



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES IZTACALA

El concepto de perversión en la clínica psicoanalítica

TESIS

Que para obtener el título de:

Licenciada en Psicología

PRESENTA

Maritza Martínez Juárez

DIRECTORA DE TESIS:

Mtra. Mariela Flores Acosta



Los Reyes Iztacala, Tlalnepanitla, Estado de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Resumen

En el presente trabajo teórico nos adentraremos en el tema de la perversión en la clínica psicoanalítica, por ello, el objetivo de este trabajo es hacer un recorrido teórico sobre el concepto de perversión, y más específicamente sobre como este concepto fue abordado por Freud desde sus inicios como una aberración sexual, y sobre como posteriormente Lacan lo retoma para explicar una estructura. Y así, mediante la obra de estos autores se mencionarán las características que conforman dicha estructura perversa a modo que podamos comprender las implicaciones que esta traería a la clínica analítica, si mediante la perversión el analista asumiera una posición de amo sobre el deseo del analizado. De este modo es que se hablara de la transferencia como pieza clave del análisis y de la cual un analista perverso hace uso para corromper la cura. Por lo que me resulta importante dar cuenta de la perversión dentro del dispositivo analítico para de esta manera señalar el riesgo que trae consigo un analista, que dada la naturaleza de la propia transferencia puede acarrear consigo una serie de implicaciones al asumir la posición de amo al aprovecharse de la situación transferencial para extraer beneficios narcisistas a expensas y en menosprecio de los intereses de su partenaire, en este caso el que acude a consulta tal como lo dice Aulagnier (1977-78).

Palabras clave: Perversión, psicoanálisis, transferencia, estructura perversa, goce.

Índice

1. Introducción	2
2. Cap. 1: El concepto de perversión y sus inicios en la teoría freudiana	9
1.1 Aberraciones sexuales	9
1.2 El fetiche	12
1.3 Complejo de Edipo	14
1.4 Diferencia anatómica de los sexos	15
3. Cap. 2: El concepto de perversión desde la teoría lacaniana	19
2.1 Estructura psíquica y Complejo de Edipo	20
2.2 El fetiche como representante de la renegación	24
4. Cap. 3: El lugar del fantasma en la perversión	28
3.1 Fantasía	28
3.2 Fantasma	31
5. Cap. 4: El deseo y el goce en la perversión	41
4.1 La ley del deseo, la ley del goce: Kant con Sade	45
6. Cap. 5: La perversión en el dispositivo analítico	49
5.1 El lugar del analista	49
5.2 El analista ideal	57
5.3 Implicaciones de la posición del analista en la clínica psicoanalítica	57
5.4 El deseo del analista	59
5.5 Del deseo del analista al del amo Sadiano	60
5.6 Freud y Ferenczi: el fin del análisis	61
7. Conclusiones	64
8. Referencias	76

Introducción

Para introducirnos en el tema de la perversión en la clínica psicoanalítica, resulta necesario primero comprender que cuando hablamos de la clínica psicoanalítica nos estamos refiriendo a un discurso propio del psicoanálisis que está más allá de las propias personas. Se trata de un decir diferente que vehicula finalidades y una ética distinta al discurso común.

Resulta imprescindible aclararlo para no caer en el error de englobar el psicoanálisis junto al discurso de la psiquiatría o de la misma psicología. El psicoanálisis no es una psicoterapia, lo que el psicoanálisis engloba es una cosmovisión, una propia manera de escribir y de interpretar las cosas, bajo la mira de su propia teoría. Esta teoría del psicoanálisis no pretende ser guiada bajo el rigor científico, puesto que en el psicoanálisis no se habla de la verdad, sino de las verdades.

Sin embargo, nos dice Soler (2003-2004), que a pesar de que el psicoanálisis no es una psicoterapia, se puede observar que los psicoanalistas reciben las mismas demandas que los psicoterapeutas. Empero, el psicoanálisis transforma estas demandas en otra cosa, aunque sean las mismas demandas causadas por los síntomas de malestar y sufrimiento.

La diferencia se encuentra en la forma de abordar estas demandas, mientras que en la psiquiatría y en las psicologías nos encontramos con una clínica de la mirada y de los diagnósticos, en el psicoanálisis se hablara de una clínica de la escucha, que lo que tratara de hacer el psicoanálisis es devolver la mira en el sujeto, tomándolo como objeto de estudio, un sujeto en tanto que, sujetado a su deseo, al lenguaje, al Otro En cambio, las otras terapéuticas lo que tomaran como objeto de estudio es al individuo en aislado, estudiándolo de forma fragmentada en componentes bio-psico-sociales.

Ahora bien, otro aspecto importante a señalar es que en cuanto al papel del psiquiatra y del psicólogo, lo que encontramos es que estos son llevados a la cura como modelos a seguir, ya que tanto en la psiquiatría como en la psicología de lo que hablamos es de personas sanas y enfermas, por lo que la persona enferma aspirara a la salud que encuentra en la figura del terapeuta. Este terapeuta fungirá un papel de Otro en donde se encuentra la figura del *yo ideal*. Mientras que en el análisis psicoanalítico el papel del analista será el de vehículo a través del cual el sujeto en análisis encontrará su propio deseo. Por tanto, mientras que en las terapéuticas los que tienen el saber son los psiquiatras y psicólogos, en el psicoanálisis quien tiene el saber es el propio analizante.

Pues bien, ahora que tenemos una idea de a lo que apunta la cura en el psicoanálisis, resulta más fácil explicar que a partir de ahora cuando hablemos de perversión nos estaremos refiriendo más a un aspecto estructural, que a un diagnóstico como se vería en la psiquiatría.

Cabe resaltar que los libros teológicos de los penalistas y las recopilaciones de las penitenciarías fueron los primeros en describir conductas perversas, dando origen a las penalizaciones de los actos perversos criminales, de ahí surge la intervención del médico para abogar por el infortunio de estos "criminales". A partir de este momento será la psiquiatría la encargada de lidiar con estas personas para proteger la sociedad. De ahí que la psiquiatría construya toda una nosología de la perversión con base a los síntomas presentados por las personas condenadas en prisión bajo el mandato del juez de perversión ya que nos dice Castoriadis-Aulagnier (1978), que un perverso nunca se acercara a buscar la ayuda del psiquiatra.

En cuanto al psicoanálisis tenemos que Freud en 1905 va a definir la perversión como una desviación sobre la meta del objeto sexual, pero ¿qué significa esto en realidad?, bueno podemos decir que a lo que refiere es que ante una situación angustiante para el sujeto como lo es la castración, el sujeto denominado como perverso lo que hará es buscar otra vía para desmentir la castración, por lo común

se busca mediante el fetiche, ya que de esta manera se le otorga a la madre el falo que considera ella perdió.

Poco después de Freud Lacan vuelve a retomar estos conceptos de la obra freudiana, y nos propone ver la perversión como una estructura psíquica del sujeto, es importante aclarar que una estructura corresponde al modo de organizar u ordenar las partes de un todo. Sin embargo, la estructura de un sujeto siempre estará permeada de tintes de las otras estructuras, aunque no hablemos de una estructura pura, si podemos hablar de una estructura predominante. De tal modo que la perversión se vuelve con Lacan una forma constitutiva de la psique del sujeto.

No obstante, con el paso de la posmodernidad en occidente vemos también que la perversión cobra más influencia dentro de la sociedad con la llegada del capitalismo. Al respecto nos dice Lacan (1970, citado por Dufour, 2007) que debemos considerar que «el discurso capitalista es locamente astuto, marcha sobre ruedas, no puede ir mejor. Pero, precisamente, va demasiado rápido; se consume. Se consume tan bien que se consume». El capitalismo va a jugar un papel importante aquí puesto que su objetivo será transformar a los sujetos en productos consumibles. El capitalismo vendría a colocarse como un amo, y el sujeto caería a la posición de esclavo, dicho de otro modo, el sujeto ahora sería objeto. El ejemplo más claro son las condiciones de trabajo de los obreros en las fábricas, los oficinistas de puestos más bajos, o todo aquel que labore con su cuerpo como capital. No obstante, <<la gran novedad del capitalismo sería la reducción de las mentes. Como si el pleno desarrollo de la razón instrumental (la técnica), permitido por el capitalismo, se saldara a costa de un déficit de la razón pura (la facultad de juzgar a priori lo que es verdadero o falso, o incluso lo que está bien o mal). Precisamente este rasgo nos parece el que más apropiadamente caracteriza el hito de la historia llamado «posmoderno»: el momento en que una parte de la inteligencia del capitalismo se puso al servicio de la «reducción de las cabezas».>> (Dufour, 2007; pp. 16). Por lo que el sujeto creado por el capitalismo pretenderá ser un sujeto del *goce absoluto*.

De igual manera Dufour (2007) nos dirá, que el sujeto critico kantiano de los años 1800 y el sujeto neurótico freudiano cerca de los años 1900 están muriendo debido a la generalización de las formas de intercambio, para darle paso al nuevo sujeto de la posmodernidad. <<El neoliberalismo, por nombrar de modo sumario ese nuevo estado del capitalismo, está deshaciendo todas las formas de intercambio que subsistían por referencia a un garante absoluto o metasocial de los intercambios. Dicho brevemente el intercambio comercial hoy tiende a desimbolizar el mundo. Hoy se nos pide que nos desembaracemos de todas esas sobrecargas simbólicas que garantizaban nuestros intercambios. El valor simbólico queda así desmantelado en beneficio del simple y neutro valor monetario de la mercancía, de tal suerte que ninguna otra cosa, ninguna otra consideración (moral, tradicional, trascendente) pueda constituir un obstáculo para su libre circulación>> (Dufour, 2007; pp. 18-19).

Como consecuencia a esta desimbolización del mundo tenemos graves afectaciones al lenguaje y a las formas de hablar, vemos por ejemplo que el discurso de la ciencia encaja perfectamente con el del capitalismo, y juntos se encargan de invalidar cualquier otro discurso, esto con el fin de crear como ya mencionamos un nuevo sujeto, uno que ya no sea sujeto, sino individuo. Este individuo debe adaptarse de la forma más pasiva a esta nueva "realidad", y a cambio el capitalismo como buen amo, en su papel del gran Otro pondrá a su alcance todo el goce que pueda soportar, o mejor dicho adquirir. Recordemos que <<el goce infiltra toda la existencia, tomando todas sus consignas del discurso, y prologando sus efectos hasta lo más íntimo del cuerpo. En lo que concierne a los social, lo que se vende y lo que se compra es cada vez más goce>> (Chemama, 2008; pp. 8). Claros ejemplos son el narcomenudeo, la prostitución, las redes sociales, todo aquello que pueda entrar en la economía mercantil.

Señala Dufour (2007), que, en estos tiempos neoliberales, el sujeto kantiano no queda bien parado, ya que el sujeto para Kant, era un sujeto de la crítica, de la moral, del soberano bien. Para empezar, a la moral no se le puede poner precio, muchísimo menos a la ética, por lo que al capitalismo no le conviene un individuo que no busque producir para él, en segunda la consigna del neoliberalismo es la idea de la búsqueda de la felicidad individual, reducida a la apropiación del objeto comercial, sobre la del bienestar colectivo. <<Pero eso no es todo: el otro sujeto de la modernidad, el sujeto freudiano, no está mejor posicionado. En efecto, la neurosis, con sus fijaciones compulsivas y su tendencia a la repetición, no ofrece la mejor garantía de la flexibilidad necesaria para «conectarse» de múltiples maneras con los flujos comerciales>> (Dufour, 2007; pp.27).

En resumen, Dufour propone la hipótesis de que este nuevo estado del capitalismo es el mejor productor del sujeto esquizoide, el de la posmodernidad. En otras palabras, podemos ver al capitalismo dentro de los parámetros de la perversión, en tanto que este sabrá del goce del individuo que ha tomado por esclavo, alienándolo a su deseo de consumo, sin embargo, será de un modo tan sutil que gracias al neoliberalismo le hará creer que sigue siendo él, quien tiene la capacidad de elegir dentro del gran mercado de productos. Al final lo que tendremos será un individuo desubjetivado a su propio deseo, rayando en los límites de la psicosis.

Es aquí donde la clínica psicoanalítica debe cobrar fuerza, para ayudar a la subjetivación de los individuos, devolviendo la vista hacia el sujeto del deseo, trascendiendo la construcción del individuo. Para esto se necesitan analistas comprometidos con su vocación, dispuesto a dejar a un lado los discursos de la ciencia y el saber durante el espacio de la cura en la clínica psicoanalítica. Es bien sabido que como señalan Serge (1995) y Castoriadis-Aulagnier (1978), resulta impensable que una estructura perversa se presentara a un psicoanálisis, ya que su único propósito dentro de este sería el retar constantemente la posición del analista. Aunque, Serge, (1995) también nos dice que durante la historia del

psicoanálisis se han presentado casos de analistas que parecieran poseer las características de una estructura perversa, trayendo consigo implicaciones serias para la cura psicoanalítica. El propósito de este trabajo será el de señalar que en el psicoanálisis el analista no puede asumir la posición del gran Otro, puesto que no habría diferencia entre asistir con él psiquiatra y dormir nuestros síntomas mediante la farmacología, o acudir con el gran Otro de la religión, o el Otro del mercado.

Es por eso que el objetivo de este trabajo será hacer un recorrido teórico sobre el concepto de perversión, retomando los ejes Freud-Lacan a modo que podamos comprender las implicaciones que ésta traería a la clínica psicoanalítica, si mediante la perversión el analista asumiera una posición de amo sobre el deseo del analizado.

Es por estas razones que se hablará de la transferencia como pieza clave del análisis y de la cual un analista perverso hace uso para corromper la cura. Freud en su texto sobre la dinámica de la transferencia (1912 citado en Flores, 2017), menciona que la transferencia tiene que ver con aquellos sentimientos que el paciente coloca sobre la persona del médico, los cuales permiten de alguna manera que el análisis pueda fluir, pero también estos sentimientos pueden llegar a ser un obstáculo para que el análisis no avance; este es un punto en el que debemos poner especial atención, ya que una de las pautas que permiten la cura es que el analista no responda a la demanda del paciente.

Sin embargo, tenemos que cuando el analista responde a esta demanda, y no se deja caer de su posición de “sujeto supuesto saber”, le hace creer al analizante que tiene la respuesta a todas sus demandas, lo cual causaría que el análisis no avance. Con esto también vemos una serie de implicaciones éticas y políticas que trae consigo el analista cuando no se desmonta de su posición de amo.

Por lo que me resulta importante dar cuenta de la perversión dentro del dispositivo analítico para de ésta manera señalar el riesgo que trae consigo un analista, que dada la naturaleza de la propia transferencia puede acarrear consigo una serie de implicaciones al asumir la posición de amo al aprovecharse de la situación transferencial para extraer beneficios narcisistas a expensas y en menosprecio de los intereses de su analizante, en este caso el que acude a consulta tal como lo dice Aulagnier (1977-78).

Cap. 1: El concepto de perversión en sus inicios dentro de la teoría freudiana

1.1 Aberraciones sexuales

Si queremos hablar sobre perversión desde un sentido psicoanalítico, es imprescindible remitirnos hacia la obra de Freud donde podemos encontrar dentro del texto *Tres ensayos de teoría sexual*¹, el concepto de perversión en sus inicios dentro de la categoría de aberraciones sexuales. Entendiendo estas como aquellas desviaciones que se dan respecto al objeto sexual. A su vez entendamos como objeto sexual la persona de la que parte la atracción sexual, y meta sexual a la acción hacia la cual esfuerza la pulsión. (Freud, 1905: pp. 123-124). Por ejemplo, el niño sirve como objeto de seducción por parte de un adulto perverso, desviante en cuanto al objeto porque es pedófilo, y en cuanto a la meta porque busca satisfacer sus necesidades con ese niño (Freud, 1905; citado por Laplanche, 1987).

Dentro de las primeras aberraciones sexuales mencionadas por Freud, encontramos la inversión, que refiere a cuando a un hombre le gustan los hombres y a una mujer le gustan las mujeres. Desviándose del objeto sexual por naturaleza hacia el de su mismo sexo. Dentro de esta categoría encontramos a los invertidos absolutos: que son aquellos que nunca sienten añoranza por el sexo opuesto; sino más bien repugnancia. Y también tenemos a los invertidos ocasionales: que son aquellos que bajo ciertas condiciones descuellan la inaccesibilidad del objeto sexual normal y la imitación. Encontramos que según Freud el rasgo de la inversión data en el individuo desde siempre o se le hizo notable en cierta época, puede conservarse durante toda la vida o desaparece en algún momento o incluso puede desarrollarse luego de un largo periodo de actividad sexual normal. (Freud, 1905: p. 128).

¹ Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. En Obras completas. Tomo VII.

