

PRESENTACIÓN DE REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL SEMINARIO 10

2020-21	Referencia bibliográfica (Sábados 10-11 h)	Presenta
24 de Octubre	El esquema óptico en “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad” de J. Lacan	Gracia Viscasillas
7 de Noviembre	“Lo ominoso” de S. Freud y “El Hombre de arena” de E.T.A. Hoffmann.	Antonio Lorente
19 de Diciembre	32ª Conferencia « Angustia y vida pulsional » de S. Freud	Mariam El Khatib
16 de Enero	“La respuesta total del analista” de M. Little	Angela Mancho
20 de Febrero	“El sueño de la inyección de Irma” en Cap.2 de La interpretación de los sueños. S. Freud	Paloma Larena
20 de Marzo	“La contratransferencia” L. Tower	Jesús Sebastián
17 de Abril	Referencias bíblicas en “La angustia, el shofar, los nombres del padre” de V. Cocoz.	Teresa Colomer
22 de Mayo	“La mascarada femenina” J. Rivière.	Carmen Conca
19 de Junio	“Duelo y melancolía” S. Freud	Laura Perez

ANTECEDENTES DEL MODELO OPTICO DEL SEMINARIO X

Gracia Viscasillas

Para desplegar el modelo óptico, en el que Lacan se apoya para sus desarrollos en varios capítulos del Seminario X *La angustia*, habremos de partir del estadio del espejo, ya que cuando Lacan presenta el modelo óptico, en el Seminario I *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54), lo introduce como un sucedáneo del estadio del espejo.

El estadio del espejo

El texto en el que Lacan introduce esta cuestión es *El estadio del espejo como formador de la función del yo* (1949), donde él mismo indica que este texto es una reescritura de una conferencia en un Congreso trece años antes: el Congreso de Marienbad (1936). Lacan retoma el estadio del espejo en diferentes momentos de su enseñanza.

El estadio del espejo da cuenta del momento en que el niño reconoce su imagen en el espejo, la reconoce como propia.

Lacan en el texto de 1949 utiliza los términos de *acto*, *acontecimiento* para señalar el momento de este reconocimiento, que sitúa entre los 6 y 18 meses. Es decir, no se trata de un proceso sino de un momento en el que se fija una imagen en la que el sujeto se reconoce. Sitúa este **reconocimiento** como **constitutivo del yo (je)**, y nos habla de que se produce una **identificación a esa imagen**.

Encontramos en el título de este escrito el término **formador**. Lacan se interesa en esta cuestión de la imagen en tanto tiene efectos *formadores* en la subjetividad.

Por ese tiempo, Lacan se interesó mucho por la **etología**, y esto por el estatuto particular que toma la imagen en esa disciplina: **el estatuto de un real**.

De hecho, Lacan habla de estudios etológicos en los que se plantea cómo por ejemplo la maduración de la gónada en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere en un tiempo determinado, y que basta para obtener este efecto con la colocación de un espejo. La etología había demostrado que si la paloma estaba expuesta a esta imagen de la especie en un tiempo determinado, sus órganos sexuales se desarrollaban y si no, no se desarrollaban. Se trata pues del **poder real de una imagen**. Lo que le interesa a Lacan es algo que tiene un poder eficaz, **consecuencias en lo real del cuerpo**: en ese caso, en la reproducción.

Efectos formadores de la imagen, aunque no reconocimiento -o en todo caso, reconocimiento de la especie, pero no de la individualidad.

Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿bastaría un espejo para que el bebé alcanzara este reconocimiento de su imagen como propia?

Pensemos que hasta ese momento el niño no tiene porqué saber cuál es su forma. ¿Por qué un bebé habría de saber que su forma corresponde a una forma humana, que la imagen que tiene ante el espejo es la suya? Lo que él ve son fragmentos -sus manos, sus piernas al moverse...-, lo que experimenta son sensaciones difusas de malestar o bienestar que no sabría asignar, localizar en el cuerpo. Y en ese momento, en el momento del reconocimiento especular, se da cuenta de que su forma ó una forma total- pertenece al registro de lo humano.

Lacan nos habla de **anticipación**. Pues la imagen total que él niño ve frente a sí ostenta un dominio corporal que el niño, por su desarrollo orgánico aún no tiene. De hecho, en el texto señala la **prematuration** del nacimiento, pues al nacer lo hace ó a diferencia de los animales- en absoluta indefensión, y por tanto en dependencia vital de los cuidados del Otro.

Nos habla también de **júbilo** y de un **momento depresivo**. Júbilo justamente por la anticipación de ese dominio corporal, por la alegría del reconocimiento en una forma, forma humana completa y

unificada que ve en el espejo. Depresión porque eso que ve entra en discordancia -entra en juego una distancia- con lo que experimenta de cuerpo fragmentado, desorganizado, disperso. Tenemos ya ahí, en ese momento inaugural, un desfase: la experiencia de una satisfacción, pero también de una distancia, una pérdida, pues esa imagen captada por un instante se convertirá también en el lugar de un ideal -ideal de completud- siempre por alcanzar.

Lacan señala el **desconocimiento original del sujeto en su totalidad**, pues no todo pasa a la imagen, a esa imagen ante la que queda capturado, fascinado. Hay una parte no especularizable y ello estabiliza el campo visual.

Por otra parte, este reconocimiento de la imagen **no puede producirse sin el Otro**. Hay una anterioridad lógica del Otro, tanto del Otro como discurso en el que el infans vendrá a alojarse, como del Otro como Otro de los cuidados, como de la imagen del Otro como previa al reconocimiento de la imagen propia.

En la experiencia del espejo hay el Otro que sostiene al niño, y cuya imagen y mirada también aparecen en el espejo; y es esa mirada -conocida, reconocida-, la que da la pista sobre la imagen propia. Pero es que además, ese Otro habla: expresa deseos, temores... asigna significantización a esa imagen, y así el ideal no sólo pasa por la imagen sino también por el Otro. Podemos decir que el sujeto no ve su imagen sino por el sesgo de este otro espejo que el Otro constituye, un espejo que no se sitúa sólo en el nivel de la imagen visual, sino que incluye los significados del Otro; es un espejo parlante. Es pues necesario un punto exterior -un punto que no es del orden de la imagen- para fijar la relación imaginaria. El sujeto no tiene acceso a su imagen sino por mediación del espejo del Otro, del Otro como espejo. Esto es lo que va a desplegar más tarde con el modelo óptico.

En esta experiencia tenemos ya: la imagen, el Otro, la mirada. Tenemos la introducción necesaria de la distancia: entre la imagen del espejo y lo que infecta el significante en ella; entre el júbilo ante la completud y la percepción de las sensaciones corporales dispersas; entre la visión y la mirada.

Cuando esto se produce podríamos decir que se accede a un punto de perspectiva, desde el que tomar constancia del espacio, tener un *ölgarö* al que asignar sensaciones, dolor, placer, significados. Una imagen psíquica a la que adscribir las palabras dichas a su alrededor, a la que referir su nombre, a la que referir su cuerpo como visible, como envoltorio.

Lo que llamamos el estadio del espejo, el reconocimiento de la imagen especular, produce una reunificación imaginaria -en la que ya hemos dicho que no todo pasa a la imagen.

Imagen del cuerpo

Cuerpo fragmentado

De un lado tenemos un **cuerpo fragmentado**, caótico, sensaciones orgánicas dispersasí Del otro lado tenemos la **imagen en el espejo**, que no le pertenece al principio, que es un objeto exterior ótal como la imagen para la paloma-, pero que cuando se la apropia tiene como consecuencia el cubrir, velar el cuerpo fragmentado. Y en la identificación con esta imagen, tiene por función enmascarar o dar una unidad a lo que no la tiene. Esta unidad del cuerpo viene de la imagen encontrada en el espejo, viene de afuera.

El modelo óptico

Lo encontramos por primera vez en el Seminario 1 *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54), en los capítulos correspondientes a *La tópica de lo imaginario*.

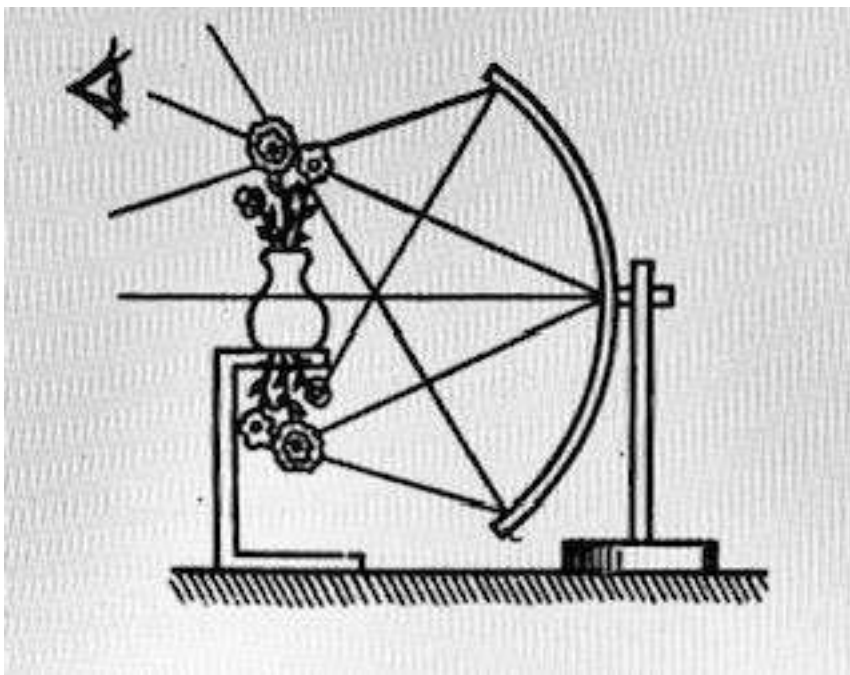
Lacan nos introduce aquí en la óptica, ciencia que estudia la relación entre objetos e imágenes. De la óptica no deja de señalar que se apoya en una teoría matemática, y que tiene sus propias leyes; es decir, que se sustenta en el orden simbólico. Este acento es importante, porque con el modelo óptico va a llevarnos a subrayar cómo el cuerpo, como consistencia imaginaria, está determinado por la incidencia de lo simbólico.

En óptica hay diferentes tipos de imágenes:

- **Imágenes virtuales:** son las producidas por un espejo plano; no corresponden a una ilusión óptica. Para el observador se comportan como imágenes.
- **Imágenes reales:** son las producidas por un espejo cóncavo; implican ilusión óptica. Para el observador se comportan como objetos.
- **Imágenes virtuales de las imágenes reales:** el objeto que es la imagen real se refleja en un espejo plano y recibe el nombre de **objeto virtual**.

Para diferenciar entre imágenes virtuales y reales, hay que tener en cuenta el plano en que se produce la imagen respecto al plano del objeto. En ambos casos se produce una inversión de izquierda a derecha o viceversa. Pero mientras que en el espejo plano la simetría se da en otro plano que el del objeto, en el espejo cóncavo la simetría se da en el mismo plano, invirtiéndose la imagen de abajo a arriba o viceversa.

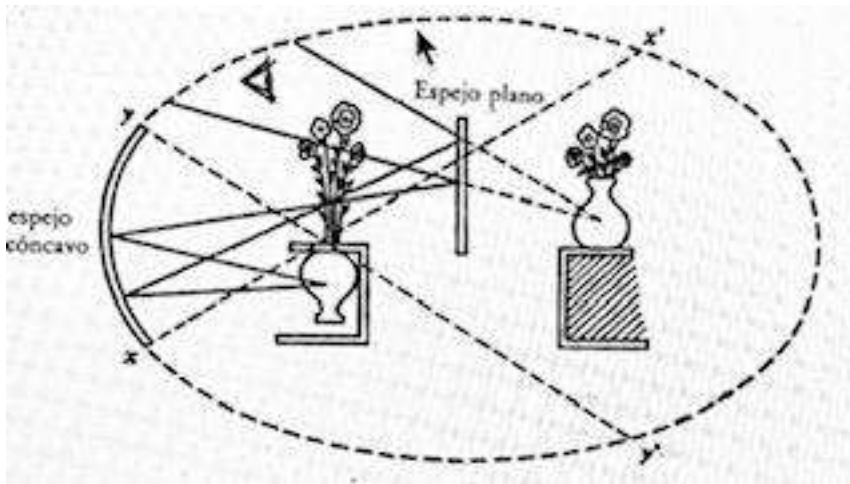
Lacan encuentra en la óptica, en Bouasse, la *experiencia del ramillete invertido*, en la que un espejo esférico, cóncavo, produce una imagen real del objeto. Esta experiencia consiste en colocar una caja hueca sobre una base en el centro de una semiesfera. Sobre la caja se coloca un florero, y debajo *en la caja*- un ramo de flores invertido. Si un sujeto se sitúa en un determinado punto, desde donde no ve el ramillete real, lo que verá aparecer es un jarrón que rodea a un ramillete de flores. Hay una sensación de realidad, sintiendo al mismo tiempo que hay algo extraño, porque los rayos no se cruzan bien. Cuanto más lejos esté, más completa será la ilusión.



Experiencia del ramillete invertido

Esta experiencia ejemplificaría cómo el sujeto queda engañado por una imagen que funciona para él como un objeto.

Pero Lacan va más allá de este esquema y lo complica un poco. Se trata ahora del esquema del florero invertido o de los dos espejos, en el que invierte los lugares del ramillete (que pasa arriba) y del florero (que queda oculto dentro de la caja). Añade también un espejo plano en el lugar donde antes aparecía el ojo, es decir, en el lugar desde donde se veía aparecer la ilusión óptica. Y modifica también la posición del ojo, que representa al sujeto de esta experiencia, situándolo ahora en el borde superior del espejo esférico (desde donde no ve los objetos reales de la experiencia).



Esquema de los dos espejos

Esto lo hace al tiempo en que plantea la cuestión de los dos narcisismos -en referencia al mundo animal y al humano-, así como la diferenciación entre yo ideal e ideal del yo, al hilo de la lectura de *Introducción al narcisismo*, de Freud.

El **primer narcisismo** tiene que ver con las *Gestalten* en el mundo animal, y esto opera a través de la proyección. Este primer narcisismo se sitúa a nivel de la imagen real del primer esquema, en tanto que esta imagen permite organizar el conjunto de la realidad en cierto número de marcos preformados. El *Unwelt* (mundo circundante del animal) no es la realidad como objetiva, sino según se constituye por la forma corporal de cada especie. Por ejemplo, la selva será distinta para un elefante y para una hormiga.

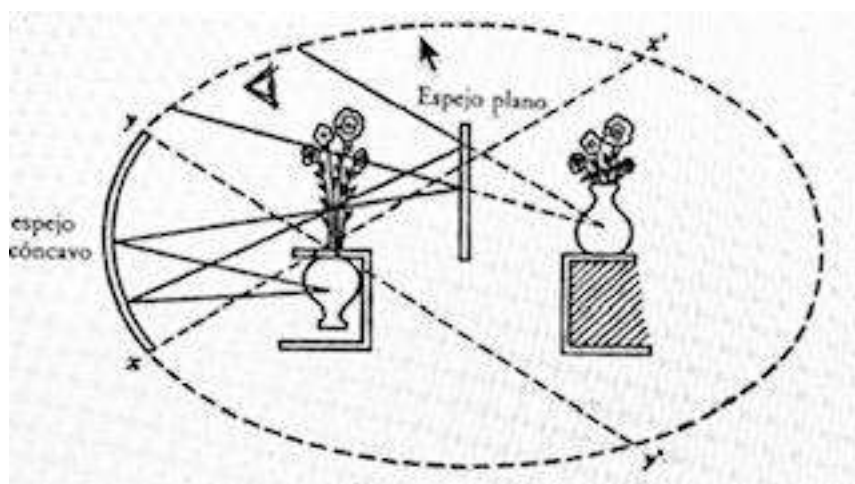
Pero en el hombre, la reflexión en el espejo introduce un **segundo narcisismo**, cuyo pattern fundamental es de inmediato la relación con el otro.

El otro tiene para el hombre un valor cautivador, dada la anticipación que representa la imagen unitaria tal como ella es percibida en el espejo, o bien en la realidad toda del semejante. Esta identificación narcisista es la identificación al otro, que permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general.

Es la hiancia que abre la experiencia del cuerpo como fragmentado frente a la imagen completa que ve ante sí, la que propicia esa identificación ó que no identidad- con la imagen del espejo como otro, como yo ideal, ideal de completud.

Ahora bien, esa relación *siempre relativamente fallida del sujeto con su imagen, está intermediada por la función del Otro.*

Y es para introducir esta función del Otro que Lacan modifica el primer modelo y nos propone el esquema del florero invertido o esquema de los dos espejos. Volvamos a él.



Esquema de los dos espejos

Coloca aquí al observador de la experiencia en algún lugar dentro del aparato, digamos entre las flores mismas, o, para la claridad de la exposición, sobre el borde del espejo esférico, en todo caso fuera de la posibilidad de percibir la imagen real.

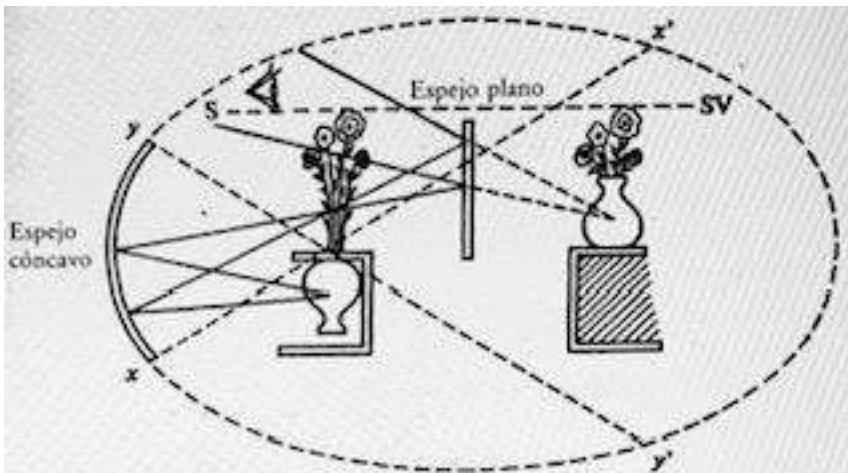
Las **flores** sobre la caja representan la multiplicidad de objetos alrededor de los cuales se va a constituir la imagen del jarrón. En el origen suponemos todos los ellos, objetos, instintos, deseos. Se trata de la realidad pura y simple, que en nada delimita, que no puede aún ser objeto de definición alguna, que no es buena ni mala, sino caótica y absoluta, originaria.

Del lado del **jarrón** que contiene las flores se tratará del cuerpo con sus agujeros representando las zonas erógenas. El jarrón en la caja, inaccesible al sujeto, representa el cuerpo como organismo biológico perdido para el sujeto humano.

Y con la introducción del espejo plano, ¿qué verá el sujeto representado por ese ojo- en el espejo? En primer lugar, su propia cara, allí donde no ella no está. En segundo lugar, la imagen real como imagen virtual.

El espejo plano representa aquí la mediación del Otro, el Otro como medio por el cual el sujeto humano encuentra su propia imagen, pero también lo que separa al sujeto de su imagen.

Tenemos aún otra modificación en este modelo óptico, el llamado esquema simplificado, teniendo en cuenta que en francés 'simplificado' quiere decir tanto más simple, como simbolizado. Se introduce allí:



Esquema simplificado de los dos espejos

S: como lo que antes quedaba representado por el ojo, sujeto mítico previo a la incidencia de lo simbólico.

SV: como el sujeto virtual, un sujeto que se ve, pero desde la posición en que lo vería otro. *El ser humano sólo ve su forma realizada, total, en el espejismo de sí mismo, fuera de sí mismo, en el campo del Otro.*

Ahora, si gira el espejo plano, ¿qué cambia? Cambia el fondo, lo que el sujeto puede ver en el fondo, por ejemplo, él mismo. Y cambia también la imagen.

