de su ausencia en el inconsciente, es el falo. Por eso Lacan escribe la falta como $-\phi$ (menos fi). Vamos a explicar la fobia alrededor de este concepto.

Lacan va a subrayar algo que ya estaba en Freud y es que accedemos a la noción de falo a través de la sexualidad femenina, lo cual parecería paradójico porque, justamente, se nos devela la naturaleza del falo en el mismo lugar en que falta. O sea, no donde está sino donde no está.

Freud ubicó el concepto de falo en su texto “La organización sexual infantil”,¹⁶¹ cuando pensó en la sexualidad femenina, y también cuando, al hablar del deseo femenino, dijo la famosa frase “ella sabe que no lo tiene y quiere tenerlo”, nombrando a esta relación del deseo con la falta como *penisneid* o envidia del pene.

Para el hombre es diferente en tanto es quien tiene el órgano, por eso la castración es amenaza de castración, angustia de castración; tiene angustia de propietario. Él tiene, aunque lo que tiene no es el falo, lo cual es un problema para la masculinidad, porque ¿cómo hacer para que el pene represente verdaderamente el falo?

En cambio para la mujer –que se define por ser la que no tiene-, la castración es anhelo y nostalgia por lo perdido, que es lo contrario de la angustia de propietario. Éste es otro de los malentendidos que se producen en el encuentro entre los sexos.

Voy a hacer una breve referencia al tema de la angustia. La angustia y la fobia están muy relacionadas. Lacan va a modificar un poco la idea que tiene de la castración en los Seminarios 4 y 5 a partir, fundamentalmente, del Seminario 10.¹⁶²

¹⁶¹ Freud, S.: “La organización genital infantil” (1923), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.

¹⁶² Lacan, J.: Seminario 10, “La angustia” (1962/3), inédito.

Miller, en la clase del 12 de mayo del 2004 de su seminario, subraya lo que Lacan va a decir al respecto en el Seminario 10: la angustia de castración en el varón está referida a la detumescencia del órgano. Lacan hace de la detumescencia del órgano, su carencia demostrando así una discordancia entre el falo y el pene. El desvanecimiento de la función fálica por la detumescencia del órgano en el acto sexual hace de esto el principio de la angustia de castración, que no es lo mismo que lo que sostenía en *El Seminario 4*.

La castración en el seminario "La angustia" está a nivel del órgano como tal, lo cual estaba anticipado, de alguna manera, en Juanito. Esto quiere decir que el principio de angustia de castración no está referido a ningún agente de la castración: no está referido al padre como agente y no se trata de ningún Otro con mayúscula que profiera amenazas -que es lo que pensaba Freud-. En el momento en que Lacan lo explica así, en cierto modo la castración, la angustia de castración ya no queda inscrita en el Edipo; el Edipo se separa claramente de la castración. Miller llega a decir, en esta clase, que éste es el motivo por el cual el seminario sobre la angustia es un "anti-Edipo", que no es lo que Lacan planteó en *El Seminario 4* -aunque allí haya un antecedente que luego vamos a señalar-.

Freud tiene con la mujer un problema que no puede resolver porque para él la mujer es el objeto que nada ni nadie podrá nunca satisfacer. Lacan coincide con Freud en esto cuando dice, en *El Seminario 4*, que ella es el sujeto insaciable y que para tratar de colmar esa falta es que, a veces, los hombres les dan niños a las mujeres. Pero como no hay manera de colmar esa falta, el niño no es más que un sustituto, como nos lo va a mostrar toda la clínica de Juanito.

Freud nos va a hablar de la ecuación niño = falo, pero en verdad es una falsa ecuación porque no podemos decir que el niño es la cosa que le falta a la mujer aunque el niño nazca yendo a ocupar ese lugar. El niño toma el lugar del objeto que le falta a la mujer y por eso escribimos, justamente, el falo como falta, como $-\phi$, es decir, como carente. El niño nace yendo a parar a ese lugar, problema con el que el niño viene al mundo y hay que ver cómo cada uno se las arregla en la vida con él. Pero, sin embargo, no podemos decir niño = falo como dice Freud, porque todos los objetos del deseo

tienen la característica de intentar sustituir este - Φ y no conseguirlo. Por eso es que todas las mujeres tienen tanto problema con la insatisfacción, cosa que enloquece un poco a los hombres, y también a ellas mismas.

La castración, que es el nombre de la falta, está en el centro de cada objeto de deseo y por eso no es suficiente darles hijos a las mujeres para calmarlas. Sin embargo, Freud intenta que la mujer freudiana pueda recubrirse con la madre –saben que Freud da como solución para la femineidad normal esta ecuación– pero la mujer lacaniana nunca queda recubierta por la madre, todo lo contrario. Lacan nos lo indica muy precisamente cuando aconseja tanto a los hombres como a las mujeres, “detrás de la madre, buscad la mujer”. Y es entonces que Lacan dice –y Miller lo subraya– que el ejemplo de la verdadera mujer es Medea que, si bien es un paradigma bastante extremo, es el punto en que la mujer se aparta de la madre y demuestra que jamás la femineidad puede ser recubierta por la maternidad.

Medea encarna –de una manera un poco dramática, es cierto– que la maternidad y la femineidad no son equivalentes. Lacan utiliza este ejemplo extremo para demostrar que no es lo mismo femineidad que maternidad y que la “solución” freudiana para la femineidad “normal” no es la solución de Lacan, la maternidad es una máscara, una pseudo solución. Hay hombres que creen que pueden aplacar a las mujeres dándoles niños pero Lacan, desde el principio, problematiza la relación de la maternidad con la femineidad como un problema de Freud. Por eso va a decir que de ninguna manera la mujer logra recubrirse con la madre; su mención al acto de Medea como el acto de una “verdadera mujer” –tal como la llama– cumple la máxima disyunción mujer-madre. Una “verdadera mujer” no se puede sostener en el tiempo, no se puede decir “fulana es una verdadera mujer”, se la nombra así en un momento, en un acto, “actuó como una verdadera mujer”. No hay que creer que se trata de ser todo el tiempo “verdaderas mujeres”; pensarlo así sería bastante equivocado porque se trata de la dimensión del acto y tiene, por lo tanto, la duración del mismo. Lacan habla de esto en su escrito “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, que es un texto de 1958, contemporáneo a *El Seminario 5*, cuando hace una

equivalencia entre el acto de Madelaine, la mujer de Gide, y el de Medea.

Medea había dejado todo por Jasón, había traicionado a su familia y su país de origen para casarse con él. Estaba exiliada en Corinto con su marido y sus hijos. Era una esposa y madre perfecta, consentía a todo lo que Jasón deseaba. Era un poco bruja, un poco criminal, ya que había hecho matar a su familia para casarse con Jasón pero como madre y esposa parecía ser perfecta. Hasta que un buen día, Jasón le dice que va a dejarla para casarse con la hija de Creón. Para Medea esto es un ultraje, una injuria, se desespera y conoce lo que hoy podríamos llamar un momento de “depresión” importante –frecuente en la clínica de las mujeres, cuando un hombre las abandona–: pierde la alegría de vivir, llora y Jasón intenta calmarla –de una manera que nunca puede calmar a una verdadera mujer– diciéndole que a ella y a sus hijos no les va a faltar nada. Pero nada tranquiliza a Medea quien rechaza todo. Ella dice en un momento explícitamente, que está ya en una zona en que el tener no tiene para ella ningún valor sin este hombre; o sea, no valen ni los hijos ni los bienes si no tiene a Jasón. Es entonces que elabora su venganza. No mata al infiel, a Jasón –que sería demasiado simple– sino que va a matar lo que él tiene de máspreciado: su nueva esposa y sus propios hijos. Esto demuestra que los hijos sólo tenían valor con relación al hombre que ella amaba, valían si estaba ese hombre, si no, no valían como sustitutos del falo, de allí la mención al gesto de horror de Jasón frente al acto que Lacan llama de la “verdadera mujer”.

Si Lacan toma este ejemplo tan extremo, tan espeluznante, es para demostrar la estructura de la femineidad: se trata de sacrificar lo que ella tiene como máspreciado para cavar en él un agujero que nunca podrá cerrarse. Hay que tener cuidado con las verdaderas mujeres. Lacan compara el acto de Medea con el de Madelaine, la mujer de Gide, y aunque su acto no parece tan extremo, sí lo es para Gide: quema las cartas de amor que él le había enviado durante toda la época de amor de ambos. Ella lo hace cuando se entera que Gide está enamorado. Él era homosexual y con Madelaine tenía, por decirlo de alguna manera, una “boda blanca”, no había ningún tipo de relaciones sexuales entre ellos pero sí había cartas

de amor; ese matrimonio estaba basado en eso. Madelaine sabía que Gide tenía relaciones con jóvenes pero lo que no aceptó es que él se enamorara. Ella era una esposa virgen, protestante, con un espíritu pequeño burgués, presa de ideas de su entorno social y que permanece al lado de Gide en una posición de ángel sacrificado hasta que él se enamora. Al enterarse, Madelaine quema las cartas que eran su bien más preciado, porque como ustedes saben, las cartas de amor siempre se escriben más para uno mismo que para el otro. Gide escribía esas preciosas cartas para ella, para él y también para la posteridad. Él dice que no hubo jamás más bella correspondencia y la llama “el hijo que nunca tuvimos”. Es esto lo que ella quema y en este contexto encontramos la frase de Lacan, refiriéndose a Gide:

*“Pobre Jasón (...) no reconoce a Medea”.*¹⁶³

Es decir, “Pobre Gide no conoce a Madelaine”.

Ella aun siendo virgen, tan buena, tan sacrificada, lo ataca en lo que más le importaba, en tanto el sueño de Gide era recopilar esas cartas en sus obras completas, que de este modo quedan incompletas, para siempre.

Consecuencias clínicas de la sexualidad femenina

En *El Seminario 4* Lacan va a desarrollar el problema de la falta. Lo va a hacer, a través de la clínica del pequeño Hans, el primer tratamiento analítico de un niño, la primera investigación sobre la enfermedad y la cura de un niño. Este caso ilustra bien las consecuencias clínicas de la sexualidad femenina para cada sujeto, la marca que en cada sujeto deja la sexualidad femenina, por el hecho de que todos venimos a este mundo para ocupar este lugar de falta en la madre. Hay que ver en todo análisis lo que cada uno hace con eso.

Lacan va a distinguir cuatro momentos en el desarrollo de la fobia de Juanito: un primer momento, entonces, en que no hay producción sintomática y lo que hay es angustia. Muchas personas

¹⁶³ Lacan, J.: “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1985, pág. 741.

vienen a los consultorios a hablarnos de la angustia y no del síntoma. Esta problemática se presenta cada vez más y más en la clínica. Luego, hay un segundo momento que es el de la emergencia del síntoma, la fobia que, como dice Lacan, ya es un paso hacia la curación –esto vale para todos estos casos porque la fobia se constituye siempre como una curación–. No es lo mismo que el ataque de pánico, para tomar algo de las nuevas angustias. Podemos discutir si el ataque de pánico es un síntoma o si es pura angustia. El tercer momento es el de la elaboración de la angustia a través de las construcciones míticas y, finalmente, el cuarto momento es la desaparición del síntoma. Pero, aunque en este caso desaparece, Lacan no es muy optimista con respecto al futuro de Juanito, lo cual es también bastante interesante para tener en cuenta.

Hans va a ubicar al falo como organizador del mundo; es una especie de fanático del falo dado que cree que hasta los seres inanimados tienen pene. Más adelante va a diferenciar entre los animados e inanimados. Pero, por supuesto, para él tanto hombres como mujeres lo tienen.