Otra de las variaciones dentro de las aberraciones sexuales se encuentra en el recurso a la bisexualidad; en donde Freud menciona que en un sentido anatómico uno nace siendo mujer u hombre dado a que le corresponde cierto aparato sexual, a menos que se cuente con ambos aparatos sexuales bien desarrollados se puede hablar de un hermafroditismo anatómico, aunque en la mayoría de los casos menciona están ambos atrofiados. Sin embargo, para él parecía imprescindible sugerir esta concepción al campo de lo psíquico teniendo como resultado un hermafroditismo psíquico, que parece más viable que el anatómico (Freud, 1905; p. 129). Se ha atribuido gran importancia los caracteres sexuales llamados secundarios y terciarios y su frecuencia en los invertidos, aunque son indicios de hibridez no significa que por eso exista un cambio del objeto sexual en el sentido de una inversión. La doctrina de la bisexualidad ha sido formulada por un portavoz de los invertidos masculinos “un cerebro femenino en un cuerpo masculino”. La disposición bisexual dota al individuo tanto de centros cerebrales masculinos como femeninos. (Freud, 1905).

Con esta teoría de la bisexualidad el panorama para comprender a los invertidos cambia bastante, ya que nos da la incertidumbre de no saber quién es realmente el otro que tenemos frente a nuestros ojos, más allá de un órgano reproductor. Cómo se posiciona dentro de este hermafroditismo psíquico y hacia que objeto sexual se dirige su meta. En general la teoría del hermafroditismo psíquico presupone que el objeto sexual de los invertidos es el contrario al normal, aunque se encuentra lejos de ser un carácter universal. En este momento encontramos que el objeto sexual por tanto no refiere al aparato sexual sino más bien a la condición psíquica de la persona.

En cuanto a la meta sexual de los invertidos no puede hablarse de una meta única. Aunque la masturbación puede llegar a convertirse en una meta exclusiva debido al mero desahogo afectivo e incluso se presenta también dentro de las restricciones de la meta sexual, y no solo es en el caso de los varones.

Aunque encontramos que la unión de los genitales es considerada la meta sexual normal en el acto que se designa como coito y que lleva al alivio de la tensión sexual. Es también dentro de este acto donde encontraremos aquellas aberraciones caracterizadas como perversiones.

Antes de internar en las perversiones y para entender mejor lo dicho con anterioridad, hay que señalar que el objetivo de la meta sexual es la obtención de placer, como se señala en casi todas las operaciones del aparato psíquico, por tanto, para comprender a lo que apunta la pulsión en las perversiones hay que revisar el principio del placer y el principio de realidad. En el principio de placer se habla de <<la actividad producida dentro del aparato psíquico, que es regulada de manera automática por sensaciones de placer-displacer>> (Freud, 1915), Por tanto, el placer y el displacer tienen un importante papel económico dentro del aparato psíquico, aunque pueden parecer opuestos cada uno opera a la par en registros diferentes. Como objeción al principio del placer, surge el principio de realidad, aunque más que objeción resulta una forma de explicar que es lo que ocurre con los opuestos placer-displacer, aquí encontramos que el yo en su búsqueda de placer puede aceptar el displacer para lograr su fin, que sería el acceder al placer en la realidad. Por ejemplo, cuando una persona está adquiriendo cierto displacer para el yo, posiblemente la ganancia del placer sea dirigida para el ello, o el super yo.

Hay que tomar en cuenta la forma en la que opera el principio de placer y el principio de realidad para hacernos una mejor explicación de cómo Freud aborda las perversiones.

Entenderemos con Freud que las perversiones pueden ser:

- A. Transgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo designadas a la unión sexual.
- B. Demoras en relaciones intermediarias con el objeto sexual, relaciones que se recorren con rapidez como jalones en la vía hacia la meta sexual definitiva.

En cuanto a las transgresiones anatómicas podemos decir estas se circunscriben a todo el cuerpo y tienden a incluir todas las sensaciones que parten del objeto sexual.

1.2 El fetiche

Una forma de transgredir el objeto sexual normal es sustituirlo por otro que guarda relación con él, pero que es inapropiado para servir a la meta sexual normal. A esto se le denomina: fetichismo (Freud, 1905: pp. 139). En cierta medida el fetiche puede pertenecer al amor normal: a los estadios en los que el enamoramiento parece inalcanzable o postergado. Se convierte en patológico cuando el fetiche excede la condición mencionada con esto se refiere a cuando se desprende de la persona y se convierte en un objeto sexual por sí mismo.

Otra de las formas de transgredir el objeto sexual normal consiste en el “tocar y mirar”. Aunque ambos son indispensables para el logro de la meta sexual normal pueden convertirse en patógenos.

El placer de ver se convierte en perversión cuando:

- Se circunscribe con exclusividad a los genitales
- Se une a la superación del asco
- Suplanta la meta sexual normal como es el caso de los exhibicionistas.

Podemos encontrar que dentro de esta perversión se juegan tanto los roles pasivos, como los activos y que el poder que se contrapone a estos es la vergüenza.

En este punto hago un paréntesis para recalcar la importancia que tiene el objeto Fetiche dentro de la perversión, sin embargo, se retomará con mayor detalle más adelante.

El Sadismo y el masoquismo son otras de las aberraciones sexuales que encontramos dentro del orden de la perversión. Entendamos a estas como las inclinaciones que infligen dolor al objeto sexual y su contraparte. Por su parte el Sadismo responde a un componente agresivo de la pulsión sexual, es importante señalar que dentro de toda relación se encuentra este componente agresivo, sin embargo, se vuelve contraproducente y perverso cuando se habla de maltrato y sometimiento del objeto sexual.

En cuanto al masoquismo, tenemos que este abarca actitudes pasivas hacia la vida y el objeto sexual. Este componente se transforma en perverso cuando se aleja de la meta sexual normal, más que su contraparte. Sadismo y Masoquismo ocupan una posición particular entre las perversiones puesto que sus caracteres de actividad y pasividad pertenecen a los universales de la vida sexual. (Freud, 1905). Es importante no olvidar estos elementos ya que sobre ellos se regresará más tarde para trabajar a detalle la perversión, si bien no como elementos correlacionales, si como elementos específicos que se desarrollan más allá de la sexualidad del perverso.

Para entrar de lleno al término de perversión dentro de las aberraciones sexuales, hay que señalar primero que el término de perversión es uno de los que más se emplean dentro del lenguaje psiquiátrico, se encuentra habitualmente en las observaciones clínicas, los informes médicos legales y los certificados de internación. También encontramos que su sentido no deja de depender de la palabra de la que proviene la perversidad. Por lo que se adhiere a este un sentido moral y religioso que en el ser humano crea una duplicidad una “moral insanity”: quiere el bien, cree en él y lo dice, pero hace el mal. Lleva a cabo el acto de “pervertere” nos dice su raíz latina vale decir de “tergiversar” el bien en mal. Lo que era bueno “se desvía” y se invierte en su contrario; así se habla de efectos perversos. (Julien, 2002: pp. 99).

A continuación, se abrirá un pequeño paréntesis para explicar otro de los componentes esenciales de la teoría freudiana que nos permite abrir paso hacia el camino de la perversión; *el complejo de Edipo*, que abordaremos a continuación, enfocado al campo de la perversión.

1.3 Complejo de Edipo

Comenzaremos por recordar que el complejo de Edipo propuesto por Freud (1924) juega un papel central dentro de la sexualidad infantil antes de caer sepultado. Para ello es necesario que se viva una desilusión por parte del padre considerado como objeto de amor. Por tanto, encontramos que la niñita, que quiere considerarse la amada predilecta del padre, forzosamente tendrá que vivenciar alguna seria reprimenda de parte de él, y se verá arrojada de los cielos. El varoncito, que considera a la madre como su propiedad, hace la experiencia de que ella le quita amor y cuidados para entregárselos a un recién nacido. (Freud 1924; pp. 181).

Estos acontecimientos o sucesos similares provocan en el niño una desilusión, a falta de la satisfacción por ellos esperada de convertirse en el objeto total de amor del progenitor amado. Estos niños se encuentran ya sin esperanza por ser correspondidos en su amor. Así, el complejo de Edipo se iría al fracaso, como resultado una imposibilidad interna. Sin embargo, resulta que esta caída del complejo de Edipo es necesaria para que el niño pueda desplazar este amor hacia el lugar de otra persona diferente a la del progenitor.

Este tipo de eventos nos permiten hablar de la fase previa al Edipo que desemboca en el desarrollo sexual del niño varón principalmente, en donde los genitales del niño ya han tomado sobre sí un papel rector, para dar cuenta del interés que el niño muestra por maniobrar de forma manual sobre ellos, aunque se le diga que no es lo correcto. Y ante este interés del niño por explorar su cuerpo surge la amenaza de castración, donde lo que sucederá es el arrebatamiento de esta parte tan estimada.

Freud (1924) nos dice al respecto que la mayoría de las veces, la amenaza de castración proviene de mujeres; a menudo, son ellas quienes buscan reforzar su autoridad invocando al padre o al doctor, puesto que, son estos quienes ejecutarán el castigo. Aunque se nos menciona que en un inicio el niño no cree en que la amenaza sea verdadera, es hasta que el niño observa los genitales femeninos cuando se convence de que ahí falta un pene, y con ello se vuelve representable la pérdida del propio pene, y la amenaza de castración obtiene su efecto con posterioridad <<*nachträglich*>>².

1.4 Diferencia anatómica de los sexos

Ante la representación de esta pérdida la masturbación juega un papel importante para el desarrollo de la vida sexual posterior. La masturbación es sólo la descarga genital de la excitación sexual perteneciente al complejo, y a esta referencia deberá su significatividad para todas las épocas posteriores. El complejo de Edipo ofrece al niño dos posibilidades de satisfacción, una activa y una pasiva. Ahora bien, la aceptación de la posibilidad de la castración, la intelección de que la mujer es castrada, puso fin a las dos posibilidades de satisfacción derivadas del complejo de Edipo. En efecto, ambas conllevaban la pérdida del pene; una, la masculina, en calidad de castigo, y la otra, la femenina, como premisa. (Freud 1924; pp. 184).

La amenaza de castración supone en el niño una obediencia total, o parcial a abandonar el onanismo, puesto que ha comprobado en el aparato reproductor femenino que posiblemente ella ya ha sido castrada. Es así como inicia una lucha contra el abandonar el onanismo que representa para él en este momento la satisfacción de la pulsión.

² Posteriormente

Sin embargo, en este punto podemos retomar acerca del fetiche, puesto que como se mencionó, el niño en ocasiones se crea un sustituto del pene en la mujer, un fetiche; con lo que desmiente la castración y con ello la salvación de su propio pene. De este modo ya no tiene más que temer y puede reanudar el acto de la masturbación, para satisfacer la pulsión.

Con ello se puede hablar del sepultamiento del Edipo y de las investiduras de objeto que son resignadas y sustituidas por identificación. Con esto refiero a la sustitución que hace el niño del amor hacia el progenitor por el querer ser como ese antiguo objeto de amor, el niño pasa del querer tener a ser como aquel progenitor, y Freud menciona que de esta forma la autoridad de los padres pasa al yo del pequeño para dar paso a la conformación del superyó, perpetuando la prohibición del incesto y, asegurando al yo contra el retorno de la investidura libidinosa de objeto hacia las figuras paternas.

En el caso de las niñas dice Freud que estas no comprenden su falta actual como un carácter sexual, sino que lo explican mediante el supuesto de que una vez se poseyó un miembro igualmente grande, y después este se perdió por castración. La niña acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación. Su complejo de Edipo culmina en el deseo, alimentado por mucho tiempo, de recibir como regalo un hijo del padre, parirle un hijo. Se tiene la impresión de que el complejo de Edipo es abandonado después poco a poco porque este deseo no se cumple nunca. Ambos deseos, el de poseer un pene y el de recibir un hijo, permanecen en lo inconsciente, donde se conservan con fuerte investidura y contribuyen a preparar al ser femenino para su posterior papel sexual. (Freud 1924; pp. 186).

En conclusión, al capítulo, encontramos que en cuanto al término de perversión dentro de la obra de Freud podemos tomar a consideración que en un inicio esta es vista dentro del orden de las pulsiones, que su relación va vía la elección de objeto sexual y la dirección de la meta, que se desvían de la norma. Por tanto, hablar de perversión en estos términos, implica tomar a consideración la importancia de la vida anímica en cuanto a la transmutación de la pulsión sexual. Tenemos también que el término de perversión desde el sentido coloquial implica la transformación de algo bueno, en malo. La concepción que Freud tenía no difiere tanto, pues vemos que al tratarlo en el orden de lo invertido hace referencia a un carácter que tergiversa la norma. Sin embargo, Freud agregó los valores de la vida psíquica para sustentar la perversión como transgresión al objeto sexual común.

Por ejemplo, fue hasta 1927 cuando a partir del complejo de castración la perversión recibe en el artículo <<Fetichismo>> su verdadero nombre: ni una represión ni una forclusión sino una renegación (*Verleugnung*)³, es decir una doble posición a la vez: reconocimiento de que la madre no tiene el falo y negación de este reconocimiento: la madre lo tiene a través del fetiche como falo desplazado. La perversión es renegar de la diferencia sexual: todas las mujeres tienen el falo (Julien, 2002).

Más adelante dentro de la obra freudiana encontraremos como el concepto de perversión se fue trabajando de modo tal que de ser únicamente una aberración sexual guiada por la elección del objeto pulsional, se descubren sus características como medio organizador de un yo que a su vez organiza un mundo. Donde, por un lado, todo lo que es va hacia el placer, y el principio de realidad es tan solo un desarrollo del principio de placer. La unificación de las tendencias por él yo no podría justificarse más que por la garantía de un placer superior. El perverso duda de ello y va al placer más rápido y más insistentemente que otros. (Juranville, 1992; pp. 212).

³ Renegación

Con esta simple idea, tenemos que la perversión no es un concepto aislado dentro de la obra freudiana que se presenta rara vez. Lo que sí podríamos decir es que se presenta bajo circunstancias específicas y que contempla dentro de sí los principales postulados de Freud, como lo es el complejo de castración, la identificación, la escisión del yo, el complejo de Edipo, entre otros, cada uno de ellos abordado de manera particular al hablar de la perversión.

Sin embargo, el propio Freud en su momento no dio cuenta del alcance que tenía el concepto de perversión. Fue hasta con Lacan y el retorno que hace a Freud que el concepto de perversión toma un matiz estructural que organiza más que la construcción de un yo. Y es así como Lacan toma todos estos postulados de Freud para explicar cómo se constituye un sujeto perverso.

Cap. 2: El concepto de perversión desde la teoría lacaniana

Desde los aportes que Lacan hizo a la teoría psicoanalítica con el retorno a Freud se vislumbra en el campo de la perversión la conformación de un sujeto estructurado que atiende a una manera peculiar de adentrarse al campo del deseo. De manera más específica lo que Lacan propone para explicar la relación triangular: madre-padre-hijo es que esta se ve atravesada por los registros de lo real, simbólico, imaginario. Así de esta manera, ya no hablamos de figuras parentales biológicas, sino de funciones que atienden a la dimensión de lo simbólico, por tanto, si no hay un padre biológico, se puede hablar de quien realice la función de padre en el registro de lo simbólico e instaure la ley.

En lo que corresponde a la perversión como estructura psíquica vale recordar que se organiza en un primer momento a partir del deseo de la madre, deseo que jugará un papel importante dentro del Edipo y la castración, ya que es la madre quien se encarga de reconocer que ella no puede ser el objeto de deseo del niño y el niño no puede ser su total objeto de deseo, de esta manera la madre se encargará de nombrar al padre, para que éste haga valer las leyes simbólicas, como la prohibición del incesto. Sin embargo, en el caso de la perversión tenemos que la madre es quien toma el control de las leyes, y si bien hay un padre, este se muestra pasivo en tanto a la aplicación de la ley. Por tanto, en la perversión tenemos que el sujeto sabe de la castración, pero la desmiente.

Por tanto, resulta conveniente señalar lo que Freud orienta como un mecanismo metapsicológico inaugural de la perversión a partir de *la renegación de la realidad*; con su incidencia respecto de la *castración* y a la *escisión del yo* como propiedad intrínseca del funcionamiento del aparato psíquico (Dor, 2006).

Para tener la idea más clara volveremos hacia la explicación del Edipo, pero en este capítulo desde los aportes hechos por Lacan a la teoría freudiana.

2.1 Estructura psíquica y Complejo de Edipo

El complejo de Edipo se desarrolla a partir de la atribución fálica de la madre. Atribución que se inicia, a partir, de la cuestión de la diferencia de los sexos. Cuando el niño descubre la falta de pene en la mujer y, se sitúa el mismo con el deber de enfrentarse con la referencia de la castración de su propia persona.

Por consiguiente, es ahí donde Freud ubica la emergencia de la *angustia de castración* y, como consiguiente, el origen de ciertas reacciones defensivas destinadas a neutralizarla. Estas testimonian no solo el rechazo del niño a aceptar la diferencia de sexos, sino también el trabajo psíquico que debe ponerse en marcha precozmente para soslayar o sustraerse a la incidencia de la castración (Dor, 2006). Esto trae consigo consecuencias importantes, puesto que estas construcciones psíquicas van a determinar en gran medida el curso de la economía psíquica, lo que conocemos como estructuras psíquicas.