Lacan nos propone suponer que la inclinación del espejo plano está dirigida por la voz del Otro: la relación simbólica. Así, podemos decir que cambia el punto desde el cual es hablado.

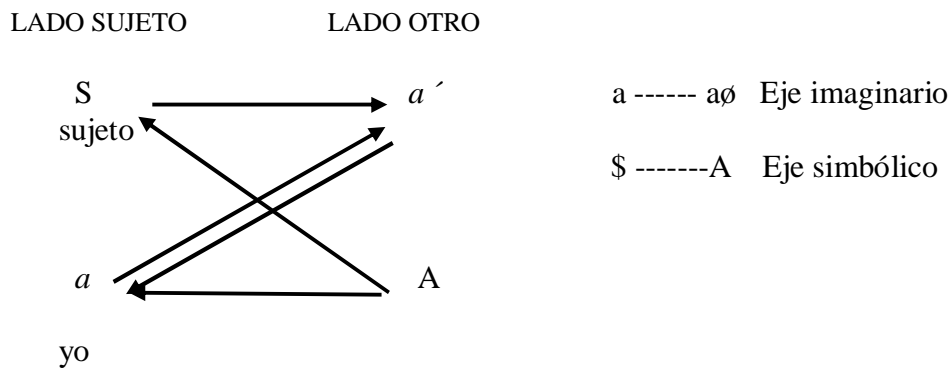
Se trata aquí del espejo plano representando al Otro, ese Otro del estadio del espejo que al mismo tiempo que asiente ante la forma de la imagen, da significación a esta, significación que operará *como guía de la posición del sujeto en la estructuración imaginaria bajo la forma del ideal del yo*. Y así, dirá Lacan que la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente.

Lacan plantea en estos capítulos que el orden imaginario no podría estructurarse sólo con el estadio del espejo; requiere también del ideal del yo. El yo ideal queda aquí situado en el plano imaginario, como la captación de la forma completa. El ideal del yo queda del lado de lo simbólico, del lado de la intermediación del Otro. Esta diferenciación entre Yo ideal e Ideal del yo en el modelo óptico es subrayada por Lacan en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache*, donde señala también que *el juego de este modelo por una parte recubre la función de desconocimiento que nuestra concepción del estadio del espejo sitúa en el principio de la formación del Yo*. Y subrayo un señalamiento de este texto que conecta con los desarrollos en el Seminario X: lo que el modelo indica también por el florero escondido en la caja es el *poco acceso que tiene el sujeto a la realidad de ese cuerpo con el que no tiene sino una oscura intimidad*.

El esquema L

Con el esquema L, que Lacan introduce en el Seminario 2, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, formaliza la diferenciación de los ejes imaginario y simbólico, dando la preeminencia al eje simbólico; y desdobra el lado del sujeto y el lado del Otro.

Podemos leer con él, sucintamente, los desarrollos anteriores en relación al estadio del espejo y el modelo óptico.



Situamos en el punto que llamamos (*a*) al bebé, que está ante el espejo (*a\emptyset*).
 En el punto **A** situamos al Otro. Ese Otro presentificado en la persona que le cuida y le habla.

En la escena repetida de situar al niño ante el espejo, llega un momento en que algo distinto sucede: hay un interjuego de miradas en el que el niño reconoce la imagen que tiene frente a sí como propia. El niño mira al espejo (punto *a\emptyset*) y queda fascinado por lo que ve: una figura humana completa, y es él.

Sin embargo, en la instantaneidad de ese momento es preciso un intervalo: el niño reconoce esa mirada que tantas veces ha sido dirigida a él, la reconoce en el espejo dirigida a esa imagen que tiene frente a sí. Y se vuelve hacia aquel que lo sostiene (**A**) como para solicitar su asentimiento ante lo que ve.

Pero ese Otro que sostiene al niño ante el espejo, no es neutro, no es anónimo. Por el contrario, está cargado de expectativas, de frustraciones, de deseos de vida y a veces también mortíferos, con lo que podemos decir que su palabra, su mirada, está cargada de algo más, que también se transmite.

Ese Otro, pues, le otorga un sí a esa imagen (**A** *a*), acompañado de un recorrido más sinuoso, de un *Tú eres eso* dirigido más allá del infans, dirigido al sujeto, un sujeto dividido por el efecto del lenguaje en el cuerpo (**A** \$ *a'* *a*).

De esta manera *a'* quedará constituida como su imagen, pero al mismo tiempo nombrará algo de su ser, su ser para el Otro.

En todos estos esquemas vemos que hay algo constante y que es, frente a esa imagen especular, la introducción de una discordia, de un menos, de algo que no pasa a la imagen, y que la imagen viene a velar.

En el estadio del espejo, ese menos viene del lado de la prematuración orgánica, y tenemos los dos polos de: la imagen del cuerpo versus el cuerpo fragmentado, del júbilo frente al momento depresivo.

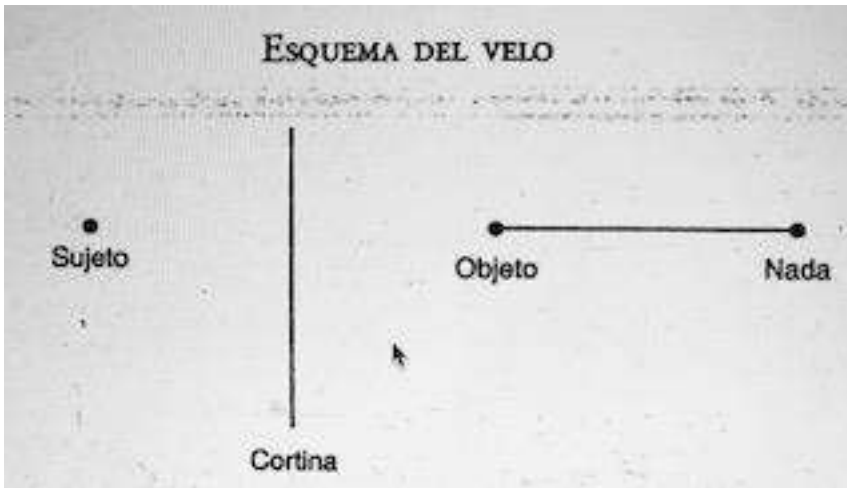
En el modelo óptico, la imagen se fija vía el Otro. Tenemos la discordia entre la captación de la imagen como forma completa e ideal -y asignada también al semejante-, y lo que introduce respecto a esa imagen las òmarcas de respuestaò, marcas significantes del Otro que constituyen para el sujeto el Ideal del Yo.

En el esquema L sitúa claramente la preeminencia de lo simbólico, y la división del sujeto introducida en la imagen por el significante.

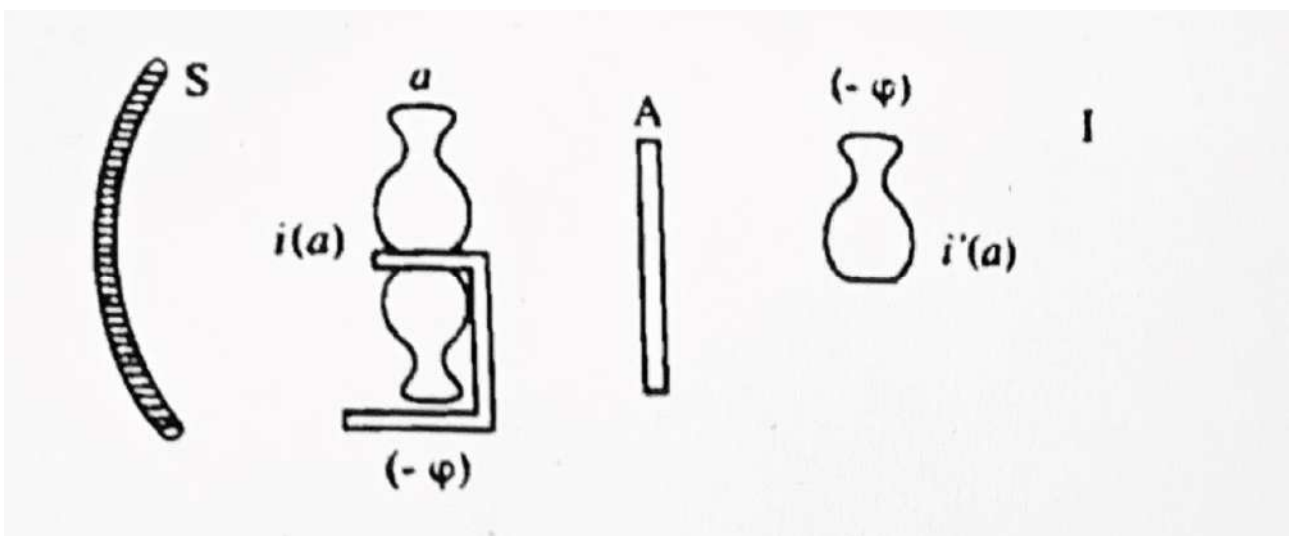
Esquema del velo

Siguiendo con este menos, con esa falta, en el Seminario IV, "La relación de objeto", el concepto fundamental es el de la falta de objeto, y el objeto fundamentalmente faltante es el falo en la madre. Trae ahí el esquema del velo, que me parece un paso más y que nos interesa para llegar a los esquemas del Seminario X.

Dice Lacan: "Al estar presente el velo, la cortina, lo que se encuentra más allá como falta tiende a realizarse como imagen. Sobre el velo se dibuja la imagen, se proyecta y se imagina la ausencia".



Tenemos allí "el objeto ocupando el lugar de la falta". Esto me parece interesante, para pensar el lado derecho de los esquemas del Seminario X, en tanto que la falta $(-a)$, se proyecta en un objeto como imagen. De hecho, Miller en su introducción al Seminario de "La angustia", señala que el espejo del esquema óptico en el Seminario X funciona como un velo, que impide al sujeto, en condiciones normales, ver el a minúscula.



Lo que del lado del cuerpo como imagen aparece como falta ($-\phi$), del lado del cuerpo como viviente ó ese cuerpo del que el sujeto no tiene sino ñ una oscura intimidadö- lo encontramos como agujero: el objeto a que no es especularizable ni significantizable. Respecto al Seminario IV pasamos de la falta de objeto (falo) a ñ la angustia no es sin objetoö (a).

ñ La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar ($-\phi$), que corresponde en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, el a del objeto del deseo. Digo algo, entiendan *cualquier cosa*. ñ Cuando algo surge ahí, lo que ocurre es que la falta viene a faltarö.

Recorrido de lectura de la “32ª Conferencia. Angustia y vida pulsional”
(Obras Completas de Freud Tomo XXII. Amorrortu)

Mariam El Khatib Vázquez

Esta conferencia data de 1932, podría decirse que se trata de una revisión crítica respecto de la primera, dictada en 1916 (25ª Conferencia- Amorrortu XVI, titulada La Angustia). En esta segunda añade a la angustia, las pulsiones.

Se han podido identificar dos teorías sobre la angustia, la primera de 1895 con el texto “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de “neurosis de angustia””, también aparece en el llamado Manuscrito E de la correspondencia entre Freud y Fliess, y la segunda en el trabajo titulado: Inhibición , síntoma y angustia (1925).

Freud empieza su conferencia diciendo: “No les sorprenderá saber que tengo para comunicarles muchas novedades sobre nuestra `concepción’ de la angustia y de las pulsiones básicas de la vida anímica.”...”Adrede hablo aquí de concepciones...”...”Es que se trata real y efectivamente de concepciones, vale decir, de introducir las representaciones abstractas correctas, cuya aplicación a la materia bruta de la observación hace nacer en ella orden y transparencia”.

Continúa haciendo referencia a la conferencia 25, y resume su contenido. Que la angustia era un estado afectivo (una reunión de determinadas sensaciones de la serie placer-displacer con sus correspondientes inervaciones de descarga y su percepción). Que recurrió al proceso de nacimiento como el evento que deja esa huella afectiva. La primera angustia, habría sido una angustia tóxica, en ella los cambios de la actividad del corazón y la respiración característicos del estado de angustia , fueron acordes con el fin. Luego hizo el distingo entre angustia realista y angustia neurótica (esta segunda es enteramente enigmática, como carente de fin). La angustia realista , la describe como un estado de “apronte angustiado”, y de él hay dos desenlaces posibles. El desarrollo de angustia se limita a una señal, y entonces hay una reacción con la que puede adaptarse al peligro (huida o acciones destinadas a ponerse a salvo); o bien lo antiguo (la repetición de la antigua vivencia traumática)

prevalece, toda reacción se agota en el desarrollo de angustia, y resulta un estado de parálisis desacomodado con el fin. **La angustia neurótica**, dice que se observa bajo tres tipos de constelaciones. Como un estado de angustia flotante, expectante, como en la **Neurosis típica de angustia** (con la que había hecho un nexo regular con la economía de la libido en la vida sexual, **(es decir la pulsión)** su causa más común la excitación frustránea. Una excitación, que no se satisface y en remplazo de esa libido desviada de su aplicación emerge el estado de angustia). En segundo lugar, ligada a determinados contenidos de representación en las llamadas **Fobias** (discernimos un peligro exterior pero desmedido. Dice que encontró en estas un apoyo a la concepción de que la libido insatisfecha se mudaba directamente en angustia). En tercer lugar, **la angustia en la histeria y otras formas de neurosis grave**, que acompaña a síntomas, o emerge independiente como ataque o como estado de larga permanencia, sin que se le descubra fundamento alguno en un peligro exterior.

Freud continua haciéndose la pregunta ¿de qué se tiene miedo en la angustia neurótica? ¿cómo se compeadece esta con la angustia realista ante peligros externos?

Continua diciendo que fobias infantiles como la angustia a la soledad y a las personas ajenas, no deben imputarse a angustia realista, sino a la neurótica.

Las fobias infantiles y la expectativa angustiada de las neurosis, nos proporcionan dos ejemplos de un modo de generarse la angustia neurótica, por trasmudación directa de la libido. Y que de la angustia en la histeria y otras neurosis, hace responsable a la represión. Luego dirá que esos dos mecanismos de la génesis de angustia neurótica (trasmudación directa de la libido y represión) en verdad coinciden.

Cree poder describirlo, si mantenemos separado el destino de la representación por reprimir del destino del monto de libido adherido a ella. Es la representación la que se reprime, y puede ser desfigurada hasta ser irreconocible. El monto de afecto es mudado comúnmente en angustia, sin que importe su naturaleza ni que se trate de agresión o amor. No entraña ninguna diferencia esencial la razón por la cual un monto de afecto se ha vuelto inaplicable, da igual si por endeblez del yo (como en las fobias en los niños) o

por procesos somáticos de la vida sexual (como en la neurosis de angustia) o por represión (como en la Histeria).

Continúa diciendo cómo le llamó la atención un vínculo entre desarrollo de la angustia y formación de síntomas. Pone el ejemplo del agorafóbico, que al crear el síntoma de angustia a andar por la calle, que también podría llamarse inhibición, una limitación funcional del yo, y por esa vía se ahorra el ataque. Y del obsesivo, que al impedirle sus acciones obsesivas caerá en un estado de angustia, su síntoma lo protegía. Parece que el desarrollo de la angustia fuera lo primero; y la formación del síntoma después, con esto armoniza el que las primeras neurosis de la infancia sean fobias. Dice así hemos logrado responder a qué se tiene miedo en la angustia neurótica, y establecer así la conexión entre angustia realista y neurótica. Aquello a lo cual se tiene miedo es la propia libido.

Sigue aportando las conclusiones de su conferencia 25, la angustia es como estado afectivo la reproducción de un antiguo evento peligroso; esta al servicio de la autoconservación y es una señal de un nuevo peligro; se genera a partir de una libido que de algún modo se ha vuelto inaplicable; lo hace también a raíz del proceso de la represión; la formación del síntoma la releva, la liga psíquicamente; **se siente que aquí falta algo que unifique los fragmentos.**

Freud continúa: Esa descomposición de la personalidad anímica en un superyó, un yo y un ello, (que expuso en la conferencia 31, 1932-36, la mayor parte de esa conferencia son los capítulos 1, 2, 3 y 5, de “El yo y el ello” 1923 Tomo XIX) nos obligó a adoptar otra orientación en el problema de la angustia.

Con la tesis, formulada en 1923 en “El yo y el Ello” (Tomo XIX; pag. 57) y analizada en I.S.A. (Tomo XX, pag. 132, 51), que “el yo es el único almacén de la angustia”, sólo él puede producirla y sentirla. Hemos saludado como una deseada correspondencia el hecho de que las tres principales variedades de angustia – la realista, la neurótica y la de la conciencia moral- puedan ser referidas tan espontáneamente a los tres vasallajes del yo : respecto del mundo exterior, del ello y del superyó. Con esta nueva concepción ha pasado también a primer plano la función de la angustia como señal para indicar una situación de peligro. Freud continúa resumiendo sus indagaciones, y dice “no

es la represión la que causa la angustia, sino que la angustia está primero ahí, ¡es la angustia la que crea la represión! (capítulo IV I.S.A. , examina los casos de Hans y del Hombre de los Lobos). Pero, ¿qué clase de angustia será?. Sólo la angustia frente a un peligro exterior amenazante, una angustia realista. Freud explica su razón para decir esto: el niño siente angustia ante una exigencia de su libido (ante el amor a su madre) por tanto es un caso de angustia neurótica, ese enamoramiento le parece un peligro interno, del que debe sustraerse mediante la renuncia a él, sólo porque convoca una situación de peligro externo. Dice: ¡no esperábamos que el peligro pulsional interno resultara ser una condición y preparación de una situación de peligro objetiva, externa.

Pero ¿qué es ese peligro real que el niño teme como consecuencia de su enamoramiento de la madre?. Es el castigo de la castración, la pérdida de su miembro. Dirán que no es un peligro objetivo. Lo decisivo es que el peligro amenace de afuera y el niño crea en él. (Freud habla de las alusiones a ese castigo en la temprana infancia, y conjetura hablando de la circuncisión y de épocas primordiales de la familia humana y de los primitivos y los componentes del ritual de virilidad, diciendo que podría ser un resto bien reconocible de ella). Nos vemos precisados a establecer que la angustia frente a la castración es uno de los motores más frecuentes e intensos de la represión y, con ello de la formación de neurosis.

La angustia de castración no es, el único motivo de la represión; ya no tiene sitio alguno en las mujeres, que por cierto poseen un complejo de castración, pero no pueden tener angustia ninguna de castración.

En las mujeres, aparece la angustia a la pérdida de amor, que podría verse como una continuación de la angustia del lactante cuando echa de menos a su madre. La situación de peligro objetivo es indicada por esa angustia, si la madre esta ausente o sustrae su amor al hijo, la satisfacción de las necesidades no está segura, se produce un sentimiento de tensión. Estas condiciones de angustia repiten la situación de la originaria angustia de nacimiento (que también implica una separación de la madre). Y aún si siguen una argumentación de Ferenczi, podrían incluir a la angustia de castración en

esta serie (la pérdida del miembro tiene por consecuencia la imposibilidad de una reunificación con la madre o con su sustituto en el acto sexual). Menciona a Otto Rank y la vivencia de angustia del nacimiento como el arquetipo de todas las situaciones posteriores de peligro. Freud dirá si nos atenemos a esto podremos decir que en verdad a cada edad del desarrollo le corresponde una determinada condición de angustia, y por tanto una situación de peligro, como la adecuada a ella. Y menciona el peligro de desvalimiento, el peligro de pérdida del objeto de amor, el peligro de castración y la angustia ante el superyó. Según avanza el desarrollo las antiguas condiciones de angustia tienen que ser abandonadas, pues las situaciones de peligro han sido desvalorizadas por el fortalecimiento del Yo, pero ocurre de una manera muy incompleta. Las personas que llamamos neuróticas permanecen infantiles en su conducta ante el peligro.

