UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

Facultad de Psicología

MAESTRIA EN PSICOANALISIS

TESIS

EL CONCEPTO DE MASOQUISMO EN LA OBRA DE JACQUES LACAN



AUTORA: LIC. LAURA RANGONE

DIRECTOR: LIC. ALFREDO COSIMI

FECHA: 16 de abril de 2019

INDICE



PRIMERA PARTE. Introducción

La problemática del concepto. Una aproximación. ……

Problema de investigación…….

Objetivos……...…

¿Por qué tomar la obra de Lacan?.....

De los antecedentes en investigación……

Caracterización del estudio realizado ……...……

Indicación general de la novedad del trabajo y sus aportes……..

Referencias bibliográficas de la Primera Parte…….……

Desarrollo

SEGUNDA PARTE. Masoquismo y psicoanálisis

CAPITULO 1. La importancia estructural del masoquismo……..

El costado masoquista del estadio del espejo……

Edipo rey… del masoquismo. El más allá de Edipo…….

Automutilación, castración y ¿masoquismo?.....

Edipo, su maldición y la nuestra……..

Vida, muerte y RTN. ……...

Una vuelta más…….

Lo que el masoquista nos enseña. Un plus para el valor estructural……

El deseo del Otro hace la ley……

Reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista…….

Referencias bibliográficas del capítulo 1……..

CAPITULO 2. La estructura del fantasma…….

La estructura del fantasma es masoquista. Un niño es pegado……..

Ein Kind wird geschlagen. Las tres fases del fantasma, un pivote entre lo sádico y lo masoquista…….

El carácter significante del instrumento en el fantasma....……

Un fantasma masculino…….……

Brillar por la ausencia. Femineidad, mascarada y masoquismo……

Referencias bibliográficas del capítulo 2…….

CAPITULO 3. Sadismo y masoquismo o "sadomasoquismo" …….....

Fantasma, pulsión, pasividad. La no relación sexual……...……

Pulsión, fantasma y gramática…….

Sadismo y masoquismo en la relación padre-hijo en la pasión……

La relación sadismo – masoquismo……..

El negativo de la perversión……..

El desconocimiento en las perversiones……

Lo que desconocen el sádico y el masoquista..…….…….....

Referencias bibliográficas del capítulo 3……..

CAPITULO 4. El masoquismo como estructura. La perversión……..

El bien de consumo. ¿El problema del masoquismo es económico?.....

Un contrato que el masoquista le hace firmar al Otro…….....

Lolita y la perversión…….....

El antihéroe anónimo y el crimen……..

Algunas observaciones sobre el masoquismo, el goce y plus.....

El cuerpo, el Otro……..……

El masoquista, un ejemplo de identificación……..……...

El goce logrado……...……...

Referencias bibliográficas del capítulo 4…….

TERCERA PARTE. Intersecciones y perspectivas futuras

Masoquismo y otros discursos …….

Psicoanálisis y literatura. Una aproximación al tema del mal……..

La desproporción Sade-Masoch……

Empezar de cero. Leer a Masoch…….

Referencias bibliográficas del capítulo 5…….

Conclusiones……

Agradecimientos……..

Bibliografía general…….

Anexo. Plan de tesis.....

PRIMERA PARTE INTRODUCCIÓN.

La problemática del concepto. Una aproximación.

Abordar el estudio de una noción, en este caso, la de masoquismo (pero puede ser otra) nos invita a reflexionar sobre la cuestión del concepto, lo que es un asunto delicado, con aristas en diferentes planos: la ciencia, la filosofía, la epistemología. Un estudio pormenorizado conllevaría, sin duda, la realización de una tesis singular; la segunda parte del título de este apartado ("Una aproximación") y el hecho de que se trata de una introducción, permite librarme de tan hercúlea empresa. La otra parte del título, la primera, es ya una afirmación sobre el tema del concepto, es, para nosotros, un problema. Ello puede encontrar como principal motivo la tendencia (llámese general, "intuitiva" o popular) de asimilarlo a la definición, con la consecuente idea de que se trata de una extensión limitada o de un compartimento estanco, que coagula el sentido, obturando el enriquecimiento propio de lo dialectizable.

Ya en el plan de tesis abordé brevemente la problemática del concepto, retomaré algunas consideraciones allí esbozadas, a fin de ampliarlas y, en última instancia, clarificar cuál es la idea de concepto que considero solidaria con este trabajo y que, por tanto, subyace al mismo.

La perspectiva psicoanalítica en lo que respecta al *concepto*, dista de las posiciones positivistas y acumulativas de la ciencia, al considerar el lugar de lo fragmentario y sorpresivo en la producción de saber y no abonar la idea de un progreso lineal.

Etimológicamente el término *concepto* viene del latín *conceptus*, y este del verbo *concipere*, que a su vez deriva de *capere*, agarrar o capturar algo.

Por su parte de *concipere* se deriva la palabra *concepción*, que significa unir dos o más entidades para formar una nueva, lo que destaca una vertiente creativa.

Si esquematizamos esto, en la línea de las derivaciones, vemos entonces la siguiente secuencia:

capere ⟶ concipere ⟶ concepción

En esta vía de la "captura" es que se puede ubicar lo que desde el psicoanálisis se piensa del lado de la significación (*Bedeutung*). Como contracara hay que considerar todo aquello que no puede cernirse en el movimiento de captura, lo que escapa a (o en) cualquier intento de amarre. Se trata aquí de lo que aparece asociado a la idea lacaniana de imposible. Para adentrarnos en estas consideraciones comenzaremos por algunas referencias freudianas.
Freud inicia *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) con una clara alusión a cómo es que se constituye conocimiento científico y al papel del concepto en la ciencia:

> Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aún la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas (…) en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación (…). Mientras se encuentren en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que, en realidad, les es sometido. (…)
>
> Como nos enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los "conceptos básicos" fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido.
>
> Un concepto básico convencional de esa índole (…) es el de pulsión. Intentemos llenarlo de contenido desde diversos lados. (p. 113)

Emprenderé a continuación un pequeño análisis de esta cita, lo que implicará, en principio, descomponerla y centrar el interés en algunos de sus elementos:

- El hecho de que no se pueda evitar "aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva."; marca la ingenuidad del empirismo, cuestión ya destacada por algunos epistemólogos que han indicado que no existe experiencia pura. Hay, por tanto, a la hora de abordar la realidad el único recurso de la puesta en relación con esos elementos que Freud llama aquí "ideas abstractas" y que nosotros podríamos mencionar como significantes.
- Algo de esto, que se indica en el primer punto, es lo que aparece sobre el final del fragmento citado, cuando al hacer referencia al concepto de pulsión, Freud refiere "intentemos llenarlo de contenido desde diversos lados." Podría sostenerse que esta afirmación implica que "pulsión" (como cualquier otro término), por sí solo, no significa nada, no está ligado *naturalmente* a nada; lo que complejiza el tema de la significación.
- Por último, Freud refiere en relación a esas "ideas abstractas" – mencionadas en el primer ítem – que es menester llegar a un acuerdo acerca de su significado "por la remisión repetida al material empírico del que *parecen* extraídas, pero que, en realidad, les es *sometido*." De esta expresión, que da cuenta de la astucia freudiana al llevar adelante una investigación, he destacado (mediante el uso de la cursiva) dos términos, que resultan por demás significativos. Freud no cae en la trampa de las apariencias de la empiria, antes bien, considera que es ésta la que está sometida a las ideas/significantes. Permítaseme aquí un pequeño paréntesis, para hacer entrar, al menos mínimamente, algunas consideraciones lacanianas. Si he subrayado el término "sometido", es porque recuerda un particular carácter que Lacan atribuye al lenguaje: su vertiente mortificante; la palabra como asesinato de la cosa; lo que en el Seminario I *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954), aparece puesto en relación con el llamado masoquismo primordial y superpuesto con la noción de pulsión de muerte; o lo que en el escrito *Posición del inconsciente* (1960) es expresado con los siguientes términos: "La letra mata, pero lo aprendemos de la letra misma. Por esto es por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte." (p. 807)

Los tres ítems señalados, a partir de la cita de Freud, confluyen en un punto: cuando de investigación se trata, lo que está puesto en primer plano es el tema del lenguaje o en otros términos, no hay investigación que no sea del concepto. En este sentido, Cancina ha destacado que los hechos en la investigación son "hechos dichos", de modo que su facticidad pasa por el lenguaje (Cancina, 2008, p. 108). Algo de ello aparece en la apertura que Lacan (1953-1954) realiza de su Seminario, al afirmar que:

> Con el psicoanálisis sucede como con el arte del buen cocinero, que sabe cómo trinchar el animal, cómo separar la articulación, con la menor resistencia. (…)
> Es preciso entender que no disecamos con un cuchillo, sino con conceptos. Los conceptos poseen su orden original de realidad. (…)
> Las primeras denominaciones surgen de las palabras mismas (…).
> (Lacan, 1953, p. 12).

En la medida en que la construcción conceptual tiene que ver con el lenguaje, es menester pensar lo que hace al límite con el que se topa el decir, límite a la significación, que abre la cuestión de lo imposible.

Siguiendo a Cancina (2008), los maestros pueden enseñarnos su manera de tratar el límite que lo real impone al concepto.

> (…) a este límite del concepto le responde el estilo tan particular de Lacan, sobre todo el de sus escritos, estilo que ha sido calificado de manierista. La diferencia que promueve Lacan es entre el concepto en el sentido de la teoría del conocimiento, y el concepto en el sentido del conceptismo, corriente literaria del barroco que se puso de moda en el siglo de oro español, con Quevedo sobre todo, y que es un modo del barroco, del exceso. (…) "No concepto" dice Lacan "sino abuso del concepto"; la palabra *abus*, en francés, también significa engañar, hacer errar, así Lacan hablará de su errancia refiriéndose a su enseñanza. Se trata de un errar pero de un errar en

> el buen sentido, un proceder incauto pero que, al mismo tiempo, no se engaña con respecto al límite. (Cancina, 2008, p.111)

Lacan hace referencia a su estilo en diferentes momentos, así por ejemplo, en relación a una expresión suya (referida a lo *unheimlich*), dirá en el *Seminario 10*: "Esto podrá parecerles una agudeza, un *concetto*, muy propio de mi estilo, del que todo el mundo sabe que gongoriza." (1962, p. 52)

El término "gongoriza" proviene de Luis de Góngora, poeta español exponente del barroco, en particular del conceptismo (cuestión ya mencionada en la cita de Cancina). Lo propio de este estilo pasa por evitar la paráfrasis y enrarecer una expresión, tendiéndola laberíntica. Más allá de las características del estilo barroco, interesa destacar que es una forma que tiene Lacan para tratar con un objeto que se desvanece.

Anne Carpentier (2007), con apoyo en algunos lugares de la obra lacaniana (como *La cosa freudiana o el sentido de retorno a Freud en psicoanálisis*, y, *Ornicar?*), destacará que, así como Freud privilegia el relato del caso, Lacan privilegia el estilo, vía por la cual aparecerá su originalidad. Originalidad que tiene que ver con hacer lugar a lo que no se puede decir, a lo imposible de decir. Carpentier, centrándose en la lectura de un libro de Erik Porge, subrayará cómo este autor pondrá de relieve que el particular estilo de Lacan se vincula con una escritura topológica. Para Porge, entonces, el estilo lacaniano, más allá de las *formas* ligadas al barroco, tendrá que ver con las *formas* topológicas.

Si destaco el término *forma*, es porque permitirá introducirnos en otras consideraciones que resultan de interés.

Haré notar que hasta aquí se ha hecho referencia, entre otras cosas, a la articulación entre la producción de un concepto y el lugar del lenguaje, así como al tema del límite impuesto por lo real; empero no se ha destacado en qué puede consistir trabajar un concepto y cuál puede ser la importancia de esta tarea.

Vicens (1985) subraya la existencia de una corriente epistemológica del pensamiento francés, que ha tenido interesantes encuentros con el psicoanálisis (uno de ellos se plasmó en la publicación de la revista, *Les Cahiers pour l' analyse*), en esta corriente se inscriben autores como Koyré, Bachelard y Canguilhem. Es a este último a quien se le debe el

siguiente párrafo, que, por otra parte, oficiaba de epígrafe en cada uno de los números de la revista mencionada:

> Trabajar un concepto consiste en hacer variar su extensión y su comprensión, generalizarlo por la incorporación de los rasgos de excepción, exportarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo, o al revés, buscarle un modelo; en una palabra, conferirle progresivamente y por medio de transformaciones reguladas, la función de una forma. (Canguilhem, s/f en Vicens, 1985)

Como puede verse en la cita que Vicens hace de Canguilhem, no figura la fecha original, ni dato alguno sobre el origen de la publicación. Según he indagado, la referencia primaria, carece de traducción al español y corresponde en verdad a un escrito que realiza Canguilhem sobre Bachelard, *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, que fue publicado en la *Revue internationale de philosophie*, en 1963, puede hallarse además en *Études d' histoire et de philosophie des sciences* (1968). En este contexto el párrafo completo al que pertenece la cita, anuncia que según Canguilhem, la filosofía de Bachelard, es una filosofía del trabajo, en el sentido de que trabajar un concepto consiste en hacer variar la extensión … (desde allí el párrafo ya referenciado). Más adelante Canguilhem afirmará que se trata de una filosofía que ha sido pensada sobre el modelo de las geometrías no-euclidianas y de las mecánicas no-newtonianas. (1968, p. 207)

Remitir el hecho de trabajar un concepto a otorgarle la "función de una forma" se articula con cierto carácter de vaciamiento de contenido, que implica colocar el acento más allá de la variedad de las manifestaciones fenoménicas, situando en primer plano el tema de la estructura y de la reducción del equívoco por apelación a un criterio de simplicidad. Esto, no deja de ser esta una premisa lacaniana. Cuando Lacan se dispone a trabajar un concepto, como la angustia en su *Seminario 10*, refiere:

> Aquí es ciertamente donde adquieren su importancia los elementos significantes que introduzco para ustedes. Desprovistos al máximo de contenido comprensible, tal como me esfuerzo por hacerlos

> aparecer, mediante su notación en la relación estructural, son el medio con el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea engañosa (…) (Lacan, 1962, p.27)

La apelación a la estructura se entrama con un ideal de simplicidad, que resulta el correlato necesario de lo que en la cita aparece bajo los términos de una compresión no engañosa.