Para poder avanzar más hacia la estructura perversa vale recordar cómo se veía en el capítulo anterior que con la teoría freudiana en un primer momento dentro del complejo de Edipo lo que encontramos es el atravesamiento por el espejo, donde el niño toma a la madre como objeto de su deseo para tratar de identificarse con el deseo de la madre, como resultado tenemos que así ese niño se convierte en aquello que le falta a la madre, se ha identificado con su deseo y ahora el deseo del niño es el deseo sobre ser el objeto de deseo de la madre, transmutando al niño como el falo de la madre. Ser el objeto fálico imaginario para colmar el deseo de la madre es la angustia misma de ser tragado por ella. Freud hablaba de horror <<*Grauen*⁴>> a la castración de la mujer. En efecto, la perversión se origina ahí

⁴ Horror

como consecuencia de la angustia. (Julien 2002; pp. 106). Angustia de ser castrado como supone su madre lo fue.

Para comprender mejor esta idea regresaremos a la diferencia de los sexos, como se mencionó antes, cuando el niño descubre que a la mujer le falta algo (el pene), supone que es porque aún no le crece, pero que pronto habrá en los dos lo mismo, después surge la idea de que quizá ya había algo, pero le fue arrebatado, por tanto, a él le puede ocurrir lo mismo. <<La falta de pene es concebida como el resultado de una castración, y el niño se ve ahora con el deber de enfrentarse con la referencia de la castración de su propia persona>> (Dor, óp., cit.). De esta manera, se puede pensar que en la mujer hay por lo menos dos tipos de goce. El goce fálico, ligado al significante, a lo simbólico, o sea a la castración; goce que busca al objeto. Y otro goce, goce de la falta en contraposición al goce del objeto. Stezovsky (2006), nos dice que esta propuesta lacaniana nos sirve para pensar en los avatares del deseo de la madre, ya que su deseo producto de la operación de castración apunta a un objeto que la causa, goce ligado al significante, que implica el orden de lo simbólico instituido a partir del Nombre del Padre. Ya que, el Nombre del Padre transforma el agujero de lo simbólico en una falta. En la mujer esta falta propicia el deseo de un hijo. Este vendrá al lugar de la falta en la mujer y será amado en tanto viene al lugar de lo que a ella le falta. De lo que a ella le falta dentro del orden fálico. En cuanto al hijo, alojado de esta manera en la madre se propondrá como aquello que la madre desea, el falo, y demandará el deseo de ella.

Aunque el deseo de la madre se trata de un deseo devorador, acosador, asfixiante; de aquí el síntoma del asma de muchos niños; frente a ese deseo el niño está a solas, y lo que él puede esperar de ese deseo es “daño, catástrofe, devastación” (Toro, 2013 citado por Hernando, 2013).

Sólo de esta forma y en este momento se puede hablar de una total alienación, donde la madre y el niño perduran intentando satisfacer los deseos el uno del otro. Es con la introducción de la ley paterna que el niño es introducido en el registro de

la castración, ya que de este modo el niño da cuenta de que el deseo de la madre se desplaza hacia la figura paterna.

En el segundo momento del Edipo, al igual que como veíamos en la teoría freudiana la mediación paterna representará un papel preponderante en la configuración de la relación madre-hijo-falo al intervenir justamente como privación. El niño vive esta intrusión de la presencia paterna como una prohibición y una frustración. Esta acción conjugada del padre que simultáneamente “prohíbe, frustra y priva, tiende a catalizar su función fundamental de padre castrador” (Dor, 1995; pp. 95 citado por Pardo, 2006).

Como veíamos en *el sepultamiento del complejo de Edipo*, es la madre la que introduce la amenaza de castración con la figura del médico o del padre que va castigar al niño. De igual forma en Lacan encontramos que es la madre quien introduce el nombre del padre y demuestra que ella misma está sometida a la ley paterna, puesto que ella no pudo hacer de su hijo objeto de su deseo, para eso está la figura del Nombre del padre.

El padre que aparece, entonces, como representante de la ley, es investido por el niño de una nueva significación a partir del momento en que, desde el lugar que ocupa, resulta el supuesto poseedor del objeto del deseo de la madre: se ve así elevado a la dignidad de padre simbólico. La madre, quien suscribe la enunciación de la ley paterna al reconocer la palabra del padre como la única susceptible de movilizar su deseo, atribuye también a la función del padre un lugar simbólico con respecto al niño. “En este punto, el niño se ve llevado a determinarse con respecto a esta función significativa del Padre que es, precisamente, el significativo simbólico Nombre del Padre” (Dor, 1995; pp. 100 citado por Pardo, 2006).

De esta forma el niño da cuenta de su papel dentro de la relación triangular madre-padre-hijo, en donde no sólo acepta que él no es el falo de la madre, sino que él mismo no lo tiene puesto que ha sido castrado por el padre.

Estas ideas nos dan paso para entrar al tercer momento, que corresponde a la declinación del complejo de Edipo, donde el niño pone término a la rivalidad fálica frente a la madre en la que él se sitúa y en la que imaginariamente también ha instalado al padre. El momento esencial de esta etapa está marcado por la simbolización de la ley que demuestra que el niño ha comprendido a cabalidad su significado. El valor estructurante de esta simbolización reside, para él, en la localización exacta del deseo de la madre. De hecho, la función paterna sólo es representativa de la ley bajo esa condición. Si el padre tiene el falo, entonces deja de ser el que priva a la madre del objeto de su deseo. Por el contrario, al ser el supuesto depositario del falo, lo reestablece en el único lugar donde puede ser deseado por la madre (Pardo, 2006).

En este tercer momento el niño coloca al padre como quien es verdadero portador del deseo de la madre; y aquel que le otorga a la madre eso que a ella le falta, el falo, que en un inicio era él, aunque ahora también él se ve desprovisto de este falo.

La ubicación del falo es estructurante para el niño, cualquiera que sea su sexo, ya que el padre, el supuesto poseedor del falo, se hace preferir por la madre. “Esta preferencia, que demuestra el pasaje del registro del ser al del tener, es la prueba más clara de la instalación del proceso de la metáfora paterna y del mecanismo intrapsíquico correlativo: la represión originaria” ... La metáfora paterna constituye un momento profundamente estructurante en la evolución psíquica del niño. No sólo introduce al niño en la dimensión simbólica al desprenderlo de su atadura imaginaria con la madre, sino que, además, le confiere la categoría de sujeto deseante (Dor, 1995; pp. 101-109 citado por Pardo, 2006).

La disolución del complejo de Edipo, así como el abandono de todo lo que corresponde al registro de la identificación pregenital, no puede tener lugar si el Nombre del Padre no viene a representar para el sujeto tanto la razón y la

justificación de la prohibición como la procedencia y la legalidad del deseo humano (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 29).

2.2 El fetiche como representante de la renegación

Lo que da paso dentro del complejo de Edipo a la perversión es *la renegación*, de modo tal que durante el Edipo el niño ante la angustia de castración niega que no sea la madre la poseedora del falo, y a pesar de que la ley del padre está presente, el niño no la acepta. No acepta no ser él la fuente máxima del deseo de la madre, así que se organiza de tal forma que pueda acceder al campo del deseo sin tener que admitirse como sujeto en falta. Es por ello que esta negación será, en un segundo tiempo, refutada por la prueba de realidad que confronta al sujeto con lo que ve (el descubrimiento del sexo femenino) y con lo que adquiere como saber, o sea que existe un mundo del goce del que está excluido y que sólo por el padre la madre tiene acceso a él. (Castoriadis-Aulagnier 1978).

No obstante, cabe aclarar que lo que se demanda al sujeto no es su renuncia al deseo, sino a lo que constituía su objeto (la madre) y que renuncie en él a causa de la ley del padre. Pero para que la renuncia al objeto salvaguarde la posibilidad del deseo aún es preciso que una ley venga a asegurar al sujeto su estatuto futuro, su derecho al deseo. Esa "ley" es aquella que, en la estructura familiar, le indica el lugar donde tiene que situarse y designa al falo en tanto que significante del deseo y emblema de la ley: "El falo deberá tomar lugar en ese punto del campo del sujeto donde vienen a recortarse y ligarse indisolublemente la ley de la filiación y la ley del deseo" (Dor, 1995; pp. 32 citado por Pardo, 2006).

Aunque como hemos visto el complejo de Edipo juega un papel primordial para comprender la perversión, aún falta un elemento que resulta clave para abrir paso a ésta como estructura psíquica. Aquello es lo que encontramos dentro de la obra freudiana como *escisión del yo*, que nos conduce al núcleo de las perversiones. Ya que permite explicar la coexistencia de dos componentes irreconciliables: el

reconocimiento de la ausencia de pene en la madre y la renegación de ese conocimiento. Esto permite comprender la existencia de rasgos neuróticos en la perversión.

De esta forma podemos ver la importancia que va a jugar el registro de lo simbólico, puesto que el significante de la ley debe aparecer en lo simbólico, como un objeto, tal es el caso del fetiche. Encontraremos la presencia del fetiche como condición absoluta del deseo. El fetiche corresponde en la perversión al síntoma en la neurosis.

Respecto a la cuestión del fetiche Julien, P. 2002 propone ordenarlo en tres tiempos:

1. La madre no tiene el falo:

Para el niño que no es psicótico la significación del deseo de la madre no está forcluída; designa lo que le falta, es decir, el significado del falo como significante de su deseo. Ese simbólico no carece de efecto sobre lo imaginario. El sujeto varón, o niña es por la imagen de su yo es lo que falta en la madre. Esa es la puesta en el caso del no psicótico. La madre no tiene el falo, por lo tanto, yo lo soy para ella.

2. La angustia:

Responde a la cuestión de saber porque medio el niño dará a su madre ese objeto del que ella carece. Todo el camino en torno del cual el yo conquista su estabilidad se construye, justamente en la medida en la que él muestra a su madre lo que no es. Ser el objeto fálico imaginario para colmar el deseo de la madre es la angustia misma de ser tragado por ella. En efecto la perversión se origina allí como consecuencia de la angustia.

3. La madre tiene el falo:

Tal es la renegación (*Verleugnung*⁵) de la primera posición, donde la madre no tiene el falo. Así que el sujeto puede respirar: postula el fetiche como sustituto del falo faltante en la madre. Allí donde falta en ella el falo simbólico, el sujeto sitúa un fetiche como falo imaginario.

El fetiche es por consiguiente una defensa contra la angustia del deseo de la madre; por eso, sin duda, tiene la misma función que la fobia: instalar una protección frente al peligro de ser devorado por el deseo insaciable del Otro. (Julien, 2002)

De nuevo a partir de esto el fetiche cobra sentido a partir de los elementos funcionales de lo real, simbólico, imaginario. Puesto que como ya se mencionaba el fetiche debe tomarse como elemento de una actividad simbólica que se representa en lo real. Al respecto tenemos que Granoff citado por Julien, 2002 dice que lo imaginario sólo es descifrable si se presenta como símbolo. En efecto, el elemento imaginario tiene exclusivamente un valor simbólico.

Otra de las cualidades que posee el fetiche es como menciona Juranville, 1992 el de permitir la negación de la castración igual que el síntoma en el caso de la neurosis. Y propone que el fetiche representa el *Nombre-del-padre* hecho objeto, de esta forma equiparando la perversión con una especie de sublimación del objeto “elevado a la dignidad de la Cosa”. Lo que nos remite a hablar de nuevo de la renegación que hace posible el fetiche respecto en este caso de la castración. El fetichismo implica por tanto una escisión en el sujeto, puesto que por una parte ha reconocido la castración de la mujer y por tanto la falta real del falo, pero por otra parte no lo reconoce, de esta forma puede asumir diferentes posturas hacia la madre. Una puede ser la de colocarla como poseedora del falo y hacer uso del fetiche para sustituirla y la otra puede ser la de identificarse con la madre poseedora del falo.

⁵ Renegación

Es gracias a las cualidades del fetiche como representante de la renegación que hace el perverso sobre el deseo de la madre dirigido al padre y la escisión del yo que alberga los componentes del fetiche que Lacan va a poder representar la estructura de la perversión.

Como conclusión encontramos que a diferencia de la perversión que transgrede la ley, como lo veíamos en la obra de Freud la teoría lacaniana del significante permite plantear de otro modo el problema de la perversión, crucial para la ética. Si no existe mundo puro que la ley organice perfectamente, la trasgresión perversa ya no puede ser determinada simplemente como transgresión de la ley. Lacan mostró en “Kant con Sade” que el perverso no está en absoluto “fuera de la ley” y no ignora al Otro como tal. Muy por el contrario, haciéndose “instrumento del goce del Otro” está sometido a su ley. Por tanto, la ley para el perverso es sin duda diferente de la ley de la castración y el deseo, y hemos presentado la ley del goce de “Kant con Sade” como la interpretación perversa de la castración. Tenemos que la ley ordena “hacer la ley” porque sólo la ley puede transgredir. (Juranville, 1992 pp. 213). Lo que ocurre con el perverso es que éste se crea otra ley sobre la ya establecida, ya sea para justificar sus actos, o para hacer del otro su objeto de goce.

Sin embargo, no se puede continuar el tema de la perversión sin antes recorrer el origen de las perversiones, para ello será necesario remitirnos a las fantasías del niño que abren paso a la dimensión del fantasma.

Cap. 3: El lugar del fantasma en la perversión

3.1 Fantasía

Como se mencionaba en el capítulo anterior lo que nos abre paso al campo de la perversión se encuentra en la fantasía, que nos permite replantearnos la relación entre la perversión y el inconsciente. Como veíamos desde un inicio en Freud encontramos el campo de las perversiones como pulsiones parciales no generalizadas, donde aun antes que la conformación del Edipo encontramos la organización sexual infantil, y con ella el inicio de la represión.

Por ello se dice que el perverso no constituye una excepción de la amnesia infantil que estamos acostumbrados a considerar como cicatriz del gran procedimiento de represión dirigido contra la sexualidad infantil. Y el análisis de una perversión nos conduce hacia el material psíquico inconsciente con la misma necesidad que el análisis de una neurosis (Sach, s/f).

Por tanto, vamos a retomar el texto *Pegan a un niño*, puesto que es aquí donde la fantasía comienza a jugar un papel muy importante en tanto que vemos el origen de las perversiones y su relación con la represión, así como su papel dentro del inconsciente.

De acuerdo con Freud, 1919 una fantasía como la de paliza, que emerge en la infancia temprana quizás a raíz de ocasiones casuales y que se retiene para la satisfacción autoerótica, sólo admite ser concebida como un rasgo primario de perversión. Vale decir: uno de los componentes de la función sexual se habría anticipado a los otros en el desarrollo, se habría vuelto autónomo de manera

prematura, fijándose luego y sustrayéndose por esta vía de los ulteriores procesos evolutivos; al propio tiempo, atestiguaría una constitución particular, anormal, de la persona. Sabemos que una perversión infantil de esta índole no necesariamente dura toda la vida; en efecto, más tarde puede caer bajo la represión, ser sustituida por una formación reactiva o ser trasmudada por una sublimación, aunque si alguno de estos mecanismos falla tenemos que la perversión se conservará hasta la vejez (Freud, 1919; pp. 179).

Para organizar la fantasía de paliza Freud, 1919 propone tres fases en las que se desarrolla:

- La primera fase de la fantasía de paliza se formula mediante el enunciado: «El padre pega al niño», «El padre no ama a ese otro niño, me ama sólo a mí». Este es entonces el contenido y el significado de la fantasía de paliza en su primera fase. Es evidente que la fantasía satisface los celos del niño y que depende de su vida amorosa, pero también recibe vigoroso apoyo de sus intereses egoístas. Por eso es dudoso que se la pueda calificar de puramente «sexual»; pero tampoco nos atrevemos a llamarla «sádica».
- La fantasía de la época del amor incestuoso había dicho: «Él (el padre) me ama sólo a mí, no al otro niño, pues a este le pega». La conciencia de culpa sabe hallar castigo más duro que la inversión de este triunfo: «No, no te ama a ti, pues te pega». Entonces la fantasía de la segunda fase, la de ser uno mismo azotado por el padre, pasaría a ser la expresión directa de la conciencia de culpa ante la cual ahora sucumbe el amor por el padre. Así pues, la fantasía ha devenido masoquista. «El padre me ama» se entendía en el sentido genital; por medio de la regresión se muda en «El padre me pega (soy azotado por el padre)». Este ser-azotado es ahora una conjunción de conciencia de culpa y erotismo; no es sólo el castigo por la referencia

genital prohibida, sino también su sustituto regresivo, y a partir de esta última fuente recibe la excitación libidinosa que desde ese momento se le adhiere y hallará descarga en actos onanistas. Ahora bien, sólo esta es la esencia del masoquismo. Esta fantasía de ser azotado por el padre permanece por regla general inconsciente, probablemente a consecuencia de la intensidad de la represión.