Hete aquí que, de repente, emerge el goce fálico a través de la masturbación y modifica la situación. Esto es muy importante porque desde el momento en que tiene una erección y accede a la masturbación, se quiebra por completo el estatuto del falo como organizador del mundo. Es como si Juanito se diera cuenta de que tanto el pene como el niño mismo, son poca cosa para representar al falo, y que la madre busca en él otra cosa que a él mismo, es decir, que busca en él al falo.

Es el momento en el que aparece un síntoma manifiesto, fóbico, claramente destacado, que le impide a Hans salir a la calle y que restringe todos sus movimientos –como pasa en las fobias graves–. No es el episodio de una fobia transitoria como vemos en el Hombre de los Lobos o como vamos a ver en el caso de Sandy, la inglesa.¹⁶⁴ Es una fobia importante que lo deja encerrado en su casa.

En el libro *De los síntomas al síntoma*,¹⁶⁵ hablábamos de dos teo-

¹⁶⁴ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 73.

¹⁶⁵ Torres, M.: “Las dos teorías del síntoma en Freud”, capítulo IV, *De los síntomas al síntoma*, Cuadernos del ICBA 1, Bs. As., 2000.

rias del síntoma en Freud. La primera, donde Freud ubica al síntoma junto con las demás formaciones del inconsciente –sueño, lapsus, chiste– y una segunda teoría, donde el síntoma se agrupa junto con la inhibición y la angustia. Son dos momentos muy diferentes en Freud.

En el capítulo IV de “Inhibición, síntoma y angustia”¹⁶⁶ Freud se refiere a Juanito e introduce una nueva forma de conceptualizar el síntoma. Se trata de un antecedente en Freud sobre lo que va a ser el problema del goce en Lacan; podríamos organizar toda la enseñanza de Lacan con el binario significante y goce. Encontramos aquí, ya en Freud, un pasaje del síntoma como sustituto significativo –que es la manera en que lo trabaja el primer Lacan– a pensar el síntoma en su articulación con la inhibición y la angustia, y que el último Lacan va a ubicar como sustitución de goce y ya no como sustitución significativa. Por eso Miller nos recomienda leer “Inhibición, síntoma y angustia” junto con la “Introducción a la edición alemana de los *Escritos*” de Lacan. Allí hay una manera de leer “Inhibición...” que muestra que ya para Freud, el síntoma se presentaba más como una sustitución de goce que como una sustitución significativa, que era el estatuto del síntoma cuando lo relacionaba con las formaciones del inconsciente.

Al planteo de Freud en “Inhibición...” lo podemos relacionar con el último Lacan, por ejemplo, en “La tercera” cuando dice:

*“¿De qué tenemos miedo? De nuestro cuerpo”.*¹⁶⁷

O también, en la “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma” –que es un texto de la misma época que “La tercera”– donde nos dice que Juanito tuvo sus primeras erecciones y que ese gozar primero que se manifiesta:

*“(...) le es ajeno hasta el punto de estar en el principio de su fobia”.*¹⁶⁸

¹⁶⁶ Freud, S.: “Inhibición, síntoma y angustia” (1925), Vol. XX, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1988.

¹⁶⁷ Lacan, J.: “La tercera”, *Intervenciones y textos* 2, Manantial, Bs. As., 1991, pág. 102.

¹⁶⁸ Lacan, J.: “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, *Intervenciones y textos* 2, Manantial, Bs. As., 1991, pág. 128.

La lectura que va a hacer el último Lacan es que cuando aparece la erección del órgano y, por lo tanto, hay un goce fálico en juego -cuestión que ya estaba esbozada en *El Seminario 4*- un goce masturbatorio, un goce del órgano, aparece como fuera del cuerpo, es decir, fuera de la homeostasis narcisista del cuerpo. El cuerpo al que Lacan se refiere en esta última parte de su enseñanza, no es el que había elaborado en el estadio del espejo.

Esta aparición del goce fálico en Juanito muestra el problema de la discordancia que inscribe la no relación complementaria, relación que jamás habrá. Freud había pensado que la única relación complementaria posible es la que podría haber entre la madre y el hijo varón, pero para Lacan no lo es, porque la discordancia fálica nos muestra que hay siempre un elemento suplementario y no complementario, tal como lo plantea Lacan, por ejemplo, en las fórmulas de la sexuación.

Ese elemento suplementario es un goce que está siempre presente entre la madre y el hijo. El niño estaba muy contento siendo el falo de la madre y, de repente, aparece este goce fuera del cuerpo que le muestra que no es complementario con respecto a ocupar el lugar de falo de la madre. Es un goce suplementario, en más, es un *plus* de goce. Y esta discordancia es introducida por la castración simbólica en la madre.

En *El Seminario 4*, a través de Juanito, Lacan trata la cuestión del falo como un falo subversivo, perturbador, que aparece por todos lados pero nunca en su lugar y que no está dominado aún por la metáfora paterna. Esto es importante para entender toda la clínica de la angustia y de la fobia. Es un falo que está a la espera de que el Nombre-del-Padre lo capture y haga de él una significación verdaderamente fálica. Es todo un problema saber si interviene esta metáfora y cómo interviene.

El caso Juanito tiene la particularidad de que la figura del analista aparece desdoblada entre el padre de Juanito y el profesor Freud, que parece presentarse como el Otro del Otro. Parece ser que la actitud del padre es la contraria a la esperada de la función paterna, pues hace que la producción fantasmática de Hans se despliegue y se acelere; para satisfacer la demanda del padre, Hans se pone a inventar. Porque, ¿qué pasa en la configuración familiar del

pequeño? Es evidente que el padre no domina a la madre, todo lo contrario, más bien es la madre la que domina al padre y esto es también característico de nuestro tiempo.

Ella hace lo que quiere con Juanito y, por lo tanto, no hay entre los padres una verdadera encarnación de la metáfora paterna. En su elaboración teórica Lacan se va a ocupar del problema entre Juanito y su madre y de la falta de objeto. Como Freud nos lo dice claramente en "Tres ensayos de teoría sexual",¹⁶⁹ el objeto fundamental está perdido –no sólo prohibido– para siempre y siempre hay nostalgia de ese objeto perdido. El objeto fundamental fue la madre y se perdió para siempre. La relación de objeto para Freud va a ser un intento vano de reencontrar lo perdido, o sea, es siempre un reencuentro fallido. Por eso Freud nos va a decir que hay algo horroroso en la vida amorosa de los seres hablantes y es que el objeto hallado nunca es el genuino, siempre será un sustituto fallido de ese objeto perdido lo cual hace a la nostalgia permanente con relación al objeto, que aparece de diferente manera –en hombres y mujeres– pero que siempre está presente.

Lacan reconceptualiza el tema de una manera diferente diciendo que la castración es el nombre de la falta fundamental que ningún objeto puede obturar. Durante años, la reflexión de Lacan fue pensar al objeto como $-\varphi$ en tanto es el objeto que falta– antes de inventar el concepto de objeto a , que está planteado en el seminario "La angustia". Por eso, empezó por la sexualidad femenina, porque el $-\varphi$ es el eje de la sexualidad femenina. En la primera concepción de Lacan sobre la sexualidad femenina, el eje es el φ ; en cambio, la sexualidad femenina tal como la entiende Lacan al final de su obra, se trata de todo lo contrario, del exceso y no de la falta.

En la primera consideración de la sexualidad femenina, Lacan es bastante freudiano e introduce al sujeto deseante y en falta. Lo que elabora de la clínica del niño está referido a la relación que el niño tiene con la falta en la madre, ya que vino a este mundo como siendo deseado por una mujer que es la madre. Lacan dice que entre el falo –que no existe– y el niño, hay una relación de equivalencia o de sustitución. Es la tesis freudiana que Lacan profundizó:

¹⁶⁹ Freud, S.: "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), Vol. VII, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.

tratándose del niño, hay que guiarse por el deseo de la madre.

Pero como el deseo de la madre nunca puede ser satisfecho, el niño tiene que arreglárselas para engañar a la madre. ¿Cómo hace para engañarla? Hace que la madre se crea que él es el falo. Para Lacan se trata de la clínica del niño engañador. El sujeto, como niño, tiene varias soluciones: puede confundirse con esta imagen fálica o encontrarse en déficit respecto de ella, con diferentes consecuencias clínicas. Desde entonces, la teoría del narcisismo, que Lacan reformuló con relación al estadio del espejo, es modificada por la introducción del concepto de falo lo que supone también, una revisión de la teoría del narcisismo.

En Juanito, tanto el síntoma como su curación, se resuelven en la elaboración mítica, delirante de Juanito; una fuerza lógica de Juanito que constituye a la vez la enfermedad y su curación. El desarrollo del síntoma es equivalente a su curación, cuestión que Lacan propone ya en "La instancia de la letra..." y que Miller trabajó mucho, por ejemplo, en un artículo que se titula "El inconsciente intérprete":¹⁷⁰ el inconsciente mismo de Juanito interpreta una manera de desarrollar el síntoma y su curación. Por eso podemos hablar del "inconsciente intérprete".

Miller explica allí tres tipos de discordancia que aparecen en *El Seminario 4*. La primera es la discordancia del objeto perdido introducida por la elección de objeto infantil, que es un objeto perdido y cuya imagen -la de la madre- perturba por la añoranza de reencontrar ese objeto. Entre lo recordado y lo reencontrado entre el objeto buscado y el hallado, siempre hay una discordancia. Por eso siempre hay una especie de sensación de "tampoco era eso".

Hay una película maravillosa que se llama *Antes del atardecer*¹⁷¹ que parece demostrar que no hay discordancia entre lo recordado y lo encontrado. La película transcurre en el breve lapso de una hora y media y está filmada en tiempo real. Se trata de la ilusión que produce el enamoramiento de que realmente se encontró lo perdido. En la película no sabremos nunca qué va a pasar después, si se quedan juntos o se separan. Es más, parece que ellos encontra-

¹⁷⁰ Miller, J.-A.: "El inconsciente intérprete", *Freudiana* 17, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁷¹ Linklater, R.: *Antes del atardecer*, Estados Unidos, 2004.

ron una forma, en esos encuentros que tienen cada diez años, de evitar el "tampoco era eso".

La segunda discordancia es la discordancia significativa que hace que los objetos no sean nunca naturales para los seres hablantes sino siempre simbolizados, es decir, representados por el significante, mediatizados por el lenguaje. Así, se pierde también la Cosa, hay un asesinato de la Cosa en el lenguaje.

Finalmente, la tercera es la discordancia fálica, por la cual el niño nunca puede realizar la buena ecuación para sustituir el objeto faltante en la madre.

Una teoría sobre la madre

El Seminario 4, único seminario en donde la madre es el personaje central, es una teoría sobre ella, pero es cierto que es mucho más conocido el Lacan que tiene una teoría sobre el padre. En *El Seminario 17* va a hablar de la madre cocodrilo, pero el 4 está dedicado a la madre insaciable que lo es, por definición, por estructura. ¿Por qué la madre es insaciable por definición? Porque el problema crucial son las consecuencias clínicas que la sexualidad femenina tiene para cada sujeto, en tanto un hijo viene al mundo como siendo hijo pero, ¿de quién? ¿De una madre o de una mujer? Lacan nos enseña algo que Freud había menospreciado: la madre es fundamentalmente una mujer. En este sentido, hay que estar atento en la clínica con niños; es común que los psicoterapeutas de niños se enojen con las madres de sus pacientes porque piensan en cómo deberían ser como madres. Si hacen esto, se equivocan totalmente y sepan que el niño se va a ir del análisis: la madre lo va a sacar –y con toda razón–, porque ella es un sujeto, una mujer, y hay que dirigirse a ella siempre en este sentido y jamás como madre. Lacan nos enseña que la madre es una mujer y que lo determinante para cada sujeto es la relación que una mujer, su madre, tuvo con su propia falta. En *El Seminario 20*, Lacan desarrolló la sexualidad femenina no tanto a partir de la falta sino del exceso, del *plus*, de un goce suplementario, de un goce en más, un más de goce que la mujer tendría, a diferencia del hombre.