Es interesante destacar el pequeño recorrido que realiza Lacan en la clase del 21 de noviembre de 1962, correspondiente a su *Seminario 10*, donde hace referencia al abordaje de un tema; si bien la perspectiva que emplea es la de la enseñanza, sus consideraciones resultan validas en este contexto. Destaca tres rúbricas bajo las cuales puede inscribirse el abordar una temática. La primera de ellas, que llama la vía del catálogo (en tanto el trabajo allí es sobre la angustia, el catálogo en juego será el de los afectos) plantea la dificultad de conducir a una mera clasificación infructífera. La segunda referida como método del análogo, consiste en trabajar un tema en función de una diferenciación en niveles (ej: biológico, sociológico, cultural), el resultado es la extracción de un tipo. Según Lacan esto conduce una antropología, que implica gran cantidad de presupuestos. Por último, la tercera vía, entendida como la función de la llave. "La llave es algo que abre y que, para abrir, funciona. La llave es la forma de acuerdo con la cual opera o no opera la función significante como tal." (p. 30)

El significante es un elemento primario, diferencial, carente de contenido, irreductible y simple. Se trata, en última instancia, de una noción inseparable de la de estructura. En este contexto, trabajar un concepto al modo en que, según Canguilhem hace Bachelard, parece acercarse a esa idea de estructura; función de una forma que persiste más allá de su "región de origen", pudiendo ser exportada de ella.[1] Es posible notar que estamos en presencia de una operatoria bien conocida por Lacan, por ejemplo, el uso que hace de las matemáticas sigue esta línea. Esta mención, me permite introducir una última referencia que considero relevante en relación al tema del concepto. En el *Seminario 11* Lacan sostiene:

[1] En este trabajo no hay que desconocer que la "región de origen" de la que se importó el masoquismo es la literatura de Sacher-Masoch.

> (…) nuestra concepción del concepto entraña que éste se establece siempre mediante una aproximación que no carece de relaciones con la forma que impone el cálculo infinitesimal. En efecto, si el concepto se modela según un acercamiento a la realidad que él está hecho para aprehender, sólo mediante un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose. (Lacan, 1964, p. 27)

Encontramos aquí, además de una ligazón entre concepto y forma, una apelación al campo de la más pura formalidad, es decir, la matemática, para dar cuenta de eso que llamamos "concepto."

¿Por qué el cálculo infinitesimal? Cancina (2008, p.112), afirma que Lacan brinda allí una definición topológica del concepto. Según la autora, en una recta compuesta por secciones (0, 1, 2, 3, etc), el pasaje de una a otra (pasar del 0 a 1, por ejemplo), comporta cierto salto, en la medida en que la recta constituye propiamente una línea de infinitos puntos, cruzar de un segmento a otro requerirá de ese paso al límite. Por mi parte, considero que tal apreciación, si bien válida, descuida aspectos nodales de la referencia lacaniana, por lo que intentaré en lo que sigue, un escueto análisis apelando a consideraciones matemáticas.

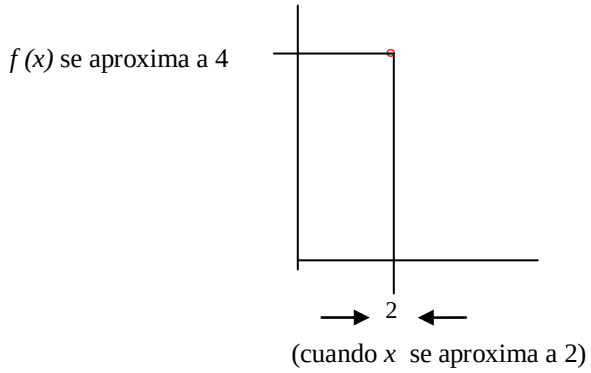
Las nociones de *límite*, de *cálculo infinitesimal*, y aún de *aproximación* son términos que pueden implicarse mutuamente. La idea de límite formaliza el aspecto siempre informal de la "aproximación" hacia un punto de una sucesión o una función, en tanto los parámetros de esta se acercan a un valor.

Una cantidad es función de otra si el valor de la primera depende del valor de la segunda. En este contexto se pueden correlacionar dos conjuntos de variables, por ejemplo la *duración* de un viaje depende la *velocidad* en que se lo realice. A cada elemento de un conjunto le corresponde un solo elemento del otro conjunto. (Ejemplo: duración 3 hs, si y solo si, la velocidad es de 100 km por hora). En general ello puede graficarse en ejes cartesianos.

El límite de una función, que se escribe de la siguiente manera:

$$\lim_{x \to a} f(x) = L$$

implica que los valores de *f(x)* tienden a acercarse cada vez más al número L, cuando *x* se acerca cada vez más al número *a*, pero *x* es ≠ de *a*. Veámoslo en un ejemplo. Si tenemos que $f(x) = x^2 - x + 2$ y queremos hallar el límite cuando *x* tiende a 2 (o sea $x \rightarrow 2$)



x	*f(x)*
1,8	3,44
1,9	3,71
1,95	3,85
1,99	3,97
1,995	3,98
1,999	3,99

En la tabla vemos como se produce la aproximación, cuando *x* tiene a 2, desde la izquierda del eje cartesiano, es decir desde el 1. Cuando más cerca de 2 está *x*, más cerca de 4 está *f(x)*. Lo mismo es válido cuando nos acercamos a 2 desde la derecha (es decir desde el número 3 del eje)

x	*f(x)*
2,2	4,64
2,1	4,31
2,05	4,15
2,01	4,03

2,005	4,015
2,001	4,003

Por supuesto que esto puede hacerse a partir de resolver la ecuación que implica el límite, las tablas son indicativas a fin de poner de relieve aquello que Lacan destaca en la cita, hay aquí una aproximación. (En el caso de límites indeterminados la cuestión del acercamiento es aún más notoria, pero no voy a extenderme más por esta vía.)

Los trabajos psicoanalíticos que he encontrado recurren a la cita de Lacan que estamos trabajando (por ejemplo Cancina, 2008; Vinciguerra, R.P, 2012), no toman el término "límite" en su acepción matemática, sino más bien en un sentido general. Propongo empero, llevar la analogía lacaniana un poco más allá, por así decir, y considerar que la elección de la palabra "límite" o aun "aproximación", no es azarosa; su relación con lo infinitesimal salta a la vista, de hecho la aproximación a un número, es a partir de los infinitesimales (que le están cerca); la vía que proponemos – más precisa matemáticamente – nos permitirá *demostrar* mejor por qué le cabe al concepto el calificativo de topológico.

La concepción del concepto que Lacan menciona como "nuestra", implica propiamente una aproximación – lo que en cálculo se formaliza con la operatoria del límite – como mencionamos, ello supone poner en proporción dos órdenes de cuestiones (de allí el recurso al eje cartesiano): el plano del concepto y el de la realidad. La relación entre estos planos, no puede ser otra que la del acercamiento, solo realizado por el "paso al límite". Otra forma de decirlo, no hay yuxtaposición plena entre concepto y realidad, lo que ya hemos subrayado al analizar la cita de Freud sobre el concepto de pulsión, de modo que a la conceptualización no le queda otro camino que hacer lo que la pulsión con el objeto, es decir, bordear.

La propuesta de Lacan sobre el concepto es propiamente topológica. Una idea básica de topología se asocia a las relaciones de proximidad, y los orígenes de esta rama de la matemática son inseparables del tema del límite y del cálculo infinitesimal. Decir que el concepto "no carece de relaciones con la forma que impone el cálculo infinitesimal", es afirmar que el concepto es topológico. El tema de los infinitesimales en matemáticas se propone como respuesta al problema del infinito.

En el siglo XVIII, Leibniz por un lado y Newton por otro, plantean como solución transitoria sumar cantidades lo más pequeñas posibles (infinitesimales) para recrear un continuo, sin embargo el cálculo por aproximación no garantiza contar con todas las cantidades involucradas. Una forma de lidiar con este problema fue remitir el concepto de infinito solo a la "posibilidad" de su cuenta, permaneciendo como *imposible* la concreción de este acto. Por razones que no analizaremos – ya que nos apartarían de nuestro camino para introducirnos por completo en el plano de las matemáticas – varios autores no concordaron con la propuesta de los infinitesimales, surgiendo soluciones alternativas como las de Cantor (método de diagonalización) o Cavalieri (indivisibles). "Efectivamente, el empleo de los indivisibles en lugar de lo infinitamente pequeño está destinado, en la intención de Cavalieri, a liberarnos del paso al límite con sus dificultades o, más exactamente, sus imposibilidades lógicas (…)" (Koyré, 1977, p. 328).

A grandes rasgos, considero que lo que encontramos aquí constituyen intentos de tratar lo real por lo simbólico.

Los ejes "realidad" y "concepto" son simbólicos, pero la imposibilidad de la superposición entre ambos es del orden de lo real lacaniano, por eso es tan interesante esa idea del concepto vinculada a lo infinitesimal, se trata de un recurso simbólico que llega a reconocer un real inaprehensible.

La limitación ligada a lo simbólico se asienta en el reconocimiento de la inexistencia de un lengua completa (lo que es propio de la estructura del lenguaje). No hay sistema de formalización que escape a ese límite, el campo matemático parece toparse con esto de forma casi palpable. En su primer teorema Gödel plantea que "la supuesta consistencia del sistema en apariencia más seguro del campo matemático, el discurso aritmético, implica lo que lo limita, a saber, la incompletud." (Lacan, 1969, p. 90)

Recapitulando, trabajar un concepto como el de "masoquismo" en la obra de Lacan, nos convoca a considerar un plano mayor, el de la producción conceptual, plano estructural, significante, que encuentra en lo real un límite ante el que no retrocede, haciendo del estilo una estrategia exquisita.

No atribuiré al azar que Freud se ocupe de la cuestión de la realización conceptual y la ciencia en su texto sobre las pulsiones. El rodeo pulsional ante un objeto evanescente,

parece ser un modelo (para usar el término de Canguilhem) de los intentos de amarre en los que consiste la realización conceptual. "Intentos" no denota propiamente una cuestión fallida entendida como aquello a corregir o perfeccionar, sino más bien una condición propia de la naturaleza misma del concepto.

Cuando Lacan aborda el concepto de "masoquismo", ¿sigue la metodología freudiana de *Pulsiones y sus destinos*, es decir, trata de llenarlo de sentido desde diversos lados? ¿Ello arroja como resultado cierta polifonía conceptual? ¿Ó pretende realizar una suerte de unificación conceptual, pretendidamente en oposición a la tripartición que Freud postula en *El problema económico*, tal como aparece expresado en el *Seminario 10*?

> Nosotros conocemos, por supuesto, todas las distinciones que es preciso hacer en el interior del masoquismo – el masoquismo erógeno, el masoquismo femenino, el masoquismo moral. Pero la sola enunciación de esta clasificación ya da cierta impresión – aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street. Esto nos deja, sea como sea, un poco con las ganas. Si el término masoquismo puede llegar a tener algún sentido, convendría encontrarle una fórmula que fuera un poco más unitaria. (Lacan, 1963, p.119)

La pregunta que he planteado, bajo la forma de una disyunción, constituye el **problema** de esta tesis. Su **objetivo general**, será entonces, precisar el concepto de masoquismo construido por Jacques Lacan a lo largo de su obra.

Objetivos particulares

Respecto del constructo "masoquismo" en la obra de Lacan:

1) Identificar los conceptos que le permiten al autor teorizarlo.

2) Distinguir las diversas acepciones en que el autor lo utiliza.

3) Clarificar su empleo en referencia a las nociones de estructura perversa y estructura normal.

4) Articularlo y diferenciarlo del concepto de sadismo, al que suele aparecer asociado.

5) Compararlo con el uso que hacen del término otros autores a los que Lacan refiere; y que pueden o no pertenecer al psicoanálisis. (Análisis inter-obras).

¿Por qué tomar la obra de Lacan?

Las razones son variadas. Algunas de ellas se desprenden de los postulados previos y pueden resumirse como sigue:

Existe en la propuesta de Lacan una manera privilegiada de pensar la posibilidad de producción conceptual, en la medida en que reconoce no sólo el límite a la significación, sino también cierta "estrategia" para vérselas con ese límite, sin pretender negarlo, ni anularlo. Un trabajo de esta índole es, a su vez, congruente con sus postulados teóricos.

Además la idea de trabajo lacaniana en relación a la conceptualización se asienta sobre bases que apuntan a minimizar la "comprensión engañosa", apelando a la vía de la formalización, de la reducción a términos simples, de la estructura; sin caer en el catálogo, ni en la tipología.