- La tercera fase se aproxima de nuevo a la primera. La persona que pega nunca es la del padre o bien se la deja indeterminada, como en la primera fase, o es investida [*besetzen*⁶] de manera típica por un subrogante del padre (maestro). La persona propia del niño fantaseador ya no sale a la luz en la fantasía de paliza: «Probablemente yo estoy mirando». La situación originaria, simple y monótona, del ser azotado puede experimentar las más diversas variaciones y adornos, y el azotar mismo puede ser sustituido por castigos y humillaciones de otra índole. La fantasía es ahora la portadora de una excitación intensa, inequívocamente sexual y como tal procura la satisfacción onanista.

Estas observaciones pueden utilizarse en varios sentidos: para obtener esclarecimiento sobre la génesis de las perversiones en general, en particular del masoquismo, y para apreciar el papel que cumple la diferencia entre los sexos dentro de la dinámica de la neurosis. (Freud, 1919; pp. 188).

Lo que se trata de resaltar dentro de la fantasía de paliza es su carácter inconsciente, que, en este caso, vía el análisis con Freud deviene de manera consciente y que da cuenta de las mociones sádico-masoquistas de la pulsión.

En cuanto a la diferencia de los sexos, encontramos que en el caso de la niña ocurren las mismas tres fases de la fantasía, aunque lo que resulta verdaderamente

⁶ Ocupar

importante de estas fantasías es su carácter sexual activo-pasivo que se ejemplifica en las posiciones sádica-masoquista. “Donde podría objetarse que esas fantasías se presentan y experimentan tales destinos justamente en muchachos femeninos y en niñas masculinas, o que el responsable de ellas es un rasgo de feminidad en el varón y de masculinidad en la niña” (Freud, 1919; pp. 198).

Por tanto, podríamos decir que la fantasía es resultado del complejo de Edipo y que son los restos de esta misma los que desarrollaran la perversión más allá del periodo de latencia en la infancia. El claro ejemplo es la *renegación* que como vimos en el capítulo anterior en la renegación el perverso desmiente la falta de la madre y puede darse a través del paso por la fantasía de *idealización* o bien la fantasmaticación de una escena de castración en donde el perverso colocara a su pareja en un juego donde lo que se representa es la ausencia del pene en la madre.

Estas fantasías de paliza nos permiten entrar al campo del fantasma puesto que encontramos en ellas el carácter de lo imaginario, que permite alejar al sujeto de la castración.

3.2 Fantasma

Comencemos por señalar que Lacan utiliza el termino de fantasma para sustituir el termino de fantasía como lo había usado Freud, pero sobre todo Melanie Klein, ya que desliga totalmente al fantasma de la pulsión y lo acerca más al deseo. Sin embargo, Lacan va a marcar cierta relación entre la realidad psíquica freudiana y el fantasma. Y crea a partir de estos conceptos la clásica fórmula $\$ \diamond a$ para comenzar a hablar del fantasma en singular y esbozar su íntima relación con él deseo. Ahora bien, inicialmente Lacan usa el termino de fantasma y lo ubica como incluido en la serie de los desarrollos imaginarios, como una serie de fantasías imaginarias que

se despliegan en el nivel del yo (moi), α , y el otro α con minúscula (Rabinovich 2005). Para quedar claros, la fantasía aparece en relación a la ganancia de placer. Mientras que el fantasma se relaciona con una temporalidad propia del deseo.

Posteriormente, Lacan desarrollara a partir de estas ideas una concepción protectora del fantasma, la concepción del fantasma como pantalla, que vuelve a retomar de los escritos de Freud, principalmente de las cartas que se enviaba con Fliess. Para explicar que el fantasma es la pantalla que nos protege de saber acerca de que es lo que el Otro desea.

Gracias a estas cualidades del fantasma es que se dice que este también es la construcción de ficciones inconscientes. <<El fantasma se inscribe como la matriz a partir de la cual se obtienen las ficciones, es decir una ficción que es una forma de decir la verdad con cierta puesta en escena y con cierto grado de deformación, aunque vale aclarar que no es lo mismo que ocurre en el sueño>> (Rabinovich, 2005).

Ahora bien, para entrar por completo al tema de la perversión vale aclarar por completo lo que sugiere la fórmula $\$ \diamond \alpha$ como ya se mencionaba cuando Lacan crea esta fórmula trata de alejarla por completo del significado que Melanie Klein hacía sobre el fantasma como una pulsión, sobre todo por la relación pulsión/instinto que se interpretaba en sus textos, puesto que como ya se ha mencionado el fantasma se inclina hacia el orden del deseo, es de hecho el fantasma quien dará sustento al deseo.

Es por ello que la fórmula de $\$ \diamond \alpha$ se caracteriza por ser inseparable del deseo del otro tachado en relación al deseo inconsciente del Otro con mayúscula, es por

ello el símbolo de $\$$. Ahora en cuanto al \diamond (losange) encontramos que hará referencia a la unión de dos signos, el de la inclusión ($>$) y el de la exclusión ($<$) en lógica. Esto implica que hay una relación que al mismo tiempo es de exclusión y de inclusión entre el sujeto barrado y el objeto. El problema surge de que el fantasma está constituido por dos matemas que en la teoría lacaniana son indicadores de la subjetividad. Por un lado, el sujeto dividido del inconsciente, siempre dividido por dos significantes S1 y S2 y, por otro lado, el objeto que es una de las primeras formas del “ser” del sujeto en relación con el Otro. Que indica entonces dos formas en la que el sujeto se encuentra dentro de la teoría lacaniana, una en tanto que objeto y la otra en tanto que sujeto barrado, lo que explica la presencia de a como soporte del sujeto en el nivel del significante cuando no tiene significación. Ante esa carencia en el nivel del significante, el objeto viene a darle cierta identidad y cierta consistencia al sujeto (Rabinovich 2005).

Entonces entendemos que, si el fantasma es lo que viene a dar soporte al deseo, este fantasma se aleja del plano de lo imaginario como veíamos en un inicio con la fantasía y se abre paso al campo de lo real. Ya que el fantasma pretende dar respuesta a aquello que el Otro no puede responder, y esto se ve ejemplificado cuando Lacan introduce el grafo del deseo.

Castoriadis-Aulagnier 1978, en su texto *La Perversión como estructura* nos dice que dentro de los escritos analíticos existe cierta confusión en cuanto al concepto de fantasma, debido a que este término se aplica al fantasma inconsciente, núcleo irreductible de la relación del sujeto con su deseo.

Y nos propone darle al fantasma igual que al sueño dos lecturas: lo manifiesto y lo latente. La relación que vincula el contenido manifiesto de un fantasma con su núcleo inconsciente, o en otras palabras su contenido latente, es una relación extremadamente compleja. Solo un análisis que empleé para el fantasma las

mismas herramientas que para el sueño, puede revelar el lazo que une esas dos caras. Y si permanecemos en el nivel del contenido manifiesto, podemos decir que el fantasma del perverso no se diferencia en nada del fantasma del normal (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp.39).

Ahora sí, en lo que a la perversión corresponde recordemos que en la fórmula del fantasma $\$$ representa al sujeto de la falta, \diamond (losange) representa la relación de inclusión o de implicación entre $\$$ y a . Por último, a corresponde al objeto de deseo, que en el caso de la perversión tiene una fuerte relación con el Otro.

En donde el Otro, tanto que no existe, porque está barrado debe reducirse al objeto a minúscula. El Otro, nos dice Lacan, <<al fin y al cabo, si aún no lo adivinaron es el cuerpo>>, por tanto, alcanzar el deseo del Otro indica que sólo hay goce en el cuerpo. Por eso el objeto a no solo es causa del deseo, sino la apuesta de un *plus de gozar*. Allí es donde la perversión vuelve a tomar su lugar. (Julien 2002; pp. 125).

Al respecto Castoriadis-Aulagnier 1978 nos dice que: Precisamente el lado más típico del fantasma, tal como Sade lo describe es el movimiento circular donde flagelador y flagelado cambian a su turno de papel en una suerte de circuito cerrado e infinito. Lo que para el perverso representaría el apogeo mismo del poder, o sea esa facultad de gozar tanto en el momento en el que sostiene látigo como en el momento en que no es más que cuerpo ofrecido al dolor. Instrumento de la castración objeto castrado el hecho de que las dos posiciones antinómicas están al servicio del goce, de que sean su efecto Irreversible, esto es lo que el perverso quisiera poder probar y demostrar en su mismo cuerpo. Y ello nos obliga a abordar el difícil problema del fantasma, no del fantasma perverso pues, como he dicho no hay fantasma que sea propio del perverso. (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 38)

Así el fantasma remite a la singularidad del individuo y este hace de él en tanto vehiculiza “algo” de lo imaginario, de la omnipotencia y la inmortalidad del yo conduciendo a la rivalidad con el prójimo. En términos narcisistas-imaginarios la agresividad encuentra lugar, y con ella el fantasma en su constitución narcisista haciendo presente la pulsión sado-masoquista. La función del fantasma por tanto es la de intentar alejar u olvidar la castración porque en última instancia es quien garantiza, atestiguando a la par la existencia, subsistencia y eternización del deseo que retoma como síntoma en forma de condensación que salvaguarda de ser el “miserable resto” de la operación castratoria (Uribe, 2008; pp. 4). Vale recordar lo que se mencionaba antes, el fantasma también sirve de defensa contra el deseo del Otro, puesto que no se puede soportar que el Otro sea también otro deseante, incompleto.

Por tanto, Lacan propone que cada sujeto está construido a base de fantasmas que le dan sostén, es por ello que hablamos que el sujeto se encuentra preso de sus fantasmas. Ya que es el fantasma el límite de lo que el sujeto puede imaginar en cuanto a la mira de su potencia sobre el gozar. Aunque vale aclarar que es el *fantasma fundamental* quien constituye gran parte de la realidad psíquica.

En lo que refiere al campo de la perversión será el fantasma quien juega un papel primordial para desmentir la castración, ya que es por medio del fantasma que el sujeto accede al campo del deseo y se relaciona con el otro de manera fantasmática, por tanto podemos decir que el niño vía el fantasma no acepta que sea el padre el objeto de deseo de la madre, para el niño perverso esta negación se transforma gracias al fantasma en la fantasía de que la madre posee su propio falo, no necesita el falo del padre puesto que ella ya posee uno, e incluso este falo puede ser él.

Gracias a la formulación de estos supuestos en relación al falo dentro de la estructura perversa es que encontramos lo que Julien, 2002 en su texto *perversión* trabaja como delante y detrás del velo que retoma del trabajo de Lacan para esclarecer cómo se situaría el fantasma con relación a la perversión.

Delante y Detrás del Velo

Encontramos que el velo es aquello que oculta y designa. En la perversión, la tarea del sujeto es ocultar la falta fálica de la madre, a un tiempo que designa con la ayuda del velo de la figura de aquello que le falta. El velo oculta la nada que está más allá del Objeto en cuanto al deseo del Otro: la madre no tiene el falo, pero al mismo tiempo y pese a ello, el velo es el lugar en el cual se proyecta la imagen fija del falo simbólico: la madre tiene el falo (Julien, 2002; pp. 109).

Como mencionamos el niño mediante la fantasía le otorga a la madre el falo simbólico y de esta manera el reniega de la castración y la ley paterna.

Otro aspecto que se debe considerar en cuanto a la relación del velo, es la posición que este juega en relación al sujeto y el Objeto, por tanto; encontramos su función tanto delante del velo, como detrás del velo. Y cada una designa una función específica dentro de las perversiones.

Se retoman estas características a partir del trabajo de Julien, 2002 en el texto de *Perversión*:

Delante del velo

Esta proyección de la imagen fálica que oculta y designa la Nada (*Rien*⁷) es lo que el sujeto coloca delante de él. Según esta estructura, tenemos las siguientes perversiones:

- Fetichismo: Pone un velo sobre la falta fálica de la madre. El velo es el *Ersatz*⁸ del falo desplazado sobre el pie, el zapato, etc.
- Masoquismo: Es donde es preciso que el Otro tenga el látigo como poder fálico.
- *Voyeurismo*: Entra en el deseo del Otro por la hendidura, la ranura, el postigo o cualquier pantalla. Enfoca el deseo del Otro, lo sorprende en su pudor y su intimidad; se introduce en su mundo privado. En el fantasma el sujeto es la hendidura, a fin de que el otro se interese, sea cómplice, esté abierto a ese espectáculo y participe en esa demostración. Lo que el Otro deja ver sin saberlo es lo que permite negar la falta fálica, de la conformidad con la creencia perversa: todos los seres humanos tienen un falo.
- La homosexualidad femenina: La perversión homosexual consiste en vela esa falta mediante un sustituto, un *Ersatz*: el hijo como imagen fálica. Sin embargo, en la inversión femenina, en lugar de querer el falo simbólico (el hijo) por el padre, esta establece una identificación con el padre imaginario; se cumple la identificación con quien podría darlo, pero lo ha negado.

⁷ Nada, traducido del alemán

⁸ Remplazo

Detrás del velo

De este lado encontramos que el fetiche no siempre es colocado como falo imaginario delante de la Nada (*Rien*) como más allá de la madre. A la inversa puede ser puesto por un sujeto que, al identificarse con la madre, lo presenta a partir de ese lugar situándose detrás del velo.

De esta posición se explican las siguientes perversiones:

- Travestismo: Surge de una identificación del sujeto masculino con la madre poseedora del falo. Así la protección contra la angustia es exitosa y se trata de ocultar la falta de objeto.
- Sadismo: El látigo, el bastón presentifica la imagen fálica. La identificación con la madre que lleva los pantalones.
- Exhibicionismo: Deja ver al Otro sorprendido por el develamiento. Muestra lo que tiene en la medida en que el Otro no lo tiene. El sujeto presentifica a la madre como si en ella no hubiera falta.
- La homosexualidad masculina: Se identifica con una madre que debe tenerlo; es decir, en el lugar que ocupa la madre que hace la ley para el padre. Por eso la exigencia del homosexual es demandará a su partenaire que muestre lo que no tiene. Aquí sobreviene una inversión; el joven no abandona a su madre, sino que se identifica con ella; se transmuta en ella y ahora busca objetos que puedan sustituir al yo de él, a quienes él pueda amar y cuidar como lo experimento de la madre.

Con estas posiciones respecto al velo lo que damos cuenta es de la importancia que juega el papel de la madre para la conformación de la estructura perversa, ya sea en la identificación con esta madre o en la idealización de una madre

omnipotente, al final siempre tratamos con una madre seductora que no ha hecho entrar la ley.

<<Como resultado tenemos que lo propio del fantasma es mantener siempre intacta y total su función primera de soporte y guardián de la omnipotencia mágica del pensamiento. En el lugar y ubicación del otro real, investido por la libido del sujeto, le sustituye ese otro imaginario forjado por su deseo, puro objeto a su merced, totalmente sometido a su querer y por lo tanto negado como sujeto de palabra y como sujeto de deseo>> (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 42).

De esta forma, tenemos que el fantasma también es parte de la promesa de castración donde a través de la aceptación de ésta es que se le permite al niño el acceso al mundo del deseo y del goce.

Mientras que el neurótico se defiende del deseo enigmático del Otro construyendo el fantasma, el perverso frente al otro real siempre encuentra una desilusión. Por tanto, encontramos que en la perversión el soporte y la razón de la sustitución que opera el sujeto en provecho del objeto fantasmático, es un anhelo inconsciente de muerte frente a esa realidad del otro (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 42). Puesto que el perverso no tolera la falta en el otro y trata de llenarla a través del fantasma, aunque cabe señalar que el fantasma es lo que viene a llenar el lugar vacío del objeto, por tanto el perverso sabe diferenciar la escena psíquica de lo real, lo que pretende es hacer la falta del otro soporte de su fantasma es quererlo faltante en la escena de lo real, de este modo puede ser él quien borre esta falta en el otro, puesto que sabe lo que el otro quiere y sabe hacerlo gozar.

Lo que el perverso pone en práctica, lo que lo hace actuar sobre la escena del mundo, es un escenario en el cual el deseante se presenta como no sujetado a la

realidad del otro; allí parece no tenerla en cuenta o mejor, haber logrado remodelar esa realidad en el solo molde de su deseo. Esta es la fuente del escándalo que provoca el perverso. Dicho de otra forma, el perverso sólo tiene acceso a su goce en la medida en que lo paga con el precio de un simulacro de la castración, simulacro siempre repetido y con ello repetitivamente anulado: poco importa entonces que ofrezca su cuerpo en holocausto o que oficie sobre el cuerpo del otro (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 43). Lo que se pretende vislumbrar en este capítulo es el acceso que da el fantasma hacia el mundo de la ley y del goce, por consiguiente, pareciera que el lugar del fantasma en la perversión estaría situado entre la renegación del Edipo y el acceso que este brinda a la ley de goce que el perverso propone a partir de esta renegación.

Cap. 4: El deseo y el goce en la perversión

En este capítulo se pretende abordar las implicaciones del deseo y el goce en la perversión, es preciso recordar que tanto el deseo, como el goce no son elementos específicos de la estructura perversa, sin embargo, podemos hablar de ellos como elementos que el perverso utiliza para renegar de la castración y transgredir.

También es preciso resaltar la importancia del capítulo pasado ya que como se mencionaba es el fantasma, quien dará soporte al deseo, en este caso el fantasma sadiano.