En este punto de la conferencia, Freud dice: espero no hayan perdido y que sepan que todavía estamos indagando los vínculos entre angustia y represión. Hemos averiguado, que la angustia crea la represión, y que una situación pulsional temida se remonta, en el fondo, a una situación de peligro exterior. La siguiente pregunta será: ¿cómo nos representamos ahora el proceso de una represión bajo el influjo de la angustia?. En un yo fuerte, incluirá en su organización la moción pulsional que debía ser sofocada por convocar situaciones de peligro. Ahora bien, el caso de la represión, es aquel en que la moción pulsional sigue siendo nativa del ello y el yo se siente endeble. Entonces el yo recurre a una técnica que en el fondo es idéntica a la del pensar normal. El yo anticipa así la satisfacción de una moción pulsional dudosa y le permite reproducir las sensaciones de displacer que corresponden al inicio de la situación de peligro temida. Así se pone en juego el automatismo del principio de placer-displacer, que ahora lleva a cabo la represión de la moción pulsional peligrosa. Freud continua diciendo: que esto que ha traducido al lenguaje del pensar normal, en realidad tiene que ser un cierto proceso, no consciente no preconscious, entre montos de energía en un sustrato irrepresentable. ¿A raíz de esta represión qué sucede en el yo y en el ello?. El yo dirige una investidura tentativa y suscita el automatismo displacer-placer mediante la señal de angustia. Entonces son posibles diversas reacciones o

una mezcla de ellas en montos variables. O bien el ataque de angustia se desarrolla plenamente y el yo se retira por completo de la excitación chocante, o bien, en lugar de salirle al encuentro con una investidura tentativa, el yo lo hace con una conrainvestidura, y esta se conjuga con la energía de la moción reprimida para la formación del síntoma o es acogida en el interior del yo como formación reactiva, como refuerzo de determinadas disposiciones, como alteración permanente. (la idea de una alteración del yo como resultado de una conrainvestidura, se encuentra en las neuropsicosis de defensa, 1896 tomo III, pag 184. En I.S.A. 1926, tomo XX 147-148), y volverá a examinarla en Análisis terminable e interminable Tomo XXIII 223-237-42). Mientras más pueda limitarse el desarrollo de la angustia a una mera señal, tanto más recurrirá el yo a las acciones de defensa equivalentes a una ligazón psíquica de lo reprimido, y tanto más se aproximará el proceso a un procesamiento normal, desde luego que sin alcanzarlo.

En este punto Freud, llama nuestra atención : “habrán supuesto que eso que se llama carácter es atribuible por entero al yo”. Y recuerda qué crea el carácter: 1.- la incorporación de la anterior instancia parental en calidad de Superyó (el fragmento más importante y decisivo). 2.- Las identificaciones con ambos progenitores, con otras personas influyentes, al igual que similares identificaciones como precipitados de vínculos de objeto resignados. 3.- las formaciones reactivas que el yo adquiere primero en sus represiones y, más tarde, con medios más normales a raíz de los rechazos de mociones pulsionales indeseadas. (El yo y el ello 1923, tomo XIX pag.30 y sigs.; I.S.A. tomo XX pag. 147-8)

Freud vuelve después al ello. Se pregunta ¿qué le ha pasado a la moción pulsional combatida, a raíz de la represión?, ¿qué pasa con la energía, con la carga libidinosa de esa excitación?, ¿cómo será aplicada?. Antes suponíamos que justamente ella era mudada en angustia por la represión.

La respuesta será más bien: es probable que su destino no sea el mismo en todos los casos. Es probable que exista una correspondencia íntima entre el proceso que ocurre dentro del yo y el que le sobreviene en el ello a la moción reprimida. Desde que hemos hecho intervenir en la represión al principio

placer-displacer, puesto en movimiento por la señal de angustia, estamos autorizados a modificar nuestras expectativas. Este principio rige de manera incondicional los procesos en el interior del ello. Podemos concederle que provoca alteraciones muy profundas en la moción pulsional en cuestión . Esperamos entonces que la represión conlleve muy diversos resultados. En muchos casos quizá la moción pulsional reprimida retenga su investidura libidinal, persista inmutada en el ello, si bien bajo la presión permanente del yo. Otras veces parece sobrevenirle una destrucción completa, tras la cual su libido es conducida de manera definitiva por otras vías. Sostuve que eso ocurría en la tramitación normal del complejo de Edipo. (El sepultamiento del complejo de Edipo, Tomo XIX pag. 185). Además, la experiencia clínica nos ha enseñado que en muchos casos, se produce, en vez del habitual resultado de la represión, una degradación libidinal, una regresión de la organización libidinal a un estadio anterior. Desde luego, esto sólo puede ocurrir dentro del ello, y cuando acontece es bajo el influjo del mismo conflicto que fue iniciado por la señal de angustia. La neurosis obsesiva, en que cooperan regresión libidinal y represión, proporciona el ejemplo más llamativo de esta clase.

Freud continua: Ahora mismo el estudio de la angustia nos mueve a agregar otro rasgo a nuestra pintura del yo. Hemos dicho que el yo es endeble frente al ello, es su fiel servidor, se empeña en llevar a cabo sus órdenes, en cumplir sus reclamos. No obstante, por el otro lado, ese yo es la parte del ello mejor organizada, orientada hacia la realidad. No debemos exagerar demasiado la separación entre ambos, ni sorprendernos de que el yo consiga a su vez influir sobre los procesos del ello. Opino que el yo ejerce ese influjo cuando por medio de la señal de angustia pone en actividad al casi omnipotente principio de placer-displacer. Es verdad que inmediatamente vuelve a mostrar su endeblez, pues mediante el acto de la represión renuncia a un fragmento de su organización, se ve precisado a consentir que la moción pulsional reprimida permanezca sustraída a su influjo de manera duradera.

Sólo una puntualización más sobre el problema de la angustia. La angustia neurótica se ha mudado bajo nuestras manos en angustia realista, en angustia ante determinadas situaciones externas de peligro. Tenemos que dar otro paso, que será un paso atrás. ¿Qué es en verdad lo peligroso, lo temido en

una de tales situaciones de peligro? Evidentemente, no es el daño de la persona que podría juzgarse objetivo, pues no tiene porque alcanzar significado alguno en lo psicológico, sino lo que él ocasione en la vida anímica. Por ejemplo, el nacimiento, nuestro arquetipo del estado de angustia difícilmente puede ser considerado en sí un daño. Lo esencial en el nacimiento (como en cualquier otra situación de peligro) es que provoque en el vivenciar anímico un estado de excitación de elevada tensión sentido como displacer y del cual uno no pueda sustraerse vía descarga. Llamemos **factor traumático** a un estado así, en que fracasan los empeños del principio de placer; entonces a través de la serie angustia neurótica-angustia realista-situación de peligro llegamos a este enunciado simple: lo temido, el asunto de la angustia, es en cada caso la emergencia de un factor traumático que no pueda ser tramitado según la norma del principio del placer. El hecho de estar dotados del principio de placer no nos pone a salvo de daños objetivos, sino sólo de un daño determinado a nuestra economía psíquica. Del principio de placer a la pulsión de autoconservación hay un gran trecho, falta mucho para que ambos propósitos se superpongan desde el punto de partida. Pero vemos otra cosa, y quizá sea la solución que buscamos: que aquí se trata de las cantidades relativas. Sólo la magnitud de la suma de excitación convierte a una impresión en factor traumático, paraliza la operación del principio de placer, confiere su significatividad a la situación de peligro. Y si ese enigma se zanja mediante un expediente tan sencillo, ¿por qué no podría ser posible que factores traumáticos de esta índole sobrevinieran en la vida anímica sin referencia a las supuestas situaciones de peligro, y entonces a raíz de ellos la angustia no se provocara como señal, sino que naciera como algo nuevo con un fundamento propio? La experiencia clínica nos dice de manera tajante que efectivamente es así. Sólo las represiones más tardías muestran el mecanismo que hemos descrito, en que la angustia es despertada como señal de una situación anterior de peligro; las primeras y originarias nacen directamente a raíz del encuentro del yo con una exigencia libidinal hipertrófica proveniente de factores traumáticos; ellas crean su angustia como algo nuevo, es verdad que según el arquetipo de nacimiento. Acaso lo mismo valga para el desarrollo de la angustia que en la neurosis de angustia se produce por daño somático de la función sexual. Ya no afirmaremos que sea la libido misma la que se muda

entonces en angustia. (En I.S.A. Tomo XX, pag. 133, Freud todavía sostenía, que en la neurosis de angustia lo que encuentra descarga en el desarrollo de angustia es el excedente de libido no aplicada. Con la presente formulación se abandonan los últimos vestigios de la antigua teoría). Pero no veo objeción alguna a un origen doble de la angustia: en un caso como consecuencia directa del factor traumático, y en el otro como señal de que amenaza la repetición de un factor así.

En este punto de la conferencia, Freud nos conduce al campo de la teoría de la libido o doctrina de las pulsiones. Y se remonta a cosas que ya antes había expuesto.

De esta parte de la conferencia, sólo haré mención de los párrafos donde Freud habla de la pulsión, y como en ella pueden distinguirse fuente, objeto y meta. (Pág. 89-90).

Una pulsión se distingue de un estímulo, pues, en que proviene de fuentes de estímulo situadas en el interior del cuerpo, actúa como una fuerza constante y la persona no puede sustraérsele mediante la huida, como es posible en el caso del estímulo externo. En la pulsión pueden distinguirse fuente, objeto y meta. La fuente es un estado de excitación en lo corporal; la meta, la cancelación de esa excitación, y en el camino que va de la fuente a la meta la pulsión adquiere eficacia psíquica. La representamos como cierto monto de energía que esfuerza en determinada dirección. De este esforzar (*Drängen*) recibe su nombre: pulsión (*Trieb*).

Se habla de pulsiones activas y pasivas: más correctamente debería decirse metas pulsionales activas y pasivas; también para alcanzar una meta pasiva se requiere un gasto de actividad. La meta puede alcanzarse en el cuerpo propio, pero por regla general se interpone un objeto exterior en que la pulsión logra su meta externa; su meta interna sigue siendo en todos los casos la alteración del cuerpo sentida como satisfacción. No hemos podido aclararnos si la pertenencia a la fuente somática presta a la pulsión una especificidad, ni cuál sería esta. Que mociones pulsionales de una fuente pueden acoplarse a las de

otra y compartir su ulterior destino; que en general una satisfacción pulsional puede ser sustituida por otra: he ahí hechos indudables según el testimonio de la experiencia analítica. Pero confesamos que no los entendemos muy bien. También el vínculo de la pulsión con la meta y el objeto admite variaciones: aquella y este pueden permutarse por otros, siendo empero el vínculo con el objeto más fácil de aflojar. Distinguimos con el nombre de *sublimación* cierta clase de modificación de la meta y cambio de vía del objeto en la que interviene nuestra valoración social. Además tenemos razones para distinguir pulsiones de meta inhibida, a saber, mociones pulsionales de fuentes notorias y con meta inequívoca, pero se detienen en el camino hacia la satisfacción, de suerte que sobrevienen una duradera investidura de objeto y una aspiración continua. De esta clase es, por ejemplo, el vínculo de la ternura, que indudablemente proviene de las fuentes de la necesidad sexual y por regla general renuncia a su satisfacción.

...Deberíamos consignar aquí también una diferencia que se aprecia entre pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación. Las pulsiones sexuales nos llaman la atención por su plasticidad, la capacidad de cambiar de vía sus metas; por la facilidad con que admiten subrogaciones, dejándose sustituir una satisfacción pulsional por otra, y por su posible diferimiento, de lo cual las pulsiones de meta inhibida acaban de darnos un buen ejemplo. Tenderíamos a negar estas propiedades a las pulsiones de autoconservación, y a enunciar acerca de ellas que son inflexibles, no admiten diferimiento, son imperativas de manera muy diversa y tienen una relación enteramente distinta tanto con la represión como con la angustia. Sólo que la reflexión más inmediata nos dice que esa posición excepcional no conviene a todas las pulsiones yoicas, sino únicamente al hambre y la sed, y es evidente que ello tiene su base en una particularidad de las fuentes pulsionales. Buena parte del carácter confuso con que se nos presenta todo este cuadro proviene, además, de que no hemos considerado por separado las alteraciones que las mociones pulsionales, originariamente nativas del ello, acaso experimentan bajo el influjo del yo organizado.

Nos movemos sobre terreno más firme cuando pasamos a indagar el modo en que la vida pulsional sirve a la función sexual: No es, pues, que se discierna

una pulsión sexual que desde el comienzo mismo haga de portadora de la aspiración a la meta de la función sexual. Antes bien, vemos un gran número de pulsiones parciales, provenientes de diversas partes y regiones del cuerpo, que con bastante independencia recíproca pugnan por alcanzar una satisfacción y la hallan en algo que podemos llamar *placer de órgano*.

Se distinguen tres momentos en la teoría de las pulsiones de Freud:

- 1- La primera teoría pulsional aparece en 1905, en sus “Tres ensayos sobre una teoría sexual”. Este primer esquema opone pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación. El término “autoconservación” no está escrito en el texto citado, sino que aparece por primera vez en un trabajo de 1910 que lleva por título “Concepto psicoanalítico de las perturbaciones psicógenas de la visión”.
- 2- La segunda teoría pulsional es desarrollada por Freud después o mientras está elaborando su noción de narcisismo. Aquí no se hacen sinónimas las pulsiones de autoconservación y las pulsiones del yo, pero por momentos se superponen.

A partir del momento en que admite que existe una verdadera relación de amor entre el sujeto y su *propio yo*, le es necesario admitir que hay una libidinización del conjunto de las funciones del yo (que estas no responden a la lógica de la autoconservación sino que también están erogeneizadas), que la preservación del yo no entra únicamente en el registro de la necesidad, sino además y en definitiva sobre todo, en el del deseo.

Por consiguiente, desde que el yo es también un objeto sexual, se desprende de ahí que la distinción entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo ya no tiene razón de ser. Freud la reemplaza entonces por la de pulsiones del yo y pulsiones de objeto pero muy provisionalmente, porque pronto se le hará evidente que esta segunda oposición no es sostenible: la desmiente la teoría misma del narcisismo, ya que ésta muestra que el yo es un verdadero objeto para el sujeto. Por lo tanto, yo

y objeto deben ponerse de hecho en el mismo plano, en todo caso en lo concerniente a las pulsiones.

- 3- Por último, su tercera formalización sobre las pulsiones aparece, en el texto de 1920 “Más allá del principio del placer”. Introduce este nuevo dualismo pulsional, pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

Los pilares que permiten a Freud construir su pulsión de muerte son los fenómenos de la repetición, el síntoma, la reacción terapéutica negativa y las neurosis de guerra.

Las pulsiones sexuales, del yo o de objeto, vienen entonces a situarse, según su función en una u otra de estas dos categorías, con la importante idea de que la supervivencia de la especie puede ser antagónica a la del individuo. A partir de allí, queda reafirmado el principio general del funcionamiento psíquico, a saber, que el aparato psíquico tiene como tarea reducir al mínimo la tensión que crece en él, especialmente por obra de las pulsiones. Pero ahora, este funcionamiento está subsumiendo a la pulsión de muerte, es decir, a una tendencia general de los organismos no sólo a reducir la excitación vital interna, sino también, por ese camino, a volver a un estado primitivo inorganizado, o sea, en otros términos a la muerte primera.

En 1924 en *El problema económico del masoquismo*, Freud corroborará esta visión de las cosas, viendo allí la expresión del principio de Nirvana.

Lecturas recomendadas:

25ª Conferencia. Amorrortu XVI. La Angustia

El yo y el Ello. Amorrortu Tomo XIX

I.S.A. Amorrortu Tomo XX

Neuropsicosis de defensa. Amorrortu tomo III.

Análisis terminable e interminable. Tomo XXIII

El sepultamiento del complejo de Edipo. Tomo XIX

Caso clínico Margaret Little

- 1.- Introducción
- 2.- Lacan y Margaret Little
- 3.- Caso clínico e intervenciones de Lacan

He trabajado este escrito para ustedes durante las vacaciones navideñas, aunque no en exclusiva.

Diré algo breve sobre la autora del trabajo que todos hemos recibido, aunque me centraré en el **apartado VI MATERIAL CLÍNICO**.

Margaret Little nace el 21 de mayo del año 1901 , perteneció al Grupo Medio Británico de psicoanalistas y fue una defensora de la utilidad de *la contratrasferencia en un proceso analítico*.

El artículo que nos ocupa corresponde al trabajo que M. Little publicó en 1957 como The Total Response ,*La respuesta total del analista a las necesidades de su paciente*.

Sus publicaciones están marcadas por sus análisis con Ella Sharpe primero y Donal Winnicott posteriormente.

En el seminario La Angustia y en los capítulos X y XI se hace referencia a Margaret Little, como a otros psicoanalistas. Es al final del capítulo X y antes de tomar unos días de descanso, Lacan pide a Granoff y a Pierrer que preparen sendas intervenciones haciendo referencia a un artículo de Thomas Szasz sobre *Las metas del tratamiento analítico* y de Barbara Low en su artículo *Las compensaciones de la posición del analista*.

Las referencias de Lacan en este seminario , tomando los comentarios de Miller en el libro *Introducción al seminario X* , señala que debe distinguirse , entre las referencias que se comentan ampliamente y esta de Margaret Little es una de ellas . Miller, en relación a las referencias escribe :

“Constituyen un conjunto complejo cuyas fronteras no están aseguradas; es un conjunto heterogéneo . No se sabe con seguridad cuales son las más importantes.”

Y añada que no son referencias tapón , en tanto que son transformadas, refundidas, trapihearas por su discurso.

La referencia lacaniana, prosigue, es del orden de la pieza suelta, evoca en determinados momentos del seminario, como una de las maneras, uno de los modos de aparición del objeto a minúscula.

Entre las diferentes clasificaciones o tipos de referencias que Miller comenta están las que el denomina referencias ejemplo, las referencias utensilio o las referencias diana.

La referencia a la respuesta total o R, Lacan la comenta ampliamente y hace otras referencias dentro de esta misma, a Lady Macbeth, a comentarios de sus pacientes, Ajax...etc.

¿Porque convoca a Margaret Little ? y cito a Lacan en la página 154:

Elegí entre otros, tal como dije, al modo en que uno puede vendarse los ojos e introducir un cuchillo entre las páginas de un libro para practicar la adivinación.

2.- Lacan y Margaret Little.

La sesión de Lacan correspondiente al 30 de enero de 1963,

En esta sesión explica la diferencia ente la privación y la falta. Establece que no hay falta en lo real y que la falta solo puede captarse por medio de lo simbólico.

“ Les he dicho que no falta nada que no sea del orden de lo simbólico. Pero la privación, por su parte, es algo de lo real.”

Esta privación es real, en cuanto tal, puede ser reducida, pero...añade una interrogación ¿ basta para suprimirla, con aprehenderla científicamente ?,! si es que conseguimos hacer tal cosa ;

Busca una ejemplo para mostrar lo que ocurre cuando no se tiene clara esta diferencia y se centra en el artículo *la Respuesta Total*, añadiendo que dicha autora también utiliza las letras, en este caso la **R**, para referirse a la respuesta total. ¿Qué es para Margaret Little La R?

Ella lo expone:

La totalidad de las actitudes y comportamientos del analista hacia su paciente, aquí se incluyen todas las actitudes conscientes y las que no lo son.

Añade :

Nuestra dificultad aquí es encontrar una palabra que no signifique cosas diferentes para las personas que la utilicen.

Evidentemente es imposible evitar la confusión o la carga emocional, pero para reducir ambas a un mínimo, introduciría un símbolo "R" a fin de señalar aquello de lo que hablo cuando lo defino como siendo **"la respuesta total del analista a las necesidades de su paciente, cualesquiera sean sus necesidades y cualquiera sea la respuesta"**.

"R", entonces, comprende todo lo que es consciente y todo lo que es inconsciente, todo lo inconsciente que consista en lo que ha sido reprimido (normal o patológicamente) y lo que no ha sido jamás consciente. En otros términos, "R" comprende elementos que pertenecen a la vez al Yo, al Superyó y al Ello del analista.