Otra razón en la que puede asentarse el hecho de emplear la obra de Lacan como columna en esta tesis consiste en ponderar el lugar que éste ocupa en el psicoanálisis. Si bien los autores que han trabajado sobre este asunto son muchos y sus postulados son en varios casos encontrados, existe un factor común, a saber; la puesta en relación de Lacan con Freud. El autor francés aparece, desde las múltiples lecturas acerca del movimiento psicoanalítico en una ubicación nodal; espacio habilitado por su premisa de "retorno a Freud." Las polémicas y disidencias girarán en torno al grado de "fidelidad" que pudo alcanzar este enunciado ó a lo que en él subyace.

Harari (1991) ocupándose de la problemática de la relación entre Freud y Lacan, revisa algunas opiniones, que llama "populares", sobre el asunto. Destaca así tres modos en que fue entendida esta relación y que, siguiendo a Bachelard, refiere como obstáculos epistemológicos. El primero considera que Lacan prolonga a Freud; el segundo que lo supera (vertiente está impregnada de cierto mito evolutivo); y el tercero, que Lacan profundiza a Freud (lo que supone una idea de "lo profundo" vinculado a lo valedero y de la superficie asociada a lo banal).

Estos tres modos constituyen simplificaciones, a la hora de pensar a Freud, a Lacan y a la relación entre ambos. Según Harari (1991): "Lo que resulta decisivo en el tan mentado retorno al sentido de la obra de Freud es la (…) propuesta de una ´retrofundación´; desde allí se termina de fundar de nuevo –hacia atrás – el psicoanálisis, mediante significantes ´traidores´". (p. 20). Formulaciones de esta índole llevaron al autor a hablar de un cuerpo conceptual freudo-lacaniano, lo que le ha valido contundentes críticas de varios colegas, por ejemplo de Jean Allouch. Para este último, así como para Phillipe Julien, el término "freudo-lacaniano" no tendría asidero, en tanto sostienen que con I.S.R Lacan dio su paradigma al psicoanálisis; en este contexto es que Allouch (1986) publica un texto que denominó Freud desplazado, y Julien (1986) hace lo propio con un material que lleva por título Freud, Lacan: un encuentro fallido. En este último material, en un apartado denominado, La efectuación del paradigma, sostiene el autor:

> ¿Cuál fue el resultado de este retorno a Freud?
> De año en año, cada vez más (…) surgen las faltas (…) y los errores mismos del decir de Freud. Explicar un texto es abrirlo, desplegarlo y el despliegue hace aparecer los agujeros. (…)
> Estos daños no vienen de una lectura parcializante de Freud, como la de Adler, de Jung, de Reich o de cualquier otro. (…)
> (…) la consigna del retorno a Freud engendra por fin su efecto: "ir más lejos que Freud" (…) (p. 51)

¿Algo de ello subyace en la cita del *Seminario 10* en torno al masoquismo? ¿Va Lacan más lejos que Freud en este tema?

Si bien Lacan no realizó con exclusividad un estudio sistemático del masoquismo, como sí lo hizo con otros conceptos tales como la angustia o las psicosis; el masoquismo aparece de alguna u otra manera en la mayoría de sus seminarios. Freud, por su parte, sí dedica puntualmente una producción al tema, *El problema económico del masoquismo* (1924), texto de enorme riqueza, pero con la dificultad de que deja al problema propiamente económico, intacto.

La propuesta de Lacan, provista de otras herramientas y liberada de la variable económica, permitirá, consecuentemente, otra forma de problematización del masoquismo que no derive en el callejón sin salida del manejo de cantidades energéticas; con un agregado ó con un plus de lujo: no descuidar la lectura del fundador del psicoanálisis.

Es Lacan quien advierte que en el tema del masoquismo la diversidad o dispersión conceptual está presente ya desde Freud, representando esto cierto problema. Desarrollos psicoanalíticos posteriores a la obra freudiana no hacen más que acentuar esa dispersión.

De los antecedentes en investigación.

El término masoquismo proviene del campo psiquiátrico y fue acuñado por el médico Richard von Krafft-Ebing, a partir de la literatura producida por Sacher Masoch, cuya obra más encumbrada es *La Venus de las pieles* (1870).

Krafft-Ebing publica en 1886 *Psychopathia sexualis*, constituyéndose así en el primer autor en describir de manera completa los trastornos de la vida sexual. En esta obra diferencia cuatro grandes clases de anomalías del instinto sexual; una de ellas, la parestesia, es entendida como la manifestación perversa del instinto sexual, esto es, la satisfacción sexual no tiene aquí por fin conservar la especie. Es dentro de los límites de esta clase donde se incluye al masoquismo que, definido como la inversa del sadismo, implica buscar la voluptuosidad en la humillación, el dolor y el maltrato, producido por una persona del sexo opuesto.

Dentro de las elaboraciones estrictamente psicoanalíticas se destaca en primer lugar la obra freudiana. En ella la noción de masoquismo se ha visto sujeta a una serie de cambios. En los primeros trabajos en los que Freud aborda el tema, como *Tres Ensayos para una teoría sexual* (1905) y *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), el masoquismo aparecerá ligado a patología sexual, mostrando al tiempo cierta reversibilidad con el sadismo; y acercándose, por lo tanto, a las ideas derivadas de la psiquiatría. Por estos tiempos, Freud considerará respecto del masoquismo que: no existe primariamente (es decir sólo se engendraría desde el sadismo) y manifiesta como requisito necesario la participación de un otro capaz de infligir mortificaciones.

En desarrollos posteriores, aquellos que se corresponden con la posguerra, y se enmarcan en su última teoría pulsional y modelo tópico, el masoquismo no solo será primario, sino que además el carácter mortificante podrá ser ejercido por una instancia psíquica presente en todos los seres y abarcar manifestaciones que exceden el ámbito de la práctica sexual. Esta dirección sigue su trabajo *El problema económico del masoquismo* (1924), donde Freud planteará una suerte de clasificación tripartita del masoquismo: *erógeno, *femenino, *moral. Dirá que del primero de ellos se desprenden los otros dos; y en tanto el último aparecerá relacionado a la idea de culpa y necesidad inconsciente de castigo, el segundo pondrá en juego la noción de fantasía, más ampliamente trabajada en *Pegan a un*

niño (1919). Este último texto, en el que Freud desliga la estricta asociación entre masoquismo y estructura perversa, al tiempo que hace intervenir la constelación edípica en el origen de la perversión, será de gran impacto al interior del cuerpo psicoanalítico. De hecho, estos postulados freudianos serán retomados por otros autores como Hans Sachs, en su artículo *Sobre la génesis de las perversiones* (1923). Uno de los planteos centrales de tal texto consiste en subrayar la existencia de un continum entre síntoma neurótico y gratificación perversa, a partir del estudio de casos.

Entre las producciones contemporáneas a la labor lacaniana acerca del masoquismo se destacan las de G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch* (1967) y el célebre artículo de M. de M' Uzan *Un caso de masoquismo perverso. Esbozo de una teoría* (1972); ambos de origen francés. Mientras Deleuze propone disociar sadismo de masoquismo a partir de un regreso a la fuente, es decir a la literatura de Sade y de Masoch; M' Uzan se ocupa de analizar como perversión un caso extremo de masoquismo que describe al detalle.

Por otra parte, si bien existe en la actualidad una vasta bibliografía acerca del masoquismo, no se ha encontrado ninguna dedicada con exclusividad a trabajar la cuestión a partir del recorrido propuesto por Jacques Lacan en su obra, tal como se propone esta tesis. En este sentido, el actual material de carácter lacaniano tiende más bien a recortar algunos aspectos teóricos sobre el masoquismo a fin de ponerlos en relación con algún otro interés de los autores; por ejemplo para, vincularlo a la noción de mirada apelando a la literatura y al arte (Zafiropoulos, 1989); ilustrar con un film (Cohen, 1991); situarlo en un cruce con la melancolía (Hassoun, 1991); subordinarlo al conjunto de las perversiones (Castillo et al., 1992); relacionarlo con la idea de mascarada en la mujer (Soler, 1993); referirlo al género masculino (Brousselle, 1998); diferenciarlo de las ideas de goce femenino y maltrato (Tassara Zárate, 2003); destacarlo en tanto estructura perversa, más allá de sus manifestaciones clínicas en el campo de la neurosis (Ritvo, 2009); asociarlo a lo que se ha llamado dolor de existir (Palant, 2009).

La pluralidad de materiales mencionados son, en general, artículos de revistas especializadas, existen además libros o capítulos de ellos sobre el asunto, pero a los igual que los artículos, suelen seleccionar cierta faceta del masoquismo o encarar el tema desde un punto de vista no psicoanalítico, por ejemplo filosófico. Dentro de este grupo de materiales señalaré el libro de Pascal Quignard, *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-*

Masoch (2015), que parte de preguntarse quién era Sacher-Masoch, para abordar su obra desde perspectivas etimológicas y ontológicas, tocando el orden del ser.

Otro libro de interés es el de la psicoanalista y doctora en letras Sara Vasallo, llamado *Escribir el masoquismo* (2008), allí la autora si bien toma elaboraciones lacanianas sobre el masoquismo, lo hace a fin de ponerlas en articulación con cuatro autores, Kierkegaard, Dostoievski, Pascal y Nietzsche.

Por otra parte, Mazzuca en su libro *Perversión. De la psicopatía sexualis a la subjetividad perversa* (2004) sostiene que existe en Lacan dos teorías de la perversión, coincidentes con dos tramos de su enseñanza. Interesa subrayar la segunda de ellas, en la medida en que hace del masoquismo un concepto clave. Según el autor, mientras en la primer teoría la naturaleza de la posición perversa se define por la identificación con el falo, en la segunda lo hace por la identificación con el objeto *a*, lo que trae como consecuencia que el paradigma de las perversiones sea en la primera el fetichismo, y en la segunda el masoquismo. Como puede verse, la perspectiva de Mazzuca, recorta el tema al campo de la perversión.

Mención aparte merecen otro conjunto de materiales que, partiendo de Sade o del sadismo mencionan a Masoch o al masoquismo, entre ellos se destacan dos interesantes propuestas, *Una sola gota de semen…El sexo y el crimen según Sade* (2005) de Rolando Karothy y *Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión* (2015) de Luciano Lutereau.

Este recorrido, aunque sucinto, permite afirmar que si bien las publicaciones sobre el masoquismo son numerosas, no se ha hallado ningún material que cuente con un objetivo análogo al de este trabajo. El presente **estudio se caracteriza** por centrarse en el tema del masoquismo desde una lectura de la obra de Lacan, que no opere de antemano un recorte asociado a poner en relación el tema en cuestión con algún otro (lo que no implica que algo no se deje por fuera, ello es inherente a toda lectura. Por ejemplo, las menciones al término "masoquismo" que resulten superfluas y que no conlleven ningún peso teórico-clínico no serán consideradas).

Se tratará de emprender un análisis de la fuente primaria que permita hacer surgir recurrencias, transformaciones y evocaciones, respecto al concepto que nos convoca; desde una perspectiva que dé lugar de lo sorpresivo en la realización de una investigación (idea

que mencionamos páginas atrás, en el inicio mismo de la *Introducción*.) Es por ello que en vez de partir de un presupuesto con la intención de corroborarlo, preferimos la propuesta de Freud, cuando en *Más allá del principio de placer* (1920) – texto que enseña mucho sobre investigación – plantea, al comienzo del capítulo IV, que lo que sigue constituye un "intento de explorar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber adónde lleva." (p. 24)

Por otra parte, si bien la lectura de la obra de Lacan, y un trabajo preliminar de ella desprendido, siguió un criterio cronológico, luego el material fue reordenado y retrabajado, dando por resultado la actual composición en capítulos que forma esta tesis.

Indicación general de la novedad del trabajo y sus aportes

Como puede extraerse del apartado anterior, las múltiples producciones contemporáneas sobre el tema que nos ocupa, toman como eje diversas acepciones del término masoquismo, en función del interés de los autores. No hemos encontrado en los materiales revisados ninguno que constituya un estudio sistemático del asunto, a partir de resituarlo en uno de los desarrollos psicoanalíticos más importantes, como es la obra de J. Lacan. De este modo, nos proponemos generar una perspectiva de conjunto, hasta el momento inédita.

Estimamos que lo inédito pueda extenderse a algunas consideraciones puntuales, asociadas a una interpretación propia, no propuesta antes (o al menos no hallada del modo en que postulamos) de algunas piezas del material lacaniano.

Dada la estrecha relación entre teoría y clínica, sistematizar el concepto de masoquismo de la manera indicada, redundará en un impacto clínico susceptible de formalizarse en nuevas investigaciones.

Referencias bibliográficas de la Primera Parte

Allouch, J. (1986). Freud desplazado. *Littoral, textos de psicoanálisis, 14*, 27-41.

Brousselle, A. (1998). Avoir les boules. *Revue française de Psychoanalyse, 04*(06), 539-570. Recuperado de la base de datos Gallica.

Cancina, P. (2008). El concepto. En *La investigación en psicoanálisis.* Rosario: Homo Sapiens.

Canguilhem, G. (1968/1983). *Études d' histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin

Carpentier, A. (2007). Transmettre la clinique psychanalytique: Freud, Lacan, aujourd' hui. *Figures de la psychanalyse, 1 (15),* 231-233.

Castillo, M., Hounie, S., Maseo, G., Mizrahi, M., Roffé, M., Sucarí, E. & Zambianchi, A. M. (1992). El porqué de las perversiones en la obra de Freud y Lacan. En *Rasgos de perversión en las estructuras clínicas.* (pp. 173-180). Buenos Aires: Manantial.

Cleró, J-P. (2010). L' utilité des mathématiques en psychanalyse. Un problème de chrestomathie psychanalytique. *Essaim, 1 (24),* p. 7-36.