Vale aclarar que cuando hablemos de goce será en un sentido lacaniano, en donde el goce dista del placer, y por tanto no puede ser considerado sinónimo de gozar. Resulta, al contrario, puesto que el placer hace referencia a la menor excitación, a hacer desaparecer la tensión, por lo que nos dice Chemama (2008) el placer se detiene en un punto de alejamiento, de distancia muy respetuosa del "Goce". Así el placer es siempre en cierto modo "barrera al goce". Porque, agrega Lacan citado por Chemama (2008), <<Lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se prueba, siempre es del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, hasta de la proeza>>. Él va a relacionar el goce con el dolor, pero ese lazo no interviene sino en segunda posición como si el dolor sobre todo viniera a hacer indiscutible el hecho de que se ha franqueado una barrera.

Por ejemplo, nos dice Chemama que el goce sexual no implica necesariamente un componente doloroso. Pero es obvio que, llevado hasta cierto punto, puede provocar sensaciones casi dolorosas para el sujeto, y que a menudo es en el momento en que lo hace, cuando él puede decir que es cuando más a vibrado.

De igual forma resulta importante señalar que el deseo tampoco corresponde al placer, ni tampoco al registro del goce. El deseo, se atañe hacia la articulación de la metáfora paterna, situando al sujeto dentro de la ley, mientras que el goce busca dar respuesta al hueco que pareciera instaurar la ley en el sujeto. <<El goce constituye la forma de satisfacción condicionada por el hecho de que el deseo está alienado por el lenguaje. El goce infiltra toda la existencia, tomando sus consignas del discurso y, prolongando sus efectos hasta lo más íntimo del cuerpo. Aunque por otra parte concierne también lo social, en el sentido en que lo que se vende y lo que se compra es cada vez más goce, algo que vuelve a disparar la excitación y, como una droga, lleva al sujeto a renovar su consumo. Nuestro siglo, se dice, no sin razón, es aquel donde triunfa la idea de que cada apetito de goce podría ser satisfecho, por su puesto a condición de ponerle un precio. Todo goce sería posible, puesto que todo puede entrar en la economía mercantil>> Chemama (2008).

En palabras de Bataille <<Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general>>. En esa repetición, donde el describe una nostalgia es donde podemos encontrar el goce y, donde la única manera de alcanzar el goce absoluto sería en la muerte.

Sin más preámbulo, para hablar del goce en la perversión hay que señalar que por lo general cuando se habla del perverso se piensa en aquel sujeto que busca transgredir todas las leyes, que sabe lo que el término “bien” designa, pero que a pesar de ello desafía toda ley. Se piensa en aquel que busca ultrajar a través de sus actos a sus semejantes, y en cierta forma podemos decir que es correcto.

Para ejemplificar esta idea, basta con ojear un poco el texto de Justina, en donde en palabras de la misma encontramos: <<La primera ley que encuentro escrita en

el fondo de mi alma no es amar, mucho menos socorrer a los pretendidos hermanos, sino hacerlos servir a mis pasiones>> (Sade, 2010)

<<La posición más “pura” del sujeto perverso es, justamente esa reivindicación que hace de sus actos la consecuencia de una elección, a la que se dice justificada y valorizada por un saber sobre la verdad de lo que son el bien y el mal en su articulación fundamental con el registro del deseo>> (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 28).

Al respecto, Juranville (1992) nos dice que no existe un mundo puro que la ley organice perfectamente, por tanto, la transgresión perversa no puede ser determinada únicamente como transgresión a la ley. También encontramos que en la perversión el mal radical aparece renegado. La transgresión es el único medio para producir con todo mal un bien. Pero también equivale a introducir la violencia ejercida sobre uno mismo y sobre el otro en el deseo. La ley ordena hacer la ley porque sólo la ley puede transgredir.

Por consiguiente, damos cuenta de que estas características propias del perverso atraviesan por el registro del deseo y el goce organizando en el sujeto perverso no sólo una forma de ver el mundo, sino también de relacionarse con los otros, colocándose como aquel que sabe lo que el otro quiere y desea y por tanto sabrá hacerlo y hacerse a él mismo sujeto del goce.

También resulta útil considerar lo que nos dice Castoriadis-Aulagnier 1978 que el perverso es aquel que habla razonablemente, genialmente de la sincronización del deseo. Justifica su perversión en nombre de un plus-de-placer que pretende autentificar por un plus-de-saber sobre la verdad del goce. Es ese mismo saber el que lo lleva a una trampa; a su propia locura, pero es también lo que siempre amenaza con tomarnos en la trampa de su fascinación.

De esta manera es importante lo que se mencionaba en el cap. 2 acerca de la renegación del complejo de Edipo dentro de la estructura perversa ya que es mediante esta renegación que el sujeto perverso puede acceder al mundo del deseo y del goce y no quedar forcluido (forclos) de ella. Recordemos también que la angustia de castración le revela al perverso la realidad del deseo del padre y la realidad de la diferencia de los sexos, lo que pondrá en peligro toda la elaboración fantasmática, la cual apunta a conservar el mundo en el que tiene que vivir bajo la dominación del principio del placer (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 29). Debido a lo cual el perverso recurre a la renegación para no dejar de creer en la omnipotencia que le imputa la diferencia de los sexos y de esta forma niega la autosuficiencia de la madre en el mundo del deseo. Es importante recordar que en el complejo de Edipo el niño de lo que da cuenta en un primer momento es de que él no puede ser todo lo que madre quiere y desea, por lo que en un segundo momento el sujeto se confronta con que es el padre aquel que le proporciona a la madre acceso al mundo del deseo y viceversa. Por tanto, es la diferencia de los sexos lo que va a marcar en el cuerpo sexuado el poder de goce. De esta manera el niño abandona la posibilidad de ser el objeto de deseo de la madre y comienza su identificación con él padre.

Sin embargo, lo que se demanda del sujeto no es que renuncie al deseo, sino a lo que constituía su objeto (la madre) y que renuncie en él al Nombre del Padre. Pero para que la renuncia al objeto salvaguarde la posibilidad del deseo aún es preciso que una ley venga asegurar al sujeto su estatuto futuro, su derecho al deseo. Esa "ley" es aquella que en la estructura familiar le indica el lugar donde tiene que situarse y designa al falo en tanto que significante del deseo y emblema de la ley. El falo deberá tomar lugar en ese punto del campo del sujeto donde vienen a recortarse y ligarse indisolublemente la ley de la filiación y la ley del deseo. El Nombre del Padre: es el único que puede garantizar que se es un "hijo ante la ley", lo que hace del sujeto otra cosa que puro ser biológico o simple producto del vientre materno, por este medio se instaura la diferencia esencial entre el pene en su función de órgano de reproducción y el falo como emblema de la potencia paterna y de la ley (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 32-33)

Rescatemos de nuevo el concepto de la regresión y pensemos de nuevo en que gracias a este elemento el perverso puede volver al enunciado <<La madre tiene el fallo>> lo que la coloca a ella como portadora del deseo y así reniega del deseo de la madre por el padre, y con ello tanto la ley filial como la del deseo. Colocando principalmente al padre como aquel que fue castrado y por tanto su ley resulta inaceptable, aunque al negar pareciera que lo que se cierra sería el acceso al goce.

4.1 La ley del deseo, la ley del goce: Kant con Sade

Aunque en un inicio los principios relacionados a la ley pueden parecer contradictorios nos remiten pensar en la lógica que Lacan propone cuando presenta su escrito *Kant con Sade* donde comienza presentándonos lo que parecen dos opuestos, y que a través de estos se nos presenta la dimensión del goce, por un lado tenemos *La crítica de la razón práctica* propuesta por Kant que básicamente lo que propone es en general un concepto de moralidad universal, que no sólo sea aplicable a una cultura en específico, sino que busca leyes morales que sean aplicables con la misma certeza absoluta que tiene una fórmula matemática. Lacan rescata de estos formulados el término de «*das Wohl*» que pone como lo cómodo, agradable, placentero, lo que provoca bienestar. Y «*das Gute*», lo bueno moral, el Bien moral.

Sin embargo, Kant advierte que el deseo condena al sujeto a la insatisfacción perpetua, puesto que una vez alcanzado el objeto al que apunta aparece de inmediato otro que satisfacer. Esta inconstancia del deseo hace que no se pueda construir un sistema moral sobre él y que su lugar sea ocupado por el deber y la ley morales. Al respecto también tenemos que la renuncia kantiana a cualquier intento de formulación de una ética material es un intento por superar la inconstancia de la relación de todo objeto fenomenal con el placer del sujeto. Como el imperativo moral kantiano aspira a determinar cuál es la actuación moralmente correcta con independencia de los bienes exteriores y las pasiones cambiantes del sujeto a ellos

vinculadas, la actuación moral tiene que excluir todo interés por un objeto. (Conde 2015).

Cómo aparente contraparte a este soberano bien, Lacan retoma al marqués de Sade con *la filosofía en el tocador* donde se invita a tomar como máxima universal para regular la conducta de los libertinos el derecho a utilizar al prójimo con total libertad en beneficio del propio disfrute. Por una parte, el mandato de Sade pasa por la reducción del otro sujeto al estatus de puro objeto y el consecuente olvido de su naturaleza de sujeto. Por otra, el mandato exige una obediencia ciega al principio de que no solo se tiene derecho, sino que se debe disfrutar del cuerpo del otro tal y como se quiera.

Como se mencionaba, aunque parezcan principios opuestos vemos en Kant con Sade las dos caras de la misma moneda, resultan postulados complementarios dentro de la teoría lacaniana. Mientras que con Kant tenemos el sometimiento propio del sujeto, en Sade tenemos el aparente sometimiento del otro.

Como resultado de estos dos postulados *Kant con Sade* y en relación a lo mencionado con anterioridad sobre la ley del deseo tenemos que lo que viene a ligar esta ley del deseo en el perverso es el contexto del contrato. Como lo explica Castoriadis-Aulagnier 1978 el contrato: es el imperativo impuesto al sujeto que no es otra cosa que el goce, el goce concebido no como un derecho o como el extremo placer, no como el efecto de una elección, sino como un deber, como algo del orden del sacrificio que es debido y que ha de ofrecerse a un Otro. En donde es preciso agregar que lo que el contrato nos demuestra es que la víctima supuestamente ha de gozar del dolor que se le impone. En otras palabras, el perverso reconoce su castración a través de sostener a un Otro completo.

<<En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente *das Ding*, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿que nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa>> (Lacan, 1959).

Gracias a *Kant con Sade*, Juranville, (óp., cit.) nos dice que el perverso no está en absoluto fuera de la ley y no ignora al otro como tal. Muy por el contrario, se hace a sí mismo instrumento del goce del Otro, está sometido a su ley. La ley para el perverso es sin duda diferente de la ley de la castración y el deseo. Si hay una ley la idea de una transgresión es concebible y se impone en el caso de lo que pretendiera no guiarse más que por el placer. En la perversión decir que no hay ley es transgredir la ley. Es justamente porque se sabe que hay ley que ésta se puede transgredir.

De esta manera se advierten dos leyes: *la ley transgredida* fuera de la cual se sitúa el perverso pero que él presupone en su pureza de ley absolutamente conforme con la idea de ley; por otra parte, la ley a la que de hecho está sujeto, *la ley transgresiva* porque transgrede a la ley pura, pero al mismo tiempo le invita a su propia transgresión. Pero si esta transgresión prescriptiva por la ley no puede consumarse más que “haciendo la ley” queda la vista el tipo de ley que observa el perverso: se trata de la ley del goce, que manda perseguir el goce por todos medios sin detenerse ante ningún límite (Juranville, 1992).

Así pues, vemos como el significante del deseo no aparece en el mundo del perverso cómo debe aparecer para el deseo fundamental en el marco de la sublimación. Resulta un deseo desplazado vía el fetiche como se mencionaba en otro capítulo. Por tanto, la esencia del goce queda efectivamente renegada la “voluntad de goce” que tiende a constituir un mundo donde no se para de gozar.

Es importante recordar que para el perverso estas acciones están justificadas bajo la premisa del gran Otro, él hace instrumento de su goce al otro, porque él mismo es justamente objeto de goce del gran Otro. Por tanto, tenemos que el perverso es quien sabe del goce del Otro, por lo común del goce del neurótico.

En conclusión, podemos tomar que lo que el perverso viene a demostrar es que ni la castración ni el horror pueden oponerse al goce, que ambos son sus corolarios indispensables, así como la supervivencia de la víctima y de esa integridad de su cuerpo siempre recuperada. Para el perverso el Otro es aquel que se hace garante de la verdad de su discurso y de la legitimidad de su actuar y que, en la puesta en escena, es representado por ese testigo, ese tercero que casi siempre se encarna en la mirada anónima que el sujeto proyecta siempre en el horizonte de su campo, a esa mirada de la que se supone que es garante del goce que asegura al sujeto que está dentro de la ley y lo protege así de su angustia de castración. El perverso es aquel que no puede sino renegar de la ley del padre a fin de preservar su renegación sobre la castración y la diferencia. Reniega de esa ley en tanto que palabra del padre, pero no en tanto que ley (Castoriadis-Aulagnier 1978; pp. 47-48). Es decir, reniega de las leyes del padre por temor la castración, pero hace uso de la ley para beneficio de su goce. Como mencionamos el perverso transgrede las leyes para ir en búsqueda de su placer, para hacer efectiva la ley absoluta del goce. Gozar del cuerpo del otro, ser instrumento de goce del Otro. Estos posicionamientos abrirán paso al siguiente capítulo, ya que es en la transferencia dentro del dispositivo analítico que el perverso ocupa un lugar de <<Sujeto supuesto saber>>, ya que como vimos es el perverso quién se ocupa del saber del goce.

Cap. 5: La perversión en el dispositivo analítico

Este capítulo pretende esclarecer dos cuestiones: la primera como la transferencia juega un papel esencial dentro de la cura en el análisis. Y la segunda que corresponde a dilucidar cómo el analista perverso hace uso de esta transferencia para lograr sus propios fines y de esta manera corromper el análisis.

5.1 El lugar del analista

Freud y la figura del médico

Para comenzar se harán algunas puntualizaciones del texto de Freud (1912) *Sobre la dinámica de la transferencia* ya que aquí se menciona que <<las particularidades de la transferencia sobre el médico, en tanto y en cuanto desborden la medida y la modalidad de lo que se justificaría en términos positivos y acordes a la ratio, se vuelven inteligibles si se reflexiona en que no sólo las representaciones conscientes, sino también las inconscientes, son las que han producido esa transferencia>> (Freud, 1912; pp. 98). Aunque es importante recordar que de esta transferencia sobre la persona del médico se obtiene también una resistencia. La resistencia acompaña todos los pasos del tratamiento; cada ocurrencia singular, cada acto del paciente, tiene que tomar en cuenta la resistencia, que se constituye como un compromiso entre las fuerzas cuya meta es la salud y aquellas que las contrarían (Freud, 1912; pp. 101).

De esta forma la transferencia pasaría a ser la encargada de romper con la resistencia que se genera dentro del análisis, ya que esta posibilitaría al paciente contarle al médico todo aquello que le aqueja sin censuras. Sin embargo tenemos que no siempre es así. Ya que la transferencia también puede resultar como una resistencia y truncar la cura, de ahí la importancia que tiene cuidar la relación transferencial por parte del médico. Freud en el texto *Sobre la dinámica de la transferencia* señala dos tipos de transferencia: una <<positiva>> que se

descompone en sentimientos amistosos o tiernos que son susceptibles de conciencia, y da continuación en lo inconsciente. De estos últimos, se remontan a fuentes eróticas. Y una <<negativa>> que se caracteriza por sentimientos hostiles hacia el médico. Aunque ambas trabajan de diferente manera, ambas posibilitan la cura.

En 1915 Freud en el texto *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* va a señalar que el médico tiene la obligación de discernir que el enamoramiento de la paciente ha sido impuesto por la situación analítica y no se puede atribuir a las excelencias de su persona; que, por tanto, no hay razón para que se enorgullezca de semejante «conquista». Por parte de la paciente menciona Freud no queda más que abandonar todo intento de análisis o aceptar que tarde o temprano caerá sobre el influjo de la transferencia, la paciente enamorada dice Freud, no querrá más que hablar de su amor y lograr que se cumpla su demanda, incluso dice, se proclamará como sana. Y como acto de la resistencia la paciente sentirá la necesidad de quebrantar la autoridad del médico rebajándolo a la condición de amado.

Sin embargo, el analista jamás deberá aceptar la ternura que se le ofrece ni podrá responder a ella. Al contrario, debería llegado el momento de abogar ante la mujer enamorada por el reclamo ético y la necesidad de la renuncia, conseguir que abandone su apetencia y, venciendo la parte animal de su yo, prosiga el trabajo analítico. A pesar de ello, dice Freud <<exhortar a la paciente a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación, no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido>> (Freud, 1915; pp. 167).

Por tanto, no se trata de que ante los sentimientos transferenciales el médico se intimide ante la paciente y abandone el análisis, mucho menos se trata de pedirle que abandone estos sentimientos, así como tampoco debe tratar de encontrar un camino intermedio y corresponder a estos de forma sentimental, ni mucho menos de manera corporal.