Lacan sigue con lo que quiere transmitir:

"No es la reducción de la privación su simbolización, su articulación, lo que va a reducir su falta. "añade Lacan, esto hay que meterlo en la cabeza"

"Una falta que el símbolo no sule"

3.- Caso clínico

El apartado VII del escrito enunciado como material clínico ya nos avisa de su síntesis :

utilizaré para ilustrar mi propósito consiste en seis episodios de un único análisis. Ello implica reducir a diez minutos lo que pasó en diez años, reducción que no podrá dar mas que una imagen deformada, de la que soy consciente que no será comprensible más que hasta cierto límite.

Llamada Frieda, la paciente se presentó :

Desorientada en el tiempo a lo largo de todo su análisis; ella utilizaba el tiempo de una manera muy personal, y que no puede ser inmediatamente comprendida. Esta desorientación fue el rasgo principal de su regresión.

Había sido derivada por cleptomanía, aunque ella no lo mencionó durante más de un año. En su lugar, ella hablaba de sus dificultades con su marido y con sus niños. Sufría de una urticaria en el rostro, la vulva y la cara interna de los muslos.

La cleptomanía era solamente conocida por su marido, por M.Little y por: una asistente social en psiquiatría que la había encontrado cuando un policía la había interrogado. Esta mujer al verla con el policía se las había arreglado para que los efectos robados fueran restituidos y que Frida encontrara una ayuda psiquiátrica

En Alemania la infancia de Frieda había sido extremadamente traumática. Sus padres eran judíos. Su padre, un hombre muy brillante, era sin embargo vanidoso, egocéntrico y megalómano. Su creencia mágica de que ningún mal podría alcanzarle le condujo a quedarse en el lugar mientras que toda su familia emigraba, y encontrar así la muerte en un campo de concentración..

Sigo leyendo el escrito de M. Little :

Su madre-posesiva en último grado, mala, orgullosa e hipócrita aún estaba viva. Ella (la madre) estaba en querrela con su familia desde hacía 30 años, después con su marido, rompiendo entonces toda su vajilla. Lo insultaba delante de los hijos y decía que el matrimonio siempre había sido desgraciado. Adoraba las disputas por el gusto de las reconciliaciones sentimentales

Los dos padres explotaron a sus hijos. **Dice M.Little** Frida era responsable del menor. Ella sentía que estaba al servicio de su padre, forzada a cumplir lo que ella habría hecho por sí misma aunque no hubiera recibido la orden pues ella le amaba mucho. A las exigencias de su madre, en este sentido, su padre respondía castigándola cada vez que se rebelaba o fallaba, con latigazos, sobre todo cuando ella rechazaba obstinadamente excusarse frente a su madre por haberla desobedecido. Su madre le castigaba pegándole y arrastrándola de sus largos cabellos por la escalera, encerrándola en un oscuro armario para escobas. Cuando ella tenía cuatro años, fue “curada” de la masturbación por una serie de baños fríos de un cuarto de hora. Jamás su madre olvidó sus crímenes, aún ya castigados, expiados y ostensiblemente perdonados. Guardados en el “refrigerador” ellos reaparecieron veinte años más tarde con su intensidad original. Ella(su madre) intenta siempre explotar emocionalmente a Frida. **Continua escribiendo M.Little**

Margaret Little añade que estos relatos :

.....de los padres han emergido lentamente. Han sido descritos, en principio, como gente ordinaria, amantes, y fue con una gran sorpresa que **Frida** descubrió que había enterrado esta otra imagen.

Frida era la mayor. Fue una decepción para sus padres que deseaban un hijo, que ellos habrían llamado Riedl, como el padre. Ella no había sido amamantada más que algunos días, la leche se había “cortado” después que el padre bromeara a su mujer diciéndole que la niña se parecía más a uno de sus amigos que a él mismo.

En la escuela era desgraciada, la mayor parte del tiempo estaba ensimismada, atormentada y soñadora. Un día debió soportar una reprimenda por parte de un profesor delante de todo el personal y los alumnos, por haber llevado unos pedazos de pan y haberlos comido bajo su pupitre. Después del colegio tuvo numerosas aventuras sexuales, se casa finalmente con un ruso y viene a instalarse en Inglaterra. Sus amigos la encuentran capaz, dotada, cultivada, generosa. Ella es todo eso, **y añade M.L.** pero detrás de esta fachada se esconde una niña profundamente desgraciada, con una impetuosidad salvaje que no soporta la tensión ni la separación. Sus hijos son la prolongación de su propio cuerpo, como ella lo ha sido para su madre, y son inconscientemente explotados, como lo ha sido ella misma.

La interpretación de la cleptomanía según M. Little

La cleptomanía apareció progresivamente, como elemento de un conjunto de comportamientos impulsivos que la pusieron en peligro de múltiples maneras. Las acciones impulsivas se producían bajo el golpe de cualquier tensión.

añade M .Little los siete primeros años de su análisis se caracterizaron por mi incapacidad para que la transferencia de alguna manera, fuera real para ella, o ayudarla a “descubrirla”, como ella lo dijo más tarde. El análisis se desarrolló según las vías ordinarias, en los límites de la técnica analítica reconocida. Margaret dice que hizo muchas interpretaciones transferenciales, pero para ella estaban enteramente desprovistas de sentido, excepto el hecho de que a menudo, ella daba a sus amigos y conocidos, comentarios o consejos fundados sobre lo que Margaret le hubiera podido decir, atribuyéndoselo algunas veces. Ellos(los comentarios) no tenían, sin embargo, significación personal, y los cambios eran mínimos. Era cierto que su estado mejoraba; robaba menos, y sus relaciones con los otros eran en general más fáciles. Estábamos en el momento de terminar el análisis, aún sabiendo ambas que las dificultades esenciales permanecían. A veces yo había podido llevarla a reconocer que ella

transfería algunas cosas sobre el marido o sobre uno de sus hijos, pero jamás ella transfería sobre mí. Su apego emocional a su madre permanecía sin cambios, y jamás había llegado a hacer el duelo por su padre.

Lacan en la página 156 va a referirse a la interpretación, cito a Lacan :

“ Durante un año no hace la menor alusión a esos robos, . A lo largo de una parte prolongada del análisis , se ve sometida al fuego intenso, de las interpretaciones actuales de transferencia mas repetidas en el sentido que actualmente se considera.[...] Ninguna de esas interpretaciones que elabora, por sutiles y variadas que sean, rozan ni por un instante la defensa del sujeto.”

Mas adelante Lacan va a añadir algo sobre el robo.

Una anécdota y una interpretación de Margaret Little :

Esta historia contada por Frida : una niña había penetrado en una habitación prohibida y vigilada no por Barba Azul, sino por la virgen María. Los dedos de la niña se habían cubierto de oro que ella había encontrado allí y para castigarla había sido cazada. **Mis interpretaciones relativas a su curiosidad por su propio cuerpo o por mí misma, hace que yo le diga que ella tenía de mí la idea de que era una virgen, castigando y prohibiendo el oro escondido,** Y añade :

no tenían ningún sentido para ella. Me parecía que la llave de su propia puerta cerrada se había perdido mas allá del campo de nuestros descubrimientos.

Sigue relatando Margaret :

Estábamos en el momento de terminar el análisis, aún sabiendo ambas que las dificultades esenciales permanecían. A veces yo había podido llevarla a reconocer que ella transfería algunas cosas sobre el marido o sobre uno de sus hijos, pero jamás ella transfería sobre mí. Su apego emocional a su madre permanecía sin cambios, y jamás había llegado a hacer el duelo por su padre.

El análisis solo empieza a moverse , dice Lacan, Un estallido sorprendente :

Sigo leyendo el caso

Un día llega Frida, fuera de sí, afligida, toda vestida de negro, el rostro cubierto de lágrimas, verdaderamente en una agonía: **Isle** ha muerto súbitamente, después de una operación, en Alemania. Le había oído hablar de Isle como de otras muchas amigas, sin embargo nada la distinguía. **Sigue Margaret** : Descubrí entonces que la parte esencial de la transferencia había estado colocada sobre ella (Isle) y guardada en secreto, sin duda a causa de la culpabilidad que le provocaban los sentimientos homosexuales dirigidos a ella. Isle pertenecía a la generación de los padres de Frida de los que había sido amiga, y había transferido esta amistad sobre Frida desde que la niña tenía seis años.

La preocupación de Margaret Little aumenta , añade :

Durante cinco semanas ese estado de malestar agudo persistió inmodificado. Yo le mostré su culpabilidad en cuanto a la muerte de Isle, su cólera contra ella y el miedo que le tenía. Le mostré que ella tenía el sentimiento de que yo le había robado a Isle; que ella quería al mundo entero, a su familia y a mí misma; que ella me pedía que comprendiera su amargura, como Isle había comprendido la desgracia de su infancia, y la simpatía con ella.

Lacan, comenta : “¿ cuál es la reacción de la analista ? También interpretar como siempre hace, varía sus interpretaciones , para ver cuál funciona. Interpretaciones clásicas, a saber, que este duelo es una necesidad de venganza contra el objeto, o que se dirige quizás al analista, como una forma de traerle a ella, la analista, todos los reproches que tiene para hacerle, a través de la pantalla de la persona por quien está haciendo el duelo.” **Nada funciona** .

El relato de Margaret Little continua :

Frida, estaba prácticamente fuera de mi alcance; ya no podía comer ni dormir, no me hablaba más que de Isle a la que idealizaba, y sus fotos invadían toda la casa.. Veía a Isle en todas partes, en el bus, en la calle, en las tiendas, corría detrás de ella, para advertir finalmente que se trataba de cualquier otra. Mis interpretaciones: que ella esperaba de mí que resucitara mágicamente a Isle, que ella quería castigarme y castigar a su entorno por su desgracia, caían de plano. Ella no podía tumbarse en el diván. Ensayaba algunos minutos, después se

levantaba y daba vueltas por el despacho, llorando y retorciéndose las manos.

Su vida estaba en peligro, bien por riesgo de suicidio o por desfondamiento. De una manera u otra era necesario poner termino a esta situación. Finalmente le dije **lo doloroso que era su desamparo, no solo para ella y su familia sino también para mi misma. La dije que pensaba que nadie que la viera en ese estado podría dejar de sentirse profundamente afectado, que yo sentía pena, con ella y por ella, en la perdida que ella había soportado.**

En la página 157, Lacan va a añadir :

Alguna cosita empieza a desencadenarse, cuando la analista, le confiesa que “ **Ya no entiende nada y que le da pena verle así “...**” Y Margaret Little interpreta que es lo positivo, lo real del sentimiento, lo vivo, lo que ha devuelto el movimiento al análisis “ [...] La intervención le había hecho percibir a la paciente, que había en la analista, lo que se llama angustia. [...] Se pone de manifiesto —Había una persona para quien ella, podía ser una falta “.. Permite a este sujeto captarse como una falta “...” Mientras que no podía hacerlo en absoluto toda su relación con sus padres “

Frieda, añade la analista:

El efecto fue instantáneo y masivo. En la hora que siguió ella se calmo y no lloro más. Entonces Frieda, vuelve a ocuparse de los suyos y algunos meses más tarde encuentra por fin el apartamento, más amplio, que su familia necesitaba desde hacia años y que ella había declarado hasta entonces inencontrable. Descubre al instalarse en este apartamento y arreglarlo una dicha que jamás había tenido y que después persistió y aumentó. Desarrolló sus impulsos reparadores de una manera completamente nueva.

A menudo le había hablado acerca de sentimientos con referencia a mi misma, pero nunca esto tuvo sentido para ella. Solo los sentimientos verdaderamente experimentados y manifestados significaban algo. Ella solo recuerda, en este sentido, el haber dicho a su madre, no sin ironía, que ella la amaba, que estaba desolada de lo que la había hecho, y eso por no comentar además, la forma tan ostentadora con la que su

madre expresaba su amor por su padre, amor que a ella, por cierto, la fue negado.

Pero Lacan añade, si da en el blanco no es por los sentimientos positivos, “Es porque introduce por una vía involuntaria , lo que está en juego , y debe estarlo siempre en análisis , sea cual sea el punto, en el que se encuentre, aunque sea en su término , a saber la función de corte “

Añade Lacan hay dos momentos en este análisis que serán decisivos y que interviene el corte:

. La primera vez cuando, escuchando por centésima vez la serie interminable de sus quejas contra la madre a propósito del dinero, yo también por centésima vez había luchado por permanecer despierta, me aburría soberanamente y como de costumbre ninguna interpretación le llegaba, bien que concernieran al contenido de su discurso, sus mecanismos, transferencias o deseos inconscientes. Así que esta vez le dije que sabía que la esencia de su discurso tenía poca importancia, que se trataba de una defensa y añadí **que no valía la pena mantenerme despierta mientras que sus repeticiones fueran tan aburridas**. Después de un silencio impresionante, horrible, tuvo una explosión de cólera triste y me dijo que estaba contenta de que se lo hubiera dicho. Desde entonces el número de riñas disminuyó y ella se excusaba pero sus significados permanecían oscuros. Ahora se que yo era entonces el padre (muerto) a quien ella habría podido decir lo mala que era su madre, y que la habría ayudado en su infancia a soportar la enfermedad mental de la misma.

Posteriormente, que la analista llama la decoración :

La segunda vez, yo había efectuado algunos arreglos en la decoración y ella

pretendía saber como se tenían que haber hecho las cosas. A menudo ella me daba consejos muy paternalistas, que yo interpretaba como una voluntad de gobernarme y de poseer mi casa, decirme las cosas en lugar que tenerlas que oír de mí. Ese día, uno después de otro, mis pacientes habían infringido mis consejos. La noche llegó, yo estaba cansada he ahí que en lugar de hacer una interpretación, sin pensar en

lo que decía exprese con humor: **”Me río totalmente de lo que usted piensa.”**. Una vez más al silencio chocante le sigue el furor, después las excusas, totalmente sinceras. Poco después ella reconoció que la mayoría de los consejos que ella daba a los amigos o a personas que ella se encontraba en ocasiones en la calle o en las tiendas, podían ser ofensivos, y que en su angustia por querer controlar el mundo era tan arrogante y provocativa como puede llegar a serlo “una mosca en un coche”.

Lacan en la página 158, añade:

Lo que quiero señalar es que el factor decisivo del progreso de la cura, está relacionado con **la función del corte**.

Lacan prosigue citando secuencias de la paciente en relación **al padre** y el duelo entendido de forma insuficiente, si nos quedamos en “ **El duelo** como identificación del objeto perdido”

Leo este fragmento, en relación al padre :

Frida, ha descubierto una nueva clase de sentimiento que no comprende, ha sentido la gratitud hacia alguien que no ama y ha podido ayudar a los otros de una forma nueva. Se está sintiendo diferente tanto a la mirada de los otros como ante sí misma. Antes era arrogante ahora puede ser amigable y amarse a sí misma. Le señalo que ha descubierto que puede amar y detestar a la misma persona y que no tiene la necesidad de cortarme en dos para evocar una parte de mi misma. Relata entonces un incidente que le ocurrió a los 4 años. **Había salido con su padre y tenía en la mano un pequeño bastón de la talla de un pene. El lo cogió, lo arrojó en un torrente y se lo enseñó flotando bajo el puente. Le dijo que era su mal carácter.**

Margaret Little interpreta :

Frieda no pensaba que eso pudiese tener la menor relación con ella, pues no le sentó mal en aquel momento. Actualmente ve que había creído que era el pene de su padre y estaba irritada y decepcionada de que él no lo cogiese. Ahora sabe que es verdad, que ella no ha podido hacer el duelo por su padre, pues su muerte no tiene “ninguna relación con ella”, ella “no ha provocado su cólera”, pero creía sin embargo haberlo hecho

Lacan en la página 155, añade , en relación al duelo:

La escena bien significativa durante un paseo con el padre...[...]

“ De forma , al parecer bastante inocente , el padre le tira el palito al agua, sin el menor comentario ”

No basta con hablar de duelo...[.] sino percatarse de lo que está en juego en la función del propio duelo y por lo tanto, al mismo tiempo , llevar un poco mas lejos lo que dice Freud del duelo como identificación con el objeto perdido.

Solo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos :**Yo era su falta.**

En relación a **la madre**, leo algunas secuencias del caso clínico :

Mi sentimientos, (dice Margaret, refiriéndose a ella misma) visiblemente auténticos, diferían de los sentimientos hipócritas de sus padres. Ellos no le daban a ella y a sus proyectos valor, valor que sus cosas jamás habían tenido excepto para Isle. En otros términos en el momento en el que exprese mis sentimientos me transforme en Isle.

A partir de ese momento(se refiere a a la comunicación de sus sentimiento), las interpretaciones de la transferencia comenzaron a tener sentido para ella. En adelante las acepta a menudo y añade frecuentemente: (Se refiere Frida) ”Usted me lo había dicho ya pero yo ignoraba lo que eso quería decir o aun “Me acuerdo de habérselo oído decir de diversas formas ...ahora lo entiendo.” poniendo ella misma en practica lo que siempre había rechazado. Poco después, por primera vez, un modelo de relación comienza a dibujarse a propósito del robo y otras acciones impulsivas. Constató que estas no sobrevienen ahora, **excepto cuando su madre la visita**. Sin embargo cada vez son más peligrosas. Un día ella choca con un coche y es seriamente herida cuando iba a su casa después de la sesión. Yo me pregunto como es que no la ha matado. Otra vez uno de mis vecinos me interpela: ”Esta mujer que se precipita fuera de su casa y atraviesa la calle sin mirar. ¿No es una de sus pacientes?. Es un verdadero peligro publico”. Otro día, en el que yo caminaba por la calle principal, no lejos de su domicilio, en un lugar donde la circulación es intensa, vi a Frieda atravesar 20 metros del paso peatonal, andando locamente entre los coches poniendo en peligro a cada uno y a ella misma . Como yo le demostré la relación entre estos hechos y las visitas de su madre y su carácter suicida y sangriento, ella rechazó esta idea como rechazó la idea de poder caer enferma o como había rechazado antes todas las interpretaciones de transferencia.

Sigo leyendo el caso de Frida:

Algunas semanas más tarde de que su madre estuviese en su casa, la cogen viajando sin billete - tenía prisa y no tenían cambio- lo que significó tener que comparecer en el tribunal. Yo (M.L) hice un informe diciendo que estaba en tratamiento por su comportamiento impulsivo, pero que no era por ello una persona menos honesta y recomendable. Añade (Cosa que es verdad). Esto, al igual que la expresión de mis sentimientos, la causaron una gran impresión, pues yo decía exactamente lo contrario que decían sus padres cuando la trataban de mentirosa y ladrona. Su padre había llegado a amenazarla con matarla si se enteraba de que era una ladrona.

Comenzó entonces a reconocer sus peligrosos acting out y se asustó por ello pero sin embargo estos persistieron. Así cuando su madre vuelve, ella roba todavía, ante esto la digo que me estoy preguntando si no debo rehusar el asumir hacerme cargo y tomar la responsabilidad de continuar el análisis si ella persiste en recibir todavía a su madre. Yo ya la había dicho en varias ocasiones que se arriesgaba haciéndolo, **pero su madre volvió, ella robó otra vez y yo no pude más que reiterar mis propósitos.** La dije que no ha creído ni en el peligro ni en la realidad de su enfermedad ni en la veracidad de mis palabras. Asegure que decía la verdad, que si ella recibía todavía a su madre yo no podría asumir la responsabilidad de cuidarla y por tanto interrumpiría el análisis.

Pudo mantenerla a distancia durante algunas semanas, después se hizo la misma pregunta. ¿La diría lo que debe decirle?, ¿Podría ella dejar venir a su madre si ella se iba a dormir a casa de unos amigos? La señalo que lo que propone no es la solución, que la es preciso encontrar su propia manera de arreglar la situación.. Después de recuperarse del pánico y del furor ella le dijo a su madre que estaba en análisis y que yo había prohibido su visita. Vuelve a decirle “Tu eres execrable”. Al día siguiente ella experimenta la tentación de robar manzanas en el jardín del vecino, pero en el momento de deslizarse a través del seto con el cesto, se para, y un poco mas tarde envía a uno de sus hijos a pedir manzanas. Se queda encantada y a la vez de sorprendida pues el vecino la da las manzanas.