Cohen, V. (1991). El guardián narcotizado. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 14*, 55-59.

Deleuze, G. (1967/2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2003). Tres ensayos para una teoría sexual. En *Obras Completas. Tomo 7*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2006). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas. Tomo 14*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919/2007). Pegan a un niño. En *Obras Completas. Tomo 17*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1920/2007). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas. Tomo 18*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1924/2008). El problema económico del masoquismo. En *Obras Completas. Tomo 19*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harari, R. (1991). *Intensiones freudianas.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Hassoun, J. (1992). En la encrucijada entre la melancolía y masoquismo. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 15*, 71-79.

Jinkis, J. (1983). La derivación de un término como construcción de un concepto: el significante. En *Lo que el psicoanálisis nos enseña.* Buenos Aires: Lugar.

Julien, P. (1986). Lacan, Freud: un encuentro fallido. *Littoral, textos de psicoanálisis, 14*, 43-53.

Karothy, R. (2005). *Una sola gota de semen…El sexo y el crimen según Sade*. Buenos Aires: Lazos.

Koyré, A. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Krafft-Ebing, R.(1886/1955). *Psychopathia sexualis.* Buenos Aires: El Ateneo.

Krapf, D. (2013). Matemas o de la escritura impropia del psicoanálisis. Actas V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Lacan, J. (1953-54/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1964/2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1968-69/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro.* Buenos Aires: Paidós.

Lutereau, L. (2015). *Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión.* Buenos Aires: La cebra.

Mazzuca, R. (2004). *Perversión, de psicopatía sexualis a la subjetividad perversa.* Buenos Aires: Berggasse 19.

M' Uzan, M. (1972/1991). Un caso de masoquismo perverso. Esbozo de una teoría. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 14*, 13-32.

Palant, J. (2009). Primer dolor. *Conjetural. Revista Psicoanalítica, 50*, 83-97.

Quignard, P. (2015). *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-Masoch.* BuenosAires: El cuenco de Plata

Rangone, L. (2014) Lo imposible como categoría posible en la investigación psicoanalítica. *Errancia. Revista de Psicoanálisis, teoría crítica y cultura. UNAM. México, 8. En* *http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v8/PDFS_1/TEXTO%20POLIETICAS%205%20ERRANCIA%208.pdf*

Ritvo, J. B. (2009). El problema estructural del masoquismo. *Conjetural. Revista Psicoanalítica, 50*, 99-124.

Sacher Masoch, L.(1870/1993). *La Venus de las pieles*. Barcelona: Tusquets.

Sachs, H. (1923/1977). Sobre la génesis de las perversiones. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 5*, 14-22.

Soler, C. (1993). ¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina. En *Sexualidad femenina. Colección orientación lacaniana.* Buenos Aires: EOL.

Tassara Zárate, P. (2003). Mujeres maltratadas: una plaga social. Mesa redonda realizada en la sede de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, junio del 2003. Buenos Aires. Recuperado de http:// www.elpcvalenciana.arrakis.es/textos.htm; 11/09/2010.

Vassallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo.* Buenos Aires: Paidós.

Vicens, A. (1985). *Lacan en el psicoanálisis.* Barcelona: Ariel, S.A.

Vinciguerra, Rose-Paule. (2012). Une théorie atopique. *La cause du désir, 1 (80),* 33-37.

Zafiropoulos, M. (1989). La mirada y el masoquista. En *Aspectos del malestar en la cultura.* (pp. 80-87). Buenos Aires: Manantial.

SEGUNDA PARTE. MASOQUISMO Y PSICOANÁLISIS

CAPITULO 1. LA IMPORTANCIA ESTRUCTUAL DEL MASOQUISMO.

> En el presente sólo tenemos una opción: ser yunque o ser martillo. (…) cualquiera que permite ser azotado, merece ser azotado.
> (Sacher-Masoch, *La Venus de las pieles*, p. 151)

De las múltiples opciones que pueden constituir el punto de partida al hablar sobre masoquismo y psicoanálisis, decidí comenzar por el tema del efecto estructurante susceptible de atribuirse al masoquismo, porque constituye un primer reconocimiento de la extensión del asunto y del lugar privilegiado que el masoquismo adquiere en el cuerpo de las producciones lacanianas, en tanto, no coincide en sus límites con la "pura" estructura perversa, el "masoca", sino que se cuela, se extiende, se complejiza, se filtra en las más esenciales operatorias constitutivas, donde su carácter de primordial decanta claramente.

El costado masoquista del estadio del espejo

En la clase del 5 de mayo, del *Seminario 1*, publicado bajo el título *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954), Lacan se explayará más sobre el tema del masoquismo; a partir de una pregunta introducida de forma más o menos repentina por el Dr. Granoff: "¿Cómo comprender entonces la salida masoquista del estadio del espejo?" (p. 256)

Es necesario contextuar este interrogante, al menos sintéticamente. Lacan venía trabajando sobre el hecho de que en su origen, el deseo, puede verse únicamente en el otro. Aquí, el término "origen" remite a un "antes del lenguaje" donde "(…) el deseo sólo existe en el plano único de la relación imaginaria del estadio especular; existe proyectado, alienado en el otro." (p. 253) La tensión que esto provoca, dirá Lacan (siguiendo a Hegel), no conduce a otra salida más que a la destrucción del otro (agregaría: por lo menos en este plano, es decir, imaginario). Caen en este terreno términos como competencia, rivalidad absoluta, agresividad radical, que apuntan a la desaparición del otro, en la medida en que es soporte del deseo del sujeto, sede de la alienación.

Si nos quedáramos entonces, sólo en el campo de la imagen, todo anhelo humano se limitaría a la destrucción del semejante. La salida a esta encerrona especular la dará el mundo del símbolo; lo que no deja de remitir a la pregunta de Granoff, que sitúa las cosas en otro plano.

Lacan inicia su respuesta de la siguiente manera:

> La salida masoquista (…) no podemos comprenderla sin la dimensión de lo simbólico. Se sitúa en el punto de articulación entre lo imaginario y lo simbólico. En ese punto de articulación se sitúa, en su forma estructurante, lo que suele llamarse el masoquismo primordial. También es allí donde debe situarse el llamado instinto de muerte, el cual es constituyente de la posición fundamental del sujeto humano. (Lacan, 1954, p. 256)

Para reordenar las variables en juego; ¿qué puede extraerse de esta referencia inicial?

i) que es necesario pensar la salida masoquista del estadio de espejo en función de los registros lacanianos de imaginario y simbólico;

ii) que se hace referencia aquí al masoquismo primordial en su vertiente estructurante y;

iii) que hay cierta superposición entre este masoquismo y el instinto de muerte.

Comprender mejor estos puntos requiere avanzar en la repuesta que brinda Lacan, donde la operación confesada pasará por acentuar lo que está en la obra de Freud y sin embargo él mismo no subraya.

Si el masoquismo primordial había sido puesto en relación directa con el instinto de muerte, el texto freudiano que Lacan privilegiará aquí será *Más allá del principio de placer* (1920). En este contexto, retrabajará el juego del fort – da, indicando que lo más importante allí es que se trata de una primera manifestación del lenguaje. Dice: "Mediante esta oposición fonemática el niño trasciende, lleva a un plano simbólico, el fenómeno de la presencia y de la ausencia. Se convierte en amo de la cosa, en la medida en que, justamente, la destruye." (p. 257)

En la lectura freudiana el foco se sitúa en el carácter, en principio, enigmático, de la repetición por parte del niño de un hecho displacentero, la partida materna. Repetición displacentera, que conforme avance su investigación, Freud colocará del lado de la pulsión de muerte. No es esto lo único que se le hace palmario al padre del psicoanálisis en la experiencia del juego; de ella también destaca, por ejemplo, que le permite al niño trucar "la pasividad del vivenciar por la actividad del jugar." (p. 17) Algo de eso parece resonar en los términos lacanianos "se convierte en amo de la cosa." Sin embargo, Lacan no se está refiriendo a lo mismo. Su análisis (porque es un verdadero análisis, si recodamos la etimología de esta palabra, descomposición de elementos para una síntesis nueva) corre el eje de cómo pensar tanto la actividad del niño, como la pulsión de muerte (ambas tendrán que ver con la destrucción de la cosa, en la medida en que interviene el lenguaje).

Dice Lacan en el *Seminario 1*, leyendo una cita de su propia autoría, que corresponde a *Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis* (1953):

> (…) su acción [haciendo referencia al niño del fort-da][2] destruye el objeto que hizo aparecer y desaparecer en la provocación – en el sentido propio del término, mediante la voz – anticipante de su presencia y su ausencia. Hace así negativo el campo de fuerzas del deseo para hacerse ante sí misma su propio objeto. Y este objeto, tomando cuerpo inmediatamente en la pareja simbólica de las dos jaculatorias elementales, anuncia en el sujeto la integración diacrónica de la dicotomía de los fonemas (…) cuyo lenguaje existente ofrece la estructura sincrónica a su asimilación; así el niño comienza a adentrarse en el sistema del discurso concreto del ambiente, reproduciendo más o menos aproximadamente en su Fort! y en su Da! los vocablos que recibe de él. (pp. 257, 258)

La acción del niño está en su capacidad de articular ese "fort" y ese "da", lo que atestigua la introducción del símbolo. Es el símbolo el que inaugura el mundo de la negatividad. Se

[2] Lo anunciado entre corchetes me pertenece.

trata, y lo menciona Lacan allí, de la puesta en juego de una pareja simbólica, de la dicotomía de los fonemas, que trasciende el plano de lo que cae en el campo de la percepción (en el sentido de tener a la vista un objeto concreto), para constituir una oposición significante.

Claro que la cuestión aquí no pasa simplemente por trascender el plano perceptivo – como lo referí recientemente – sino por una operatoria más radical; por la destrucción, por el asesinato de la cosa (de la "realidad natural" de la cosa) para hacerla entrar en la lógica del significante.[3]

La noción de masoquismo primordial girará entonces, en torno a este "asesinato originario de la cosa." (Lacan, 1954, p. 258), que aparece como constitutivo de la realidad del hombre (que es una realidad simbólica). Es por ello que puede afirmarse que el masoquismo se muestra aquí, en su carácter estructurante. Es estructurante de la experiencia humana tal y como se la conoce, esto es, signada por el significante. Es estructurante del sujeto, porque después de todo, "los seres humanos están, en tanto que humanos, todos bajo la férula." (Lacan, 1958, p. 251) O, si se quiere, lo propio de lo humano implica caer bajo el látigo del Otro.

Frente a la rivalidad especular, el significante pacifica, pero también somete. La posición del hombre en este punto es inevitablemente masoquista, en tanto es imposible escapar de la sumisión al significante.

Si, según los términos de Lacan, la pulsión de muerte es constituyente de la posición fundamental del sujeto, es porque esta pulsión es el lenguaje.

Vemos entonces como a partir del despliegue que ofrece Lacan del fort –da como introducción al lenguaje, se aclaran los puntos a los que referí páginas atrás, en términos de variables en juego (la participación de los registros imaginario y simbólico, el masoquismo como estructurante y la superposición entre pulsión de muerte y masoquismo.)

La sumisión del sujeto parlante al lenguaje insistirá a lo largo de la obra de Lacan, tomando diferentes matices (debido a nuevos desarrollos conceptuales), pero conservando lo esencial de la cuestión: la única posición posible, en la medida en que es condición de la estructura humana, es el sometimiento. A modo de ejemplo:

[3] Recuérdese en relación con esto, el empleo, por parte de Lacan, de la palabra "elefante", también en el *Seminario 1.*

Cuando digo *empleo del lenguaje*, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza. Por eso la única posibilidad de la existencia de Dios es que El – con E mayúscula – goce, es que El sea el goce. (Lacan, 1970, p. 70).

Edipo rey… del masoquismo. El más allá de Edipo.

Empezaremos este apartado haciendo alusión a qué implica aquí "más allá de Edipo". Cuando Lacan usa esta expresión, en su *Seminario 2,* lo hace en el marco de ejemplificar lo que venía trabajando. Así, dice: "(…) el ejemplo de Edipo cuando Edipo se ha consumado, el más allá de Edipo." (Lacan, 1955, p. 342)

Es posible hacer más de una lectura de esta afirmación. Desde una perspectiva casi literal, diremos que el "más allá" evoca un "después"; es decir, lo que fue de Edipo a posteriori de *Edipo Rey,* luego de la consumación del incesto y del autocastigo. "Después" que es narrado en *Edipo en Colono.*

Otra línea, que no descarta la anterior, que de alguna manera la incluye, pero que resulta más atractiva, por más metafórica, implica hacer entrar en juego el texto *Más allá del principio de placer* (1920); que es, en definitiva, lo que hace Lacan. De este modo, la expresión "el más allá de Edipo", alude a lo que hay de *Más allá* (el material freudiano) en la tragedia de Edipo; o si se quiere, lo que *Edipo en Colono* nos muestra de lo que Freud teoriza en *Más allá.* En esta vía, la consumación no implica únicamente el incesto, sino todo el drama del destino. "Edipo se ha consumado" es una forma de decir "la maldición se ha cumplido."

Intentemos a continuación vislumbrar de qué maldición se trata y en qué medida interviene aquí la cuestión del masoquismo, para ello será necesario adentrarnos es ciertos desarrollos.

Lacan menciona que toma el ejemplo de Edipo porque cayó en sus manos, sin embargo afirma que si Freud eligió a Edipo no fue sin motivo. De todos modos la tragedia a la que recurre Lacan aquí, como ya hemos anticipado, no es *Edipo Rey*, sino *Edipo en Colono*, que narra la muerte del héroe viejo, ciego y desterrado; pero también "reivindicado". Muerte tanto escrita, como rodeada de cierto misterio.