<<La cura tiene que ser realizada en la abstinencia; sólo que con ello no me refiero a la privación corporal, ni a la privación de todo cuanto se apetece, pues quizá ningún enfermo lo toleraría.>> (Freud, 1915; pp. 168).

Lo que Freud postula como alternativa es trabajar estos sentimientos mediante sustituciones, sustituir la necesidad y la añoranza en el enfermo por fuerzas pulsionales de trabajo. Y menciona que no se puede ofrecer otra cosa que subrogados.

En cuanto a la figura del médico Freud (1915), lanzaba la pregunta <<¿Qué sucedería si el médico obrara de otro modo y, por ejemplo, aprovechara la libertad dada a ambas partes para corresponder al amor de la paciente y saciar su necesidad de ternura?>>. A lo que respondió <<La paciente alcanzaría su meta, nunca él la suya>>.

Si su cortejo de amor fuera correspondido, sería un gran triunfo para la paciente y una total derrota para la cura. Ella habría conseguido aquello a lo cual todos los enfermos aspiran en el análisis: actuar, repetir en la vida algo que sólo deben recordar, reproducir como material psíquico y conservar en un ámbito psíquico. (Freud 1915; pp. 169). Ya que en la relación amorosa se ponen en juego todas las patologías e inhibiciones sin esperanza de poder rectificarlas, puesto que la figura del médico pierde su estatuto de saber y por tanto su intervención no puede ser considerada como parte de la cura.

Aun cuando la transferencia pueda resultar un arma de muchos filos, si se lleva a cabo de la manera más pertinente, su función sería, gracias al amor que le otorga al médico, la de brindar seguridad y confianza para traer al análisis, los caminos hacia los fundamentos infantiles de su amor y así expresar todas sus fantasías. Ese amor traería al análisis la buena voluntad de la paciente para solucionar los problemas. Aunque un amor así puede ser empujado por la resistencia para controlar la situación. Y también es probable que carezca de realidad objetiva.

Y ante esta paradoja de amor transferencia Aulagnier (1977-19778), puntualiza que la consecuencia de la idealización sobre la persona del médico es justamente lo que genera el amor, pero es también justamente la idealización del médico sobre la propia persona del médico, la que llevará al analista a buscar beneficios narcisistas a expensas y en menosprecio de los intereses del analizante. A causa de los deseos de ciertos analistas de convertirse en <<Los nuevos profetas de un nuevo porvenir radiante>>.

Para evitar los malentendidos de la paradoja del amor transferencial Aulagnier (1977-1978; pp. 250-252), enumera los caracteres de no equivalencia, que debe tomar en consideración el analista:

- 1) No solamente no debe responderse con un amor contratransferencial al amor de transferencia, sino que, cuando esto ocurre debemos llegar a la conclusión de que la relación no puede ser amorosa, ni tampoco analítica.
- 2) El poder del sufrimiento que gracias a la transferencia y a causa de ella el analizado nos imputara, y al mismo tiempo experimentara, no halla equivalente en nuestras reacciones emotivas frente a la resistencia, la agresividad e incluso la interrupción de la reacción que el analizado puede oponernos; de igual manera, no hay equivalentes en el registro del placer. Lo que quiere decir que nuestros sentimientos no responden a las mismas causas.
- 3) Si las cláusulas del contrato implican una serie de reglas que nos imponemos, queda el hecho de que tomadas globalmente resultan más sometedoras para el analizante que para el analista. Además, no se debe olvidar que el analizante tiene la obligación de confiar en el analista sin pruebas, al menos a priori.
- 4) No hay equivalencia entre lo que sabemos de antemano sobre los efectos que producirá la aplicación de las cláusulas del contrato, y lo que pueda conocer el sujeto acerca de ello: tan solo palabras como

transferencia, deseo inconsciente, resistencia, frustración, pueden darle una idea al sujeto para darse cuenta del precio que tendrá que pagar para adquirir un conocimiento interiorizado, un autoconocimiento.

- 5) No hay equivalencia en el registro de los placeres. Los sentimientos de alegría, de euforia, la emoción erótica que puede sentir el sujeto frente a tal o cual interpretación, o a la actitud que el interpreta como una muestra de los sentimientos positivos que el analista pueda sentir por él, y que corresponde a una cualidad distinta del placer que el analista siente ante la confirmación de legitimidad de sus propias interpretaciones, o ante cualquier modificación que demuestre el camino que el analizante pudo recorrer.
- 6) Finalmente, y, sobre todo, no hay equivalencia en lo que significa el fracaso o el éxito de ese análisis para ese sujeto y para el analista. El hecho de que un análisis pueda fracasar forma parte de una prueba a la cual no escapa ningún analista. Pero para el sujeto que debe renunciar a esperar que el análisis pueda sacarlo del conflicto en que se debate, el fracaso es mucho más dramático, y poco le importará saber que, en otros casos, ese mismo analista ha sido capaz de llevar a un buen puerto su proyecto. El trabajo del analista lo enfrentará a respuestas sobre las cuales a priori no tiene ninguna seguridad de que no lo obligaran a una misma revisión acerca de su teoría, de su teoría de la práctica y de su relación con sus propias referencias identificatorias.

Con el listado anterior Aulagnier (1977-1978), señala la evidencia de que la relación transferencia es no equivalente, ni asimétrica, ya que el placer, el saber y el sufrimiento que se viva en el análisis, cada parte lo va experimentar de forma propia, y en el caso del analista con la conciencia de que ese placer esta privado del componente sexual, y el sufrimiento es sobre todo un sentimiento de fastidio, de duda sobre su saber a secas. La principal razón de ser considerada una relación asimétrica es debido a que mientras para uno la relación de transferencia puede resultar fuente de placer para el otro resultara ser fuente de displacer. De esta forma

el término amor, toma gran fuerza cuando se habla de transferencia en el sentido de la cura.

Lacan y el banquete

Lacan (1960), en el seminario 8 *La transferencia* hace uso del texto *El banquete de Platón* para explicar las implicaciones de la transferencia dentro de la cura analítica. Donde encontramos en el discurso de Fedro uno de los asistentes al banquete, las posiciones de amado y amante que Lacan extrapola a la situación transferencial dentro del dispositivo analítico; donde el analista y el analizado podrían llegar a ser colocados el uno por el otro en alguna de estas posiciones.

Entre los discursos presentados en el banquete para alabar al amor, también es importante rescatar el argumento de Agatón y Sócrates, donde en conjunto plantean que el amor no es bueno ni bello, que al amor le falta algo, por tanto, que es la fuente de todos los deseos. <<Recordemos que para Lacan el deseo tiene que ver con la falta y si el amor está ligado al deseo, el amor entonces no está completo, por eso tiene que buscar lo que supone que le falta>> (Lacan, 1960 citado por Flores, 2017).

Otro momento clave dentro del banquete es la entrada de Alcibíades en la escena, puesto que llega ebrio a declarar su amor a Sócrates; éste se percata de inmediato que no es por sus virtudes que Alcibíades le demanda amor, sino más bien que Alcibíades piensa que Sócrates posee lo que a él le falta, que él es el objeto de su deseo. En ese momento Sócrates toma una postura de lo que en el análisis debiera ser el analizante, de manera que no acepta el amor de Alcibíades, pero tampoco lo rechaza.

De tal manera que, la transferencia es ante todo transferencia de amor, la cual surge en el ejercicio de la palabra; ejercicio que se despliega en la relación entre analista-analizante (Rabinovich, 1992 citado por Flores, 2017); en el sentido de que

es una relación de otro (analizante) a un Otro (analista). El analizante coloca al analista como el objeto causa de su deseo (tal cual Alcibíades hizo con Sócrates), esperando que el analista le diga o le de lo que le falta. Este suponer del analizante de que el Otro (analista) va a decirle o darle lo que le falta es lo que va a darle sostén al análisis (Flores, 2017; pp. 7).

Debo señalar que en un principio toda violencia puede resultar necesaria, el claro ejemplo es la introducción del infante al mundo, donde desde un inicio es gracias a la violencia del llanto que logra adaptar sus pulmones a una nueva forma de coexistir. Otro claro ejemplo es la introducción del sujeto al campo del lenguaje, e incluso al campo de las relaciones con los otros, del amor. E igual sucede en la experiencia analítica, sin embargo, al igual que en los otros campos debe cuidarse de que esta violencia no se convierta en alienante para el sujeto. Aunque en la experiencia analítica el analista se supone bajo su propio análisis, conoce la limitación que el análisis tiene, sabe que no puede hacer objetivo de la cura borrar todo síntoma del analizante, no puede tratar de convertirlo en un sujeto sin falta, cubriendo él todo hueco de su analizante, pues este acto implica una alienación tan intensa que solo la muerte puede equiparar.

Por tanto, encontramos que lo que se juega en el análisis es la relación de un otro a un Otro, en tanto que metonimia y cadena de significantes, en palabras de Lacan, 1960; <<En la transferencia el sujeto fabrica, construye algo>>. Por tanto, encontramos que en la transferencia además del papel que juega el amor hay que tomar importancia a la interpretación en tanto que brinda sustento a la palabra. Si el analista analiza, interpreta e interviene en la transferencia, tiene que ser desde la misma posición que la misma transferencia le otorga (Lacan, 1960; pp. 202). Dicho de otra forma, en el análisis el lenguaje toma el control principal en la relación transferencial, y es justo a las características alienantes del lenguaje que el objeto a va a jugar un papel importante en la transferencia.

El objeto en la transferencia

Como se mencionó en la transferencia lo que se juega es el amor, y el amor lo que evidencia es la falta en el sujeto, el amor le recuerda al sujeto que está barrado, que es un sujeto deseante. Por tanto, nos dice Lacan que el objetivo del deseo en el amor es la caída del Otro, A, a otro, a. Tomar al gran Otro como objeto de amor y rebajarlo a la condición de amante, y de esta manera hablar de un triunfo en el campo del amor.

En la cura analítica lo que sucedería es que mediante la transferencia el analizado pueda hacer uso de este amor de transferencia para direccionar su amor hacia a su verdadero deseo. Y lo hará a partir de la pregunta <<¿qué es lo que quiere?>> en donde lo que se trata es de dar una definición del deseo como deseo del Otro.

Por tanto, el analizado tratará de hacer del analista su objeto de amor, y el analista debe estar preparado para redireccionar este amor. El analista no debe por ningún motivo tratar de tomar al analizante como objeto de su amor, por más que piense que su amor podrá curar a este.

En la transferencia el analista pone en juego la disolución de su propio saber. Al final de la cura, el análisis conduce al destrozamiento de la persona del analista por la disolución del vínculo transferencial... El análisis termina con la constatación de que si uno espera reciprocidad se aliena en su bienhechor; que la demanda, pero también el deseo, vuelven al sujeto esclavo de su objeto. (Kristeva, 1986; pp. 81-82).

5.2 El analista ideal

Dentro de la experiencia del analista, este podría llegar a pretender que exista una comunicación de los inconscientes, <<de esto dependería que el análisis fuera lo más lejos posible, hasta lo más profundo, con el mayor efecto>> (Lacan 1960; pp. 211). Se trataría de que el analista esté informado de todo lo que pasa en el inconsciente de su paciente, y que este sepa lo mismo de su analista. Esta idea correspondería a pensar en un analista ideal, el cual se define como aquel en quien, en el límite, no quedaría ya nada inconsciente, pero que, al mismo tiempo, conservaría toda buena parte de él (Lacan, 1960; pp. 211). Aunque nos dice el propio Lacan que pensar en algo así sería infundado.

Esta idea presupone pensar que este analista ideal no se dejaría caer del lugar de <<sujeto supuesto saber>>, puesto que necesitaría de este posicionamiento para que le sea permitido llevar su análisis hasta lo más profundo, este analista en su intento de llevar la cura al máximo podría incluso tratar de borrar la falta en su analizante.

5.3 Implicaciones de la posición del analista en la clínica psicoanalítica

A partir de este momento se irán planteando las ideas que giran en torno a la posibilidad de plantear la implicación que traería un analista perverso a la cura en el psicoanálisis.

<<Ahora bien, la relación analítica tiene el triste privilegio de intervenir la jerarquía temporal que, en las otras formas de pasión separa el tiempo del placer, del tiempo del sufrimiento. La regularidad y la estabilidad de las sesiones, la seguridad de que la espera con el encuentro del analista será satisfecha a horas fijas y durante un tiempo determinado, incluso interminable, permitirá que ciertos sujetos se instalen en un estado de <<no-falta>>. Estado de satisfacción jaloneado por momentos de sufrimiento agudo, que surgen cuando el sujeto no puede evitar

entrever que el placer que siente esta pagado con el precio de su alienación al pensamiento y al deseo supuesto de otro, renunciando así a la categoría de *pensante* y *deseante*, reconociéndose como simple eco del pensamiento, o simple testigo del placer del otro>> (Aulagnier 1977-1978; pp. 256-257). Este exceso y abuso de la transferencia implica una ilusión letal que ofrece al sujeto un placer narcisista tan intenso como particular, debido a la loca idealización de los ideales atribuidos al analista y al análisis, el analizante se permite convertir en holocausto, renunciando a su singularidad y a su propio proyecto identificadorio del yo.

Debido a las características mencionadas del análisis, de inicio es imprescindible plantear que difícilmente un sujeto cuya estructura se ubica en la perversión buscará un psicoanálisis puesto que dadas las características que mencionamos de la transferencia el perverso difícilmente encontrará útil el amor de transferencia; puesto que su deseo atiende a otras necesidades, el perverso no se hace la pregunta <<¿qué quiere de mí?>>, a diferencia del neurótico que busca que la demanda de su amor sea atendida, como sabemos el perverso se coloca como aquel sabe del goce del otro, y que a su vez sirve como instrumento de goce del Otro. En el análisis el perverso buscaría únicamente hacer del analista objeto de su goce, en el mejor de los casos se plantearía una lucha constante entre significantes.

Pero cuando es el analista quien tiende a los rasgos de la estructura perversa lo que encontramos en el análisis sería la búsqueda de hacer del analizado el objeto máximo del goce del analista, puesto que el analizante perverso buscaría a través de la alienación la satisfacción de su analizante, puesto que es él quien sabe de su deseo, buscaría <<producir con todo mal un bien>> (Jurenville, Op. Cit.).

5.4 El deseo del analista

La transferencia en el análisis facilita la cura en gran medida, sin embargo, esto puede resultar mucho más complejo como ya se ha revisado, puesto que si se orienta hacia otros fines diferentes a los que estipula el psicoanálisis los resultados pueden ser desfavorables tanto para el sujeto analizante como para el analista.

Descubrir para qué sirve el psicoanalista, en cada caso singular, se convierte así en el objetivo de la experiencia analítica. Por tanto, se verá desplazado de su función de intérprete a la de causa, objeto-causa de la experiencia que, más que explicar suscita. En este viraje decisivo, es el deseo del analista, más que su saber, el motor y el garante de su práctica (Serge, 1995). El problema que se suscita en la transferencia y de la que puede hacer uso el perverso en la cura, es el amor; el amor en tanto que a diferencia del deseo no se analiza, ni se interpreta.

<<Lacan al promover el deseo del analista como eje de la transferencia y la función del objeto (a), nos obliga a replantear de forma radical la cuestión de la <<virtud>> del analista, y nos enfrenta al problema de la posible perversión de la situación analítica>>. El deseo del analista, por tanto, se podría definir como el deseo de un hombre prevenido, prevenido por el final de su propio análisis del fantasma fundamental que sostiene su propio deseo, y en este sentido puede ser un deseo puro. (Serge, 1995; pp. 49).

En consecuencia, en el análisis encontramos por una parte el deseo puesto sobre la persona del analista, un deseo que corresponde a atribuir a su persona todo saber, y con ello toda posibilidad de lograr la cura, si el analizante no pensará que su analista tiene el poder de curarlo, la cura nunca se haría efectiva. Y por otra parte tenemos también el deseo del analista sobre la persona de su analizante y sobre el mismo análisis.

5.5 Del deseo del analista al del amo sadiano

En cuanto al deseo del analista nos dice Serge 1995 que es propiamente dicho un deseo genérico que está vinculado con la posición del analista, como un rasgo suyo de estructura. Plantearse la cuestión del deseo del analista es preguntarse si la experiencia del análisis trae consigo la formulación de un nuevo deseo.

Para esto el analista ya debe haber pasado por su propia experiencia de análisis, y mediante esta debe comprender que no puede quedarse colocado en la posición de amo, de <<sujeto supuesto saber>>, más bien dice Serge el deseo del analista debe ser un deseo de obtener la diferencia absoluta, a la que interviene cuando el sujeto confrontando el significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él.