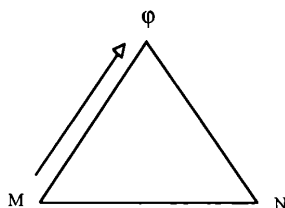
En su última enseñanza, Lacan trabaja el tema de la sexualidad a partir de la respuesta y no de la pregunta, y esa respuesta –aun-

que aconseja que no creamos que la respuesta está toda dicha- está dada por las fórmulas de la sexuación. En ellas no se trata de la falta sino del exceso femenino, o sea, del goce suplementario en el sentido que va más allá del goce fálico, cosa que no está en *El Seminario 4* donde la sexualidad femenina es aquella a la que le falta el objeto, cuestión más vinculada al concepto de privación. A la luz de lo que estamos trabajando ahora sobre la sexualidad femenina, podríamos decir que tenemos un seminario bisagra -*El Seminario 17*- entre el 4, sobre la madre insaciable, y el 20 sobre la femineidad como exceso y que está dedicado a la mujer y no a la madre.

¿Qué concepto podemos ubicar en *El Seminario 17* que lo convierte en bisagra entre uno y otro? El goce de la privación, que trabajamos en las clases sobre la histeria¹⁷² que, de alguna manera, anticipaba lo que iba a ser el goce femenino en *El Seminario 20*. Es un verdadero problema trabajar con el goce de la privación en la mujer. ¿Por qué el goce de la privación puede ser un antecedente del exceso cuando pareciera ser lo contrario? Porque la falta y el exceso son las dos caras de la misma moneda frente a las que uno siempre tiene que estar atento en el análisis de una mujer. En este seminario Lacan desarrolló que la mujer tiene un más de goce que el hombre. Pero este *plus* de goce que ella pide, este *encore*, aún, es la otra cara de la insatisfacción fundamental que está siempre presente, que es constitutiva del sujeto femenino y es de la que se ocupa Lacan en *El Seminario 4*.

¿Cómo se las arregla, entonces, un niño con esta madre que, por definición, es insaciable? Aquí tenemos un triángulo de tres elementos donde el tercero no es el padre sino, el falo. El padre va a entrar como cuarto elemento. Se trata de una relación dual -la madre y el niño- pero de tres términos: madre, niño y falo.

¹⁷² Para ampliar, ver clase V de este volumen.



La flecha señala el deseo de falo en la madre: la madre desea el falo y no exactamente al niño. El niño llega al mundo y se encuentra con la relación de la madre al falo de modo que él siempre debe referirse a esta relación. ¿Cómo se las arregla el niño con esta distancia que él tiene con el falo? Si lo representa demasiado bien es un problema porque queda atrapado, hay un riesgo enorme ahí. Por esto la madre lacaniana es, literalmente para Lacan, una fiera y la llama “cocodrilo”: quiere tragarse a su cría siempre, busca algo para devorar. Por lo tanto, para Lacan la función primaria de la madre no es el cuidado ni la atención del niño sino su devoración. Juanito es un ejemplo paradigmático porque una de las significaciones del caballo en su fobia, la mordedura del caballo, representa a la madre y no al padre, como creía Freud, aunque también haga referencia a la madre.

Lo esencial aquí es que el caballo es el signo de la mordedura de la madre. Se trata de la madre cocodrilo que quiere comerse a la cría y a la que hay que ponerle un palo en la boca para que no se la trague, para mantener su mandíbula abierta -tal como lo describe Lacan-. Ese palo va a hacer referencia al falo y a la función del padre en un Lacan posterior.¹⁷³ O sea, que Lacan no abandona esta idea de la madre insaciable.

La fobia de Hans está estructurada alrededor del miedo a la mordedura de la madre. En la lógica de esta cura se trata, en gran parte, de transformar esa mordedura en el trabajo que Juanito hace para desactivarla, desarmarla, destornillando la bañera -que es el trabajo que hace el plomero y que en el historial está traducido como “fontanero”-. Es algo que todos los niños tienen que hacer

¹⁷³ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 17, op. cit.*, pág. 118.

de alguna manera: desactivar, desarmar a la madre cocodrilo para que no se los trague. O sea, que todas las fantasías alrededor del plomero se relacionan con la posibilidad de desarmar a la madre. Actualmente ya no hace falta el plomero porque los niños tienen muchos aparatos a mano y ¡hay que ver el gusto enorme que los hombres suelen tener por toda clase de aparatos! Más los hombres que las mujeres. Aprender a desarmar los aparatos tiene que ver con poder desactivar a la madre. En Juanito esto ya es un avance porque no es lo mismo tener miedo a la mordedura de la madre, que desarmarla, desmontarla, desactivarla. El miedo que tenía al principio lo mantenía imposibilitado en su casa, no podía salir a la calle.

El padre de Juanito, a su vez, tenía una dificultad enorme para poder encarnar al padre del segundo tiempo del Edipo que es el que dice: “¡No!” Su padre, en cambio, siempre quería tranquilizarlo y cuanto más lo intentaba, más lo angustiaba. Por ejemplo, le decía: “¿tienes miedo de alejarte de mamá?” Y Juanito contestaba: “No, de lo que yo tengo miedo es de que siempre volvería”. ¡Observen la inteligencia de Juanito! No tiene miedo de alejarse de la madre, tiene miedo de que “siempre volvería” porque necesitaba un padre que le diga que la madre no va a volver siempre. El padre se coloca en la misma línea que la psicología de las revistas o de la televisión que sostiene que la madre tiene que estar más tiempo con los niños, promueven lo mismo que inducía el padre de Juanito porque quieren “que la madre esté”, “que vaya al jardín con el niño”, “que haga la adaptación”. Nadie nota que lo que temen los niños es que la madre “siempre volvería”. Este padre compañero, afectuoso, es casi otro hijo de la madre, casi un hermano de Juanito, -tal como lo desarrolla Lacan- y está claro en toda la lógica que Juanito va a establecer.

La lógica de *El Seminario 4* está basada alrededor del concepto de privación para diferenciarlo del concepto de frustración. Si se piensa que está mal que la madre se vaya, se cree en la frustración y no en la privación. ¿Qué es la privación? ¿Por qué la mujer está privada del falo si nunca lo tuvo? El ejemplo que da Lacan de la privación es el de la biblioteca donde están los tomos ordenados y falta un libro. Hay un agujero, falta uno, pero ese libro nunca estu-

vo y, sin embargo, falta. Este es el concepto de privación: una biblioteca en la que falta un libro que nunca estuvo pero toda la lógica de la organización de la biblioteca parece demostrar que allí, uno falta. ¿Falta o no falta? En lo simbólico falta; eso es lo que le falta a la mujer. El agujero de ese libro faltante es la razón por la cual entendemos mucho mejor el concepto de falo con relación a la sexualidad femenina que a la masculina.

El Seminario 4 trata acerca de la solución posible para la falta materna. El padre entra como cuarto elemento: se trata de la función del padre. El niño se pregunta: "¿Soy o no soy el falo de mi madre?" Y el padre le responde: "¡No! ¡No eres el falo de tú madre! No lo eres, pero lo vas a tener; vas a tener el falo más adelante como lo tengo yo. No lo serás, pero lo tendrás más adelante". Esta es la función normativizante del padre; el niño tiene que tener el título en el bolsillo para poder usarlo en el momento que lo necesite, pero el padre tiene que proveérselo.

El falo es una falta en ser y es, incluso, su ejemplo y su paradigma. Es a la vez la falta en ser y el significante de dicha falta, no es ningún órgano sino un significante. Ese falo es, primero, de la madre. No hay que olvidar nunca que la verdadera naturaleza del falo se devela en la castración materna, por eso hay una equivalencia entre el falo faltante y la falta subjetiva misma, es decir, el hecho que el sujeto esté barrado, dividido, se relaciona con esta falta. Por eso es que las mujeres siempre se prestan mucho más que los hombres a mostrar la falta subjetiva, por la relación que tienen con la castración. Los hombres, en cambio, aparentemente, se dividen menos. Las mujeres hacen enormes esfuerzos por dividir a los hombres y, a veces, se dividen ellas muchas veces por no conseguir dividirlos a ellos. Esta relación a la falta subjetiva es lo que Lacan llama "goce de la privación": las mujeres se quejan de esta falta, pero gozan de ella.

¿Qué pasa con el padre? Lacan desarrolla los tres tiempos del Edipo recién en *El Seminario 5*. En el primer tiempo, el niño es el falo de la madre; es una relación dual de tres términos: la madre, el niño y el falo imaginario. Nacer en este lugar del falo de la madre es por estructura, y si el niño no va a ese lugar, tenemos una psicosis. Es el tiempo de la identificación en espejo del sujeto con el

objeto del deseo de su madre, con el falo imaginario; esta identificación fálica con relación a la madre está considerada por Lacan como un primer tiempo básico, normal, estructural, necesario y constitutivo del sujeto.

En el segundo tiempo, el padre interviene en tanto privador; el padre dice "no", interviene mediante la palabra de la madre. Va a ser quien le diga a la madre que no puede reintegrar su producto, y al niño que no puede acostarse con su madre. Si el padre no interviene mediante la palabra de la madre, si el padre no es deseado por la madre, es muy difícil que el "no" del padre sirva para algo porque basta que la madre descalifique la palabra del padre para que él caiga. Por eso siempre hay que pensar, cuando uno escucha a un sujeto, si está hablando de su padre o de lo que la madre dice de su padre, que son dos cosas distintas.

Hasta el momento de esta intervención, el niño engañador de *El Seminario 4* estaba realmente sometido, esclavo del deseo materno. Y lo que en *El Seminario 4* es el niño engañador, en *El Seminario 5* es lo que Lacan denomina como "el niño, súbdito de la madre", el niño que está completamente sometido al capricho materno y a la ley de la madre que también es una ley caprichosa. El niño siempre se va a referir a esta ley primera que es la ley del Otro, caprichosa e insensata, viene a este mundo como siendo súbdito de esa ley insensata porque se experimenta de entrada dependiendo de aquello, hasta unas consecuencias que no puede ni pensar. ¡Hasta dónde lo va a llevar esa dependencia! Juanito, por ejemplo, está aterrizado por este sometimiento y para colmo el padre quiere tranquilizarlo diciéndole "sí", en lugar de decirle "no", por eso Juanito le dice al padre que tiene miedo de que la madre siempre vuelva.

La angustia de Juanito es, esencialmente, una angustia de sometimiento, pues de pronto Juanito comprende que está sometido de tal modo que no sabe adónde puede llevarlo la situación.

El tercer tiempo es el más difícil de comprender y es el menos conocido; es el padre que dice "sí" una vez que dijo "no" y separó al niño de la madre. Pero, ¿a partir de qué el padre puede decir que sí? El padre tiene que dar pruebas claras -y no puede hacerlo sin el deseo de la madre- de que lo que la madre desea él lo tiene

y que está dispuesto a dárselo. El niño ve allí, claramente, que quien lo tiene es el padre y que el deseo de la madre está referido al padre y no a él. Si en el segundo tiempo del Edipo se trata de un padre imaginario y omnipotente, en el tercer tiempo se trata de un padre real y potente.