Edipo pasa de impío criminal y chivo expiatorio a salvador y redentor. Los dioses han predicho que el lugar donde el héroe muera será protegido y según la Divina Providencia, el destino de la cuidad de Tebas está atado a la repatriación de Edipo. Una comitiva, encabezada por Creonte[4], se encomienda entonces la misión de regresar a suelo tebano a aquel que en su momento fue su rey y que ahora vaga en el exilio. Edipo, acompañado por

[4] Hermano de Yocasta, y por lo tanto, tío y cuñado de Edipo.

su hija Antígona – que le oficia de lazarillo – y respaldado por el rey ateniense Teseo; se niega a regresar, para morir finalmente en cercanías de Colono, jurisdicción de Atenas.

¿Por qué Lacan privilegia esta obra de Sófocles en este contexto, que quiere resaltar?

En una nota al pie de la versión castellana de *Edipo en Colono*, cuya traducción pertenece a Jimena Schere, se afirma: "En *Edipo en Colono*, las desgracias del personaje se atribuyen explícitamente a la maldición hereditaria que pesa sobre el linaje de Edipo. En *Edipo Rey*, en cambio, este hecho se omite de modo significativo." (2008, p. 105)

El tema de la maldición es particularmente destacado en la obra sofocleana más tardía, lo que le permite a Lacan poner este asunto sobre el tapete. Hay en Edipo una maldición que se asume, aún cuando su voluntad no estuvo en juego en los actos que cometió,[5] aún en el carácter casi accidental de sus crímenes. En relación con esto último, dice Edipo en diálogo con Creonte:

> ¿(…) crees que agravias con tus palabras cuando por esa boca me echas en cara asesinatos, bodas y desgracias, que yo, infeliz, sufrí muy a mi pesar? Así lo querían los dioses quizá porque estaban ofendidos contra nuestro linaje desde hacía mucho tiempo. (…)
>
> Si un oráculo le anunció a mi padre que moriría a manos de su hijo, dime, ¿cómo puedes culparme con justicia a mí, que aún no había sido engendrado por mi padre, ni concebido por mi madre y que aún no había nacido? (p. 104, 105).

Las consideraciones lacanianas apuntan a señalar que, más allá de que Edipo se piense inocente, se encamina hacia su destino; lo realiza plenamente; solicita entonces, asentarse en Colono, en el recinto sagrado de Eumérides[6], lugar donde sabe, morirá. "Realiza así la palabra hasta el final." (Lacan, 1955, p. 344)

[5] El parricidio y el incesto.

[6] Las "Eumérides", significa "las bondadosas" y es un apodo dado a las diosas Erinias, como forma de alabarlas y evitar su ira. Estas diosas eran protectoras del orden social y tenían por misión castigar a los asesinos, en especial a aquellos que, como Edipo, habían cometido crímenes de sangre.

En la versión de Sófocles, Edipo ignora el nombre del lugar donde va a morir, sin embargo se percata de que será allí (en el recinto de las diosas al que ha arribado) a partir del diálogo con un personaje que por allí pasaba y de un presagio divino. Dice Edipo a Antígona:

> Cuando el dios me vaticinó mis incontables desgracias, me dijo que después de muchos años, encontraría este descanso, al llegar a un país lejano, donde unas venerables diosas me darían asilo y hospedaje. Me predijo, además, que en ese lugar terminaría mi infeliz existencia (…). (Sófocles, 2008, pp. 71, 72.)

En otras versiones, como la de Eurípides, Edipo, también hablando con su hija, menciona un vaticinio que le anticipaba abiertamente que su muerte sería en Colono. En cualquier caso, el héroe no evade su suerte.

La maldición que cae sobre Edipo (que no se refiere únicamente a su muerte, sino también a las desgracias de su vida), no es privativa de él, implica a todo su linaje. "Héroe patronímico" (p. 342) lo llama Lacan en el *Seminario 2*. Entre los griegos el término "patronímico", hace referencia a un nombre que derivado de un antecesor es aplicado a un descendiente, indicando la pertenencia a cierta familia.[7]

Edipo forma parte de la casta de Cadmo, el nieto de este, Lábdaco (abuelo de Edipo), se muestra en la obra de Sófocles, *Antígona*, en el origen de las desgracias que caerán sobre su descendencia. Lábdaco por oponerse al culto al dios Dioniso, recibió como castigo para su persona, la muerte y para su estirpe, la maldición. Los antiguos griegos creían en la culpa hereditaria, el pecado o "mancha" (*miasma*) trascendía al pecador y contaminaba la descendencia. *No otra cosa es el superyó, constituido en base al superyó de los padres que lo formaron en función del superyó de sus propios padres, y así continúa hacia atrás el encadenamiento de la miasma superyoica.*

Sobre Layo (hijo de Lábdaco y padre de Edipo) también caerá una maldición producto de su propio crimen. Enamorado de Crísipo, lo raptó y violó. Pélope, el padre del joven,

[7] En *Antropología estructural* (1995), Lévi-Strauss señala un rasgo compartido en los nombres de Edipo, su padre y su abuelo. "(…) el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una *dificultad para caminar erguido*." (p. 237) (La cursiva es del original).

maldijo a Layo y a su linaje. Edipo, cometiendo parricidio e incesto, agravó las culpas de sus ancestros, sus hijos (Eteocles, Polinices, Ismene y Antígona) también quedarán atados a la suerte familiar, perpetuando el ciclo de destinos infaustos.

Veamos ahora, en función de estos desarrollos algunas formas en que puede entrar en juego aquí la cuestión del masoquismo. A fines expositivos plantearemos tres ideas:

a) El Edipo que llega a Colono a encontrar su fin, es un Edipo ciego. ¿Mutilación/ castración masoquista del héroe, luego de la consumación del incesto?

b) El masoquismo ligado al tema de la maldición, mostrará dos dimensiones de la captura del Otro, ambas de índole estructural.

c) Haciendo participar el concepto de "reacción terapéutica negativa" (RTN), destacaremos un costado clínico.

d) Por último, una vuelta más sobre el asunto nos llevará al tema de la repetición.

Automutilación, castración y ¿masoquismo?

La historia de Edipo es la del deseo que no se sabe incestuoso, la de la culpa cuando lo advierte, la de la punición del destino, ese poder parental que castiga y la de la autopunción, que hace del arrancarse los ojos figura de un masoquismo que, siguiendo a Freud, subroga la castración.

En *El problema económico del masoquismo* (1924), en ocasión de referirse a una de las tres formas que propone para el masoquismo, Freud da cuenta de ciertas fantasías (en otro capítulo nos ocuparemos de esto como más detenimiento) caracterizadas por el hecho de que en ellas la persona es puesta en una posición entendida como femenina: ser castrado, ser poseído sexualmente o parir. Como subrogado de ser castrado ubica el dejar ciego. En el contenido de estas fantasías masoquistas se advierte al tiempo un sentimiento de culpa producto de que la persona en cuestión ha realizado algún acto pecaminoso y debe, mediante los procedimientos dolorosos, expiar la culpa. Este mismo hecho lo lleva a Freud a introducir otra forma de masoquismo, el moral. Es claro que en Edipo no hay diferencia entre fantasía y acto en este punto.

Si bien el arrancase los ojos de Edipo, corresponde a la tragedia *Edipo Rey*, su consecuencia, la ceguera, es una marca que en adelante caracterizará al personaje; es el

estar ciego propiamente un reverso, Edipo deviene oráculo desde su ceguera. Esta línea sigue Lacan (1970), al no situar el arrancarse los ojos como castración o como castigo, sino como insistencia de saber, Edipo se deshace de sus ojos para seguir sabiendo, e introduce así una íntima relación con la verdad (hermana menor del goce), se convierte en oráculo, objeto a la vez ultrajado y sagrado. No se identifica con lo que dice el coro: "(…) no podemos aprobar lo que has hecho más te valiera morir que vivir ciego." (Sófocles, 1999, p.63). Responde Edipo:

> Basta ya de palabras, os lo ruego. Vuestra reprobación no tiene fundamento. ¿Con qué ojos podría ver en los infiernos a mi padre y a mi madre, habiendo cometido con ellos delitos para los cuales en la tierra con la horca no se pagarían? ¿Podría acaso gozar mi vista con la presencia de mis hijos, nacidos como nacieron? ¡Jamás! (Sófocles, 1999, p.63).

Antes de ello menciona: "Ha sido Apolo quien ha descargado sobre mí tantos males, pero he sido yo quien se ha cegado, porque ¿para qué quiero unos ojos que no habrían de ver más que cosas que me servirían de tormento?" (Sófocles, 1999, p.63)

En su interpretación del Edipo Rey de Sófocles, Schlesinger (1950) distingue entre, lo que podemos mencionar como dos órdenes de la realidad, el propio de los hombres, al que suele caracterizar el error respecto del otro orden, el de los dioses, al que se refiere como realidad objetiva, la que eventualmente es visible para algunos hombres, los oráculos. La imposibilidad de la comunicación está planteada de entrada, los videntes trasmiten los designios de los dioses, pero los hombres al leerlos desde su realidad, no hacen más que errar. El hombre que puede librarse de ese error queda fuera del común de los mortales, al margen de la cotidianidad, podemos aventurar que el que ocupa el lugar de oráculo está desterrado, vaga por el mundo de los hombres sin pertenecer a él….peregrinaje de Edipo en su más allá.

Uno de los momentos más significativos de *Edipo Rey* es aquel en que la verdad (que pertenece al rango de la realidad objetiva) es *develada*. Hasta último momento Yocasta pretende mantener la idea de que Edipo no es quien es. Si el presagio anunció que el hijo de

Layo le daría muerte y ocuparía su lugar en el lecho materno, la idea (errónea) de que a Layo lo asesinaron varios ladrones (y no un solo individuo), le permitía a Yocasta conservar la esperanza.

> La realidad humana intenta así protegerse hasta el final contra la amenaza que la verdad significa para ella. No sólo Edipo y Yocasta sino también el coro se aferran a esta divergencia de número para defenderse hasta último momento contra la realidad objetiva. (Schlesinger, 1950, p.85)

Interesante idea trasmite el autor, la verdad no solo es algo *velado*, esta veladura es una defensa. Nos resuena aquí el papel del fantasma y el hecho de que su corrimiento devela lo real. La verdad que aflora destruye a Yocasta, su suicidio se produce luego del encuentro con lo real. No es el caso de Edipo, quien ha guardado desde siempre una relación muy particular con la verdad, digo desde siempre porque desde el momento de su nacimiento ya intervinieron los oráculos, que reaparecen en distintos períodos (claves) de su vida. Tenemos el encuentro con la esfinge, que es una prueba, un enigma que él resuelve, sabe; después en el momento de develar la verdad respecto de quien es, recurre a Tiresias – que en su ceguera ve lo mismo que el dios – finalmente, ya devenido él mismo oráculo, Edipo sabe el lugar en que va a morir, hacia allí se dirige, (*Edipo en Colono*) siendo los rayos una señal que le anuncia la inminencia de su muerte. A lo que ya hemos mencionado respecto de la historia de Edipo, debemos agregar ahora que se trata de una historia signada por una relación especial con la verdad, y con el saber.

En el *Seminario 17*, Lacan plantea que la verdad es algo que sólo se sostiene en un medio decir (1970, p.116). Esto guarda alguna semejanza con lo que venimos plantando respecto al hecho de los humanos como tales no acceden por completo a la "realidad objetiva", a la verdad, sino que solo ven un ápice de ella, a excepción de aquellos que son oráculos, quienes de todas formas tiene sus limitaciones en este asunto, en la medida en que sólo pueden ver lo que el dios le permite. Tenemos otra vez la figura de lo medio, ni propiamente humanos, ni propiamente dioses. Siguiendo a Lacan la esfinge tiene también

esta característica, una disposición doble, "está hecha, como el medio decir, de dos medios cuerpos." (1970, p.127).

Distintas figuras y personajes de *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*, espejan eso que es la verdad como medio decir, de hecho, el mito mismo es una forma de decir algo del orden de la verdad.

En una serie de clases que han sido agrupadas bajo el título *Más allá del complejo de Edipo*, Lacan destaca que el esquema que vemos en el Complejo, asesinato del padre – goce la madre, es burdo y deja por fuera lo central de la tragedia. Lo importante no es que Edipo accedió a la madre, sino que accedió a la madre porque triunfó en la prueba de la verdad, venció a la esfinge. "No se puede abordar seriamente la referencia freudiana sin hacer intervenir más allá del asesinato y el goce, la dimensión de la verdad." (Lacan, 1970, p. 123) De aquí que hemos podido afirmar que el arrancase de los ojos le permite a Edipo *seguir* sabiendo, en su nueva existencia, como oráculo.

La posición de oráculo no es precisamente algo tan agraciado como puede sonar.

> El hombre puede llegar a esto sólo cuando el dios lo elige de entre sus semejantes, cuando lo separa y, por decirlo así, lo arranca, aunque no sea sino momentáneamente, de su propio ser para convertirlo en vehículo suyo del cual se sirve para comunicar al común de los hombres sus mensajes (…) Sin embargo, aun estos seres privilegiados no verán permanentemente lo mismo que el dios, sino tan solo en aquellos instantes en que éste se posesiona de ellos, lo cual siempre está acompañado de espantosos sufrimientos. (Schlesinger, 1950, p. 103)

Así el oráculo es instrumento de los dioses, o podemos decir, instrumento del goce del Otro. Lacan reconoce esto en relación a Sade, en tanto que teórico, dice que es precisamente instrumento del goce divino. (1970, p. 70). Mientras el masoquista es más bien un práctico, Sade es un teórico. ¿Por qué es un teórico? La respuesta lacaniana es simple y contundente, porque ama la verdad.