La señalo que viendo a su madre ella me ha desafiado ostensiblemente, pero que me ha obedecido también, y que la alternancia de su actitud en el asunto de las manzanas reflejaba el hecho de que ella había podido aceptar un no de su parte y decir un “no” a su madre. Frida se había tomado en serio tanto lo que yo la había dicho sobre el “no” como el hecho de que si me hubiera sido preciso interrumpir el análisis, no me habría enfadado por ello. Ella

terminó creyendo las verdades que antes tanto había negado. A partir de ese momento sus sentimientos hacia el análisis cambiaron radicalmente. Había comenzado a sufrir verdaderamente, sobre todo los fines de semana. Una hora de sesión no era suficiente, me quería todo el tiempo, y esto realizando su trabajo mas eficazmente y viviendo su vida de manera diferente, ella vive, así, metida en su análisis, todo el día.

En relación a la madre y al robo, Lacan añade, página 159:

“ En cuanto a la madre, cuya incidencia es la mas cercana en el determinismo de los robos, nunca pudo hacer de esta hija nada mas que una prolongación de ella misma, un mueble, incluso un instrumento, a veces instrumento de amenaza y de chantaje, pero, en ningún caso, algo que hubiera tenido relación causal respecto a su propio deseo. Es ciertamente para indicar que su deseo— por supuesto, ella no sabe cual—podría ser tomado en consideración, que cada vez que la madre se acerca, cuando entra en el campo de inducción donde puede tener algún efecto, el sujeto se entrega muy regularmente a un robo, que como todos los robos de cleptómano, quiere decir simplemente —

les muestro un objeto que he quitado por la fuerza o mediante astucias, porque en algún lugar hay otro objeto, el mío, el a, que merecería ser considerado , que lo dejen por un instante aislarse—Esta función del aislamiento, de estar solo, es de algún modo un pobre correlato de la función de la angustia”

Añade Lacan citando a Etienne Gibson: la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones.

Terminaré con una referencia de Lacan al duelo, en la página 155

Solo estamos de duelo por alguien de quien podemos decir : **Yo era su falta.**

Y añadiré algo que dice Lacan, y que podría calificarse de poema:

Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos qué cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta.

Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta.

Pero aquí , debido al carácter irreductible del desconocimiento acerca de la falta, tal desconocimiento, simplemente se invierte, ó sea que la función que desempeñábamos de ser su falta ahora creemos poder traducirla como que hemos estado en falta con esa persona—cuando precisamente por eso éramos preciosos e indispensables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS en el SEMINARIO 10. El sueño de la inyección de Irma

Paloma Larena

El sueño de la inyección de Irma, en el capítulo 2 de *La interpretación de los sueños*. “El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático” de Sigmund Freud.¹

Hemos elegido esta referencia porque surgió en las clases anteriores del Seminario de enero, desarrollado por D. Antoni Vicens, a propósito de la angustia del analista. A este sueño le dedicó Lacan **los capítulos XIII y XIV del Seminario 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica” (1954-55).**

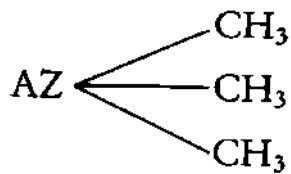
Irma, Emma Eckstein (1865-1924), era paciente de Freud y amiga de la familia, viuda, de unos 30 años. El día anterior al sueño (24 de julio de 1895), Freud había recibido la visita de Otto amigo médico de la familia, quien le dijo que Irma estaba mejor “*pero no del todo bien*” (propensión al vómito). Esa frase de desaprobación es el motivo que desencadena el sueño, y antes de dormir Freud redacta un resumen del caso, para justificar si fuera necesario la conducción de la cura. Ésta se había interrumpido en verano, tras aportar Freud una *solución* que Irma no había aceptado. No sabemos cuál era, pero Lacan nos indica que en esa etapa todavía pensaba Freud que cuando el sentido inconsciente del conflicto fundamental de la neurosis quedaba descubierto, solo restaba proponérselo al sujeto. Si no lo acepta, es culpa suya.

En el sueño, Irma se presenta al lugar de vacaciones y le dice a Freud que *tiene dolores en la garganta, el vientre y el estómago*. Está muy pálida y Freud le pide que abra la boca para reconocerla. Ella se resiste un poco pero la abre y ve “*a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes singulares escaras grisáceas cuya forma recuerda la de los cornetes de la nariz*”. Esta es la primera parte del sueño para Lacan, están Irma y Freud en conversación. “*Apresuradamente llamo al dr. M...*” aquí empiezan a aparecer otros colegas médicos de Freud que examinan a Irma y hablan entre ellos: el dr. M, Otto, y Leopold.

No es una pesadilla, Freud no se despierta en el punto de angustia cuando ve el interior de la garganta de Irma, sino que prosigue por su deseo de saber, pero como señala Lacan, en esta “segunda parte del sueño” Freud ya no cuenta. Surgen personajes “trío de clowns” los llama Lacan, que forman parte de las identificaciones del yo, con diálogos absurdos hasta llegar a una *visión*, la fórmula de la trimetilamina² escrita en caracteres gruesos.

¹ Presentada en el Seminario de Textos sobre el Seminario 10 La angustia de J. Lacan. Seminario del Campo Freudiano en Zaragoza. Capítulos XII y XIII impartidos por D. Oscar Ventura. 19 y 20 de febrero de 2021.

² Lacan, J. Seminario 2, p. 240-1



Como explica Freud al inicio del capítulo, trata el sueño como un síntoma y utiliza el mismo método de interpretación que para éste.

El soñante debe tomar nota de todo lo que se le pase por la cabeza y comunicarlo al analista, aboliendo toda crítica. En su caso, dice Freud que consigue el mismo efecto escribiendo sus ocurrencias.

Para Freud este sueño es paradigmático porque obtiene de su análisis **la verdad primordial de que el sueño es siempre una realización de un deseo**. En este sueño, se trata del *“deseo de no tener culpa por la enfermedad de Irma”* a pesar de que en su interpretación reconoce Freud por las asociaciones a las que llega: *“Es como si me hubiera dicho: «No tomas con seriedad suficiente tus deberes médicos, no eres concienzudo, no cumples lo que prometes». “acto seguido quizá se puso a mi disposición aquel círculo de pensamientos para que yo pudiera aportar la prueba de cuan concienzudo soy y cuan a pecho me tomo la salud de mis allegados, amigos y pacientes”*.

Pero veamos algunos detalles (no todos) de su análisis del sueño en el que sigue la pista a los 2 mecanismos lingüísticos característicos del pensamiento inconsciente: la condensación y el desplazamiento

- Los síntomas de Irma en el sueño, no son de Irma sino que los presenta una amiga de ésta, de quien quizás esperase le pidiese ser su paciente aunque no cree que ocurra. Pero también le recuerdan a Martha por su palidez y sus dolores de vientre, que, nos dice no puede ser su paciente, *“se siente embarazada ante mí y no la considero una enferma dócil”*. Considera a la amiga, más sabia que Irma, nos cuenta, pero añade en una nota al pie: *“Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos. Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un **ombbligo** por el que se conecta con lo no conocido”*.³ Si la paciente tiene problemas orgánicos que Freud no ha tenido en cuenta, entonces, a pesar de que esto le angustia *“no estoy obligado a curarlos”, “mi cura sólo elimina dolores histéricos”*. Pero sigue contándonos una serie de malas prácticas: la recomendación del uso de la cocaína que había hecho en 1884 que había llevado a la muerte a un amigo, él mismo se administraba cocaína para reducir unas penosas inflamaciones nasales y una paciente le había imitado y había

³ Y posteriormente en la pág. 519 de La interpretación dice *“aún en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se deja desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombbligo del sueño, el lugar en el que él se asienta en lo no conocido”*.

contraído una necrosis de la mucosa nasal, en otra ocasión había producido una intoxicación a otra paciente llamada Mathilda (como su hija mayor, que se ha asociado ya a la “mancha blanca” por una enfermedad que pudo ser mortal) al suministrarle continuamente sulfonal... *“Es como si yo buscara todas las ocasiones que pudieran atraerme el reproche de falta de probidad (moralidad, integridad, honradez) médica”*.

- Apresuradamente, llama al Dr. M (que asocia con su medio hermano mayor), acuden Otto, y Leopold, asocia también la tuberculosis y la institución para niños enfermos en la que Freud trabajó, hay una referencia al vestido de Irma que deja sin explorar... y culmina con un diagnóstico que da el dr. M. *«Es una infección, pero no es nada. Sobrevendrá después una disentería y se eliminará el veneno»*. Esto que le da risa, es un chiste, por un lado lleva a una deriva metonímica de difteria, disentería,.. como luego *“propilo, propileno. . . ácido propiónico, trimetilamina”*. Por otro lado a la eliminación por las heces.
- La inyección y la fórmula. La inyección que da nombre al sueño, no se la puso Freud a Irma, sino en el sueño su amigo Otto, un preparado de...trimetilamina. La fórmula, en caracteres grandes, condensa el todopoderoso factor de la sexualidad y una referencia a su amigo Fliess *“una persona cuya aprobación recuerdo contento cada vez que me siento aislado en mis opiniones”*. La trimetilamina es un producto de la descomposición de animales y plantas, su estructura química se encuentra formada por un átomo de nitrógeno, tres de carbono y nueve de hidrógeno. En bajas concentraciones presenta un fuerte olor a "pescado", mientras que a altas concentraciones tiene un olor similar al del amoníaco. ¡Desde luego, no conviene inyectarla! Unos conocidos de Freud le habían hablado de que podía ser uno de los productos del metabolismo sexual. Lacan, que también se había informado, nos dice que está presente en la descomposición del esperma al contacto con el aire, y es el responsable de su olor amoniacal.
- *“No se dan esas inyecciones tan a la ligera . . . Es probable también que la jeringa no estuviera limpia.”*. Fin del sueño y comparación con el cuento del caldero⁴: Freud reconoce que no hacen falta tantas excusas, con una cierta bastaría.

Porque como señala Lacan, todo el sueño explica la satisfacción de un deseo pre-consciente, incluso completamente consciente. **Entonces, ¿por qué Freud lo considera tan importante?** Por ello, y sin tratar de rehacer el análisis que Freud hace del sueño, Lacan va a tomar como un **texto único, el sueño y su interpretación**.

⁴ A un hombre, su vecino le reprocha haber devuelto agujereado el caldero que le prestó. Y responde: que lo ha devuelto intacto, que el caldero ya estaba agujereado cuando se lo prestó, y por último que nunca lo pidió prestado.

En el sueño: la víctima ya tenía una enfermedad orgánica, el asesino era inocente de toda intención, y el crimen fue curativo porque la disentería liberará a la enferma (Lacan, p. 255)

Freud tenía 39 años, Martha, su mujer estaba embarazada de la que será la sexta y última hija, Anna. El diálogo con Irma, similar al que podría tener en sesión, condensa en ella a 3 mujeres: Irma, su mujer y la amiga seductora. Cuando Irma abre la boca, ve una visión angustiante “eres esto” de la carne informe. Abismo del órgano femenino del que sale toda vida, pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido, y también imagen de la muerte. Aparición angustiante, dice Lacan, de una imagen que resume lo que **podemos llamar revelación de lo real**... sin mediación, lo real último, objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia.⁵

Punto de angustia, en que el sujeto choca con la experiencia de su desgarramiento, de su aislamiento respecto al mundo. **Punto de corte**, dirá en las lecciones que conforman el apartado “Las cinco formas del objeto a” del Seminario 10.

Pero Freud no despierta aquí sino que “no entiende lo que ve” y llama a otros. De nuevo son 3 personajes (descomposición espectral, imaginaria de la función del yo p. 251), y éstos “juegan con la palabra, la palabra decisiva y judicativa, con la ley” a propósito dice Lacan, de un interrogante fundamental para Freud **¿Cuál es la pertinencia de mi terapéutica de la neurosis?**⁶

Y en esta segunda parte del sueño hay un punto culminante: como en la certeza delirante, de repente sabe que el culpable es Otto, pero es un medio para llegar al final, la fórmula de la Trimetilamina que ve escrita, “estructura de la palabra que se presenta en forma eminentemente simbólica”, el rumor universal. Y prosigue Lacan, “el inconsciente no es el ego (*je*) del soñante...es un Freud que ha atravesado ese momento de angustia capital... ha apelado al congreso de todos los que saben, se ha desvanecido tras ellos... y otra voz toma la palabra....,este sujeto fuera del sujeto.” (p.241) Matema del \$.

Lacan, en este momento de su enseñanza está desarrollando y usa el esquema L; cómo se producen los síntomas cuando el inconsciente (una palabra que intenta pasar) se encuentra con la doble resistencia del yo y su imagen. Está diferenciando el registro simbólico del imaginario, para destacar que no hay un antes (de la palabra) en la constitución del sujeto.

“En el sueño de la inyección de Irma, en el instante en que el mundo del soñante se sume en el mayor caos imaginario, entra en juego el discurso, el discurso como tal, independientemente de su sentido puesto que es un discurso insensato. Se ve entonces al sujeto descomponerse y desaparecer. Este sueño implica el reconocimiento del carácter fundamentalmente acéfalo del sujeto, pasado un cierto límite. Este punto es designado por el AZ de la fórmula de la trimetilamina../.. En el punto en que la hidra ha perdido sus cabezas, una voz que ya no es **sino la voz de nadie** hace surgir la fórmula de la trimetilamina como la última palabra de lo que está en juego, la palabra de todo. Y esta palabra no quiere decir nada a no ser que es una palabra”. p.257-8

⁵ Lacan, op cit. p. 249

⁶ Lacan, op cit. P. 238

Lacan nos advierte, AZ podría ser N, no busquen la significación de alfa y omega, N de Nemo (nadie) porque su valor es el de *palabra*. Y lo asimila a *mane, thecel, phares* palabras escritas con fuego en el muro del banquete de Baltasar rey de Babilonia, que llaman a la interpretación.⁷

Dice Lacan “Así como en un análisis, el sueño se dirige al analista, Freud en este sueño ya se dirige a nosotros”. Sueña para la comunidad de los psicólogos, antropólogos... No es para él mismo que encuentra el alfa o el omega (en referencia a la fórmula) del sujeto acéfalo que representa su inconsciente. Sin haberlo querido, reconociéndolo sólo mientras habla o escribe la interpretación de este sueño, nos dice algo que es al mismo tiempo él y no lo es. Lo que en el sujeto, es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente.

Y termina Lacan este trabajo sobre el sueño de Irma, con estas *supuestas palabras* que nos diría Freud⁸ y de las que concluye “Este es el sentido del sueño”:

“Soy aquel que quiere ser perdonado por haber osado empezar a curar a estos enfermos a quienes hasta hoy no se quería comprender y se deseaba curar. Soy aquel que quiere ser perdonado por esto. Soy aquel que no quiere ser culpable de ello, porque siempre es ser culpable transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana. No quiero ser eso. En mi lugar están todos los demás. No soy allí sino el representante de ese vasto, vago movimiento que es la búsqueda de la verdad, en la cual yo, por mi parte, me borro. Ya no soy nada. Mi ambición fue superior a mí. La jeringa estaba sucia, no cabe duda. Y precisamente en la medida en que lo he deseado en demasía, en que he participado en esa acción y quise ser, yo, el creador, no soy el creador. El creador es alguien superior a mí. Es mi inconsciente, esa palabra que habla en mí, más allá de mí”.



Bellevue, inscripción “Aquí el 24 de julio de 1895, el Dr. Sigmund Freud halló el misterio del sueño”.

⁷ En el relato bíblico, el rey Baltasar había profanado los vasos del templo de Jerusalen usándolos como copas de vino. Aparece como una mano que escribe con fuego esas palabras y como nadie sabe explicarlas llaman al profeta Daniel, que le explica el significado de las tres palabras. Se trata de las predicciones de la caída del rey. *Mane* significa que Dios ha puesto fin a su reino; *thecel*, que su peso en la balanza no ha alcanzado el requerido; y *phares*, que el reino se ha dividido y se entrega a medos y persas.

⁸ Lacan, op.cit p.258-9

Adenda. Hay una referencia posterior en el Seminario 6⁹. Dice Lacan:

“...es muy difícil de captar ese famoso deseo con el cual en cada sueño, se supone, nos topamos por doquier. Recuerden el sueño inaugural, el sueño de la inyección de Irma, acerca del cual ya hemos hablado varias veces, sobre el cual escribí algo, sobre el cual volveré a escribir, y acerca del cual podríamos hablar un tiempo largo por demás. ¿Qué significa exactamente? Sigue siendo muy incierto.

En el deseo del sueño, Freud quiere hacer ceder a Irma, quiere que deje, como se dice allí, de encabritarse frente a todos sus acercamientos. ¿Qué quiere? ¿Quiere desvestirla? ¿Quiere hacerla hablar? ¿Quiere desacreditar a sus colegas? ¿Quiere forzar su propia angustia hasta verla proyectada en el interior de la garganta de Irma? ¿O quiere calmar la angustia por el mal o por el daño causado a Irma? Pero ese mal es, nos parece, irremediable, tal como está bien articulado justamente en el sueño. ¿Es eso lo que está en juego? ¿Que no haya habido crimen?”

Febrero 2021

⁹ Lacan, J. Seminario VI El deseo y su interpretación. P. 48

La angustia, el shofar, los nombres del padre
por Vilma Cocoz | Revista El psicoanálisis, Número 11

En el capítulo XVIII del *Seminario 10. La angustia*, Lacan afirma haberse visto en la necesidad, debido a la experiencia de la angustia **1**, de añadir otros dos objetos libidinales a los descubiertos por Freud, la mirada y la voz. Sin embargo, para iniciar el estudio de la voz no se remite a los fenómenos aparentemente conocidos de la clínica psicoanalítica, en la forma en que aparecen «sus desechos, sus hojas muertas, en las voces extraviadas de la psicosis, y su carácter parasitario, en forma de imperativos interrumpidos del superyó» **2**.

Notablemente impactado por un ensayo de Theodor Reik, Lacan escoge el *shofar*, un objeto ritual que suena en señaladas fiestas judías, porque le «servirá para substantificar lo que concibe de la función del objeto a, en la función de sustentación que vincula al deseo con la angustia en su anudamiento último» **3**. Podemos suponer que la impresión que el texto de Reik ha causado en Lacan se debe, en parte, al estilo de la investigación, que cubre de elogios. Intentaremos demostrar que existe una razón secreta de este impacto, debida a una coincidencia muy profunda en la exploración de la función del nombre del padre, que concluirá con el postulado de su pluralidad en la última lección del *Seminario 10. La angustia*, anticipo del seminario siguiente, *Los nombres del padre*, del que sólo pudo dictar una única lección debido a la operación ignominiosa de su expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA).

El contexto de la lectura lacaniana del trabajo de Reik

El estudio sobre el *shofar* fue expuesto ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena el 5 de enero de 1919. Forma parte de un estudio sobre el ritual **4** y, al leerlo, comprendemos el entusiasmo que provocó en Lacan, así como también la precisión de su crítica al método, basado en un *uso meramente analógico del símbolo*. Se trata de un trabajo sumamente interesante y erudito, que interroga con agudeza el texto bíblico y sus comentaristas, pero que a falta de una orientación estructural, acaba en un extravío, formula conclusiones que lindan con el absurdo, con un auténtico despropósito.