¿Y dónde está el padre en el primer tiempo? Está como padre simbólico en el lenguaje mismo. En el segundo tiempo es el padre imaginario, es imaginario por el niño como agente de la castración. En el tercer tiempo es un padre que da lo que tiene a la madre, es un padre real y potente. En el varón es el padre que sirve de soporte para la identificación que le permitirá la salida del Edipo dándole permiso al niño para tenerlo más adelante, con otra mujer que no sea la madre. Por eso Lacan dice que el niño sale del Edipo con el título en el bolsillo, porque por intermedio del don y del permiso, el niño obtiene que, al fin de cuentas, le sea permitido tener un pene más adelante como el padre.

Lo que le ocurre a Juanito es que el padre no interviene bien, no pasa por este segundo tiempo del Edipo, no encarna al padre que prohíbe, que nunca dice que no, siempre dice que sí. Juanito ya no sabe qué inventar para que el padre, alguna vez, diga "no" a algo, para que alguna vez no le dé permiso, pero con él no hay manera porque es un padre muy "avanzado", muy "comprensivo".

Hay un ejemplo que da Freud en Juanito y es que en una oportunidad Juanito le dice al padre: "vos me pegaste"; y el padre le contesta: "No. De ninguna manera. Yo nunca te pegaría, vos te habías tropezado con algo..." Y Juanito insiste: "Sí, sí, vos me pegaste", quiere pensar que alguna vez su padre podría pegarle, pero el padre en ningún caso lo hace.

El objeto fóbico y el objeto fetiche

Hay una relación entre el objeto fóbico y el objeto fetiche. Lacan en *El Seminario 4* se va a ocupar de demostrar no sólo el problema que Juanito tiene con la falta materna, sino también el de otros casos: Gide, Leonardo Da Vinci y Sandy, "la inglesita", que es un caso de Anna Freud.

Es muy interesante lo que Lacan señala de este caso, porque se trata de una niña cuya fobia se desencadena cuando la madre apa-

rece disminuida en su potencia, aparece enferma. La fobia no se desencadena debido a que la niña estaba recluida en una institución; mientras permaneció allí, la madre la visitaba regularmente y no se había desarrollado ninguna fobia. Pero la madre se enferma y deben operarla, por lo cual, se ausenta un tiempo de esas visitas. La niña no desarrolla la fobia durante esta ausencia. Si fuera así, podríamos pensar en la frustración: fue porque la madre no la fue a ver que en la niña se produce la fobia. Pero no es así, la niña desencadena la fobia cuando la madre vuelve a visitarla débil y apoyada en un bastón, con las huellas de haber sido operada. La niña se aterra porque ve, claramente, la falta en la madre y se ve llamada -lo dice Lacan- a ocupar ese lugar de falta en la madre, es cuando se manifiesta el $-\varnothing$ de la madre -la castración en la madre- que toda fobia se manifiesta: la niña en este caso teme ser devorada por la madre y lo que hace es introducir al perro -lo mismo que hace Juanito, con el caballo-. Esto es progresivo con respecto a la angustia de devoración porque no es la madre la que devoraría, sino el perro o el caballo a quienes es posible evitar si se sale a la calle. La paradoja de la fobia es que la solución es el síntoma. Cuando alguien puede empezar a tener miedo a los perros disminuye la angustia y aparece el síntoma. Es muy importante plantear que el síntoma es la curación porque es un antecedente de la concepción del síntoma en singular, o sea, "saber hacer con el síntoma" en Lacan.

Hay otro caso que trabaja Lacan en este seminario que es el caso clínico de Freud de la joven homosexual.¹⁷⁴ Es completamente diferente lo que le pasa a esta joven, aunque también se trate de la relación niño-falo. En este caso, el padre potente le da un hijo a la madre y, sin embargo, esta joven hace una homosexualidad. Cuando era el momento en que ella esperaba un hijo del padre, él se lo da a la madre y la joven se dedica a amar a alguien por lo que no tiene. El amor tiene que ver, justamente, con el no tener, mientras que el deseo tiene que ver con el tener. Pero esta es una digresión que conduciría a la cuestión de la homosexualidad femenina como opuesta a la masculina. La homosexualidad femenina tiene que ver

¹⁷⁴ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 104.

con un amor al no tener, mientras que la homosexualidad masculina tiene como condición necesaria que siempre tenga.

¿Por qué Miller ha colocado como título a uno de los capítulos de este seminario: "De Juan el fetiche al Leonardo del espejo" y no "Juan, la fobia"? Porque Juanito es el fetiche, pero no el fetichista. Juanito no se interesa por los calzones o las bombachas de la madre cuando ésta no los tiene puestos, como haría un fetichista que se robaría la bombacha y se la llevaría para tenerla debajo de la almohada, ponérsela u olerla. Juanito quiere verla puesta en la madre porque de este modo el objeto cubre el cuerpo de la madre y queda incierta la castración. Si la bombacha cubre el cuerpo de la madre es fetiche para él; si en cambio está por fuera, le produce asco. Esta es la relación que suele haber entre el objeto fóbico y el objeto fetiche. Juanito está pensando que lo que la bombacha oculta es el falo. En otro diálogo con el padre -los diálogos de Juanito con el padre lo dejan a éste, bastante en ridículo- le dice: "Le vi la cosita a mamá". El padre pregunta: "Pero, ¿cómo pudiste verle la cosita a tu madre si estaba en pijama". Y Juanito responde: "Sí, precisamente, porque estaba vestida, se le veía la cosita". ¡Más claro no puede ser! Porque estaba vestida es posible suponer que debajo del calzón se esconde el falo; si la hubiera visto desnuda sabría que no lo tiene que es, precisamente, lo que no quiere ver.

Todo el fetichismo normal en los hombres -que no es que son fetichistas sino que fetichizan el cuerpo de una mujer- está dedicado a tratar de evitar ver los genitales desnudos de la madre.

No es lo mismo el fetichismo normal en un hombre que quiere ver el zapato puesto en el pie de una mujer, que el fetichista que se tiene que llevar el zapato. A los hombres también les pueden gustar, por ejemplo, las mujeres con tacos altos pero es distinto que aquél al que sólo le interesa el zapato fuera del cuerpo de una mujer. Si los hombres prefieren los portaligas, los tacos altos, es porque fetichizan a la mujer, y así disimulan la falta. Por eso es que la fobia y el fetichismo como perversión, son las dos caras de la misma moneda: el falo de la madre es lo que está en juego en ambos casos.

Juanito sabía mucho más que su padre sobre la cuestión del falo. Como mucho, Juanito será alguien para quien el cuerpo femenino

tiene un brillo fálico, pero no es un fetichista perverso. Sin embargo, para Lacan no será igual que cualquier hombre. Su problema es con el padre del segundo tiempo del Edipo porque es un padre que no interviene bien. Por eso Juanito se inventa la solución de la doble madre, que es una solución a medias.

Todas las soluciones que Lacan trabaja en este *Seminario 4* para Leonardo da Vinci, para André Gide –que son perversos– y para Juanito –que es fóbico– son soluciones por la vía de la doble madre. Juanito construye la doble madre con su madre y la abuela paterna. Se pregunta quién detenta el poder en esta familia, ¿quién es el Otro que tiene el poder en la familia? Y piensa en la abuela paterna. Juanito inventa una solución por la cual él se va a casar con la madre y el padre, con la abuela. Es una solución a medias porque establece la distancia generacional necesaria pero no logra, verdaderamente, que el padre se ubique en el lugar que tiene que ocupar. Sepan que en estos tres casos Lacan encuentra que el padre no ha operado y el sujeto tiene que inventar la función paterna por la vía materna, cosa que encontramos cada vez más en la clínica. Dado que no hay interdicción paterna hay que inventarse dos madres.

Juanito, arma dos generaciones y una doble madre porque tiene que encontrar la legalidad de su posición de varón por esa vía. Por eso Lacan va a objetar la legitimidad de esa legalidad y pone en evidencia el caso de la doble madre, para mostrarnos cómo a veces, ante esta dificultad, el sujeto tiene que construirse un padre a partir de una doble madre.

Hans busca durante todo el tratamiento el Nombre-del-Padre que no se encarna en el padre real del tercer tiempo del Edipo, por eso le pide a su padre que sea más duro con él, que lo repruebe en algo, le pide la entrada a la castración, que opere como el padre del segundo tiempo del Edipo. Pero el padre es muy bueno, muy gentil, muy psicológico y se vuelve deficiente en cuanto a su función.

Al final de la cura, la abuela paterna va a emerger como encarnación de la autoridad pues es quien encarna el poder en la familia. Así en lugar del Nombre-del-Padre y de tener la metáfora paterna bien constituida, hallamos un desdoblamiento de la madre: la madre y la abuela. Con eso va a armar el distanciamiento necesario de

las generaciones para poder acceder a su Edipo. Juanito no será un perverso, no será homosexual, pero no logrará salir del todo del dominio materno.

La fobia en la última enseñanza de Lacan

He recorrido brevemente la cuestión de la fobia en los seminarios 4 y 5, el cambio que se produce en el Seminario 10 y la manera en que al final de la enseñanza de Lacan, reaparece Juanito en "Conferencia en Ginebra..." y, de algún modo, en "La tercera".

A mitad de ese recorrido, en el Seminario "De un Otro al otro",¹⁷⁵ Lacan plantea que la fobia no es una entidad clínica sino una placa o plataforma giratoria que va a virar hacia la histeria o hacia la neurosis obsesiva.

En el Seminario "RSI", Lacan vuelve una vez más sobre la fobia, sobre el caso del pequeño Hans y su angustia:

*"La angustia es eso: es lo que es evidente, es lo que del interior del cuerpo ex-siste cuando hay algo que lo despierta, que lo atormenta. Vean al pequeño Hans cuando resulta que se vuelve sensible la asociación a un cuerpo, particularmente macho en este caso, definido como macho, la asociación a un cuerpo de un goce fálico. Si el pequeño Hans se precipita en la fobia, es evidentemente para dar cuerpo (...) al embarazo que tiene por ese falo (...) su angustia es el principio de su fobia".*¹⁷⁶

Y más adelante dice con respecto al hombre que:

*"Es preciso que se acomode a él, a saber que esté casado... ¡con ese falo! (...) No tiene allí otra mujer que eso".*¹⁷⁷

Como vemos, esta perspectiva retoma la cuestión que había planteado alrededor de los años 60 en términos de goce, respondiendo a los desarrollos de su última enseñanza. La angustia, como ya fue

¹⁷⁵ Lacan, J.: Clase del 7 de mayo de 1969, Seminario 16, "De un Otro al otro" (1968/9), inédito.

¹⁷⁶ Lacan, J.: Clase del 17 de diciembre de 1974, Seminario 22, "RSI" (1974/5), inédito.

¹⁷⁷ *Ídem.*

ubicada en "La tercera" y en "Conferencia en Ginebra..." está ligada aquí, a la emergencia de un goce en lo real.