Ser oráculo comporta dos aspectos *emparentados* (como la verdad es hermana del goce), que acercan Edipo a Sade: el carácter de instrumento del goce de los dioses y el amor a la verdad. Sobre el final de la clase del 21 de enero de 1970, Lacan designa como sororal la posición de la verdad con respecto al goce. El Edipo que se ciega se parece más a Sade que al masoquista propiamente dicho. Su amor a la verdad lo empuja a ese acto que es sacarse los ojos. Si la castración participa de algún modo en este asunto no es como extirpación de los órganos de la visión en una vertiente imaginaria y punitiva (Edipo el masoquista moral), sino como acto habilitador del deseo …deseo de saber y posibilidad de seguir sabiendo.

En el *Seminario 17*, leemos "lo que nos proponemos es el análisis del complejo de Edipo como un sueño de Freud." (Lacan, 1970, p. 124) Hay que entender esta afirmación a la letra, ella no indica que haya que *desvalorizar* el Complejo de Edipo porque se trataría de un *simple* sueño, hacer ello equivaldría a ubicarse en la posición de la vieja ciencia médica (y no tan vieja también) que identifica al sueño con una actividad residual del organismo, sin valor ni sentido. Si hay aquí un sueño es porque hay un contenido manifiesto y otro latente, el término "análisis" de la cita se vuelve fundamental.

En relación a nuestro tema, el ejercicio interpretativo nos permite deslizarnos desde aquello que referimos como "mutilación/castración masoquista del héroe", hasta el contenido oculto, aquel ligado a Sade y a la castración simbólica como medio de acceso al deseo de Edipo. De este modo, Edipo continúa teniendo que ver con la castración y con el deseo, en una lectura no imaginarizada de la narrativa del mito. Podemos dar aún un paso más, Edipo encarna la castración misma.

> Al final ocurre que no le cae la venda de los ojos, sino que los ojos le caen como vendas. ¿No vemos acaso, en este objeto mismo, a Edipo reducido ya no a *sufrir* la castración, sino más bien diría a *ser* la castración misma? A saber, lo que queda cuando desaparece de él, bajo la forma de sus ojos, uno de los soportes elegidos por el objeto *a*. (Lacan, 1970, p.128)

La cita del *Seminario 17*, evoca los desarrollos del *10*, en relación a las formas del objeto *a*.

La cursiva de la referencia, que marca los infinitivos contenidos en el interrogante nos pertenece y nos permite destacar ese deslizamiento que va de la apariencia "Edipo el masoquista que sufre la castración", a lo que hallamos, Edipo no está en posición sufriente, si *soporta* la castración no es porque la padece, sino porque él le da soporte, es la castración.

La figura de los ojos que caen, el arrancase los ojos, el "masoquismo/castración", se erige como nuestro contenido manifiesto. El análisis nos muestra que nos encontramos frente al tema de la verdad y que la operatoria de la castración se conserva, pero de una forma más radical y fecunda, al hacer de Edipo carne misma de esa operación de estructuración, eje central de este capítulo.

Edipo, su maldición y la nuestra.

Las maldiciones ancestrales que caen sobre Edipo y alcanzarán a sus hijos, recalcan que, lo que *Edipo en Colono* nos muestra, en tanto tragedia del destino, es que existe un masoquismo trasmitido por herencia. Se trata de una trasmisión ligada al lenguaje, porque, después de todo ¿qué es una maldición, sino un dicho, un presagio que se hace carne, una palabra con efectos en lo real? La cuestión del masoquismo como sumisión al significante, adquiere aquí un carácter casi literal. Sitiamos así una primera dimensión de la captura del Otro, que hace del contenido de un presagio, realización real. Edipo sigue al "pie de la letra" lo expresado en el vaticinio. "Fue antes de su nacimiento cuando les fueron dichas a sus padres las cosas por las cuales debía ser precipitado hacia su destino, esto es, que debía abandonárselo colgado de un pie tan pronto naciese. Edipo realiza su destino a partir de este acto inicial." (Lacan, 1955, p. 343) Mandato que se cumple y que involucra a más de una generación. Maldición ancestral que condena a todo un linaje, miasma superyoica decíamos anteriormente.

Más allá del férreo respeto por el presagio, que hace que Edipo cumpla su destino (tal vez por esa relación entre vaticinio y amor a la verdad que destacamos en el ítem anterior, que – hipotéticamente – quedaría desbaratada si Edipo renegara de su destino), podemos incluir aquí en esta articulación entre masoquismo, herencia y literalidad, el tema de los nombres

de Edipo y sus ancestros, asunto por el que Lacan lo llamaba, como referimos, "héroe patronímico."

Labdaco (padre de Layo) = cojo

Layo (padre de Edipo) = torcido

Edipo = pie hinchado.

Páginas atrás referimos, en una nota al pie, que Lévi-Strauss hace referencia a este asunto en su *Antropología estructural* (1974/1995)

> Se ha señalado a menudo el sentido hipotético de los nombres propios en la línea paterna de Edipo. Pero los lingüistas no le atribuyen mayor importancia, porque en buena regla el sentido de un término sólo puede ser definido situándolo en todos los contextos en los cuales aparece. Ahora bien, por definición los nombres propios carecen de contexto. Con nuestro método esta dificultad puede parecer menos grave, porque el mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto. Ya no es el sentido eventual de cada nombre tomado aisladamente el que ofrece un valor significativo, sino el hecho de que los tres nombres tengan un carácter común: a saber, el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una *dificultad para caminar erguido*. (p. 237)

Herencia que fusiona aspecto físico con aspecto nominal. Nombre que cobra sentido en la línea de las generaciones, vertiente de un nombre propio que pierde ese carácter en apariencia inocuo, despojado, aislado, situándose en la línea del encadenamiento significante.

La otra dimensión de la captura del Otro, implica abandonar la literalidad del contenido de un presagio (o el peso del nombre propio, que como vimos, no es tan "propio") y abordar el masoquismo como sumisión al significante en un aspecto más amplio.

La maldición que pesa sobre Edipo puede extenderse a la suerte de todos los hombres. Operación de generalización que no es superflua; Edipo refleja algo de estructura. Freud

advirtió esto en el punto del complejo, y sus consecuencias. Lévi-Strauss también lo advirtió; al ocuparse de la estructura de los mitos, señaló que es frecuente que en mitología (no sólo en el mito de Edipo, sino también por ejemplo en la mitología kwakiutl), los hombres nacidos en la tierra se representaran como incapaces de caminar, caminado con torpeza o trastabillando, lo que subraya aquí Lévi-Strauss es que esto aparece como algo que caracteriza a los hombres, la "persistencia de la autoctonía humana", lo llama. (p. 238)

En el mito de Edipo, "el hombre" es además la respuesta al enigma de la esfinge a la que el propio Edipo se enfrenta.

Lo que Lacan hace entrar aquí de tan universal, es lo que Freud formula en *Más allá del principio de placer* (1920); aquello en lo que la pulsión de muerte está implicada. Recordemos que desde la lógica lacaniana esta pulsión es inseparable del lenguaje; que al tiempo que mata, lo que podemos llamar "la realidad natural de la cosa" y nos sujeta al mundo del significante, nos hiere de muerte, en la medida en que nos hace saber de ella.

Edipo cumple su mortal destino. Se asienta en el lugar indicado para su muerte, lega sus males, maldice a sus hijos y parte a la hora indicada, sabe de ella porque interpreta las señales, los truenos le anuncian, inequívocamente, la inminencia de su muerte.

Nuestros truenos, son los significantes. Nuestra maldición, la de ser hijos del lenguaje, que nos rescata del natural letargo, pero que también nos anoticia acerca de la muerte. Una de las facetas estructurales de la captura del Otro, que al tiempo que nos hace vivir en el lenguaje, nos hace saber de nuestra finitud. Fundamento mortal el que permite la vida.

En el cuento *El inmortal* (1949), J.L Borges, refleja de forma brillante, algo de lo que hemos intentado bosquejar magramente: "Ser inmortal es baladí; menos el hombre todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte (…)" (197)

Vida, muerte y RTN

Hemos referido con antelación que la muerte de Edipo estuvo rodeada de cierto misterio. En el *Seminario 2*, se hace referencia a este hecho bajo el término "licuefacción" y se da la siguiente descripción: "Se tiene la impresión de que no es algo muy agradable de mirar, una especie de volatilización de la presencia de aquel que ha pronunciado sus últimas palabras." (Lacan, 1955, p. 345). Para dar una representación más clara del asunto, Lacan homologa

esto que ocurre con Edipo al momento de morir, con un personaje de Edgar A. Poe. En *La verdad sobre el caso del señor Valdemar* (1845) Poe narra como este señor muere en una forma, por lo menos, llamativa. Valdemar estaba enfermo de tuberculosis y la hora de su muerte podía situase con cierta precisión. La voz que narra el cuento es la del hipnotizador que le propone al moribundo un experimento, hipnotizarlo *in articulo mortis*, cosa que Valdemar acepta y se procede al experimento. Al principio se hallaba dormido, estando bajo hipnosis, muere, lo que no impide que conteste con una voz inhumana algunas preguntas del hipnotizador, así por ejemplo frente al interrogante de si está dormido, responde que no, que está muerto. Permanece en este estado aproximadamente seis meses, tiempo luego del cual se decide despertarlo, es decir, sacarlo del estado hipnótico.

El momento del último aliento de Valdemar, bajo hipnosis, causa gran estupor entre los presentes, dos médicos, el propio hipnotizador y algunos enfermeros, Poe recalca que si bien se trataba de personas que tenían, por sus profesiones, cierta experiencia en ver morir a alguien, no pudieron menos que retroceder del lecho de Valdemar; más adelante describe de la siguiente manera lo que ocurre cuando se lo saca del trance: "Bruscamente todo su cuerpo en el espacio de un minuto….se encogió, se deshincho…se pudrió entre mis manos. Sobre el lecho (…) no quedó más que una masa casi líquida de repugnante, de abominable putrefacción." (Poe, 1845, p. 65)

En su material Sófocles (2008) menciona, respecto de Teseo (quien había acompañado a Edipo hasta su tumba, único que presenció su desaparición); "(…) se tapaba los ojos con la mano, como si hubiera visto una imagen terrible e insoportable de ver…" (p. 127).

Estas figuras, la de Valdemar, la de Edipo, destacan fundamentalmente, a la hora de su muerte, la descomposición, recordándonos la perspectiva sadiana de la naturaleza, y también la idea freudiana de la desligadura, que nos sitúa en el tema de la pulsión de muerte.

Más allá del carácter de espanto vinculado a la muerte de Edipo que lo deja reducido a una suerte de "cosa vaciada de toda apariencia especiosa." (Lacan, 1955, p. 346) ¿Qué dice el coro sofocleano con respecto al tema de la muerte? "No haber nacido es la mayor fortuna. Pero una vez que se ha nacido, lo mejor en segundo lugar es volver cuanto antes allí de donde se viene." (Sófocles, 2008, p. 113) Esta misma referencia (con otra traducción) es tomada por Lacan como puntapié para poner en relación, al héroe de Sófocles con el texto

freudiano que afirma que la vida se caracteriza por su aptitud para la muerte, siendo, por tanto, un rodeo. Lacan adjetiviza este rodeo como obstinado, caduco y carente de significación, al tiempo que destaca que sólo es posible encontrar la vida unida a la muerte. Es esta conjunción la que aparece en primer plano, tanto en la dialéctica freudiana como en *Edipo en Colono*.

En relación a la significación de *Más allá del principio de placer* (1920), dirá Lacan:

> El masoquismo no es un sadismo invertido, el fenómeno de la agresividad no se explica simplemente en el plano de la identificación imaginaria. Freud nos enseña con el masoquismo primordial que la última palabra de la vida, cuando fue desposeída de su palabra, no puede ser sino la maldición última expresada al final de *Edipo en Colona*. La vida no quiere curarse. La reacción terapéutica negativa le es sustancial. Por lo demás, ¿qué es la curación? La realización del sujeto por una palabra que viene de otra parte y lo atraviesa.
>
> La vida de la que estamos cautivos, vida esencialmente alienada, ex-sistente, vida en el otro, está como tal unida a la muerte, retorna siempre a la muerte, y sólo es llevada hacia circuitos cada vez más amplios y apartados, por eso que Freud llama elementos del mundo exterior. (Lacan, 1955, p. 348)

Se vislumbra aquí, entonces, una articulación entre masoquismo primordial y ese carácter inherente a la vida, la reticencia a la curación, la reacción terapéutica negativa.

La insistencia de Lacan pasa por resaltar que "la vida sólo sueña en morir" (Lacan, 1955, p. 348), al tiempo que menciona lo que llama "deseo sin nombre", que puede aparecer a nivel del "deseo de dormir", en la medida en que constituye un estado intermedio: el letargo entendido como el estado vital más natural.

En este contexto, el masoquismo primordial se perfila como aquello que, en el marco de un análisis, contraría los empeños de la cura y que, en líneas generales puede asociarse a esos estados de letargo cercanos a la muerte.