Serge, 1995 dice que el deseo del analista debe pasar forzosamente por la confrontación del fantasma Sadiano. En tanto que para que exista psicoanalista debe haber un sujeto que sufra. Y ante este sufrimiento el psicoanalista debe ser insensible, <<la apatía del psicoanalista frente al sufrimiento por fuerza incitará al psicoanalizante a preguntarse lo que su queja le inspira a su interlocutor, que llevaría a hacerle suponer que puede hacerle gozar>> (Serge, 1995; pp. 16). El papel del psicoanalista para la cura no es el de anestesiar el sufrimiento del analizado, así como tampoco tiene la obligación de encontrar en su dolor un sentido redentor. Y a diferencia del amo sadiano que busca obtener goce del dolor provocado al otro, el analista se supone no debe gozar con el sufrimiento que el análisis provoca en el sujeto.

Sin embargo, cuando el analista no cede de su posición de saber y se encuentra estructurado dentro de la perversión, lo que encontramos es una gran semejanza con el papel del amor sadiano, donde al igual que en la maniobra del amo sadiano ambos buscarían producir un sujeto mítico, nunca alcanzado, ni por el mismo ni por la víctima: un puro sujeto del placer (Serge, 1995; pp. 20).

Esta semejanza se encuentra principalmente en el <<hay que oír>>, donde nos dice Serge se descifra el imperativo del fantasma sadiano y encuentra su relación con lo más estructural de la perversión, sobre todo porque se asemeja al <<dígalo todo>> de la cura analítica. La necesidad de este exceso por decir todo y por querer llegar siempre al límite se asume como el síntoma del fantasma sadiano. Y aunque hago la relación de <<dígalo todo>> con el goce del fantasma sadiano, es importante enunciar que en un contexto donde la cura no es transgredida por la posición del amo sadiano el <<decirlo todo>> estaría orientado hacia la preocupación de un <<bien decir>>, que no pretende la postergación del análisis, mediante la espera de que en el analizante no quede más por decir.

De esta manera, vuelvo sobre el planteamiento de que el analista perverso llevaría a la cura, el imperativo del plus-de-goce, manteniendo la su postura de amo y negándose como sujeto deseante, como resultado obtendrá la alienación de su analizante y con ello volveríamos a la experiencia sadiana.

Para explicar mejor las implicaciones que traería a la cura analítica a un análisis de este tipo se retomara el caso de Ferenczi, explicado por Serge 1995, cuya situación transferencial con Freud lo lleva a la invención de nuevos métodos para la cura analítica.

5.6 Freud y Ferenczi: el fin del análisis

La relación entre Freud y Ferenczi se puede describir como un infortunio de la transferencia aquí suscitada, Ferenczi era un fiel discípulo de Freud y como todos sus discípulos llevaba un análisis con él, Sin embargo, asegura Ferenczi que de su análisis con Freud no recibió todo lo que él esperaba. Por lo tanto, Ferenczi tratará de dar a sus analizados todo aquello que en su propio análisis con Freud le fue negado. Buscará una <<transmisión total, sin resto>>.

Dicho de otra manera, lo que Ferenczi buscaba en Freud era la figura del analista ideal. La inconformidad que principalmente menciona Serge 1995, de

Ferenczi hacia su análisis con Freud, es la de esperar que Freud confesará a él todos sus secretos, así como él lo hacía, sin embargo, Freud se mostraba cauteloso con él sobre todo al hablar de la situación transferencial que vivió con Fliess. <<Como Freud no quiso decírselo todo de su propio análisis con Fliess, Ferenczi tomó una vía cuya consigna era, por lo contrario, transmitir todo>>, por tanto, Ferenczi comenzará a proponer ciertas innovaciones sobre la cura en el análisis, como la técnica activa, donde pretende abandonar la pasividad del analista ante los problemas de su consultante.

Como se sabe, Freud era escéptico en cuanto a la posibilidad de un análisis completo, sin resto. Pero Ferenczi habiendo experimentado dolorosamente tanto en su propio caso como en el de su analista, se convierte en enemigo del análisis incompleto. Por tanto, ha de dedicarse a reparar la injusticia que cree haber sufrido, y se asigna la misión de lograr con otros (sus pacientes) aquello en lo que él mismo había fracasado. El fin del análisis con Ferenczi llega cuando se renuncia al placer de la fantasmización inconsciente. <<Por tanto el fin del análisis equivale a la extracción y extinción del fantasma inconsciente en nombre de la verdad>> (Serge, 1995; pp. 57-59).

Como resultado de estas declaraciones tenemos que Ferenczi toma el fin del análisis cuando no hay nada más que decir por parte del médico, como tampoco por parte del consultante, el fin del análisis moriría por agotamiento nos dice Serge. <<¿Acaso por no haber alcanzado él mismo el término natural de su propio análisis, se dedicó a consagrarlo en su propio cuerpo, de modo que acabo, algunos años más tarde muriendo de agotamiento a consecuencia de una amnesia perniciosa que le dejó inmovilizado en la cama durante varios meses, tras una última entrevista con Freud?>> (Serge, Óp. cit.).

Lo que nos demuestra que, en su intento por alcanzar un fin del análisis, más que una posición de víctima Ferenczi lo que demuestra es haber gozado demasiado

de su posición de analista. <<Para Ferenczi, el deseo del analista no marcó un límite al goce que le procuraba la transferencia>> (Serge, 1995; pp. 60).

Si bien, Ferenczi llevó al límite la forma de llevar a cabo la supuesta cura en sus pacientes, fue precisamente a la idealización previa que tenía sobre la figura de Freud, tanto como médico como amigo. De nuevo es el fantasma quien marca el camino a seguir dentro del análisis.

Ya que pareciera que para Ferenczi el camino del analista era el de evitar el goce a toda costa, y convertirse en un ejemplo de modelo a seguir para el analizante. Como se mencionó antes, estas suposiciones se basaban en la idea de su propio análisis con Freud, en donde su fantasma le hacía ver a su analista como un gran Otro.

Ante la idea avasallante de estar expuesto ante ese Otro, el decide que no quiere hacer pasar a sus analizantes por la misma experiencia angustiada, por lo que trata de corresponder en todo al amor que sus pacientes profesan hacia él, sin darse cuenta de que el mismo se convertía en el Otro que saciaría todo goce del analizante, convirtiéndose en aquel que sabe de los problemas del paciente y siendo él, el único que puede ocuparse de ellos.

De forma que, Ferenczi resulta ser el claro ejemplo de cómo la figura del analista parece tergiversarse por la de un ser, que se piensa exento de las leyes del deseo y goce, olvidando que el analista no es más que un otro, que también goza, siente angustia, y, posee sus propios síntomas y fantasmas. Aunque cabe decir que con la diferencia de haber experimentado ya por su propio análisis, todo en lo que su contraparte el analizante está comenzando a experimentar en la singularidad de su experiencia analítica. Es exactamente esta malinterpretación sobre la figura del analista que el siguiente capítulo pretende abordar cuales es la postura del analista dentro de la cura del psicoanálisis, atravesado por la ética del analista.

Conclusiones:

Implicaciones éticas y políticas de la posición del analista en la clínica psicoanalítica

Como se ha visto desde el inicio del trabajo, la cura psicoanalítica implica un cierto grado de esfuerzo por ambas partes, tanto analista como analizado deben estar dispuestos a enfrentar la transferencia en tanto resistencia y abrirle paso como posibilitadora de la cura, para esto es importante que el analista discierna sobre los sentimientos del analizante, y no intente abusar de estos para la obtención de su propio placer, ya que, si bien, la fantasmaticación abre paso a la mejora del paciente el analista debe comprender que no debe ocupar lugares que en realidad no le corresponden.

Sobre todo, él analista tiene que comprender que la idea del *analista ideal* resulta irrisible, ya que al no dejarse caer de su posición como <<sujeto supuesto saber>>, acepta un papel de amo, para de esta forma pretender colmar de toda falta al sujeto, lo que provocaría una desubjetivación alienante para él analizado y un fracaso total para la cura. Asumir la posición de un gran Otro, puede resultar benéfico en la catarsis de la religión, donde encontramos en la figura de Dios, personificado en el sacerdote, que, mediante el amor y el sufrimiento, nos ofrece el perdón a todos nuestros pecados. Incluso en otras terapéuticas, donde se asume esta posición de gran Otro, en tanto que el terapeuta funge como modelo a seguir para el paciente, pero en lo que a la cura psicoanalítica respecta ser colocado en esta posición solo implica que probablemente el deseo del analista se orienta hacia el del amo sadiano en busca de la obtención de su propio goce. Es importante recordar que el papel del psicoanalista para la cura no es el de anestesiar el sufrimiento del analizado, así como tampoco tiene la obligación de encontrar en su dolor un sentido redentor. Y a diferencia del amo sadiano que busca obtener goce del dolor provocado al otro, el analista se supone no debe gozar con el sufrimiento que el análisis provoca en el sujeto.

Sin embargo, resultaría muy pretencioso hablar de un analista que no goce, ni sufra, o se excluya de todo rasgo perverso, más aún, cuando sabemos que no hay estructuras puras. Es por ello que para culminar este trabajo resulta imprescindible abordar la ética del psicoanálisis, ya que atiende a características particulares que no corresponden ni a la ética, ni a la deontología de la psicología o la psiquiatría.

La ética del psicoanálisis

Para comenzar, entendemos que la ética del psicoanálisis no es una prescripción de normas o formas de conducta esperables, menos aún conductas que llevarían al sujeto a la felicidad. La característica del sujeto con el que el psicoanálisis trabaja -producto de la relación entre significantes- está en contraposición a la concepción clásica de la ética como una relación a establecer con uno mismo. una ética del psicoanálisis tiene inevitablemente una orientación hacia lo real y no hacia la conformación de ideales, donde el objeto es lo determinante (Martínez 2017; pp. 69). Con esto lo que se pretende expresar es que la ética en el psicoanálisis pretende trabajar más allá de lo que se comprende como bien y mal, o lo que se estipula como moral, lo que se comprende dentro de esta ética es en cierta medida el lugar del saber, el lugar que ocupa el Otro y el otro en relación al sujeto y su deseo.

Primeramente, para abordar el tema de la ética del psicoanálisis, surge la necesidad de hacer un hincapié en el concepto de ética y moral. Según Martínez (2017), la moral es el código que prescribe los modos de comportamiento de las personas y, en esa prescripción general se porta un modelo ideal de cómo cada uno tiene que actuar. En cuanto a la ética, está marcada por un rasgo absolutamente diferencial, exige la invención de un criterio sin antecedente. Exige el máximo nivel de separación en relación a Otro.

Empero, el concepto de ética, tal como se desarrolló a lo largo de la historia de la filosofía, sufre de un doble “golpe de desilusión” a manos del psicoanálisis: el primer golpe está asociado con el nombre de Sigmund Freud, el segundo, con el de Jacques Lacan. Y no es un accidente el que, en ambos casos, el mismo filósofo sea el foco de discusión: Immanuel Kant (Zupancic, 2010). En cuanto el “golpe freudiano” a la ética filosófica, nos dice Zupancic (Óp. cit.), que se puede resumir de la siguiente manera: lo que la filosofía llama la ley moral no es en realidad más que el superyó. Dado que tiene sus orígenes en la constitución del superyó, la ética pasaría a ser nada más que una herramienta conveniente para cualquier ideología que pueda tratar de hacer pasar sus propios mandamientos como las inclinaciones auténticas, espontáneas y “honorables” del sujeto.

En cuanto al segundo golpe este puede llegar a ser incluso más devastador si tenemos en mente el hecho de que para Lacan, en lo que al discurso filosófico de la ética respecta, Kant fue el “más acertado” de todos los filósofos. El “golpe lacaniano” a la ética puede resumirse de la siguiente manera: lo mejor que tiene para ofrecer la filosofía en nombre de la ética es un tipo de “filosofía práctica en el dormitorio” por parafrasear el título de la famosa obra de Sade. La crítica de Lacan a la ética kantiana, tiene considerables diferencias con la crítica de Freud. <<Lacan da crédito a Kant por haber descubierto el verdadero núcleo de la ética, un núcleo que mantiene su importancia y que no puede reducirse a la lógica del superyó; pero critica a Kant por convertir este núcleo en un objeto de la voluntad, un paso que encuentra su “verdad” en el discurso perverso de Sade, Es así que *Kant con Sade* constituye el principal ejemplo del esclarecedor efecto que hace posible el análisis en relación con los muchos esfuerzos, incluso los más nobles, de la ética tradicional>> (Zupancic 2010; pp.18).

Análogamente, Zizek (2010) nos dice que vale la pena reconsiderar la apuesta fundamental de “Kant con Sade” de Lacan, donde hay un Kant mucho más raro, el Kant a propósito del cual Lacan sostuvo que, en la historia de las ideas, su revolución ética fue el punto de inicio que condujo al descubrimiento freudiano del

inconsciente; Kant fue el primero en delinear la dimensión *más allá del principio del placer*.

Volviendo la mira hacia Lacan (1995, p.12 citado por Martínez 2017; pp.70), encontramos que este comienza su indagación situando en *El Proyecto de una psicología para neurólogos* una diferencia entre el objeto encontrado en la realidad y el objeto buscado, ubicando en este desencuentro el fundamento de la ética. No es en base a ninguna consideración filosófica, sino en la discordancia que encuentra entre el deseo y el objeto (que se replica entre placer y deseo, goce y ley, amor y objeto, proyecto y realización, acto y resultado) donde va a asentar su reflexión sobre una ética del psicoanálisis. No obstante, encontramos que Freud también había comenzado esta indagación de la ética en su texto *más allá del principio del placer* donde articula la inadecuación fundamental entre el deseo y su satisfacción, lo que inevitablemente impulsa a la repetición, donde la ética y la moral ponen su acento en el deseo mismo.

Es así como Lacan va a convertir a la ética en uno de los pilares del psicoanálisis, dando un nuevo significado de lo que se puede llegar a considerar ética. Y de esta manera Lacan va a admirar a Kant sobre todo por su alejamiento, en dos puntos cruciales, de la "ética tradicional". El primero es su alejamiento de la moralidad que establecía obligaciones en términos de la posibilidad de cumplirlas. Según Zupancic (2010) Lacan va a decir que el punto crucial aquí es que la moralidad como tal, como bien sabía Kant, es una exigencia de lo imposible: la imposibilidad en la cual reconocemos la topología de nuestro deseo. Al insistir en el hecho de que el imperativo moral no está relacionado con lo que podría o no podría hacerse, Kant descubrió la dimensión esencial de la ética: la dimensión del deseo, que circula en torno de lo real como imposible. Esa dimensión quedaba excluida del ámbito de la ética tradicional y, por lo tanto, podía parecer a ésta sólo un exceso.

Por consiguiente, en el psicoanálisis se hablará sobre una ética del deseo, la cual Lacan trabajó en repetidas ocasiones, sobre todo en *el seminario 7: La ética del psicoanálisis*, ejemplificado la ética con los conceptos del bien y lo bello a través de la tragedia de Antígona, empero, no se quedó ahí, y para el seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, va a aclarar que el deseo del analista debe ser atravesado por la ética del psicoanálisis, ya que el deseo del analista no es un deseo puro, aunque eso no significa que el deseo del analista sea patológico (en el sentido kantiano de la palabra), ni que la cuestión del deseo haya perdido su pertinencia. Para decirlo de manera simple, no es tanto que la cuestión del deseo pierda su lugar central. Desde la perspectiva posterior, el análisis termina en otra dimensión, la de la pulsión. No obstante, aunque <<Kant fue quien introdujo la dimensión del deseo en la ética y la llevó a su “estado puro”. Este paso, crucial como fuera, necesitaba otro paso complementario que Kant (al menos según Lacan) no dio: el paso que lleva más allá del deseo y de su lógica hacia el reino de la pulsión. Por lo tanto, después de la cartografía del sujeto en relación con el objeto a la experiencia de la fantasía fundamental se convierte en la pulsión. En lo que respecta a la interrogación de la ética por parte de Lacan, Kant es su punto de referencia filosófica más importante. La otra referencia de Lacan en este aspecto es la tragedia>> (Zupancic, 2010; pp. 20-21).

Donde encontramos que Lacan se apoya de la experiencia de la tragedia, para articular algo que escapa a la definición científica o, más exactamente, algo que no puede transcribirse de manera directa en lo simbólico, algo visible en lo simbólico sólo mediante sus consecuencias y sus *impasses*⁹. <<Su preocupación por la tragedia no es un intento de “poetización” de la teoría psicoanalítica. Por el contrario, es un primer intento de “matematización” o formulación de esa experiencia>> (Zupancic, 2010; pp. 184-185). Dicho de otro modo, a través de la tragedia Lacan logra teorizar sobre la profundidad de las cosas que no son comprendidas mediante el signo lingüístico, por ejemplo, el deseo, donde mediante la tragedia de *Edipo Rey*

⁹ Estancamiento que permite mostrar lo real accediendo a lo simbólico. Puede resultar clave en el análisis.

Lacan teoriza su famoso grafo del deseo para dar cuenta de la cadena de significantes que va a operar alrededor del núcleo de la tragedia de Edipo, y que sirve para después extrapolar esa ecuación a situaciones como el amor, o la experiencia analítica.