El acicate de la investigación sobre el *shofar* lo encontró Reik, según nos cuenta, en una conversación sobre el origen de la música. En ella se citaron los mitos sobre su descubrimiento, «siendo una característica común en todos ellos que la inyección de la música y de los instrumentos musicales se atribuye a dioses y semidioses: Orfeo, Orión, Hermes, Osiris, Atenea y Marsias, siempre es un dios que comunicaba sus sufrimientos a los seres humanos mediante sonidos **5**. Sin embargo, una excepción llamativa se puso de manifiesto, nada menos que el pueblo cuya religión y ética constituye gran parte de la base de nuestra civilización, no ha elaborado ningún mito sobre el origen de la música, así como tampoco dice haberla obtenido de Dios. Reik encuentra una exigua mención en la Biblia, en el Génesis, a *Yubal*, «el padre de cuantos tocan la cítara y la flauta». Este pasaje despierta su interés por diversas razones, en primer lugar debido a su brevedad. En segundo lugar, por la mencionada diferencia respecto de otras tradiciones, pero, fundamentalmente, subraya el elemento netamente significativo, descubre que el nombre *Yubal* tiene la misma

raíz que *jôbel* que significa cuerno o trompeta. «El nombre del inventor se identifica con el de un instrumento importante en un culto religioso» **6**. Haciendo un uso analógico del símbolo, Reik llegará a deducir la conexión entre la forma fálica del cuerno y la significación del poder que se arrebataría al padre una vez consumada su muerte. Lacan no lo desmiente, pero su análisis orientado por la perspectiva estructural, aporta una solución a este enigma que, como veremos, permitirá despejar un camino infinitamente más profundo que aquél cuyo límite construyera Freud con el mito de la muerte del padre **7**, y ello en el seno mismo de la tradición eclesiástica, apoyándose en un análisis crítico de los textos.

En primer lugar Lacan se refiere al carácter profundamente conmovedor, inquietante, de los sonidos que produce el *shofar*, destacando la emoción que, por «las vías misteriosas del afecto propiamente auricular no puede dejar de conmover a aquéllos que se ponen al alcance de oírlos» **8**. Es precisamente este aspecto de goce en el cuerpo el que permite aislar una dimensión nueva, denominada en ese momento, «dimensión propiamente vocal». **9** Así, es posible distinguir el campo del significante tal y como lo concibe la lingüística, es decir, como un sistema de oposiciones con sus posibilidades de combinación, por un lado; y, por otro, el sistema cuando pasa a una emisión. «Lo que constituye el soporte del *a* debe distinguirse bien de la fonemización» **10**. En la medida en que el significante en tanto letra remite a la unidad mínima del fonema, Lacan despeja en esa afirmación la dimensión real, heterogénea a lo simbólico, que le confiere a la voz.

En su texto Jacques Lacan y la voz, Jacques-Alain Miller diferencia claramente dos planos: aquél del sistema en el que se alojan las posibilidades de producción de la significación, de la palabra, y, por otro lado, la cadena significativa comportando una carga libidinal, sin sentido, que divide al sujeto y se presenta como imposible de decir. «Esta carga no puede ser asumida por el sujeto como yo pronominal (Je) y es atribuida subjetivamente al Otro: la voz es la parte no asumible de la cadena significativa» **11**. En el primer caso se trataría del sistema «muerto» en tanto que en el segundo se presentificaría lo «vivo» del goce. El *shofar* no es un instrumento musical, no se puede tocar ninguna melodía con él. Tampoco puede distinguirse entonces en el sonido que emite las notas musicales como pertenecientes a un sistema escritura. Pero es este instrumento primitivo el que aún suena en los ritos judíos, manteniendo su simplicidad y rusticidad prehistóricas. Este detalle afianza aún más el enigma que sustenta el estudio reikeano, ¿qué motivación inconsciente justificaría tal pervivencia a través de los siglos?

Este curioso instrumento está hecho con cuernos de animales y Reik compara su sonido con un mugido, con un bramido. Se trata, según Lacan, de la *instrumentalización* del cuerno de macho cabrío, del que fuera ocasionalmente arrancado **12**. Precisamente, este carácter de instrumento, de objeto, lo torna adecuado para presentar de modo ejemplar la voz como *potencialmente separable*, confiriéndole de este modo el estatuto de objeto **13**. Que se pueda hacer un uso litúrgico de este objeto acentúa su interés desde la perspectiva del psicoanálisis en la medida en que «el analista será solicitado a darle su lugar, y a seguir sus diversas encarnaciones, tanto en el campo de la psicosis como en la formación del superyó». **14**

Al indagar por su origen Reik cita a Abraham ibn Ezra, quien asevera que los judíos no conocieron el *shofar* hasta la revelación del Sinaí. Según el Éxodo, la

transferencia de los mandamientos en el monte Sinaí se consumó en medio de rayos, truenos y sonidos aterradores de *shofar*. «El shofar es la voz de Yahvé, del propio Dios» **15**. Sobre esta conclusión construye la demostración de que el culto de Yahvé deriva de una primitiva religión totémica, distinguiendo «tres etapas evolutivas históricas en la concepción de la voz divina: la voz del carnero, los sonidos que hace Dios al tocar el cuerno de un carnero y la voz incomparable que carece de todo lo que es humano y animal, la voz de Dios, purificada de todo desecho terrenal» **16**.

Reik hace referencia a cada uno de los momentos en que en la Biblia se menciona el misterioso sonido, para concluir que se oye únicamente en momentos solemnes de la vida del pueblo. Aun tratándose de acontecimientos seculares; sólo se toca en ocasiones formales, como el estrépito del combate, la proclamación de una ley o ante la inminencia de un peligro **17**. Parece extraño, comenta, que se haya limitado a su uso ritual en ocasión de dos fiestas religiosas **18**. Actualmente la función del *shofar* entra en acción en ciertos momentos que se presentan como renovaciones del pacto de la Alianza, las fiestas que siguen al Año Nuevo llamado *Rosh Hashanah* y que acaban el día del Gran Perdón, *Yom Kippur*. Aunque el *shofar* no articula propiamente los mandamientos, se presenta como dotado de una función de rememoración del pacto. En este punto crucial Lacan nos asombrará al conseguir una dilucidación inédita de estos enigmas sustentada en la enseñanza de Freud.

La función del sonido del *shofar*, señala Lacan, la de recordar (*zakhor*) está vinculada a lo que se medita en el período denominado el mes de *Elul*, esto es, la *Aqedah*, el momento preciso del sacrificio de Abraham en el que Dios detiene su mano para sustituir a Isaac, la víctima, por el carnero. ¿Es factible, pregunta Reik, «que el uso del cuerno significara en sus orígenes el balar de aquel carnero? ¿Cuál sería el sentido de todo esto y por qué conmueve tanto a quien lo oye?»

Cuando los creyentes son interrogados por la causa de la emoción que suscita la audición del *shofar* emiten respuestas vagas y evasivas, lo cual pone a Reik en la pista de las causas inconscientes de tal emoción. La conexión entre el *shofar* y el sacrificio es conocida, «el Eterno dijo, tocad el cuerno del carnero para evocar en vuestro favor que Isaac, el hijo de Abraham, estuvo condenado a ser víctima». La pregunta que formula Lacan ubica el rito en el marco de la repetición, lo cual, a diferencia del simple recuerdo o rememoración, será definido en el *Seminario XI* como repetición del trauma, del mal encuentro. Surge entonces un eco de la pregunta del sueño freudiano, «Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?», que podemos traducir como «Padre, ¿acaso no te acuerdas?» **19**.

Esta interrogación alcanza la estructura lógica del fantasma religioso cuya articulación Lacan demuestra en una genial lectura, durante la única lección del seminario que Jacques-Alain Miller ha llamado el *Seminario inexistente* en el cual se encuentra la objeción a la doctrina de la metáfora paterna, una crítica a un uso del padre sustentado en su función universal. La proposición universal no dice nada de lo existencial. En este punto se asienta la puesta en cuestión de la ilusión hegeliana según la cual universal y particular pueden unirse. El Dios del sacrificio de Abraham no es el Dios de los filósofos, un sujeto supuesto saber, una función universal, sino un Dios que quiere algo, un dios del deseo,

una figura del Otro sin razón que convoca una respuesta particular y que afronta, como tal, Kierkegaard.

La historia de Abraham según Kierkegaard

El interés del padre del existencialismo por este pasaje bíblico implica razones subjetivas de gran alcance, como lo manifiesta la introducción al libro en que acomete su precioso examen, *Temor y temblor*, obra firmada con el seudónimo Johannes de Silentio:

Érase una vez un hombre que en su niñez había oído la hermosa historia de Abraham, a quien Dios ponía a prueba, que vencía la tentación, conservaba la fe y recibía inesperadamente a su hijo por segunda vez. [õ] A medida que envejecía, su pensamiento retornaba a esta historia con mayor frecuencia y con pasión cada vez mayor; sin embargo, la comprendía cada vez menos. [õ] No anhelaba ver los hermosos países de Oriente, ni las maravillas de la tierra prometida, ni la piadosa pareja cuya senectud fue bendecida por Dios, ni la figura venerable del patriarca harto de días, ni la exuberante juventud de Isaac. [õ] Hubiera querido ser partícipe del viaje de los tres días [õ] Hubiera querido estar presente en el instante en que Abraham, al alzar los ojos, vio en lontananza la montaña de Moria [õ] preocupado por los temores de su pensamiento, no por los artificios de su imaginación.

Kierkegaard se detiene, asombrado, ante este acontecimiento. Explora cuidadosamente esta grandiosa prueba desde la perspectiva del nombre del padre, desde la dimensión simbólica que une las generaciones, desde el carácter sagrado del vínculo que dota a la humanidad de su nombre, a falta de lo cual la vida se limitaría, afirma, a la expresión de un poder salvaje y efervescente, y cuya renovación no se distinguiría del brotar del follaje o la reproducción de los animales, como un mero acto ciego y recurrente.

«Los grandes hombres sobrevivirán en la memoria, pero cada uno de ellos fue grande según la importancia de aquello que combatió». De esta manera el filósofo de Copenhague distingue el héroe que luchó contra el mundo, de aquél, grande por su victoria en el combate contra sí mismo. Pero, afirma, fue el más grande de todos quien luchó contra Dios **20**. El punto de partida de su análisis es la más cruda y absoluta incompreensión. Es imposible comprender a Abraham, asevera. La posición de Abraham respecto de la ética es escandalosa, paradójica, inconmensurable a cualquier otra. Comparada con el sacrificio de Ifigenia **21** la encrucijada acrecienta su carácter único. Abraham no reniega de la ética pero sus ideales no sostienen la contradicción a la que se ve sometido. Desde la mirada de bien común su gesto no se distingue del asesino, tanto más aún teniendo en cuenta que Dios les habría concedido, a él y a Sara, octogenarios, la gracia de dar a luz a Isaac como hijo de la promesa.

Kierkegaard resalta el silencio que afronta el patriarca. No puede hablar, la coyuntura en la que se encuentra se sitúa más allá de todo diálogo. El silencio de Abraham suscita el espanto, el temor y el temblor, de ninguna manera la simpatía que podría emanar de la reciprocidad imaginaria. Habitualmente, cuando se elogia el acto de Abraham, se omite la angustia de la contradicción absoluta y en esa omisión radica la incapacidad de medir el alcance de su acto y, por lo tanto, de afrontar uno mismo ese riesgo para el pensamiento.

Abraham representa la soledad más pura, el aislamiento más rotundo. Nadie puede ir más lejos que Abraham, porque él conquista la fe por su acto, sometiéndose a la prueba del absurdo. No existe mediación posible para «el

padre de la fe», y gracias a este análisis Kierkegaard consigue abrir una fisura en el sistema hegeliano. Su silencio no tendrá por motivo la voluntad de entrar como individuo en una relación absoluta con lo general, que es en dicho sistema, mediación, sino con el hecho de haber entrado como Individuo en una relación absoluta con lo absoluto. *La filosofía hegeliana no admite un interior oculto, un inconmensurable fundado en derecho* **22**.

Kierkegaard somete cada detalle de esa zona de la angustia a un cuidadoso examen. Abraham no puede solicitar ayuda porque eso implicaría volver a lo general, escapando así de la paradoja que como tal excede a todas las mediaciones. El caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en Individuo. Tales son las formulaciones con las que Kierkegaard describe el encuentro con la falta en el Otro (): en esas regiones no se puede pensar absolutamente ir en compañía. Desde la perspectiva de lo general Abraham está loco o es un asesino. *El Individuo no puede recibir sino de sí mismo una explicación profunda de lo que es menester entender por Isaac* **23**.

Una vez atravesada la prueba de la angustia, Abraham recibió a Isaac con mayor alegría que la primera vez, se ha resignado infinitamente a todo para recobrarlo todo en virtud del absurdo, recobrando el mundo finito luego de haber experimentado la pérdida de toda razón.

Podría plantearse la pregunta, como lo propone con acierto Yves Depelsenaire en su excelente libro *Une analyse avec Dieu*, si con la resolución *in extremis* en la que Dios, valiéndose de la mano del ángel, detiene la mano del padre, ¿se restablece la ética, se consigue nuevamente el reino de lo simbólico sobre lo real, restableciéndose la razón? La respuesta es que no. Siendo la posición de Abraham excepcional, única, permanece con ese carácter particular. Y por ello, cada generación, luego, cada individuo, es convocado a realizar el salto que él llevó a cabo, más allá de los límites de la ética, arriesgando su mayor bien en esa prueba. Hacia esa zona nos orienta la angustia, hacia el encuentro con lo real, con lo que no engaña, según la definición de Lacan. La experiencia analítica permite explorar esa zona más allá de los bienes o de lo bello que funcionan como espejismos, como trampas del deseo.

En los tres temibles días que Abraham transita en silencio hacia el monte Moria se enfrenta a la falta en el Otro, sin ningún sostén ni garantía. Ningún significante articula el deseo a la ley. Lo arriesga todo el caballero de la resignación infinita, por eso es el padre de la fe. Así, cada generación debe reinventar la fe, cada individuo debe realizar este pasaje por la angustia para inscribirse en la alianza.

Según Miller, este relato bíblico constituye el caso por excelencia en que el padre se queda con el secreto: es *el que asume el secreto de la vida y se va a la muerte con ese secreto, con la respuesta última que queda siempre cerrada para el sujeto* **24**.

La Aquedah **25** en el seminario inexistente

El día 20 de noviembre de 1963 Lacan pide un silencio absoluto al auditorio que espera la continuación de su enseñanza en el seminario de ese año que llevaba por título de *Los nombres del padre*. La noche antes ha sido informado de su exclusión de la lista de didactas de la IPA y ha decidido no continuar con el avance previsto en su elaboración sobre la función paterna y la función del nombre. La encrucijada lógica que constituye la angustia, entrevista en su

dimensión existencial por Kierkegaard, es explorada en el *Seminario 10* hasta alcanzar su depuración matemática. En el esquema de la división del sujeto, del cociente de su división, desde un mítico goce, éste se ve reducido a un álgebra elemental siendo sustituido por las letras de A y S sin barrar. De esta manera se puede pasar de la religión a la lógica: el momento lógico de la angustia se representa por la barra que afecta al Otro y el objeto a figura como el resto de la operación que, vinculado a la barra sobre S, da la fórmula del fantasma $\$ \dot{a}$.

Con estos desarrollos conquistados el año anterior, Lacan procede a una lectura de la *Aquedah* desde el punto de vista freudiano, aunque superando las limitaciones con las que se topa el estudio de Reik al intentar desentrañar el origen totémico de la religión judía. En diversas ocasiones, al referirse al nombre del padre recuerda que el psicoanálisis lo ha heredado de la tradición. Ahora bien, *si Freud pone en el centro de su doctrina el mito del padre, es en razón de la inevitabilidad de la cuestión 26*, en la experiencia analítica.

Por esta razón es preciso captar su dimensión estructural, para conseguir superar los impasses del mito. Lacan nos otorga el acceso que permite pasar desde la religión a la lógica en una sutil articulación de una doctrina del padre y una doctrina del nombre. Si seguimos su demostración **27** vemos que se trata de dos padres que es necesario distinguir.

Según el mito, y el mito miente, *mythique ment*, el padre primordial no puede ser sino un animal. El padre de la horda, el padre de antes de la ley de la alianza y el parentesco, de antes de la aparición de la cultura, está construido según un mito animal, como el que consigue una satisfacción sin freno.

En la *Aquedah*, la sustitución de Isaac por el carnero, viene a representar la concreción de la metáfora primordial, separadora del goce y el deseo, y por lo tanto, ahí se diferencian dos padres, uno totémico, otro de la alianza. Uno de los dos cuadros que Caravaggio constituye la figuración del esquema de la división del sujeto propuesto en el *Seminario 10*. Una mano de Abraham retiene con fuerza el rostro espantado del joven, la otra mano, blandiendo el cuchillo, es detenida por el ángel. Ese momento figurado por el pintor representa el corte que instituye la diferencia entre un Dios del goce y uno del deseo.

La operación del ángel deja de lado al padre innombrable, ávido de sacrificio, el padre de antes del nombre del padre, *El Shaddai*, el dios de las montañas, ávido de sangre. Gracias a la prueba de Abraham, en el lugar del hijo se inmola al cordero, ancestro biológico, y con ello gana la partida el reino de la palabra. Con ello, la particularidad del nombre de Abraham se eleva a la dignidad del nombre del padre, puesto que ya se vincula a la transmisión simbólica, es el Dios de Isaac, Abraham y Jacob.

Es el triunfo de la palabra entendida como la fe recobrada en lo simbólico, que deja sin embargo un resto, un objeto, el cuerno arrancado al carnero que sustenta un elemento heterogéneo, la voz, como lo real del padre totémico alojado en el *shofar*.

Es el momento en el que se define el lazo de alianza entre padre e hijo, el momento de la metáfora primordial, haciendo posible la sustitución de un primer nombre del padre, el padre tótem, nuestro ancestro biológico, el cordero que está ahí desde el comienzo de los tiempos. Según las aportaciones de Eric Laurent **28**, la *Aquedah* constituye, por lo tanto, un cambio de registro del nombre. Se pasa del nombre totémico al nombre del padre, que funciona en

oposición al anterior: el tótem nombra una descendencia por identificación a un nombre, descendencia sin fin, cuya esencia es clasificatoria según lo ha demostrado Levi-Strauss.

En cambio, la *Aquedah* supone un nombre particular, una existencia que se sostiene por la eficacia del decir, de **su** decir, hace por tanto referencia a un acontecimiento de discurso, en el seno de una relación particular entre un padre y un hijo, de Abraham e Isaac. En un segundo momento la *Aquedah* ilustra la eficacia del decir de Dios mediante la intervención del ángel que simboliza el poder de la palabra que dice «no» a la cadena totémica ideal. El que se encuentra sacrificado es el padre-tótem. A partir de entonces la descendencia de Abraham no tiene nada más de animal, es una descendencia vinculada a un acto de palabra. La transmisión de la bendición (*baracha*) por la cual el padre transmite al hijo la eficacia de un decir, en su particularidad.

La operación produce un resto en la medida en que subsiste el cuerno del animal transformándose en objeto ritual, el *shofar*. Es el resto real de la operación de sustitución, la voz que Lacan escribe en su esquema de los pisos del objeto como superyó que, representando un imposible de asumir por el sujeto, se atribuye al Otro, a Dios. *Esta voz es imperativa, en tanto reclama obediencia o convicción 29.*

Laurent retoma un pasaje del seminario de *La ética* en el que Lacan asimila el padre totémico al padre imaginario, agente de la castración. Ese padre no es un universal ni providencial como el padre simbólico sino un polo de los reproches, porque se le responsabiliza de los males y faltas que el sujeto acusa en su miserable y estúpida existencia. Ese padre imaginario del odio y del reproche se presenta como el *kakon* del sujeto, quien pasará su vida intentando separarse de este objeto, pudiendo llegar hasta la mutilación, como veremos más adelante, en el famoso caso del Hombre de los lobos. Es lo que encontramos en un pasaje del *Discours aux catholiques* en el que Lacan se refiere a la secuela que deja el complejo de Edipo, *la identificación que se llama superyó. El Padre no-amado deviene la identificación con la que uno se cubre de reproches a sí mismo 30.*

Laurent concluye su examen de la *Aquedah* diciendo que también permite pasar del tótem al padre de la castración, en la medida en que la circuncisión, un trozo de cuerpo, recubrirá con una castración ceremonial el objeto del odio de sí. La operación religiosa permitirá velar este objeto al incluirlo en el marco simbólico del rito, de la alianza.