IX NUEVAS VIRILIDADES DE NUESTRO TIEMPO*

Introducción

En la última parte de *El Seminario 4, La relación de objeto*, en el capítulo XXIV titulado “De Juan el fetiche al Leonardo del espejo”, Lacan aborda el tema de las nuevas virilidades, aunque hay que considerar lo que eran las nuevas virilidades para ese tiempo. En su trabajo sobre el caso Juanito, a partir de tratar de discernir si Juan va a ser o no heterosexual, plantea la relación entre la fobia y el fetiche, por un lado, y la relación entre fobia y perversión a partir de la homosexualidad de Leonardo, por el otro. Además, va a decir que hay una clase de hombres, como Juanito, que encuentran la solución, la respuesta a la virilidad por la vía del ideal materno. De alguna manera, Lacan nos habla de cuál sería la clase de virilidad que supone para Juanito adulto:

*“Juanito se sitúa en determinada posición pasivizada, y cualquiera que sea la legalidad heterosexual de su objeto, no podemos considerar que agote la legitimidad de su posición. Se acerca en este sentido a determinado tipo que no les parecerá ajeno a nuestra época, el de la generación de cierto estilo que conocemos, el estilo de los años 1945, esa gente encantadora que espera que las iniciativas vengan del otro lado –esperan, para decirlo todo, que les quiten los pantalones. En este estilo veo dibujarse el porvenir de este encantador Juanito, por muy heterosexual que parezca”.*¹⁷⁸

* Una primera versión de esta clase fue publicada en *Una práctica de la época. El psicoanálisis en lo contemporáneo*, Alejandra Glaze (comp.), Grama, Bs. As., 2005.
¹⁷⁸ Lacan, J.: “De Juan el fetiche al Leonardo del espejo”, clase XXIV, *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 418.

Y luego agrega, más adelante:

*“Dejemos a Juanito a su suerte. Pero antes de dejarlo, les indicaré todavía que si a propósito de él me he referido a cierta evolución de las relaciones entre los sexos y he hablado de la generación de 1945, ha sido seguramente para no caer en una excesiva actualidad. El cuidado de describir y definir lo que puede ser la generación actual, de dar su expresión directa y simbólica, se lo dejo a otros, por ejemplo a Françoise Sagan. No cito este nombre al azar, sólo por gusto de hablar de cosas de actualidad, sino para aconsejarles, como lectura para las vacaciones, en el número de Critique de agosto-septiembre de 1956, el estudio de Alexandre Kojève, con el título Le Dernier Monde nouveau, sobre dos libros Bonjour tristesse y Un certain sourire, del autor de éxito que acabo de nombrar. Podrán ustedes ver lo que un austero filósofo, habituado a situarse únicamente al nivel de Hegel y de la política más elevada, puede extraer de obras aparentemente tan frívolas”.*¹⁷⁹

Leeremos entonces esta referencia de Lacan a la luz de un artículo de J.-A. Miller que se titula “Buenos días sabiduría”¹⁸⁰ donde comenta ese artículo de Kojève que se titula “Françoise Sagan, un último mundo nuevo”.¹⁸¹ Aunque, en realidad, el primero que comentó ese texto fue Lacan.¹⁸² Ambos artículos, el de Kojève y el de Miller, se refieren justamente a estos hombres de los años 45. Hay que aclarar que el artículo de Miller salió publicado –en francés– en un número de la revista *Barca* dedicado, justamente, al enigma de lo masculino.

Haremos una comparación entre estos hombres y otros que conocemos de las comedias de Hollywood de los años 30 y 40 y comienzos de los 50. Son las comedias llamadas en inglés, *screwballs*,

¹⁷⁹ Lacan, J.: “De Juan el fetiche al Leonardo del espejo”, clase XXIV, *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 421.

¹⁸⁰ Miller, J.-A.: “Buenos días sabiduría”, *Colofón 14*, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, Madrid, Julio 1996.

¹⁸¹ Kojève, A.: “Françoise Sagan, un último mundo nuevo”, *Descartes 14*, Anáfora, Bs. As., 1995, pág. 124.

¹⁸² Hay un comentario mío sobre este tema en la última clase del seminario “El sexo es un decir”, que se titula “El malentendido entre los sexos” y también en el capítulo 1 de *Los nudos del amor*.

“comedias de la bola loca”, que podríamos traducir como “comedias alocadas”. Encontraremos, quizás, que estos hombres se parecen a los héroes de Françoise Sagan, en el sentido que ya no son los hombres de las botas, misóginos, seductores de mujeres y de toros que, finalmente, se entienden solo entre sí.

La solución estilo Juanito

En el texto antes citado, Lacan dice:

“Juanito no tiene que perder su pene, porque de todas formas no lo adquiere en ningún momento. Si Juanito está identificado con el falo materno, ello no significa que pueda asumir la función de su pene propiamente dicha. No hay ninguna fase de simbolización del pene. De alguna forma, el pene se queda al margen, desengranado, como algo que sólo ha sido vilipendiado, reprobado por la madre, y lo que se produce únicamente le permite integrar su masculinidad por el mecanismo de la formación de la identificación con el falo materno, de un orden muy distinto en todo caso que el superyó, esa función sin duda perturbadora, pero también equilibradora, que es el superyó. Es una función del orden del ideal del yo. Juanito se instala en la existencia porque tiene alguna idea de su ideal, porque él es el ideal de la madre, a saber un sustituto del falo. Digamos que si, en lugar de tener una madre judía y progresista, hubiera tenido una madre católica y piadosa, ya ven ustedes por qué mecanismo, posiblemente, Juanito se hubiera visto conducido suavemente al sacerdocio, si no a la santidad.

*En un caso como éste, en el cual el sujeto se introduce en una relación edípica atípica, el ideal materno es muy precisamente lo que induce determinado tipos de situación y de solución en la relación del sujeto con el sexo. La salida se produce por la identificación al ideal materno”.*¹⁸³

Eric Laurent y J.-A. Miller, en el seminario “El Otro que no existe y sus comités de ética”,¹⁸⁴ conversan acerca de las cuestiones entre los sexos. Dice allí Miller –no está hablando de Juanito, soy yo quien está haciendo esta comparación– que puede ser que alguien haga la carrera militar para salvarse de los problemas de la

¹⁸³ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 419.

¹⁸⁴ Miller, J.-A.: *El otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Bs. As., 2005.

sexualidad. O sea, que podemos imaginarnos no sólo a Juanito sacerdote sino también a Juanito militar; gente que prefiere la guerra antes que la guerra del sexo.

Podemos, así, comenzar a ubicar otra clase de virilidad que no es la virilidad del obsesivo. En este caso, en que el sujeto se encuentra en una relación edípica atípica, la solución de la relación del sujeto con el sexo se produce por la vía de la identificación con el ideal materno. En este punto convendría recordar que *El Seminario 4* está completamente dedicado a la madre fálica y al lugar del niño en tanto ocupa ese lugar de falo de la madre con relación a un padre –digámoslo con Lacan–, carente.

La concepción del padre carente es sumamente difícil. Lacan plantea:

*“Juanito no será sino un caballero, un caballero más o menos cubierto por el régimen de las seguridades sociales, pero un caballero al fin y al cabo –y no tendrá padre–. Y no creo que nada nuevo en la experiencia de la existencia llegue a dársele jamás”.*¹⁸⁵

Lo que dice aquí es muy contundente, pues no es en relación al padre que Juanito puede armar su complejo de Edipo, sino al ideal materno. No se trata de una forclusión, sin embargo, Juanito no tendrá padre y nada podrá hacer que lo tenga. Es un padre carente en tanto no logra hacer interdicción entre la madre y Juanito. Así, será Juanito quien va a tener que inventar todo tipo de cosas para lograrlo. Como vimos, Juanito consigue realizar una interdicción entre las generaciones: va a inventar que el padre se case con la abuela y él con la madre, con lo cual, a la vez que no renuncia del todo a la madre, inventa una distancia generacional con el padre. Pero, de alguna manera, quizás allí radique el secreto de la afirmación de que se queda sin padre.¹⁸⁶

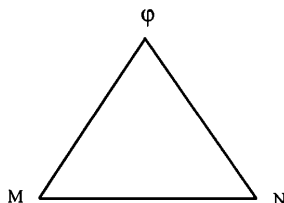
No cabe duda de que el Edipo de Juanito es un Edipo completamente heterosexual, exageradamente heterosexual. Pero sabemos que eso nunca nos tranquiliza sobre cuál va a ser la sexualidad de un niño cuando sea adulto, porque, justamente, también el Edipo

¹⁸⁵ Lacan, J.: *El Seminario, Libro 4, op. cit.*, pág. 420.

¹⁸⁶ Para ampliar, ver clase VIII de este volumen.

del homosexual masculino es heterosexual. No es el caso, por ejemplo, del Hombre de los Lobos -por poner otro caso- donde se trata de un Edipo homosexual, en el que, sin embargo, el sujeto va a ser heterosexual pero con una condición de objeto muy particular.

Miller, al establecer *El Seminario 4*, tituló al capítulo XI, "El falo y la madre insaciable". La madre siempre es insaciable y el falo imaginario es el elemento tercero entre la madre y el niño.



El padre entra como cuarto elemento en esa tríada primera.

Miller nos comenta que la madre lacaniana es una fiera; Lacan lo dice en estos términos: la madre es un cocodrilo al cual hay que ponerle un palo en la boca para que mantenga las mandíbulas abiertas porque de lo contrario se tragaría a la cría. Y ésta es la cuestión central de los casos que va a plantear Lacan a lo largo de *El Seminario 4*. El paradigma es Juanito, quien tiene que vérselas con la relación que su madre tiene con la falta, como todo el mundo. Todo el mundo tiene que vérselas, en un comienzo, con la relación que su madre tiene con la falta, no en tanto madre sino en tanto mujer, porque el niño adviene a ese lugar de la falta que no puede colmar.

Juanito se va a encontrar con la dificultad que su madre tiene para relacionarse con la falta. Por eso la sexualidad femenina es el mejor campo para pensar el falo, porque el falo está más presente allí donde no está.

De este modo, *El Seminario 4* versa no sólo sobre la madre sino sobre la sexualidad femenina y su relación al falo. No se trata de la relación al plus-de-goce, como va a aparecer en *El Seminario 20*, donde en la mujer hay un goce en más: aquí, al contrario, se trata de un goce en menos.

Tenemos entonces, a Juanito relacionándose con esta falta de la madre, pero también a un padre pasivo. Juanito llama a los gritos a

este padre que no responde porque tenía el defecto de ser muy comprensivo, muy moderno, y además está muy enamorado de la madre. Es un padre demasiado bueno, a quien le gustaba mucho explicar. No es bueno que a los padres les guste explicar mucho. Con esto podemos comprobar que el psicoanálisis va contra toda psicología.

Lacan nos muestra en este seminario varios ejemplos de cómo, a veces, ante esta dificultad el sujeto tiene que construirse un padre a partir de la doble madre. Es el ejemplo que da de Gide con la doble madre, la madre y la tía, y de Leonardo da Vinci, con su cuadro *Santa Ana, la Virgen y el niño*, tomado del abordaje que realiza Freud,¹⁸⁷ donde también se trata de la doble madre, la Virgen María y Santa Ana. Y es el ejemplo de la doble madre en Juanito. No todos se las arreglan de la misma manera: Leonardo y Gide son perversos; Juanito es fóbico. O sea que Lacan nos da en su Seminario varios ejemplos de sujetos que tienen que arreglárselas de otra manera –es decir, con la doble madre– que en la situación edípica normal. “Normal” es la palabra exacta que hay que usar, porque saben que Lacan juega con esa palabra en francés, dado que “normal” –por homofonía– es a la vez “normalidad” y “norma macho” (*norme mâle*); normalidad es la norma macho de cierto tipo de macho, podríamos decir.