Propongo pensar la nominación, al tiempo inefable del "deseo sin nombre" como una manera preliminar de llamar al goce, ensayo conceptual de Lacan que, como vemos, no produce un deslinde entre los términos deseo y goce. En relación a ello, podemos colocar el antecedente freudiano que destaca, en *El problema económico del masoquismo* (1924) que, ni aun la autodestrucción de la persona es sin libido (es decir, la desmezcla pulsional es solo teórica). Allí mismo leemos: "el masoquista se ve obligado a hacer cosas inapropiadas, a trabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real, y eventualmente, su propia existencia real." (Freud, 1924, p. 175) El tema del suicidio también aparecerá para Lacan en el horizonte de este asunto.

Antes de adentrarnos es por esta vía, recurrimos a una viñeta clínica, en la medida en que es la clínica donde lo real se nos presenta en una cruda manifestación, que intentamos acortar, bordar por lo simbólico, no siempre con éxito. El recorte corresponde a Fidias Cesio y es a su vez retomado por Alfredo Cosimi en la *Comunicación Anual del Grupo Teoría y Prácticas Psicoanalíticas* (1999).

Se trata de una mujer de familia judío alemana que vivió siempre rodeada de mujeres. Su abuelo paterno se suicidó cuando tenía 50 años. También su padre, que padecía delirios de persecución, se suicidó a los 35 años, cuando ella tenía 5 años. Luego de este hecho su carácter se volvió deprimido. A los 10 años, emigró a la Argentina, con su madre, escapando de persecuciones raciales. Durmió abrazada a la madre hasta los 17 años. Era muy celosa (tal como su padre) y sufría cuando la madre salía con amigos. En la pubertad desarrolló un proceso inflamatorio en las vías respiratorias que culminó en una ocena y en unas bronquiectasias. Se realizó dos abortos, uno a los 26 años, y otro a los 32; después de este último sufrió una profunda depresión que se prolongó hasta el comienzo del tratamiento, que tuvo lugar un año después.

Llegó a la consulta deprimida y sufriendo por sus síntomas corporales. El primer tiempo de la cura lo dedica a hablar de sus trastornos físicos, de una forma fantástica, como si estuviera ajena a la realidad. Luego sus síntomas somáticos mejoran, pero paradójicamente, cae en una depresión, ahora muy profunda. Según Cesio, tan profunda que hacía pensar en lo cerca que estaba de la muerte. El autor destaca que en el curso de cada sesión se apoderaba de ella un frío mortal, y muchas veces un letargo que solía conducir a la paciente

a un profundo sueño. Este proceso resultaba inaccesible a las intervenciones del analista. Profundizar en su inconciente la aproximaba peligrosamente a la muerte.

Según Cesio lo que sigue en la cura es una fase que él menciona como hipomaníaca. Surge en la paciente la idea de tener un hijo y logra quedar embarazada. Todo en su vida comienza a girar en torno a este embarazo, que tiene alguna complicación a raíz de lo cual su médico le indica reposo. Decide interrumpir el análisis, pese a la oposición de su analista, pues teme que le desencadene el aborto. Al séptimo mes de embarazo sufre un ataque de eclampsia, la hacen una cesárea y salvan al niño. Unas horas después de la operación la paciente despertó, pero solo por unos minutos. Luego se apoderó de ella un profundo letargo. Esta vez, aquel letargo y aquel frío que habían paralizado los esfuerzos terapéuticos se prolongaron hasta su muerte.

Es de interés destacar a los fines de este trabajo que Cesio afirma respecto de esta paciente, que le produjo la impresión de que tenía un destino que cumplir y que ello es una característica que ha encontrado en enfermos con marcada reacción terapéutica negativa.

¿Por qué pensamos aquí en RTN?

Freud (1923) da cuenta de una clara especificación respecto a este tipo de reacción, allí donde las intervenciones del analista son correctas y deberían conducir a una mejora del paciente, éste empeora, por tanto, no se trata de intervenciones analíticas fallidas o incluso inocuas, sino de buenas maniobras que redundan en el efecto contrario a los fines de la cura, el sujeto a partir de ellas insiste más en el displacer, en el malestar, en lo mortuorio. En la base de este fenómeno, de tan mal pronóstico, sitúa una necesidad de castigo, que pretende satisfacerse en el sufrimiento de la enfermedad, indicando al tiempo que, en ocasiones, a raíz de determinados sucesos vitales desaventurados, la patología desaparece, de modo que una forma de padecer es sustituida por otra.[8]

En relación a este tema, Freud (1937) nos recuerda la necesidad de abandonar el supuesto de una exclusividad del gobierno del principio de placer en el decurso de los procesos anímicos, cuestión que bien ilustran los fenómenos del masoquismo que ponen "a dura prueba nuestro poder." (Freud, 1937, p. 245)

[8] Según mi criterio, esta es la única forma posible de entender al masoquismo como "económico".

En la viñeta, se puede situar la RTN, en el punto donde en lugar de existir una mejoría, luego de la desaparición de los síntomas somáticos, lo que sobreviene es una depresión profunda.

Por otra parte, el embarazo (entendido como acting-out, según lo ubica Cesio) y el hecho de abandonar el tratamiento, no resultan indicios claros de RTN, sino que en todo caso destacan la gravedad del padecimiento, podría decir, en términos generales y no esa forma específica de gravedad que constituye la RTN.

Los estados de letargo, el frio mortal en las sesiones, que resultaban inaccesibles a los empeños del analista, se acercan a ese "deseo sin nombre" ligado al "deseo de dormir", entendido no como reparador, sino como un dormir profundo y letal, antesala de la muerte. Valdemar establece entre estos estados un *continuum*, pasa de estar dormido a estar muerto.

> La vida sólo piensa en descansar lo más posible mientras espera la muerte. Es lo que come el tiempo del lactante al comienzo de su existencia, por sectores horarios que no le dejan abrir sino apenas un ojo cada tanto. Traicioneramente hay que sacarlo de ahí para que alcance ese ritmo por el cual nos ponemos en concordancia con el mundo. (Lacan, 1955, p. 348)

Es posible pensar esta actividad traicionera en relación a esos *elementos del mundo exterior* – mencionados por Freud, retomados por Lacan – que posibilitan el circuito, el rodeo que constituye de la vida. Los esfuerzos del analista pueden ubicarse en esta línea de la actividad traicionera, palabra que viene de otro lado y atraviesa al sujeto, con mayor o menor éxito; Cesio reconoce que en determinados momentos sus empeños no lograban sacar a su paciente del estado de letargo. Menciona aún una cuestión más en la que vale la pena reparar, el hecho de que profundizar en el inconciente de su paciente, la aproximaba peligrosamente a la muerte.

La dificultad para la cura que implica la RTN parece descansar en un elemento (que Freud no coloca en primer plano, pero que podemos encontrar en Lacan); la cuestión del deseo de la madre. En su *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*, pone de relieve la relación entre RTN y tendencia al suicidio, tendencia puesta de manifiesto en sujetos que no han

sido hijos deseados; y para quienes, entonces, integrar lo reprimido los coloca frente a frente con la falta de deseo de su madre.

> Lo que Freud nos descubre como el más allá del principio de placer es que puede haber en efecto una aspiración última al reposo y a la muerte eterna, pero, en nuestra experiencia, y éste es todo el sentido de mi segundo año de seminario, encontramos el carácter específico de la reacción terapéutica negativa en la forma de aquella tendencia irresistible al suicidio que se hace reconocer en las últimas resistencias con las que nos enfrentamos en sujetos más o menos caracterizados por el hecho de haber sido niños no deseados. Incluso a medida que se articula mejor para ellos aquello que hará que se acerquen a su historia, rehúsan cada vez más entrar en el juego. Quieren literalmente salir de él. No aceptan ser lo que son, no quieren saber nada de esa cadena significante en la que sólo a disgusto fueron admitidos por su madre. (Lacan, 1958, p. 253)

En estas circunstancias los sujetos se hallan en una encerrona, cuando más se afanan en querer salir de la cadena significante, más se afirman en ella. Así, la vía del suicidio no hace más que eternizarlos como signo, pasan por entero al plano del significante. "(…) el reverso, es exactamente lo mismo que el anverso." (Lacan, 1958, p. 254)

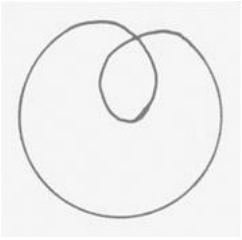
En varios lugares de este trabajo hemos aludido al masoquismo primordial como sumisión al significante, lo que se nos hace más evidente ahora es que no hay escapatoria de este sometimiento, la negativa a ser un elemento de la cadena no hace más que reintegrar al sujeto de lleno allí.

Una vuelta más

En líneas generales, toda vez que encontremos el masoquismo primordial en Lacan, será en relación a los conceptos que venimos abordando a lo largo de este capítulo y que lo colocan en la dimensión de la estructura. Sin embargo debemos dar aquí una vuelta más.

> Todo lo que Freud ha tomado en la huella (…) eso que llama la reacción terapéutica negativa, o aún eso que aborda a ese nivel como un hecho de masoquismo primordial, como eso que en una vida insiste para quedar en cierto medio; pongamos los puntos sobre las íes, decimos enfermedad o fracaso.
>
> Es esto lo que debemos tomar como un pensamiento de repetición: un pensamiento de repetición es de otro dominio que el de la memoria. (…)
>
> Una situación que se repite como situación de fracaso, por ejemplo, implica las coordenadas no de mayor y menor tensión sino de identidad significante de + ó – como signos de lo que debe ser repetido. Pero ese signo no era llevado como tal por la situación primera (…).
>
> Desde los "Tres ensayos para una teoría sexual" vemos surgir como imposible el principio del re-hallazgo, (…) hay en el metabolismo de las pulsiones esta función del objeto perdido como tal. (…) hace falta reconocer que lejos de haber en el pensamiento de Freud ruptura hay más bien preparación para una significación entrevista, preparación de algo que encuentra, en fin, su estatuto lógico último bajo la forma de una ley constituyente (…) del sujeto mismo: la repetición. (Lacan, 1967, pp. 54-55)

En relación a lo anterior, Lacan introduce en el *Seminario 14*, la figura del ocho invertido o doble bucle, en tanto trazo que marca la repetición.



Hay varios asuntos que quisiera destacar, y que no son del mismo orden. En primer lugar y para retomar el tema del masoquismo primordial, notemos que hay un deslizamiento que va de la reacción terapéutica negativa a la repetición como constituyente del sujeto, repetición que adquiere, no la forma del azar, sino de la legalidad, en tanto, identidad significante. El terreno donde se juegan reacción terapéutica negativa y repetición es la dimensión de la clínica, no solo esas esferas de la enfermedad o del fracaso. (Salvo que también las contemplemos en esta dimensión, enfermedad que mueve al tratamiento, fracaso de la cura, en la reacción terapéutica negativa.)

¿Es necesario superponer reacción terapéutica negativa, repetición y masoquismo primordial? ¿Por qué está tan facilitado este deslizamiento?

Que la reacción terapéutica negativa tiene que ver con el masoquismo primordial ya lo hemos indicado. ¿Podemos encontrar también allí el tema de la repetición?

Recordemos que Cesio, afirmaba respecto de su paciente, que le daba la impresión de que tenía un destino que cumplir y que esta es una característica que había encontrado en enfermos con marcada reacción terapéutica negativa.

Es precisamente el tema del destino y su relación con el masoquismo, lo que hemos visto en *Edipo en Colono*. Bajo la máscara del destino encontramos el asunto de la repetición, es la forma que adquiere la repetición. El agobiado y añoso Edipo, sobre el que pesaba la maldición, cumplía con su muerte, pero también antes, un destino escrito, que hacía, de alguna manera, que la vivencia no sea por completo novedosa. Repite con sus actos el presagio. Que la repetición en acto no sea, digamos, del mismo material, de la misma tela que el vaticinio, es homologable a la imposibilidad del re-hallazgo, al hecho de que la situación "repetida" es de un signo diferente que la inicial. Repetición "novedosa" de una situación perdida, repetición que es ley constituyente del sujeto y resulta indisociable de la faceta primordial del masoquismo que compele a la vivencia de algo que parece escrito.

Estamos ante la presencia de lo que en otro lugar Lacan llamará "goce ruinoso" (1970, p. 48) que el sujeto busca, como Edipo buscó cumplir con su destino; "(…) lo que nos interesa como repetición y que se inscribe por una dialéctica del goce, es propiamente lo que va contra la vida. (…) (Lacan, 1970, p.48) Esta una idea que Lacan reconoce tomar de los textos de Freud de la década del '20, a ella agrega una contribución propia.

> Y ahora viene lo que aporta Lacan, se refiere a esta repetición, esta identificación del goce. En este punto tomo algo prestado del texto de Freud, dándole un sentido que éste no indica, la función del rasgo unario, es decir, la forma más simple de la marca, que es el origen del significante propiamente dicho. (Lacan, 1970, p. 48-49)

Que la pulsión de muerte tiene que ver son los inicios del significante es algo que se repite varios años más tarde en la obra de Lacan, pero la repetición no es idéntica hay algo novedoso, el papel del rasgo unario, como forma de la marca, umbral del significante.

En este contexto y desde una nueva lectura de *Más allá del principio de placer* (1920), Lacan llegará a afirmar que sólo por la vía del goce se establece la división que permite diferenciar narcisismo de relación de objeto. La imagen especular del aparato del yo se sostiene por ese objeto perdido, asociado a la intromisión del goce en la dimensión subjetiva.

Dado el papel del goce en esta cuestión y su estrecha relación con el masoquismo, es posible dar otra vuelta al carácter estructurarte del masoquismo, a su papel en la constitución subjetiva. En el hecho de que exclusivamente por el camino del goce se instaure la posibilidad de diferenciar narcisismo de relación de objeto, ¿no insiste acaso una vertiente primordial, estructurarte del masoquismo, que funciona *de-marcando* el cuerpo?