El padre imaginario del Hombre de los lobos

Podemos considerar que la obra de Kierkegaard constituye un éxito desde el punto de vista de su posición melancólica, habiéndole permitido extraer un saber de la estructura, al explorar el modo particular de la carencia paterna, el carácter singular de la forma en que su propio padre falló a la función simbólica. El uso de seudónimos vendría a demostrar que aún en aquellos casos en que la forclusión ha impedido la transmisión fálica entre el padre y el hijo, éste puede sostenerse en la existencia gracias a un anudamiento *sinthomático*. Gracias un examen del poema sagrado él, mitad poeta, mitad teólogo, consigue, frecuentando la angustia, añadirle, según Borges, un nuevo escalofrío a esa voz de origen latino.

De la misma manera que, según propusimos anteriormente, se puede ilustrar el esquema estructural de la división del sujeto con el instante supremo de la *Aquedah*, pudiendo extraer la lógica del discurso religioso, como una

ilustración mítica del surgimiento del discurso, del sujeto, de la cultura, intentaremos ahora verificar su alcance clínico con el famoso caso *El hombre de los lobos*. No olvidemos que este caso está elaborado sobre el suelo conquistado por Freud en su texto *Tótem y tabú*, en el que propone una dimensión real del padre, más allá del padre edípico. Lacan ha transformado el complejo de Edipo freudiano en una operación de sustitución metafórica de lo real por lo simbólico gracias a lo cual se anudan el deseo y la ley al otorgar un deseo al objeto significándolo como prohibido. En el *Seminario 10* postula el objeto *a* como aquello que objeta la metáfora, eje de la transformación del nombre del padre del singular al plural, a su relativización y a la introducción, por lo tanto, de su segunda enseñanza.

El texto sobre el análisis del aristócrata ruso conocido como el *Hombre de los lobos*, gira en torno a un sueño de angustia en el que tanto Freud como el propio paciente encuentran la clave de su posición en la estructura.

El análisis de ese sueño conduce al fantasma de la escena primordial, tan traumática como mítica en el que el bebé pudo observar desde su cuna el coito de los padres. Escribiremos esta escena de goce con la letra A mayúscula y sin barrar, mathema del goce del Otro. Tal escena habría provocado la angustia operando una barra sobre el Otro debido a la aparición y desaparición del pene, la alternancia real de su presencia ausencia y la castración real de la madre.

Esa barra desencadena en el sujeto la angustia, dividiéndole a su vez. Y esa comprensión insólita de la estructura habría precipitado una respuesta en el sujeto, una deposición, la caída del objeto anal, el resto real en que el cuerpo está íntimamente concernido. La relevancia de esta construcción es esencial si tenemos en cuenta que uno de los síntomas más graves que padecía el sujeto al llegar a la consulta de Freud, era la imposibilidad de vaciar el intestino sin la ayuda de irrigaciones que un ayuda de cámara le practicaba dos o tres veces a la semana.

Es sorprendente la manera en que Freud se refiere a la respuesta del sujeto ante la escena primordial: *õ ese detalle no puede situarse naturalmente en el mismo plano que el contenido restante de la escena. No se trata en él de una expresión externa, cuyo retorno ha de esperarse en multitud de signos ulteriores, sino de una reacción personal del niño [õ] Su interpretación no ofrece lugar a dudas: significa la excitación de la zona anal (en el más amplio sentido). No se trata pues de un significante sino de la caída de un objeto al que Freud confiere el carácter de una «reacción personal».* Podría sorprender tratándose de algo que pudo haber ocurrido al año y medio de vida del pequeño Sergei. Sin embargo, se esclarece si tenemos en cuenta el esquema estructural de la producción del sujeto, a partir de un primer momento lógico, mítico del goce.

Lacan califica la escena primordial del *Hombre de los lobos* como la función del fantasma en su modalidad más angustiante, en la medida en que comporta una captura inhabilitante del sujeto, figurada en el sueño por los lobos encaramados que miran al sujeto fijamente. El niño se encuentra pasmado, paralizado por la fascinación que le provoca la escena en la que el goce del Otro aparece sin barrar, sin castrar. Lacan señala que la respuesta del sujeto ha sido reconstruida en el análisis, en la medida en que está en juego *un elemento no integrado por el sujeto* cuyas consecuencias se verifican a través de los síntomas.

Volvamos al historial freudiano para captar el alcance de esta afirmación.

Se nos dice que a los cuatro años y luego del cambio de carácter que sufrió el sujeto -como efecto de la ausencia de los padres en un verano que fueron, él y su hermana, confiados al cuidado de una neurasténica institutriz inglesa que hubo entrado en conflicto con su amada Nana- su madre decidió enseñarle la Historia Sagrada, con la esperanza de distraerle y darle ánimos. En el efecto de tales enseñanzas Freud sitúa la sustitución de la zoofobia, de la manifestación angustiosa del padre totémico, por una etapa en la que despuntan los síntomas obsesivos.

Lacan, por su parte, va a decir *que no es cierto que sea a nivel de la fobia que aparece el animal como metáfora del padre. La fobia no es sino el retorno de algo anterior, es lo que decía Freud refiriéndose al tótem* **31**. Si el padre totémico, imaginario y real es el tótem, el lobo, en el lenguaje de Sergei, ¿cuáles son los nombres del padre que se pueden reconocer en su historial haciendo posible una metonimia simbólica como solución de la angustia?

Uno de ellos proviene de la reacción del pequeño al relato bíblico que entendemos como la castración del saber merced al extrañamiento que le provocaba el carácter pasivo de Cristo en su martirio, a la vez que orientaba sus más severas críticas contra Dios Padre. Siendo omnipotente, entonces culpa suya era la maldad de los hombres que, causando el tormento de sus semejantes, consiguen atraer sobre sí el castigo del infierno. Muchas cosas le resultaban incomprensibles, el que hubiera que ofrecer la otra mejilla a aquél que había causado una afrenta, el que Cristo no hubiera demostrado con un milagro su filiación divina. *Su penetración, así despertada supo buscar, con implacable rigor, los puntos débiles del poema sagrado.*

Tal exploración de la falta de consistencia del Otro (A tachado) agudiza su espíritu crítico, pero no tardaron *en agregarse cavilaciones y dudas que revelan la colaboración de impulsos secretos*. Dicho en otros términos, no deja de retornar la dimensión real, no simbolizada del cuerpo, gobernada por un goce anal, el *kakon* que intenta hacer pasar al significante al formular las preguntas respecto a si Cristo también había tenido un trasero, si se hallaba sujeto a la necesidad de defecar.

Aunque se demostró fallida, Freud considera que el conocimiento de la Historia Sagrada le procuró la posibilidad de sublimar una posición masoquista predominante respecto al padre, al aportarle una identificación a Cristo, pero, pese a sus esfuerzos por mantener alejado lo reprimido, no llegó a conseguirlo. Insistimos que se trata del padre totémico, imaginario y real, figurado en el lobo. En ningún caso se trata del padre edípico, simbólico. La defensa simbólica no alcanzó a operar la extracción del objeto y la operación de sustitución metafórica del nombre del padre quedó comprometida. Aún así, gracias al discurso religioso obtuvo algunas ventajas respecto a sus antiguas convicciones en las que sólo se concebía como un objeto. Si antes consideraba que él era sólo hijo del padre, ahora un elemento tercero se imponía a su consideración, puesto que se le decía que María era la madre de Cristo y se duplicaba el padre, en genitor y simbólico.

Como era natural, su oposición dejó pronto de ser una respecto a la verdad de la doctrina y se orientó directamente contra la persona de Dios. El apunte «como era natural» sugiere que Freud ha detectado el carácter de *unglauben*, de no creencia en el semblante paterno de su paciente. *Dios había tratado dura y cruelmente a su Hijo y no se mostraba mejor con los hombres. Había*

sacrificado a su Hijo y exigido lo mismo de Abraham (¡!). El sujeto comenzó, pues, a temer a Dios.

La solución del *Hombre de los lobos* a la inconsistencia del Otro se muestra insuficiente y, en lugar de afianzarse en la conquista de un saber que le permitiera anudar los tres registros con un síntoma, se consolida como un fantasma, productor de diversos síntomas, todos ellos intentos fallidos de desprenderse del *kakon* oscuro como, por ejemplo, las blasfemias, los insultos al semblante en la forma de ataques: *Dios-cochino*, *Dios-heces*; o la compulsión a pensar en la Santísima Trinidad cada vez que veía tres montoncitos de excrementos.

Freud encuentra que el temor a Dios constituye un triunfo de la fe sobre la rebelión crítica e investigadora, que causa un daño irreparable en la relación del sujeto con lo simbólico quien, a partir de entonces, ya no mostró deseos de aprender. Lo que significa un triunfo del padre totémico, del padre superyoico que goza con la impotencia del sujeto. Llegada la adolescencia abandona su conducta piadosa por influencia de un preceptor alemán. En sus Memorias, el *Hombre de los lobos* dice que siempre *le resultó enigmático el hecho de haber descartado la religión tan fácilmente. La cuestión es saber qué vino a llenar el vacío que así se creaba [õ] Las dudas y autoacusaciones que padezco durante mis depresiones me traen el recuerdo de mis dudas y reproches religiosos 32.*

A diferencia del otro triunfo de la palabra, de la fe en lo simbólico que consigue Abraham al enfrentar la angustia, según Kierkegaard, la opción de la fe incide sobre lo imaginario, habiendo acarreado nefastas consecuencias, al punto que, *en el momento de iniciar su análisis faltaban todos los intereses sociales que dan un contenido a la vida.* Se quejaba el joven ruso de que un velo le separaba del mundo **33.**

Tal velo se rasgaba sólo en el momento de las irrigaciones, después de separarse realmente del objeto anal. Sólo después de descargar el intestino se sentía bueno y sano, *volvía a ver claro el mundo.*

El desgarramiento del velo es análogo al hecho de abrir los ojos y al abrirse la ventana. La escena primordial ha quedado transformada en una condición de su curación. La intrincación pulsional del objeto escópico y el objeto anal en el fantasma podrían constituirse, efectivamente, en el sostén de la realidad y de la relación al Otro, de haberse operado la simbolización de la pérdida, pero la comprobación de Freud indica la falla estructural del sujeto a la que se refiere Lacan cuando menciona la cesión del objeto anal como algo «no integrado por el sujeto». Debido a lo cual se requiere la pérdida real del objeto en el pertinaz síntoma de estreñimiento y su posterior y artificial separación del objeto anal por medio de un forzamiento, de una intervención real y externa, como si de una mutilación se tratara.

La versión del padre terrible en el fantasma al que remite el sueño, del padre totémico, revelaría la peculiar falla de la operación del nombre del padre en este sujeto. El análisis con Freud le aportaría una primera suplencia de esta operación fallida, le promete a su paciente que su intestino va a funcionar, poniendo a prueba la fe en la acción de lo simbólico que podría haber en su paciente (y que denomina «histerización»).

La juzgada por Freud como saludable «apertura hacia la mujer» que significó su relación con Teresa, a la que finalmente desposaría, vendría a demostrar que la mujer puede funcionar también como un nombre del padre. Pero las

desgracias que asolaron Europa empujaron a esta mujer, posiblemente psicótica, al suicidio.

También el analista puede funcionar como suplencia del nombre del padre. Y así parece haber sido para el *hombre de los lobos*, cuando, presa de un síntoma de hipocondría, hizo un análisis con Ruth Mac Brunswick, considerado por ella un complemento del realizado anteriormente, y destinado a resolver un residuo de la transferencia con Freud **34**. Ruth no duda en formular un diagnóstico de paranoia de tipo hipocondríaco.

Ella supo extraer el germen de transferencia erotómana del sujeto, quien pudo entonces reconquistar su posición ética, trastocada por sus desgracias y su megalomanía. *El sueño con el que el paciente lograba finalmente abrir un camino hacia el material inconsciente que estaba detrás del delirio de persecución. El paciente y su madre se encuentran en una habitación; uno de los rincones está cubierto de íconos. Su madre descuelga los íconos y los arroja al suelo. Los íconos se quiebran en pedazos. El paciente se sorprende de la conducta de su piadosa madre.*

Ruth interpreta que es ella quien destruye la fantasía de Cristo con todo lo que implica de separación del Otro materno, responsable de haberlo introducido a la religión que tuviera como consecuencia el ceremonial de besar los íconos antes de acostarse. Se sucederán otros sueños a éste en el que caen los monumentos imaginarios al padre totémico. Pero el sueño luego del cual el sujeto abandona real y completamente el delirio, el último del análisis, resolución de la idea hipocondríaca de tener afectada la nariz por un agujero causado por un médico inescrupuloso. En él, *el paciente camina por la calle con su segundo dermatólogo, que con gran interés discurre sobre enfermedades venéreas. El paciente menciona el nombre del médico que había tratado su gonorrea con una medicación muy severa. Cuando oye su nombre, el dermatólogo dice: «no, no, él no, otro»*

A la manera del ángel que, representando a *El Shaddai* dividido detiene la mano de Abraham negando el goce del sacrificio, este sueño hace posible la subjetivación de este límite por efecto del trabajo del inconsciente, el que viene a disolver la idea del padre del goce que, aún en la forma de la transferencia imaginaria solicitaría una posición masoquista y pasivizante por parte del sujeto. El equívoco que proporciona la lengua francesa entre nombre (*nom*) y no (*non*) y que Lacan destacó en la función del padre como nombre en su segunda enseñanza reciben una ilustración ejemplar en ese sueño.

Ruth cifra ahí el cambio de carácter de Sergei, quien recuperó una posición ética, con la forma que conocíamos por el relato de Freud, *una personalidad aguda, escrupulosa y atractiva. En adelante siguió bien. Podía pintar, planificar su trabajo, estudiar materias que pertenecían al campo de su elección y retomar ese inteligente interés general en la vida, el arte y la literatura, que le era propio.*

El resumen del seminario de Diploma de Estudios Avanzados (DEA) de Jacques-Alain Miller y uno de los trabajos suscitados en ese marco de investigación, el de Agnés Aflalo, son de imprescindible lectura para el estudio de la forclusión y de la peculiaridad de la solución del goce y las identificaciones del Hombre de los lobos.

Las reflexiones que aquí se presentan son un intento de aproximación al famoso caso freudiano desde el punto de vista de la segunda enseñanza de Lacan, basándose en la cual Miller ha propuesto la categoría clínica de las

psicosis ordinarias. Podemos estudiar en su historia los distintos enganches y desenganches según esta nueva clínica. Nos enteramos de la importancia que tuvieron los ensayos de suplencia por medio del arte, la sublimación conseguida con los estudios de Derecho. También de la importancia que tuvo su partenaire y su trabajo que supo mantener hasta su jubilación. Este hombre extraordinario para la historia del psicoanálisis, encuentra así, desde la perspectiva borromea, su lugar en la estructura.

1. Lacan, J. *Seminario 10. La angustia*, pág. 263
2. Idem., pág. 272.
3. Idem., pág 265.
4. Theodor Reik, *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*
5. Idem., pág 273
6. Idem., pág.275
7. Jacques Lacan, *Introduction aux noms-du-père*, pág. 76
8. Jacques Lacan, op.cit., pág 266.
9. Jacques Lacan, op.cit., pág 270
10. J.Lacan, ídem, pág.270.
11. Jacques-Alain Miller, *Jacques Lacan y la voz*. Freudiana nº 21.
12. Este cuerno le es incontestablemente arrancado. (al carnero)
J.Lacan, *Introduction aux Noms-du-père*, pág. 99
13. En el idioma hebreo, refiere Reik, existen dos palabras para denominar el cuerno del mismo animal, *keren* y *jôbelque*, originariamente, denotaban al propio animal.
14. Lacan, J. *Introduction* pag 84
15. Idem, pág.269. La versión española de la Biblia lo traduce por «trompeta»
16. Reik, T. pág. 313.
17. Reik, T. *El ritual*, pág. 285.
18. Reik hace mención a la importancia que tenía en el antiguo judaísmo la ceremonia de la excomuni3n, se tocó el *shofarel* 27 de julio de 1656, el día de la excomuni3n de Spinoza.
19. *aquél en quien en este caso se trata de despertar el recuerdo, de hacer que se acuerde, no es el propio Dios?* Idem, pág. 271.
20. *Abraham fue el más grande de todos: grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por el saber cuyo secreto es locura; por la esperanza cuya forma es demencia; por el amor que es odio de sí mismo.* Op. Cit. Pág. 25
21. Estando la flota aquea detenida por falta de vientos como castigo de la diosa Artemisa, ésta requiere el sacrificio de Ifigenia para conceder a los barcos la posibilidad de movimiento. Agamenón llora y lamenta esta encrucijada, pero el mismísimo Ulises admite lo inevitable en beneficio del bien común. Finalmente, en el momento álgido del drama, la diosa se conduele y coloca en lugar de la jovencita, a un animal.
22. Kierkegaard, S. *Temor y temblor*, pág. 117.

23. Idem, pag. 102.
24. Miller, J.-A. *Comentario del seminario inexistente*, pág. 14.
25. «Y Dios puso a prueba a Abraham y le dijo: toma tu hijo, el único, aquél a quien tú amas, Isaac; ve con él al país de Moria y allí ofrécelo en holocausto sobre uno de los montes que yo te señalaré.» Números, XX, 11
26. Lacan, J. *Les noms-du-père*. Edit Seuil. París.2005
27. Lacan, J. *Introduction* pág 87.
28. Laurent, E. *De Tel Aviv à Rome, entre ombres et lumières*. Cuarto nº 87, pág. 19
29. Lacan, J. *Discours aux catholiques*, p.36.
30. Lacan, J. op-cit., pág.298
31. Lacan, J. *Introduction* Pag. 99.
32. *El Hombre de los lobos por el hombre de los lobos*. Los casos Sigmund Freud., pág.36.
33. Según el mito familiar el sujeto habría nacido cubierto por las secundinas, lo que le aportaría buena suerte según la sabiduría popular pero que según las enseñanzas de Lacan indicarían la ausencia de separación del Otro en el momento de su nacimiento.
34. Ruth Mack Brunswick, Suplemento a la «Historia de una neurosis infantil» de Freud, en Los casos de Sigmund Freud, El hombre de los lobos, 1. Bibliografía
- Freud, S. *Historia de una neurosis infantil Caso del «hombre de los lobos»*, Biblioteca Nueva, Tomo II, Madrid.1973.
 - Lacan, J. *Des nomes-du-père*. Edit Senil. París 2005
 - Lacan, J. *Le triomphe de la religion. Precedé de Discours aux catholiques*. Edit Seuil.París.2005.
 - Lacan, J. *Seminario 10. La angustia*. Paidós. 2006
 - Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Barcelona: Orbis. 1987
 - *El hombre de los lobos por el Hombre de los lobos*. Los casos de Sigmund Freud I. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976
 - Miller, J.-A. *Jacques Lacan y la voz*. En Freudiana nº 21. Barcelona 1997
 - Miller, J.-A. *Comentario del seminario inexistente*. Buenos Aires: Manantial, 1992.
 - Reik, T. *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*. Buenos Aires: Galma.
 - Laurent, E. «De Tel Aviv á Rome entre ombres et lumières». *Cuarto*, 87, 2006.
 - Depelsenaire, I. *Une analyse avec Dieu*. Edicions La lettre volée. Bruxelles 2004
 - Aflalo, A. «Réévaluation du cas de l'Homme aux Loups». *La Cause Freudienne*, 43. 1999.

Lacan introduce en el Seminario 10 la referencia del texto "La feminidad como máscara", de Joan Rivière, al final del capítulo XIX, "El falo evanescente". En dos seminarios anteriores, el 5, "Las formaciones del Inconciente", y el 6 "El deseo y su interpretación", también utiliza esta referencia.

Joan Rivière, psicoanalista inglesa, nació en junio de 1883 y falleció en mayo de 1962.