Lacan deja bastante claro que lo que le permite a Juanito construir algo de la función del padre es la relación con la abuela paterna. Esto explica muy bien qué pasa con ciertos casos donde no hay forclusión del Nombre-del-Padre porque no estamos en una psicosis, pero donde la transmisión del Nombre-del-Padre no pasa por el padre real. Algo que estaría en consonancia con la ya tan mencionada declinación de la *imago* paterna de nuestro tiempo. Juanito trabaja con los elementos femeninos de su historia para construir esa metáfora pero no del mismo modo que en Gide y o en Leonardo da Vinci.

Miller plantea que así como decimos “Joyce, el síntoma”, por ejemplo, deberíamos decir “Juanito, el fetiche” pero no, “Juanito,

¹⁸⁷ Freud, S.: “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci” (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Bs. As., 1986.

el fetichista” porque Juanito no se interesa por los calzones de la madre cuando ésta no los tiene puestos: le gusta el calzón sobre el cuerpo de la madre. Se trata de jugar a que debajo de ese calzón, de los pijamas, está oculto el falo. Cuando el calzón está afuera del cuerpo de la madre, a Juanito le inspira –como a todo fóbico– asco. Le interesa cuando la cubre, no cuando la descubre. Esto nos sirve para saber que no será un fetichista.

Entonces, tenemos el Edipo heterosexual de Juanito que no va a resultar en una homosexualidad, porque Lacan nos explica muy bien que el deseo que está en juego en el Edipo heterosexual del homosexual masculino, no es el deseo *por* la madre sino el deseo *de* la madre. Es a ese deseo de la madre a lo que el homosexual se identifica.

Una historia de las virilidades

Algunas de estas cuestiones se juegan en Juanito, por eso Lacan supone que Juanito adulto hará una elección heterosexual con una masculinidad débil y va a ser esa clase de hombres que dejan la iniciativa a las mujeres. Que sean las mujeres las que tengan que tomar la iniciativa es una cuestión que está más acentuada en nuestra época que en 1945, y además es complementario de las nuevas patronas que harían buena pareja con estos hombres que quieren que las iniciativas vengan del otro lado. Es en este punto del recorrido del *Seminario 4* en donde aparece la referencia al artículo de Kojève, “François Sagan, un último mundo nuevo”.

Kojève era un estudioso de Hegel con marcada influencia de Heidegger que, de pronto, escribe un artículo a raíz de la lectura de dos novelas de François Sagan, *Buenos días tristeza*¹⁸⁸ y *Una cierta sonrisa*¹⁸⁹ –sobre las que se hicieron sendas películas–.

Françoise Sagan era una joven de 20 años cuando escribe estas novelas que se convirtieron en importantes *best sellers*. No fue una gran escritora, la prueba es que no va a ser como Marguerite Duras o Marguerite Yourcenar, pero era una joven que se ocupaba de mostrar unas relaciones diferentes entre los sexos. Va a lograr que

¹⁸⁸Sagan, F.: *Buenos días tristeza*, Tusquets, Barcelona, 1997.

¹⁸⁹Sagan, F.: *Cierta sonrisa*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1967.

Kojève se ocupe de ella, y Lacan también.

Kojève ve en estas novelas las consecuencias que el saber absoluto tiene sobre las relaciones entre los sexos. Es un artículo bastante irónico. En primer lugar, va a hacer una referencia a tres padres del conocimiento, los padres del saber que representan la virilidad de una época: Napoleón, Hegel y Sade. Hay otro personaje que queda un poco más oculto.

Después va a ubicar otros tres padres, esta vez escritores de otra época, que son: Malraux, Hemingway y Montherlant, contemporáneos de Lacan que nacieron a fines del siglo XIX, principios del XX. Lacan se ubica en esta generación. Hay que tener en cuenta que el artículo de Kojève es del 56.

Se ve claramente que la virilidad de Hemingway, que es un hombre con las botas puestas, y que además ha escrito muchísimo sobre mujeres y toros –que es también, por ejemplo, la temática de las pinturas de Picasso– no es la misma virilidad que la de estos hombres en pijamas que describe Sagan, que describe Kojève con ella, que sería la virilidad de Juanito de adulto y que podemos encontrar en las comedias sobre el rematrimonio en Hollywood que justamente apuntan a los años 40.

Miller, en su artículo “Buenos días sabiduría” se pregunta:

“¿Por qué Lacan lo trajo –al artículo de Kojève– al final de su Seminario 4? Lacan lo trae precisamente en el límite de su análisis del pequeño Hans, en el momento en que, en el último capítulo, explica que el sujeto se mantiene en una cierta posición de pasividad desde el punto de vista sexual. Hay, legalidad heterosexual, por el objeto al cual se liga, a saber, el objeto femenino. Sin embargo la legitimidad de esta elección es dudosa”.¹⁹⁰

Es decir que habría que oponer aquí legalidad a legitimidad. El pequeño Hans desde el punto de vista de la legalidad está en conformidad con el orden establecido, es decir, es un varón y se va a interesar por las niñas. Sin embargo, no parece ocupar esta posición de una manera que a los ojos de Lacan sea viril. La ocupa de una forma que, para Lacan, es una virilidad distinta, una virilidad

¹⁹⁰ Miller, J.-A.: “El hombre ya no existe” en “Buenos días sabiduría”, *op. cit.*, pág. 35.

pasiva.

En el momento en el que Lacan escribe esto, tiene algo más de 50 años, o sea, que no se trata de cuando Lacan era joven. Lacan no fue joven después de la Segunda Guerra Mundial, sino después de la Primera, en "los años locos". Es decir, que el que habla es alguien que está un poco distanciado de su juventud y que la pulsación erótica -nos dice Miller- del París de "los años locos" no es la misma que la del París de la post-Segunda Guerra. Es en el marco de esta guerra generacional que el propio Lacan critica un poco esta virilidad. Es interesante que Miller ubique allí el comentario de Lacan diciendo que "en el marco de esta guerra generacional, Lacan nos explica lo que piensa de la joven generación del 45" y, ahí cita la frase de Lacan: "Esas simpáticas gentes esperan que las iniciativas vengan de la otra orilla -dejando la iniciativa a las damas-; esperan, para decirlo todo, que les bajen los calzones". Dice Miller:

"Y hablando sin ambages, difícilmente se puede ir más lejos".¹⁹¹

Miller, entonces, va ubicando con Lacan y con Kojève, diferentes momentos cronológicos y lógicos en lo que podríamos llamar, "la historia de las virilidades". Hay que decir que sin el auxilio de Miller y de Lacan, no sería nada fácil leer el artículo de Kojève, pues en ningún momento nombra a aquellos de los que habla, eso es algo que hay que inferir de las frases que usa. Por ejemplo, cuando dice: "un alemán, también él de genio, insinuó discretamente que bien podría ser -el padre del nuevo mundo- el gran Corso", hay que entender que el alemán de talento es Hegel, que es quien se dio cuenta que Napoleón -el gran Corso- podría ser el padre del nuevo mundo; pero Kojève no nombra ni a Napoleón ni a Hegel. Sin embargo, está inscribiendo estos nombres del padre: Hegel, Napoleón, Sade. ¿Por qué habría que agregar a Sade? El nombre de Sade es el que hay que inferir de la frase: "Hubo en Francia un Marqués, encarcelado por un Tirano, pero liberado por el Pueblo que también comprendió, él también, que en el nuevo mundo libre todo debía ocurrir de ahora en adelante en lo privado, concreta-

¹⁹¹ *Ídem.*

mente los crímenes, de hecho obligatoriamente concebidos como actos (notablemente cometidos, por otra parte, como actos (noblemente gratuitos) de Libertad igualitaria y fraternal", etcétera. () sea, que juega con la cuestión de la Revolución Francesa y dice que Sade pasó estos crímenes a lo privado. Importa, entonces, Sade porque es el héroe de lo privado; lo que va a contar a partir de este Nombre-del-Padre, Sade, es lo que va a ocurrir no en la esfera pública sino en la esfera privada.

Digamos, entonces, que habría estos tres faros, estos tres nombres del padre del nuevo mundo: Hegel, Napoleón y Sade. Y hay un cuarto que todavía es más difícil saber quién es porque no tiene, aparentemente, nada que ver con estos tres. Se puede encontrar en el artículo de Kojève –también citado por Miller–:

"Sin embargo en Inglaterra, un contemporáneo parece haber visto también muy bien las cosas. En todo caso se dio muy bien cuenta del hecho de que a causa de las mismas hazañas de su competidor franco-italiano, el honor, (que algunos pretenden vano) del heroísmo viril (aunque más no sea en la vestimenta) ya sólo puede adquirirse vestido de civil, (color del duelo, evidentemente). Pero ese genio pacífico murió como mártir sin conocer su sensacional descubrimiento (que tuvo un atraso inolvidable en el mundo propiamente dicho) sin dejar rastros literarios y sus biógrafos no revelaron nunca a los no iniciados el sentido y el alcance verdaderos de su doloroso testimonio (del que un convento francés de mujeres alberga todavía las reliquias materiales)".¹⁹²

Con todo este párrafo indica que se trata del bello Brummell. Así es que tenemos otro padre del nuevo mundo que parece tan lejano de Hegel, de Napoleón y también de Sade: el *dandy*. Uno encuentra que en este maravilloso artículo están juntos Hegel, Napoleón, Sade, Brummell, todos de la misma época.

¿Qué les enseña, entonces, esta jovencita Sagan a Kojève y a Lacan? Les enseña que el hombre no existe. Por mejor decir: que el hombre ya no existe, porque es Miller quien juega con esta cuestión de la caída de la virilidad y con la frase de Lacan "la mujer no

¹⁹² *Idem.*

existe". Lo que Kojève dice, burlescamente, es que estamos en un mundo sin hombres, entonces, nombra otros tres nombres del padre que es una manera de burlarse de tres escritores que han hecho un elogio de la virilidad, dos escritores franceses y un americano: André Malraux, Montherlant y Hemingway. Nos vamos ubicando, así, en el tiempo cronológico y en el tiempo lógico de estas virilidades.

André Malraux nace en 1901 y muere en 1976 y ha escrito bastante sobre cuestiones de honor. Por ejemplo, escribió *La condición humana*. Era escritor, político y recibió el Premio Nobel.

Montherlant, bastante conocido en Francia y no tanto entre nosotros, es un escritor francés nacido en 1896 y muerto en 1972. En muchas novelas exalta el vigor y la moral y escribió también una versión del *Don Juan*. El Don Juan tiene relación con este asunto de las virilidades, pues Lacan, en el último capítulo de *El Seminario 4*, va a tomar también al Don Juan para ubicar allí otro tipo de virilidad. Viene de lo que yo voy a llamar "Juanito, el dandy", pasa al Don Juan y luego, llega a la homosexualidad de Leonardo Da Vinci.

El otro escritor citado por Kojève, Hemingway, es mucho más conocido. Nació en 1899. Es un personaje un tanto misógino, se ha ocupado, especialmente, de las mujeres y de los toros.

Kojève se burla un poco de estos tres escritores. Dice Miller, parafraseando a Kojève:

*"(...) existen entre los escritores, a los cuales les cuelga el título de profesionales de la virilidad, esos que vienen a demostrar lo que es ser un hombre (...) -y en ese momento habla de Malraux, de Montherlant y de Hemingway- que en los años cincuenta dieron, en efecto, (...) una figuración totalmente honrosa de lo que era un hombre viril en la era moderna. El combatiente de lo absoluto, Malraux; la tauromaquia de Montherlant (...) y luego, Hemingway, de hecho, él también en los toros, seductor y guerrero. Y Kojève se ríe de él en el momento de una cierta decadencia, encontrando el modelo de la virilidad en la lucha entre el viejo pescador contra el gran pez."*¹⁹³

¹⁹³ *Idem.*

En esa novela de Hemingway se trata de la lucha con el pez y, de las mujeres -dice Kojève,- ni hablar.