Ahora bien, en cuanto al tema de la ética, Lacan trabajará sobre la tragedia de *Antígona* para tratar de extraer su esencia, la esencia de la tragedia, donde nos dice que es esta quien nos muestra la mira que define al deseo a través de lo bello. Para hablar sobre esta tragedia, Lacan retoma la opinión de Hegel, quien colocan a Antígona y a Creonte como dos principios de la Ley, y a Goethe quien va a decir que Creonte es febrilmente impulsado por su deseo, a abandonar su camino para enfrentar a su enemigo Polinice a pesar de que este yace muerto sin sepultura.

Entonces, nos dice Lacan (1959-1960) que, a primera vista, esos dos protagonistas Creonte Antígona, en un primer aspecto ambos parecen desconocer la compasión y el temor. Como segundo aspecto, es seguro que al menos uno de los dos protagonistas, hasta el final, no conoce ni la compasión ni el temor: Antígona. Ya que Creonte se deja conmover por el temor y, si bien no es ésa la causa de su pérdida, ella es ciertamente su señal. Creonte ilustra allí una función que demostramos en lo referente a la estructura de la ética trágica, que es la del psicoanálisis, quiere el bien. Lo cual, después de todo, es su papel. El jefe es quien conduce a la comunidad. Está ahí para el bien de todos. Ya que si bien Creonte se ganó un papel como enemigo de Antígona fue debido a no querer darle sepultura a su hermano Polinice, quien en vida intento atacar Tebas, muriendo en el intento, junto a su hermano quien intentó defender la misma. Por tanto, desde un inicio vemos que Creonte se proclama enemigo de este debido a su intento de dañar la ciudad, ya que él cómo rey tenía el deber de protegerla. No obstante, la interpretación que se hace de los actos de Creonte son los del mecanismo en la acción trágica *hamartía*¹⁰. A lo cual Lacan le dará una inflexión en la dirección ética, y, lo interpretará como error de juicio, pero nos advierte que no es tan fácil de

¹⁰ Interpretado por Aristóteles como "Error"

pensar. Ya que nos muestra que <<los términos de *hamartánein* y de *hamartimata*¹¹, se encuentran en el discurso mismo de Creonte cuando, al final, cae abatido bajo los golpes de la suerte. Pero la *hamartía* no está a nivel del verdadero héroe, está a nivel de Creonte>> (Lacan, 1959-1960; pp.310).

El error de juicio de Creonte comenta Lacan, es querer hacer la ley sin límites, la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite. Mientras que Antígona lo que defiende son las leyes no escritas de la *Dike*. <<Se cree haber dicho lo suficiente cuando se hace de la Justicia el Decir de los dioses; no se ha dicho gran cosa acerca de ella y, Creonte, como un inocente, invade otro campo>> (Lacan, 1959-1960; pp. 310). Dicho de otro modo, mientras que Creonte pretende obturar su discurso creyendo que lo ha dicho todo, el discurso de Antígona queda abierto. El psicoanálisis no puede aspirar al igual que Creonte a cerrar el conocimiento, pensándose que se ha dicho todo, ese sería su error de juicio, tanto en la teoría como en la cura. Análogamente podríamos comparar esta posición de Creonte de querer hacer una ley sin límites con la de un analista perverso.

En cuanto a Antígona se muestra desde el comienzo de la tragedia situada dentro del bien criminal, ya que a pesar de que el decreto de Creonte para aquel que diera sepultura a Polinice era la muerte, Antígona decide arriesgarse e ir en contra de la ley del bien común, para seguir la ley de su corazón, decide arriesgar su propia vida para cumplir su deseo y dar sepultura a su desgraciado hermano, para que lograra descansar al fin en el hades, junto al resto de su familia. Y son justo estas acciones las que colocan a Antígona como una heroína trágica para Lacan, ya que nos dice que <<mediante el crimen, el hombre tiene el poder de liberar a la naturaleza de la cadena de sus propias leyes. Pues sus propias leyes son cadenas>> (Lacan, 1959-1960; pp. 312).

¹¹ Hamartía es discutida en su traducción por Lacan. Habitualmente se la interpreta como la "falta" o la "disposición culpable" en abstracto: *hamartánein*, "cometer la falta" y *hamártema* (plural *hamartemata*), la "falta" en concreto.

Al respecto nos dice Casanova (s/f), que para Lacan lo que hace que Antígona sea bella es su imagen de víctima terriblemente voluntaria, alguien que encarna el deseo, la pulsión de muerte en estado puro, que nos permite ver lo bello y lo siniestro como experiencia de lo real. Ya que la pasión que nos muestra Antígona es una pasión siniestra, que apunta hacia la muerte, cruzando el límite de lo bello, entregándose a la pulsión de muerte. Es justo en esta pasión siniestra donde encontramos otro factor importante dentro de esta tragedia, la presencia del fantasma sadiano, que Lacan va a situar en Antígona, debido justamente a la belleza de su papel como víctima. Y nos va a decir que <<las formas que operan en el conocimiento, están involucradas en el fenómeno de lo bello, pero sin que conciernan al objeto. Donde el objeto sólo está ahí como poder de un sufrimiento, que en sí mismo no es más que el significante de un límite. El sufrimiento es concebido aquí como una estasis que afirma que lo que es no puede volver a la nada de la que surgió>> (Lacan, 1959-1960; pp. 313).

A propósito de esto Casanova (s/f), dirá que dentro de la tragedia Lacan no dio cuenta de la dimensión simbólica del acto de Antígona, que conlleva a la dimensión simbólica de la palabra, y dirá que, aunque Antígona asume su deseo, este es un deseo perverso, es decir sadiano.

Aunque también vemos la perversión del lado de Creonte, primero al querer obturar el discurso por medio de una ley absoluta impuesta por el mismo. Segundo cuando en el texto es tachado de tirano, colocando a Creonte en la posición de amo, justificando sus actos en nombre de un soberano bien. No obstante, es preciso recordar que, tras las advertencias de desgracia de Tiresias, Creonte debe decidir si mantener esta posición de tirano o ceder y aceptar que ha hecho mal y así evitar la desgracia que le ha sido profetizada. Aunque al final descubre que ha sido demasiado tarde cuando acude a dar sepultura a su enemigo Polinice y liberar a Antígona de su prisión, no obstante Creonte afronta las consecuencias de sus actos tardíos.

Por lo que la posición del analista la podemos encontrar en medio de Creonte y Antígona. Es importante recordar lo que se mencionó antes, ninguna estructura es pura, no obstante, no hay que olvidar que mientras que el papel del psicoanálisis es el de hacer aparecer al sujeto, el papel del analista en la cura debiera ser borrarse el mismo como sujeto.

Es aquí donde Kant y Sade vuelven a cobrar importancia, recordemos que, aunque parezcan principios opuestos vemos en Kant con Sade las dos caras de la misma moneda, que resultan postulados complementarios dentro de la teoría lacaniana. Mientras que con Kant tenemos el sometimiento propio del sujeto, en Sade tenemos el aparente sometimiento del otro. <<En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente *das Ding*, para abrir todas las compuertas del deseo, ¿que nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa>> (Lacan, 1959, óp., cit.).

De manera análoga nos dice Martínez (2017) que esta Cosa estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto que ella no puede ser representada por otra cosa. Frase a la que se interpretará en dos direcciones: primer caso, esta cosa la representa el vacío, nos encontramos del lado de la lógica, de lo real; segundo caso, la representa otra cosa, estamos del lado de la representación, del arte. Entonces tenemos que *das Ding* es fuera del significado, y la ausencia de *das Ding* es lo que produce toda significación. “*Das Ding* es originalmente lo que llamaremos fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión.” (Lacan, 1995, p.70). Es decir, solo *das Ding*, en su ausencia permite que dicho orden se instale, se constituye en el primer exterior en torno al cual se organiza el movimiento del sujeto en relación al deseo.

De tal modo que empezamos a concluir junto con Martínez y Freud cuando dicen que la ética del psicoanálisis implica entonces, en el campo de nuestra práctica, el reconocimiento del masoquismo primordial, de la aproximación al Bien como la abolición del sujeto, el fundamento de los ideales e intenciones en lo más rechazado por el sujeto, la materialidad de la ley moral en su exigencia de goce, así como el impulso a la repetición como condición estructural del deseo.

Y a lo que la ética del analista respecta, de lo que se trata es de no saber del deseo del otro como analizante, ya que en cuanto se pretende saber del deseo del otro la cura se entorpece con el supuesto saber del analista sobre el otro como analizante, en otras palabras, lo que debe ocurrir en relación al analista es su renuncia al saber. Entonces la labor del analista será la de ayudar al sujeto a encontrar su deseo y esto solo lo lograra mediante una postura de vacío de su propia persona, porque en la cura psicoanalítica si debe haber un sujeto supuesto saber, pero este debe estar en la persona del analizante, ya que es el quien conoce sobre su deseo, solo debe hacerlo devenir de manera consciente.

Como conclusiones finales podemos concordar con Castoriadis-Aulagnier (1978, *óp.*, *cit.*) y Dor (2006) que en la estructura perversa se constituye una verdad de un deseo disfrazado de saber; tal sustitución de su compromiso con lo real puede llegar a cobrar un precio mortífero, aunque vemos que el perverso está dispuesto a pagar transformando la muerte en puro placer, tal como lo vemos en la obra de Sade.

Por tanto, podemos decir que a diferencia de la perversión que transgrede la ley, como lo veíamos en la obra de Freud, la teoría lacaniana del significante permite plantear de otro modo el problema de la perversión, crucial para la ética. Recordemos que Lacan mostró en “Kant con Sade” que el perverso no se encuentra “fuera de la ley” y no ignora al Otro como tal. Muy por el contrario, haciéndose “instrumento del goce del Otro” está sometido a su ley.

De manera que en lo que respecta al análisis, cuando hablamos de un psicoanalista que intenta colocarse en la posición del saber, es a causa de ser traicionado por su fantasma de la cura, puesto que será tal su deseo de que el analizante mejore, que puede llegar estropear el análisis alienando al analizante a su deseo como analista. Al respecto nos dice Serge (1995), que el deseo del analista implica toda una serie de problemáticas de la transmisión del análisis, de un psicoanalista a otro dentro de la cura. Por lo que entendemos que dentro del espacio de la cura en el psicoanálisis debe evitarse a toda costa esta posición de saber, ya que implicaría con ella una posición de amo. Como mencionamos en el análisis quien sabe de su deseo es el analizante y el psicoanalista debe evitar interferir en este deseo, su papel será el de la escucha, una escucha activa que permita al analizante encontrar por sus propios medios su verdad.

Así pues, el papel del analista dista mucho del quehacer del psicólogo y del psiquiatra en tanto que estas terapéuticas toman la demanda del sujeto y la dirigen hacia las demandas del bienestar social. Dicho de otra forma, estas terapéuticas lo que buscan es la integración de un sujeto que funcione para el mercado, abandonado su deseo, y remplazándolo por un deseo de consumo desenfrenado, teniendo como resultado un sujeto del goce absoluto.

En resumidas cuentas, mientras que comenzamos este trabajo con la idea de que estas terapéuticas asumían un papel de Otro, podemos ahora discernir que el papel de gran Otro se encuentra realmente en el mercado, no obstante, si encontramos una postura un tanto perversa en ellas, en cuanto a que ambas sirven muy bien para el Otro del mercado, y su misión de la creación de un nuevo sujeto.

En última instancia, concluimos que el psicoanálisis en la posmodernidad parece perder fuerza en el campo de la clínica, ante el discurso de la ciencia y del capitalismo, puesto que sus intereses no pueden coincidir con los del mercado, el psicoanálisis al ser una clínica del amor, del deseo y de la escucha tiene la obligación de hacer sujetos responsables. El psicoanálisis resulta pues una disciplina que produce un discurso propio, un discurso de la ética, del objeto α , en tanto que vuelve la mira hacia el sujeto en falta, a diferencia del posmodernismo quien aparenta la creación de sujetos completos.

Referencias:

Aulagnier, P. (1977-78). Los destinos del Placer. Alienación, amor, pasión. Paidós. Buenos Aires. Barcelona. México.

Bataille, G. (1979). El erotismo. Tusquets. Barcelona. pp. 5-35.

Casanova, B. (s/f). Lacan y la esencia de Antígona. Universidad de la Roja. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=803851>

Castoriadis-Aulagnier, P., Clavreul, J., Valabrega, P., y otros. (1978). LA PERVERSIÓN. TRIEB. Buenos Aires.

Chemama, R. (2008). El goce, contextos y paradojas. Nueva Visión. Buenos Aires. Cap. 1. Del Placer al goce. pp. 11-23.

Conde, F. (2015). El “Kant con Sade” de Jacques Lacan: renuncia al deseo y sadismo en el imperativo categórico kantiano. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Ediciones Complutense. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/56111/50785>

Dor, J. (2006). Estructuras clínicas y psicoanálisis. Buenos Aires, Amorrortu. pp. 41-73.

Flores, M. (2017) La transferencia en el dispositivo analítico. Universidad Nacional Autónoma de México. Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Vol. 20 No. 3 pp.996-1008. Recuperado de:

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/repi/article/view/61750/54375>

Freud, S. (1927). Fetichismo. En Obras completas. Tomo XXI. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1924). El sepultamiento del complejo de Edipo. En Obras completas. Tomo XIX. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1905). Las aberraciones sexuales. En Obras completas. Tomo VII. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1919). «Pegan a un niño». Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En Obras completas. Tomo XVII. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1912). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En Obras completas. Tomo XII. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1915). Pulsiones y destinos de pulsión. En Obras completas. Tomo XIV. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1912). Sobre la dinámica de transferencia. En Obras completas. Tomo XII. Amorrortu Editores.

Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En Obras completas. Tomo VII. Amorrortu Editores.

Hernando, B. (2103). El deseo de la madre: insaciable, devorador y estragante. Recuperado de: <https://bernaltieneunblog.wordpress.com/2013/05/10/370-el-deseo-de-la-madre-insaciable-devorador-y-estragante/>

Julien, P. (2002). Psicosis, perversión, neurosis. La lectura de Jacques Lacan. Amorrortu editores. Buenos Aires. pp. 99-150.

Juranville, A. (1992). Lacan y la Filosofía. Nueva Visión. Argentina.

Kristeva, J. (1986). Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe. Gedisa. Buenos Aires. pp. 81-91.

Lacan, J. (1960). Crítica de la contra transferencia. En Seminario 8: La transferencia. Paidós.

Lacan, J. (2006). El amo y la histérica. En Seminario 17: El reverso del psicoanálisis. México. Paidós. pp.17

Lacan, J. (2013). Kant con Sade. En Escritos 2. Siglo XXI.

Lacan, J. (1966-1967). En Seminario 14: La lógica del fantasma. Paidós.

Lacan, J. (1959-1960). En Seminario 7: La ética del psicoanálisis. Paidós.

Lacan, J. (2008). La identificación con falo. En Seminario 4: La relación de Objeto. Paidós.

Lacan, J. (2008). La primacía del falo y la joven homosexual. En Seminario 4: La relación de Objeto. Paidós.

Lacan, J. (1960). La transferencia en presente. En Seminario 8: La transferencia. Paidós.

Lacan, J. (2008). Pegan a un niño y la joven homosexual. En Seminario 4: La relación de Objeto. Paidós.

Lacan, J. (2006). Producción de los cuatro discursos. En Seminario 17: El reverso del psicoanálisis. México. Paidós. pp. 17.

Lacan, J. (1959). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En Escritos 2. Siglo XXI.

Laplanche, J. (1987). Nuevos Fundamentos para el Psicoanálisis: La seducción originaria. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Martínez, H. (2017). Lacan y Kant. El objeto de la ética del psicoanálisis. Perspectivas en psicología. Vol. 14 - Nº 1. pp. 69-74.

Pardo, F. (2006). La perversión como estructura. Límite. vol. 1, núm. 13. Universidad de Tarapacá. Chile. pp. 169-193. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/836/83601309.pdf>

Rabinovich, D. (2005). Ficha sobre el fantasma. Teóricos Psicoanálisis: Escuela francesa dictado por la Dra. Diana Rabinovich. Teórico 8. Recuperado de: [http://www.bibliopsi.org/docs/carreras/electivas/ECFG/Psicoanalisis-Escuela-Francesa-Rabinovich/rabinovich%20-%20ficha%20del%20fantasma%20\(teorico%2031-5-05\).pdf](http://www.bibliopsi.org/docs/carreras/electivas/ECFG/Psicoanalisis-Escuela-Francesa-Rabinovich/rabinovich%20-%20ficha%20del%20fantasma%20(teorico%2031-5-05).pdf)

Sanz, L. (2012). Perversiones. Recuperado de: <http://psicoanalisis-mexico.com/reflexiones/artsep012A.htm>

Sach, H. (s.f). La génesis de las perversiones. Recuperado de: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/genesis_perversiones.pdf

Serge, A. (1995). La impostura perversa. Paidós.

Stezovsky, A. (2006). Deseo de la madre. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de: http://www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1713.pdf

Uribe, J. (2008). ¿Topología del fantasma?. Affectio Societatis N° 9. Recuperado de: <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectio8.html>

Zupancic, A. (2010). *Ética de lo real: Kant, Lacan. Prólogo de Slavoj Zizek.* Buenos Aires. Prometeo libros.