En la correspondencia Freud-Jones, se puede rastrear que Rivière fue paciente de Ernest Jones, de Freud, y finalmente de Melanie Klein, con quien trabajó¹. Fue miembro fundador de la Sociedad Británica de Psicoanálisis. Colaboró con James Strachey en la traducción al inglés de la obra freudiana.

El artículo "La femineidad como máscara" es de 1929, y se enmarca en un momento en el que en el movimiento psicoanalítico de la época se estaban produciendo grandes discusiones sobre la sexualidad femenina.

Lacan lleva ya varios meses de enseñanza de este Seminario sobre la angustia cuando introduce esta referencia. La preceden diversas elaboraciones que va haciendo sobre el deseo y el goce en el varón y en la mujer. Al final de esta clase, nos dice: "Si se puede decir que el goce del hombre y el de la mujer no se conjugan orgánicamente, es porque el hombre no llevará nunca hasta ese punto el extremo de su deseo. En la medida en que el deseo del hombre fracasa, la mujer se ve llevada, por así decir normalmente, a la idea de tener el órgano del hombre, como si fuera un verdadero amboceptor, y esto es lo que se llama el falo. Al no realizar el falo, salvo en su evanescencia, el encuentro de los deseos, se convierte en el lugar común de la angustia"².

Sin el análisis, se pregunta Lacan, "¿de qué modo puede la mujer superar su Penisneid, si lo suponemos siempre implícito? Lo conocemos muy bien, es la forma más ordinaria de seducción entre los sexos -es ofrecer al deseo del hombre el objeto de la reivindicación fálica, el objeto no detumesciente para sostener su deseo, o sea, hacer de sus atributos femeninos los signos de la omnipotencia del hombre"³. En este punto nos remite a la función propia de lo que Joan Rivière nombra como "**mascarada femenina**".

Joan Rivière comienza su artículo haciendo referencia a las contribuciones de Ernest Jones al debate sobre la sexualidad femenina. Señala que este autor esboza una clasificación de los distintos tipos de desarrollo femenino, que divide en primer lugar en heterosexual y homosexual, postulando un número de tipos intermedios. Uno de estos tipos es el que retoma Joan Rivière en este artículo. Comenta que a menudo encontramos hombres y mujeres con un desarrollo mayoritariamente heterosexual, que manifiestan

¹ "Dimensiones de lo femenino. Joan Rivière entre Jones y Freud". Jajam, Gabriela.

² Lacan, Jacques. Seminario 10. La angustia. Pg 287.

³ Ibid. Pg 287.

abiertamente fuertes rasgos del sexo opuesto. Esto había sido juzgado como la expresión de una bisexualidad inherente a todos; sin embargo, el análisis había demostrado que estos rasgos son el resultado de una interacción de conflictos y no necesariamente la prueba de una tendencia innata. La diferencia entre el desarrollo homosexual y heterosexual estaría determinada por los diferentes grados de angustia, con su correspondiente efecto en el desarrollo. Ferenczi había señalado una reacción similar con respecto al comportamiento; concretamente que los hombres homosexuales exageran su heterosexualidad como una forma de "defensa" contra su homosexualidad.

Joan Rivière intenta demostrar en este artículo que **las mujeres que aspiran a la masculinidad pueden adoptar la máscara de la femineidad para evitar la angustia y las represalias que temen de los hombres**. El que una mujer ejerciera una profesión intelectual había sido considerado hasta entonces como un rasgo masculino, aunque en esa época algo de esto ya hubiera cambiado. De todas las mujeres que trabajan de manera profesional, nos dice la autora, sería difícil decidir si la mayoría son más femeninas o masculinas en sus personalidades y estilos de vida. En el medio académico, científico o en los negocios, se encontraban mujeres que parecían cumplir con todos los criterios del desarrollo femenino completo; y al mismo tiempo, cumplían con las obligaciones de su profesión. Se pregunta entonces cómo clasificar psicológicamente a este tipo de mujeres.

El caso que nos presenta es el de una mujer con una excelente relación con su marido, con encuentros sexuales placenteros, orgullosa de su capacidad para realizar las tareas del hogar, y que ejercía además su profesión con gran éxito. Sin embargo, ciertas reacciones en su vida mostraron que su estabilidad no era tan perfecta como parecía. Desempeñaba un trabajo de tipo propagandístico, que consistía principalmente en hablar y escribir. Poseía un incuestionable éxito y capacidad, y una gran habilidad para controlar al auditorio, dirigir los debates... pero posteriormente, se sentía agitada y aprensiva, surgían dudas respecto a si había hecho algo inapropiado, experimentando cierto grado de angustia, en ocasiones muy severo, y estaba obsesionada con una necesidad de afirmación. En tales circunstancias, esta necesidad la llevaba compulsivamente a buscar la atención o los elogios de uno o varios hombres cuando finalizaba el acto en el que había participado o en el que había sido la protagonista.

Para Rivière, en el trabajo analítico se hizo evidente que los hombres que esta paciente elegía para tal fin, siempre representaban figuras paternas. Buscaba dos tipos de afirmación: una afirmación directa de su actuación mediante los cumplidos; y la afirmación indirecta mediante las atenciones sexuales de estos hombres, intentando obtener insinuaciones sexuales flirteando y coqueteando con ellos de una manera más o menos encubierta. El análisis mostró que la situación edípica de rivalidad con ambos progenitores había sido intensa y no había sido resuelta de manera satisfactoria. Reveló también que sus miradas insinuantes y coquetería compulsivas (de las que no era conciente hasta que el análisis las puso de manifiesto) se debían a

un intento inconciente de evitar la angustia que vendría a continuación debido a las represalias que anticipaba de parte de las figuras paternas luego de su despliegue intelectual.

Su trabajo intelectual se basaba en una identificación con el padre; su adolescencia se había caracterizado por una rebeldía conciente contra él, con sentimientos de rivalidad y desprecio. El análisis frecuentemente revelaba sueños y fantasías en los que castraba a su marido. Era bastante conciente de los sentimientos de rivalidad y superioridad hacia muchas de estas figuras paternas, de quienes buscaba el apoyo después de sus propias actuaciones.

La femineidad, por lo tanto, podía ser asumida y utilizada como una máscara para ocultar la posesión de la masculinidad, así como para evitar las temidas represalias que se tomarían contra ella si esto se llegara a descubrir.

Nos dice que es posible que nos preguntemos cómo define la femineidad o **dónde traza la línea que separa la genuina femineidad de la "máscara"**. Su opinión es que **no existe tal distinción**; ya sea de una manera radical o superficial, **son una misma cosa**. La femineidad estaba en esta mujer, pero debido a sus conflictos no representaba la línea principal de su desarrollo, por lo que era utilizada más como un recurso para eludir la angustia que como un modo primario de disfrute sexual.

Lacan toma esta referencia en el **Seminario 5** para situar las interpretaciones kleinianas en el registro de lo imaginario, y contraponerlo con lo que él está elaborando en ese momento, el deseo instalado en una relación con la cadena significativa, que se plantea y se propone de entrada en la evolución del sujeto humano como demanda.

Nos dice que las interpretaciones kleinianas remiten la mayoría de problemas de evolución del sujeto neurótico a la satisfacción que denominan sádico-oral. Esta satisfacción se produce en fantasmas, como represalia por la satisfacción fantaseada. Todo parte de la necesidad de mordedura, a veces agresiva, del niño con respecto al cuerpo de la madre; esto nunca consiste en mordedura real, son fantasmas, y en esta deducción no hay nada que pueda ir más allá de indicarnos que el temor a la devolución de la mordedura es el factor principal de lo que se trata de demostrar. Nos señala que en la orientación kleiniana es muy difícil diferenciar entre los fantasmas inconcientes y la imaginación. Para Lacan no es en el significante articulado donde se encarna el inconciente; el sujeto se encuentra de entrada constituido como división; porque su ser ha de hacerse representar en otra parte, en el signo, y el propio signo está en un tercer lugar.

En el **Seminario sobre La angustia**, que vuelve a retomar como referencia este artículo de Joan Rivière, lo hace tras ir diferenciando el deseo y el goce en la mujer y en el hombre, y plantear que el goce del hombre y el de la mujer no se conjugan orgánicamente.

Miller⁴ nos recuerda que hay que leer este Seminario sobre la base de lo que Lacan nos enseña antes: en la dialéctica simbólica la mujer entra con el signo menos porque su falta de objeto es el falo significantizado, el objeto simbólico fálico. De ahí la incidencia del fantasma fálico en la sexualidad femenina, el creerse provista de un falo, el creer que la madre está provista de un falo. Por esto lo que desarrollan tanto Freud como el primer Lacan, un efecto de complicación en la posición femenina con respecto al deseo. Esta complicación descansa en el hecho de que el objeto del deseo es hacerse reconocer por medio del significante del deseo, esto es, del falo significativo. En el camino del deseo se encuentra el falo significativo, mientras que el falo órgano se descubre en el camino del goce. En el Seminario de La Angustia también se encuentran presentadas lógicamente las relaciones entre los sexos, pero en una perspectiva diferente a la realizada hasta entonces por Lacan. En este Seminario Lacan afirma que "a la mujer no le falta nada", cuando lo que había en la literatura analítica con anterioridad era que la mujer estaba afectada por la falta. Esto borra las construcciones que descansaban en la privación, la frustración, la castración, el falo imaginario y el simbólico. En este Seminario el menos phi, $-\phi$, ya no es el $-\phi$ de la castración imaginario-simbólica, sino el $-\phi$ del órgano. El $-\phi$ ya no es símbolo de la castración, sino que indica una propiedad anatómica del órgano masculino, la detumescencia, que afecta a este órgano en el momento de su goce. En el camino del goce, es el varón quien está perturbado, quien encuentra de manera electiva $-\phi$ bajo la forma de la detumescencia. El varón es quien se relaciona con la falta, si se toman las cosas en el nivel de la copulación.

Por lo tanto, en el sujeto masculino la relación con el deseo y el goce es complicada, confusa. Y entonces comienza Lacan, nos dice Miller, su elogio de la femineidad. En cuanto al goce copulatorio, el sujeto femenino no pierde nada en el asunto, y en cuanto al deseo, tiene con el deseo del Otro una relación directa, no mediada, no tiene como intermediario $-\phi$.

En este Seminario el falo ya no está implicado como significativo sino como órgano, como instrumento del deseo en la copulación humana. El falo significativo aparece en este seminario, pero relegado al rango de señuelo, como un emblema de la potencia, que conduce al sujeto masculino a la impostura y puede conducir a la mujer, si se identifica con él, a la mascarada.

Carmen Conca.

Mayo 2021

⁴ Miller, Jacques-Alain. "La angustia Lacaniana". Editorial Paidós.

DUELO Y MELANCOLÍA

En la nota introductoria de James Strachey denota una línea de trabajo que llevaría a un estudio más profundo.

Se trataría un trabajo sobre el narcisismo y el ideal del yo, la identificación que Freud consideró relacionada a la fase oral o canibática del desarrollo de la libido y refirió en “Tres ensayos de teoría sexual” a la identificación como “la etapa previa a la elección de objeto...el primer modo como el yo distingue a un objeto”.

Freud quiso “echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo”. pag.241

Mi trabajo ha consistido en poder clarificar estos puntos de comparación que Freud señala en su texto.

Freud definió al duelo como “la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la liberta, un ideal, etc. A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía...” pag 241.

Continuaré describiendo apuntes sobre el duelo: Freud dijo que“...El duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento...”.pag. 241

Freud señaló ya la primera diferencia en las primeras hojas de su escrito: el duelo muestra los mismos rasgos que la melancolía, excepto uno; “falta en él la perturbación del sentimiento de sí”.pag 242.

Freud se preguntó, “ ¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera?... lo explica unas líneas más adelante ; “...El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuncia, universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aún cuando su sustituto ya asoma. Esa renuncia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo. Pero la orden que esta imparte no puede cumplirse enseguida. Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico. Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consume el desasimiento de la libido. ¿Por qué esa operación de compromiso, que es ejecutar pieza por pieza orden de la realidad, resulta tan dolorosa? He ahí algo que no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica. Y lo notable es que nos parece natural este displacer doliente. Una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido.”(7)pag. 242

Mas adelante puntualizó cuestiones en relación a la melancolía:

Freud, señaló que la definición conceptual de la melancolía es fluctuante y se presenta en múltiples formas clínicas.

“... Se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación de interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autoreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo”. pag. 242.

Lacan en el Seminario X, en la pag. 361 escribió; “Al término de su especulación sobre la angustia, Freud se pregunta en qué todo aquello que ha podido plantear sobre las relaciones de la angustia con la pérdida del objeto puede distinguirse del duelo”.

Unas líneas más abajo trató el personaje de Hamlet, no me detengo mucho en este punto pero, Lacan investigó la pérdida del deseo de Hamlet y concluyó; “ cuando el Ideal es contradicho, cuando se hunde , el resultado es que el poder del deseo desaparece en Hamlet. ”. P.362

Lacan realizó esta pregunta; “¿Acaso esto no nos abre la puerta, no nos da la llave que nos permite articular mejor que como lo hace Freud, aunque en la misma línea de su investigación, que significase, un duelo?”

Freud nos hace observar que el sujeto del duelo se enfrenta a una tarea que sería la de consumir una segunda vez la pérdida de objeto amado provocado por el accidente de un destino.”

Lacan destacó lo que Freud en su escrito “duelo y melancolía “ señaló, el trabajo constate sobre el duelo, en donde el sujeto recuerda el vínculo con el objeto amado.

Lacan apuntó al trabajo que hay que sostener en la elaboración del duelo; lo cito “... un trabajo a mantener y sostener todos esos vínculos de detalle , en efecto con el fin, de restaurar el vínculo con el verdadero objeto de la relación, el objeto enmascarado, el objeto a- al que, a continuación , se le podrá dar un sustituto, que no tendrá mayor alcance, a fin de cuentas, que aquel que ocupó primero su lugar”.Pag. 362

Unas líneas más adelante, sitúa algo novedoso;

“el problema del duelo es el del mantenimiento en el nivel escópico de los vínculos por los que el deseo está suspendido, no del objeto a, sino del i(a) por el que todo amor esta narcisísticamente estructurado, en la medida en que esté término implica la dimensión idealizada que he señalado...”

Lacan subrayó la diferencia entre lo que ocurre en el duelo y lo que acontece en la melancolía y la manía.

Lacan lo comentó, considero que es importante a tener presente; “ a menos que se distinga el objeto del i(a), no podemos concebir la diferencia radical que hay entre la melancolía y el duelo.

Después de lo comentado hasta ahora sobre el duelo, vuelvo a retomar el texto de Freud donde habla de la melancolía:

Freud estudió que “La melancolía no es un proceso de duelo normal, la relación con el objeto es compleja, lo complica el complejo de ambivalencia (amor de ese yo o nace de las amenazas de la pérdida de objeto) por ello, la melancolía puede surgir de en diferentes ocasiones mas que el duelo (pérdida real o la muerte del objeto).

En la melancolía hay diversas batallas parciales por el objeto; se enfrentan el amor y el odio. Estas batallas las tenemos que situar en el inconsciente. Los intentos de desatadura en el duelo se producen también en el inconsciente, nada impide que se siga por el camino del preconscious hasta la consciencia. En cambio, este camino está bloqueado en la melancolía.”p. 254.

“ Puede ser una reacción frente a la pérdida de un objeto amado, en otras ocasiones, puede reconocerse que esa pérdida es de naturaleza más ideal. El objeto no está quizás realmente muerto, pero se perdió como objeto de amor (pone el ejemplo de una novia abandonada)...

Él enfermo sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él.

Esto nos llevaría a referir la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida.

Freud nombró el término “inhibición” en ambos, en el duelo y en la melancolía, señalando que en la inhibición melancólica impresiona como algo enigmático porque no se acierta a ver, dice, lo que absorbe al enfermo. “El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico, un enorme empobrecimiento del yo.” P.243.

De nuevo marca otra diferencia entre el duelo y la melancolía; “en el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío, en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo”.

“En la melancolía se hacen reproches, el sujeto se denigra y espera repulsión y castigo”, el sujeto describe al yo como indigno y despreciable.

Lo realiza en presencia de los otros, sin vergüenza, habla hasta de un “desnudamiento de sí mismo” y extiende su autocrítica al pasado. Freud puntualiza que a ese “delirio de insignificancia (predominantemente moral) se completa con el insomnio, la repulsa del alimento y un desfallecimiento de la pulsión a aferrarse a la vida.

Por tanto, tomemos nota de un apunte clínico; “si se disciernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor, que desde este han rebotado sobre el yo propio”. “Todo lo que dicen de sí mismos lo dicen de otro.”

Explicó como se produjo este proceso; “hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada, por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobre vino un sacudimiento de ese vínculo de objeto. El resultado no fue el normal que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto, que para producirse parece requerir varias condiciones. La investidura de objeto poco resistente, fue cancelada, pero la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quién, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado. De esa manera, la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificación”.

Mas adelante describió la “disposición a contraer melancolía se remite al predominio del tipo narcisista de elección de objeto”. Pag. 248

“Si el amor por el objeto, se refugia en la identificación narcisista, el odio se enseña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento, una satisfacción sádica.”Pag.249

Lacan en el Seminario X, en la pag. 363 retomó a Freud, “ tras defender la noción de reversión de la libido presuntamente objétele al yo propio del sujeto, Freud confiesa que en la melancolía este proceso no culmina porque el objeto supera a la dirección de proceso. Es el objeto el que triunfa.

En la melancolía se trata de algo distinto del mecanismo del retorno de la libido en el duelo, y es por ese motivo , todo el proceso se edifica de otra manera.”

Lacan añade algo nuevo; “En cuanto al objeto, Freud nos dice que es preciso que el sujeto le dé explicaciones. Pero el hecho de que se trate de un objeto a, y de que éste habitualmente enmascarado tras el i(a) de l narcisismo y sea ignorado en su esencia, exige para el melancólico pasar por así decir, a través de su propia imagen, y atacarla en primer lugar para poder alcanzar dentro de ella el objeto a cuyo gobierno se le escapa- y cuya caída lo arrastrará en la precipitación-suicidio con el automatismo,, el carácter necesario y profundamente alienado que se lleva a cabo los suicidios melancólicos....”

Retomando este apunte Freud hace alusión al suicidio en la melancolía por la cuestión del sadismo.

En donde el yo se vuelve objeto, el sujeto se trataría así mismo como un objeto, dirige la hostilidad contra sí mismo en vez sobre el objeto.

Otra característica que realiza de la melancolía es; “el predominio de la angustia de empobrecimiento”, dice que “deriva del erotismo anal arrancado de sus conexiones y mudado en sentido regresivo”. Pan. 250.

Freud trató el tema de la manía como un estado que presenta los síntomas opuestos. La manía tiene en común con la melancolía, según Freud, “queda oculto para el yo eso que ha vencido y sobre la cual triunfa”.pag 251.

“En la manía el yo tiene que haber vencido a la pérdida de objeto (o al duelo por la pérdida, o quizás al objeto mismo), y entonces queda disponible todo el monto de contrainversión que el sufrimiento dolido de la melancolía había atraído sobre sí desde el yo y había ligado. Cuando parte, voraz, a la búsqueda de nuevas inversiones de objeto, el maniaco nos demuestra también inequívocamente su emancipación del objeto que le había penar.”p.253

Lacan clarificó la cuestión de la manía en la pag.363. “es la no función de a lo que está en juego, y no simplemente su desconocimiento. En ella el sujeto no tiene lastre de ningún a, lo cual lo entrega, sin posibilidad alguna a veces de liberarse, a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena signifiante”.

Lacan diferenció que el ciclo manía-melancolía lo distingue a lo que corresponde al ciclo ideal de la referencia al duelo y al deseo. Lo cito “solo podemos captarlo acentuando la diferencia de función entre , por una parte, la relación de a con i(a) en el duelo y, por otra parte, en el otro ciclo, la diferencia radical de a mas arraigan para el sujeto que cualquier otra relación pero, también ignorada, alienada , en la relación narcisista”.