O sea, primero, ubica los nombres del padre que originaron las este último mundo nuevo; después habla de los escritores de la generación anterior a la de Françoise Sagan que levantaron un ideal de virilidad para mofarse un poco de ellos; y luego va a llegar a estos hombres más débiles, que son los descriptos en las novelas de Sagan antes mencionadas.

Una de las cosas que nos importa destacar aquí -y que está muy subrayada en el artículo de Miller- es que este cambio de lo viril no sería posible sin la caída del padre, es correlativo de esta caída. Miller plantea que, de alguna manera, es lo que quedaría de la fórmula, del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, si le quitáramos la excepción.

$$\begin{array}{l} \exists x \quad \overline{\Phi x} \\ \forall x \quad \Phi x \end{array}$$

Entonces, ¿qué quedaría de las fórmulas de la sexuación masculina si le quitáramos la excepción, o sea, el "existe un x que no"? Si quitáramos esa excepción nos quedaría solamente "para todo x, Φ de x", es decir, el "para todos", todos iguales, todos democráticos. Es el daño hecho a la función paterna lo que explica el sentimiento de desaparición de lo viril, porque lo que se quita es la excepción, justamente, que es la que se refiere a la lógica del todo y la excepción que sostiene al padre. Si quitamos el "existe uno que no", quedan todos los demás iguales.

Lacan ya evocaba desde "Los complejos familiares",¹⁹⁴ de 1938, la declinación de la *imago* paterna y es exactamente lo que va a tomar aquí, de alguna manera, Kojève: es decir, esta cuestión de la ética matrimonial de inspiración más protestante que latina que induce progresivamente a la decadencia de lo viril, poniendo en su lugar el ideal del buen marido.

Sagan le permite a Kojève continuar con su letanía; ya no es como antes, ya no hay verdaderas guerras, ya no hay revoluciones serias y, en definitiva, ya no existe el sufrimiento, sólo existen su-

¹⁹⁴Lacan, J.: *La familia*, Argonauta, Bs. As., 2003.

frimientos residuales. De ahí esa “cierta sonrisa” que flota en el mundo que ya no tiene el sentido de lo absoluto, del saber absoluto hegeliano. Es ese momento el que describe Kojève.

Estos caballeros sin botas –sin botas porque, por ejemplo, en Hemingway las botas eran fundamentales–, sin armadura –Kojève habla de estos hombres sin botas, sin armadura–, ahora ya no tienen que sacarse ni las botas ni la armadura, están en pijama, en bata, o espantados, dice Kojève, espantados de las “nuevas patronas”, diríamos nosotros siguiendo la denominación de Ernesto Sinatra en su libro *Nosotros los hombres*.¹⁹⁵ Estos hombres pueden ir desnudos por las playas de modo tal que las mujeres los puedan mirar o tomar como un objeto. En un momento, dice Kojève, los hombres tomaban a las mujeres sin pedirles su opinión; más tarde, las mujeres se daban, y ahora estaríamos en una época en que son los hombres los que son tomados por las mujeres.

El contemporáneo de Napoleón, de Hegel y de Sade –de estos diferentes nombres del padre– es George Brummell. De Brummell, dice Stendhal, que fue el rey de la moda en la Inglaterra desde 1776 hasta 1810. Era llamado el “árbitro de la elegancia” por su exquisitez en el vestir. Miller hace un estudio de la figura del *dandy*, así como también lo hace Henri Rey-Flaud, en su artículo “Sublime vanidad –o– El enigma del dandismo”.¹⁹⁶

¿Por qué es interesante la figura del *dandy*? El *dandy* no pretende seducir sino sorprender, asombrar y fascinar. Para la aristocracia de su época, Brummell –de quien se cree que era hijo de un criado, o sea, que tenía orígenes muy humildes– fue a la vez un caballero y un rebelde. El *dandy* hace efecto, sorprende, pero en realidad a él nada le interesa mucho ni lo sorprende demasiado. Podríamos preguntarnos si está más del lado del *a* que de la división del sujeto. La tesis de Miller es que el *dandy* causa la división en el Otro. Es a la vez, excesivo y decadente. Podríamos decir que es el último de los héroes de un nuevo mundo.

¹⁹⁵ Sinatra, E.: *Nosotros los hombres. Un estudio psicoanalítico*, Tres Haches, Bs. As., 2003.

¹⁹⁶ Rey-Flaud, H.: “Sublime vanidad –o– El enigma del dandismo”, *Enlaces 4*, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - *Enlaces* del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Bs. As., junio de 2000.

Miller, en este artículo tan divertido y erudito a la vez, cita también a Molière, que se ubica en un momento cronológico anterior al de Hegel, Sade y Napoleón. Pero Molière es un adelantado porque siempre es actual. Con él entran al teatro el burgués y sus ridiculeces, el tener y su avaricia, ese tener que no es solamente tener dinero, es también tener, por ejemplo, doña, dueña o señora. Molière tiene una posición poco clara, en el mejor de los sentidos, con relación a la igualdad entre los sexos porque los critica a ambos. Por un lado, va a sostener la rebeldía femenina contra el poderío del padre pero, al mismo tiempo, también se burla de las mujeres. Podríamos decir que hay en esta sabiduría de Molière un cierto empate del malentendido.

Una cierta virilidad: hombres con las batas puestas

Podríamos comparar a los héroes de las novelas de Sagan con los héroes de las "comedias alocadas" de Hollywood de los años 40, de esta misma época, porque es la generación del 45. Y no es casual, si uno hace un estudio sociológico, que aparezcan estos personajes que son "hombres en pijama", especialmente en pijama.

Estas comedias son llamadas *screwballs*, comedias de la "bola loca", comedias extravagantes.¹⁹⁷ Eric Laurent, tomó este tema en el seminario "El Otro que no existe y sus comités de ética", para mostrar lo que ocurre también con la virilidad en un mundo en que el Otro no existe. En el libro *Los nudos del amor*, bajo el título "La costilla de Adán" -que es el título de una de estas comedias- he trabajado también este tema. Tanto Laurent como yo hemos estado inspirados en Stanley Cavell, en su libro *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredos matrimonial de Hollywood*,¹⁹⁸ donde el autor comenta seis comedias filmadas entre 1934 y 1949 en esta ciudad. Estas comedias alocadas que tratan de las relaciones entre los sexos sobre todo, también son llamadas "comedias del rematrimonio", porque muchas de ellas tratan de un matrimonio que primero se

¹⁹⁷ Sobre este tema hay un artículo mío "De las comedias matrimoniales a la pasión de fin de siglo" en *Enlaces* 5 y también un *dossier* en la revista *El Amante* 113, dedicado a las comedias de enredos de las décadas del 30 y del 40.

¹⁹⁸ Cavell, S.: *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredos matrimoniales de Hollywood*, Paidós, Barcelona, 1999.

separa y luego se vuelve a unir; cómo vuelven a enamorarse y por qué; tiene mucho que ver con la reconciliación. Tienen también bastante relación con la frase de Kojève "la virilidad no existe" y que Miller hace jugar con la frase de Lacan "la mujer no existe".

¿Quiénes son estos hombres, a los que hay que sacarles el pijama o los pantalones? El prototipo es Cary Grant –que no es un atropellador– o ciertos personajes de Clark Gable, que siempre aparecen en bata o en pijama, de apariencia bastante femenina. Pero no es que sean o parezcan femeninos, es otra virilidad, una virilidad de los hombres en bata de seda. Fundamentalmente, tanto las películas de Hollywood de estos años como las novelas de Sagan, están referidas a la caída de la virilidad, al menos de la virilidad clásica, tradicional. Y en estas comedias las mujeres encarnadas por Katharine Hepburn o Barbara Stanwyck son las que les quitan los pantalones, son ellas las que toman la iniciativa. Estos hombres, entonces, están siempre muy bien vestidos, demasiados bien vestidos para parecer muy viriles. En cuanto a este tipo de mujer, ya en esa época, tienen algo de las nuevas patronas de nuestro tiempo.

Recapitulando acerca de nuestros tiempos lógicos y cronológicos tenemos, entonces, a Hegel, Napoleón y Brummell, a fines del siglo XVIII principios del XIX, padres del nuevo mundo.

Hemingway, Montherlant, Malraux, nacidos a fines del siglo XIX y principios del XX, contemporáneos de Lacan, hombres con botas. Son generaciones apenas un poco anteriores a la de Françoise Sagan y a la de las comedias de Hollywood de mediados del siglo XX que avizoran el siglo XXI.

Y hay un tiempo cronológico anterior, el de Molière –siglo XVII– que es un tiempo lógico muy actual ya que se ocupa de los enredos entre hombres y mujeres. Los títulos de sus obras son, entre otras, *Las preciosas ridículas*, *La escuela de las mujeres*, *La escuela de los maridos*, *Don Juan*, *El avaro*, *El burgués gentilhombre*, *Las mujeres sabias*, *El misántropo*, y nuestro conocido *El aturdido* –conocido porque dio origen al juego de palabras del último escrito de Lacan "L'etourdit", entre *El aturdido* de Molière y "las vueltas dichas"–.

Podríamos decir que Kojève se ríe con Molière de ambas posiciones en la guerra de los sexos: el padre poderoso y el avaro despreciable, figuras de lo masculino que son criticadas por un lado,

pero también, por otro lado, está la ridiculez preciosa de las mujeres sabias.

No hay que olvidarse que Kojève era un docente que daba clases entre 1933 y 1940 en la Escuela de Altos Estudios de Filosofía de París y les enseñaba Hegel a Merleau-Ponty, a Raymond Queneau, a George Bataille y a Jacques Lacan. Y este hombre que escribió y habló especialmente sobre Hegel pero también recibió influencias de Heidegger y de Marx, que se sitúa a la vez contra la posición kantiana y contra el individualismo burgués, se permite este artículo brillantemente irónico en relación a cuál es su posición respecto a la caída de la virilidad tradicional. Y hay que decir que es un poco ambigua su posición al respecto: ¿está a favor?, ¿está en contra?, ¿se resigna?

Miller en este artículo también se pregunta: ¿Se acabó el programa?, ¿se acabó la historia? ¿Ya no pasa nada? ¿Se extingue la falta?

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Barnes, Julian: *Antes de conocernos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Belaga, Guillermo y otros: "La efectividad en el Pase", *Acerca del Sujeto supuesto Saber*, Colección de la Orientación Eol-Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Belaga, Guillermo: *La experiencia del psicoanálisis*, Colección Orientación Lacaniana. Serie testimonios y conferencias. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires, 2003.
- Carroll, Lewis: *Alicia en el país de las maravillas*, Plaza & Janes, Barcelona, 1986.
- Cavell, Stanley: *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredos matrimoniales de Hollywood*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Conrad, Joseph: *Los duelistas*, Akal, Madrid, 2000.
- Flaubert, Gustave: *Madame Bovary*, Club Internacional del Libro, Madrid, 1997.
- Freud, Sigmund: "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909), Vol. X, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.
- Freud, Sigmund: "A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el 'Hombre de las Ratas')" (1909), Vol. X, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990.
- Freud, Sigmund: "Carta 69" en "Fragmentos de la correspondencia con Fliess" (1897), Vol. I, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905), Vol. VIII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.
- Freud, Sigmund: "El tabú de la virginidad" (Contribuciones a la psicología del amor, III) (1918), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "El yo y el ello" (1923), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud)" (1893-95), Vol. II, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

- Freud, Sigmund: "Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)" (1905), Vol. VII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978.
- Freud, Sigmund: "Inhibición, síntoma y angustia" (1925), Vol. XX, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "La interpretación de los sueños" (1900), Vol. IV, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- Freud, Sigmund: "La negación" (1925), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Freud, Sigmund: "La organización genital infantil" (1923), Vol. XIX, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Freud, Sigmund: "La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis" (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "Los que fracasan al triunfar", en "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico" (1923), Vol. XIV, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Freud, Sigmund: "Pegan a un niño" (1919), Vol. XVII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Freud, Sigmund: "Proyecto de psicología para neurólogos" (1895), Vol. I, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Freud, Sigmund: "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), Vol. XVIII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.
- Freud, Sigmund: "Sinopsis de las neurosis de transferencia", Ariel, Buenos Aires, 1989.
- Freud, Sigmund: "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa" (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre" (Contribuciones a la psicología del amor, I) (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Freud, Sigmund: "Tótem y tabú" (1913), Vol. XIII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Freud, Sigmund: "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), Vol. VII, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- Freud, Sigmund: "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" (1910), Vol. XI, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

- Goethe, Johann Wolfgang Von: *Poesía y verdad*, Alba, Barcelona, 2000.
- Graves, Robert: *Los mitos griegos 2*, Alianza, Buenos Aires, 1998.
- Hegel, George William Frederic: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- Juvenal: "La arpía", *Sátiras*, Gredos, Madrid, 2002.
- Kant, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 1993.
- Katz, Linda; Torres, Mónica: "El sexo es un decir", Buenos Aires, 1996.
- Katz, Linda; Torres, Mónica: *Los nudos del amor*, Buenos Aires, 1998.
- Kierkegaard, Sören: *La repetición*, JVE Psique, Buenos Aires, 1997.
- Kojève, Alexander: "Françoise Sagan, un último mundo nuevo", *Descartes 14*, Anáfora, 1995, Buenos Aires.
- Kojève, Alexander: *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Fausto, Buenos Aires, 1999.
- Lacan, Jacques: "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1991.
- Lacan, Jacques: "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, Jacques: "El atolondrado, El atolondradicho o Las vueltas dichas" (*L'Etourdit*), *Escansión 1*, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- Lacan, Jacques: "El mito individual del neurótico", *Intervenciones y textos 1*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Lacan, Jacques: "El psicoanálisis y su enseñanza", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, Jacques: "El seminario sobre *La carta robada*", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1987.
- Lacan, Jacques: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, Jacques: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.
- Lacan, Jacques: "Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1991.
- Lacan, Jacques: "Intervención sobre la transferencia", *Escritos 1*,

Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "Introducción a la versión alemana de los *Escritos*", *Uno por Uno* 42, Eolia, Barcelona, 1995.

- Lacan, Jacques: "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos* 1, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "Juventud de Gide o la letra y el deseo", *Escritos* 2, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "La dirección de la cura y los principios de su poder", *Escritos* 2, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "La tercera", *Intervenciones y textos* 2, Manantial, Buenos Aires, 1991.

- Lacan, Jacques: "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos* 1, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos* 2, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: "Variantes de la cura-tipo", *Escritos* 1, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 3, Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 4, La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 8, La transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

- Lacan, Jacques: *El Seminario, Libro 20, Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

- Lacan, Jacques: Seminario 10, "La angustia" (1962/3), inédito.

- Lacan, Jacques: *La familia*, Argonauta, Buenos Aires, 2003.

- Lacan, Jacques: Seminario 6, "El deseo y su interpretación" (1958/9),

inédito.

- Lacan, Jacques: Seminario 16, "De un Otro al otro" (1968/9), inédito.

- Lacan, Jacques: Seminario 22, "RSI" (1974/5), inédito.

- Lacan, Jacques: Seminario 23, "Joyce, el síntoma" (1975/6), inédito.

- Lacan, Jacques: Seminario 24, "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre" (1976/7), inédito.

- Laurent, Eric: "Dos afectos de la torsión entre síntoma e institución", *Primer Encuentro Americano del Campo Freudiano, "Los usos del psicoanálisis"*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

- Laurent, Eric: "Sorpresas y trastornos en la cura psicoanalítica", *Síntoma y nominación*, Diva, Buenos Aires, 2002.

- Laurent, Eric: "¿Puede el neurótico prescindir del padre?", *Del Edipo a la sexuación*, ICBA, Paidós, Buenos Aires, 2001.

- Laurent, Eric: *Posiciones femeninas del ser*, Tres Haches, Buenos Aires, 1999.

- Miller, Jacques-Alain, "El ruiseñor de Lacan. Conferencia inaugural del ICBA", *Del Edipo a la sexuación*, Colección del ICBA, Paidós, Buenos Aires, 2001.

- Miller, Jacques-Alain: "Buenos días sabiduría", *Colofón 14*, Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, Madrid, Julio 1996.

- Miller, Jacques-Alain: "El inconsciente intérprete", *Freudiana 17*, Paidós, Barcelona, 1996.

- Miller, Jacques-Alain: "Los seis paradigmas del goce", *El lenguaje aparato del goce*, Diva, Buenos Aires, 2000.

- Miller, Jacques-Alain: "Teoría del capricho", *Enlaces 6*, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - *Enlaces* del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.

- Miller, Jacques-Alain: "Trio de Mélo. Une séance de séminaire à Paris en 1986", *La Cause Freudienne 31*, "Le dire du sexe", *revue de L'École de la Cause Freudienne*, París, 1995.

- Miller, Jacques-Alain y otros: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

- Miller, Jacques-Alain: *De mujeres y semblantes*, Cuadernos del pa-

sador, Buenos Aires, 1993.

- Miller, Jacques-Alain: *El hueso de un análisis*, Tres Haches, Buenos Aires, 1998.

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

- Miller, Jacques-Alain: *Elucidación de Lacan*, EOL-Paidós, Buenos Aires, 1998.

- Miller, Jacques-Alain: *La erótica del tiempo y otros textos*, Tres Haches, Buenos Aires, 2003.

- Miller, Jacques-Alain: *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

- Miller, Jacques-Alain: *Lectura del Seminario 5 de Jacques Lacan*, Colección del ICBA, Paidós, Bs. As., 2000.

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

- Miller, Jacques-Alain; Laurent, Eric: "El desencanto del psicoanálisis" (2001/2), inédito.

- Molière: "El burgués gentilhomme", "El misántropo", *Comedias*, Porrúa, México, 1991.

- Molière: "Médico a palos", "Las preciosas ridículas", *Comedias I y II*, Obras Maestras, Barcelona, 1982.

- Molière: *Don Juan, El avaro*, Iberia, Barcelona, 1982.

- Molière: *El atolondrado o los contratiempos*, Sopena, Barcelona, 1977.

- Molière: *La escuela de los maridos*, Losada, Buenos Aires, 1974.

- Molière: *La escuela de mujeres*, Edaf, Madrid, 1998.

- Molière: *Las mujeres sabias*, Edaf, Madrid, 2003.

- Montero, Rosa: *Historias de mujeres*, Alfaguara, Madrid, 1995.

- Negri, María Inés: "El síntoma como acontecimiento de cuerpo", *El caldero de la Escuela 83*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires, marzo-abril 2001.

- Platón: *Apología de Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

- Platón: *El banquete*, Gredos, Madrid, 1997.

- Rey-Flaud, H.: "Sublime vanidad -o- El enigma del dandismo", *Enlaces 4*, Publicación del Departamento de estudios psicoanalíticos sobre la Familia - Enlaces del Centros de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires, Buenos Aires, junio de 2000.

- Sagan, Françoise: *Buenos días tristeza*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Sagan, Françoise: *Cierta sonrisa*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1967.
- Schlink, Bernhard: *Amores en fuga*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Shakespeare, William: "Hamlet", "Macbeth", *Tragedias*, Bruguera, Barcelona, 1978.
- Sinatra, Ernesto: *Nosotros, los hombres. Un estudio psicoanalítico*, Tres Haches, Buenos Aires, 2003.
- Sófocles: *Antígona*, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Torres, Mónica: *De los síntomas al síntoma*, Cuadernos del ICBA 1, Buenos Aires, 2000.

Cine

- Lee, Spike: *La hora 25*, Estados Unidos, 2003.
- Linklater, Richard: *Antes del atardecer*, Estados Unidos, 2004.
- Allen, Woody: *Hollywood ending (La mirada de los otros)*, Estados Unidos, 2002.
- Arcand, Denys: *Las invasiones bárbaras*, Estados Unidos, 2003.
- Bertolucci, Bernardo: *The dreamers (Los soñadores)*, Italia-Francia-Estados Unidos, 2003.
- Burton, Tim: *El gran pez*, Estados Unidos, 2003.
- Jenkis, Patty: *Monster*, Estados Unidos, 2003.
- Eastwood, Clint: *Río místico*, Estados Unidos, 2003.
- Hitchcock, Alfred: *Vértigo*, Estados Unidos, 1958.

Teatro

- Gambaro, Griselda: *La Señora Macbeth*, temporada 2004, Centro Cultural de la Cooperación.

ÍNDICE

I	Entre el nominalismo del síntoma y el realismo de la estructura.....	9
II	Sin caviar.....	31
III	La comedia del falo.....	51
IV	Paradojas de la histeria.....	73
V	El goce de la privación.....	95
VI	La pregunta por la existencia.....	117
VII	La fuga del deseo. Docente: María Inés Negri.....	143
VIII	El enigma de la fobia.....	165
IX	Nuevas virilidades de nuestro tiempo.....	189
	Bibliografía general.....	205

"(...) en nuestra transmisión, apuntamos al punto 'sujeto' del individuo y al hacer esto nos apartamos de las leyes de la naturaleza, pero también de las leyes de la ciencia. Introdujimos la contingencia y con ella el arte: el arte de juzgar un caso sin reglas preestablecidas. (...) A la vez, es necesario balancear 'el nominalismo del sujeto' con lo que vamos a llamar 'el realismo de la estructura'. Es decir, no vamos a descartar por completo el concepto de estructura y de clase. De hecho, vamos a hablar de histeria, de neurosis obsesiva, de fobia. Tenemos que ser nominalistas cuando un sujeto llega a nuestro consultorio ya que tenemos que pensarlo como un individuo singular: se trata de un sujeto que es completamente distinto a cualquier otro. ¿Queremos decir con todo esto que las clasificaciones ya no nos sirven, que no son más que semblantes? No. Las clasificaciones también son necesarias y por eso vamos a elucidar la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia en el transcurso de este seminario, pero nos vamos a mover en un terreno que concierna al sujeto y, a la vez, tenga alguna relación con la clase. (...) Las estructuras, como la del lenguaje, no sólo son semblantes o artificios sino que también muerden lo real. Si afirmamos que la estructura del lenguaje es real, estamos considerando que no se trata sólo de ese momento nominalista, (...) de ese sujeto particular, singular, sino que también podemos ubicar con el último Lacan -que ya no habla de clases- tipos de síntomas. (...) El último Lacan se va a ocupar del modo particular en el que para cada sujeto se cifra su modo de gozar único e irrepetible".

Mónica Torres



INSTITUTO CLINICO
de BUENOS AIRES
enseñanza e investigación en psicoanálisis