Volveremos sobre este asunto más adelante, cuando en nuestro capítulo 4 nos ocupemos de la perversión masoquista, del cuerpo y del goce. La estructura perversa nos devolverá como un rulo, a esta faceta de lo constitutivo. Por ahora veremos que la articulación estructura perversa – peso estructural del masoquismo nos puede deparar otros caminos.

Lo que el masoquista nos enseña. Un plus para el valor estructural

Lacan critica la tripartición freudiana del masoquismo (erógeno, femenino, moral), sobre la base de no encontrar allí un principio claro que justifique la clasificación, es por ello que dice: "(…) aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street" (Lacan, 1963, p.119) y señala la conveniencia de encontrar para el término masoquismo una fórmula más unitaria.

Podemos hipotetizar que "una fórmula más unitaria" nos daría un terreno común, aún a pesar de diferencias estructurales. Tengamos en cuenta que no se trata del desvanecimiento de las diferencias; sino, como la propuesta de cualquier fórmula, de un modelo.

¿Qué puede aparecer como común, en este sentido, por ejemplo entre un neurótico y un perverso, masoquista en particular? El interrogante encontrado que podemos poner en relación con el nuestro versa: "¿En qué consiste el valor del masoquismo (…)?" (1963, p. 120) En su respuesta, Lacan destaca lo que constituye según él, el único mérito del masoquista, a saber, poner en evidencia que el deseo del Otro hace la ley. Antes de decir algo más sobre el contenido de esta formulación, destaquemos una vez más la operatoria en juego. Lo meritorio del masoquista es que, en su escena, manifiesta algo que sobrepasa el marco de su perversión, extendiéndose más allá de él; de modo de que muestra, expone, visibiliza aspectos que hacen a la universalidad de los sujetos en su condición de tales. Estos aspectos pueden resumirse en dos fórmulas, que hemos rastreado:

La primera es la que ya hemos incluido en el párrafo precedente. "(…) el deseo del Otro hace la ley." (Lacan, 1963, p. 120).

La segunda refiere que "(…) reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista." (Lacan, 1963, p.120).

Introduciremos a continuación algunos breves comentarios en torno a estas dos formulaciones y al contexto en que aparecen.

El deseo del Otro hace la ley

Contrariamente a la lectura que opone ley y deseo, Lacan sostiene que el deseo y la ley son la misma cosa. Hace participar aquí, nuevamente, al mito de Edipo, indicando que su validez reside precisamente en resaltar esa equivalencia.

> El mito de Edipo no significa nada más que esto- en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa. (…) El deseo, en cuanto deseo por la madre, es idéntico a la función de la ley. Es en tanto que la prohíbe que la ley impone desearla, ya que, después del todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. (…) si se debe preferir que la mujer sea distinta de la madre, ¿qué significa ello, sino que un imperativo se introduce en la estructura misma del deseo? (…) El mito de Edipo significa que el deseo del padre es lo que hace la ley.
>
> ¿En qué consiste el valor del masoquismo desde esta perspectiva? Es el único mérito del masoquista. Cuando el deseo y la ley se encuentran juntos, lo que el masoquista pretende hacer manifiesto –y, añado, en su pequeña escena, porque nunca hay que olvidar esta dimensión- es que el deseo del Otro hace la ley. (Lacan, 1963, p. 119-120)

Aquello que el mito de Edipo le permite resaltar, la identidad entre el deseo y la ley, no deja de ser la misma cuestión que es puesta de manifiesto peculiarmente en el masoquismo o mejor dicho, en la escena masoquista. Escena en la que un sujeto se somete (al parecer) a la voluntad del Otro, cuyo deseo hace la ley, lo que en términos imaginarios se traduciría en la presencia de órdenes despóticas o indicaciones tiránicas. En el plano de la constitución estructural este asunto se advierte claramente cuando Lacan dice que un imperativo se introduce en la estructura del deseo, se desea "a la orden", lo que da por resultado la homologación entre deseo y ley.

La operación de lectura que hace Lacan aquí de lo que Edipo tiene para decir, en tanto que personaje trágico, permite vislumbrar una forma estratégica de hacer intervenir el mito; la de evidenciar o hacer sobresalir cierta cuestión. Destaquemos entonces que, el "poner en evidencia" es, precisamente, lo que puede situarse en la intersección entre Edipo y aquello que el masoquista hace a partir de su montaje escénico. Valioso uso de lo que Edipo y un masoquista pueden brindar a la mirada psicoanalítica. Introducción del tema del masoquismo por un sendero antes intransitado; en un particular punto de encuentro con el mito de Edipo, diferente al que desarrollamos recientemente, aunque destacando también un costado estructural no explotado con antelación.

Luego de destacar entonces que el valor - podemos decir clínico y teórico - del masoquismo perverso radica en poner de manifiesto que el deseo del Otro hace la ley, Lacan advierte sobre los efectos que esto acarrea: "el propio masoquista aparece en la función que yo llamaría de deyecto, es nuestro objeto *a* pero bajo la apariencia de lo deyectado, echado a los perros, a los despojos, a la basura (…)" (1963, p. 120). La vía por la que Lacan avanza tendrá que ver con mostrar cómo el propio masoquista se sitúa como *a*, sin agotar lo que a esta función le cabe. La nuestra, nuestra vía no avanzará aquí en este punto ya que ello comportaría entre, otras cosas, dar cuenta de ciertas salvedades, como de qué ley se trata en la perversión, cosa que dejaremos para más adelante, a fin de retomar la otra fórmula anunciada.

Reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista

Es posible afirmar que esta fórmula es planteada de dos maneras. La segunda de ellas coincide con el título de este apartado, sin embrago la forma original bajo la que aparece esta cuestión no incluye la referencia al propio deseo, sino que versa "reconocerse como objeto de deseo, en el sentido en que yo lo articulo, es siempre masoquista." (Lacan, 1963, p. 118). Esta forma de expresión favorece la idea de que estamos en el terreno de las relaciones amorosas, donde uno puede "reconocerse como objeto de deseo" de otro y - en la medida en que ello implica algo del orden del masoquismo en juego - recuerda en alto grado los postulados de Freud sobre la servidumbre que ha llamado "enamorada" o "sexual", relacionada a la sobrestimación del objeto sexual.

Casualmente, el término "servidumbre sexual", ha sido escogido por el mismo autor al que se le adeuda el vocablo "masoquismo", es decir, R. von Krafft- Ebing. Según Freud (1918), el médico alemán emplea la expresión "servidumbre sexual" para referirse a situaciones donde una persona presenta hacia su partenaire sexual una elevada dependencia, que puede incluso ir en desmedro de su voluntad propia. Es interesante subrayar (sobre todo en este tramo de la investigación dado que nos interesa la cuestión de la universalidad), que tanto Krafft- Ebing como Freud, ven en esta servidumbre cierto grado de "normalidad" e incluso un requisito necesario para "poner dique a las tendencias polígamas" (Freud, 1918, p. 189) que amenazan la monogamia sobre la que se asienta nuestra cultura. Otro indicio en el camino de la no diferenciación tajante patología-normalidad sobre este asunto, lo encontramos en el capítulo VIII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), pero también prefigurado varios años antes, cuando en 1914 Freud encuentra en lo amoroso una de las vías para el estudio del narcisismo. En el texto del '21 afirma: "Rasgos de humillación, restricción del narcisismo, perjuicio de sí están presentes en todos los casos de enamoramiento; en los extremos no hacen más que intensificarse (…)" (p. 107).

Propiedad del enamoramiento, requisito de la cultura; servidumbre y humillación, nos presentan su perfil universal. Cuando Lacan profiere "reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista", no hace más que acentuar este perfil, bajo sus propios términos.

Es posible, a su vez, una lectura donde resulte indistinto la inclusión o no de vocablo "propio" de la fórmula. Así, el menoscabo del narcisismo, o la degradación, en el enamoramiento pueden ponerse en relación, no con una posición ante al partenaire, sino ante el enamoramiento mismo; en cualquier caso la posición es masoquista. Esta opción se acerca más a la segunda forma en que Lacan se expresa, empero hay que destacar que hablar de deseo y no de enamoramiento o de servidumbre hacia un partenaire, no es sin efecto, ni resulta ajeno a la cuestión de la universalidad y de la estructura que aquí nos interroga.

Situar la sumisión en relación al propio deseo, subraya el carácter simbólico puesto en juego y aproxima la expresión que venimos trabajando a algunas ideas introducidas en relación al *Primer Seminario* y que giraban en torno a la articulación entre masoquismo

primordial y sumisión al significante. Así, una vez más, la condición humana se nos presenta como estructuralmente masoquista.

Referencias bibliográficas del Capítulo 1

Borges, J.L. (2012). El inmortal. En *Cuentos Completos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cosimi, A. (1999). Sir y estructuras clínicas. *Comunicación anual del Grupo Teorías y Prácticas Psicoanalíticas.* Mimeo. (Gentileza del Lic. Alfredo Cosimi)

Freud, S. (1914/2006) Introducción de narcisismo. En *Obras Completas. Tomo 14.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1918/ 2007). El tabú de la virginidad. En *Obras Completas. Tomo 11*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1920/2007). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas. Tomo 18.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1921/2007). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas*. *Tomo 18.* Buenos Aires: Amorrortu

Freud, S. (1923/2008). El yo y el ello. En *Obras Completas Tomo 19.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1924/2008). El problema económico del masoquismo. En *Obras Completas Tomo 19.* Buenos Aires: Amorrortu

Freud, S. (1937/2007). Análisis terminable e interminable. En *Obras Completas Tomo 23*. Buenos Aires: Amorrortu.

Krafft-Ebing, R. (1886/1955). *Psychopathia sexualis.* Buenos Aires: El Ateneo.

Lacan, J. (1953-54/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1 Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1954-55/2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957-58/2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La Angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1966-67). *Seminario Libro 14. Lógica del fantasma.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1969-70/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1974/1995). *Antropología estructural.* Buenos Aires: Paidós.

Poe, E. (1845/2015). La verdad sobre el caso del señor Valdemar. En *Cuentos. Edgar Allan Poe.* Madrid: Gredos

Sacher-Masoch, L. (1870/2014). *La Venus de las pieles*. Buenos Aires: Imaginador.

Schlesinger, E. (1950). *El Edipo Rey de Sófocles.* La Plata.

Sófocles. (406 a. C./ 2008). *Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona.* Buenos Aires: Colihue.

CAPITULO 2. LA ESTRUCTURA DEL FANTASMA

> (…) en este preciso instante en que me acaece la primera desilusión, mi corazón desborda de lágrimas. Y lo único que quiero es acusar al culpable, a mi amigo, a Dios o al mundo. Y, sin embargo, nadie es culpable más que yo mismo y mis doradas fantasías.
> (Sacher-Masoch, *El amor de Platón*, p.75)

La estructura del fantasma es masoquista. Un niño es pegado.

El presente capítulo abordará el tema del masoquismo en su articulación con el fantasma, comenzaremos por aquel que Freud llamaba "sadomasoquista", *Pegan a un niño*.

Lacan hará, al pasar, un comentario interesante, respecto del título del texto de Freud. Dirá que es una frase "extraída directamente de la declaración de los enfermos cuando abordan el tema de sus fantasmas que *grosso modo* pueden clasificarse de sadomasoquistas (…)." (Lacan, 1957, p. 116); resaltando, de esta manera, que la elección que hace Freud del título de su trabajo, no pasa por conformase con una etiqueta clínica.

Destacamos esto para hacer notar algunas cuestiones que estarán en el horizonte de la lectura y el trabajo que emprenderemos a continuación. En primer lugar, el carácter eminentemente clínico del material de base; luego, la conjunción de los términos "sadismo" y "masoquismo", al hablar de "fantasmas sadomasoquistas" (más adelante problematizaremos esta combinatoria); y en tercer término, el hecho de que el título del material freudiano descentra la cuestión de la perversión de la faceta netamente nosografica.

En lo que sigue, trabajaremos no únicamente sobre el material de Lacan, sino también sobre aspectos esenciales del texto de Freud, que es necesario introducir para pensar las circunvalaciones planteadas por la propuesta lacaniana, que en torno a este tema se desarrollan principalmente a mediados de la década del ´50, estando por tanto, asociadas a la construcción del esquema lambda. (Si bien no profundizaremos esta vía, es menester considerar que este asunto estará de trasfondo.)

La perversión aparece tempranamente en la teoría y en la clínica psicoanalítica. Sin embargo, en los primeros desarrollos freudianos no se situará directamente en relación al sujeto que se analiza, sino como causa, diríamos "causa externa", y ello en la medida en que el perverso es el padre que traumatiza a la histérica. Luego, con el reconocimiento de la dimensión de la fantasía, Freud arribará a otras consideraciones, y el fantasma neurótico -esencialmente perverso- aparecerá como elemento clave para pensar el síntoma.

Empero, puede decirse que recién en 1919, con *Pegan a un niño*, es que Freud hace de la perversión un asunto del sujeto.

En su material, que lleva por subtítulo *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*, Freud da cuenta, a partir de su práctica clínica de la existencia de una fantasía de carácter perverso, referida por algunos de sus pacientes, en principio con un contenido vago, "pegan a un niño." La producción de esta fantasía se asociaba a un elevado placer que regularmente desembocaba en un acto de satisfacción onanista.[9]

La elaboración de esta comunicación se apoya en el estudio en profundidad de seis casos (cuatro mujeres y dos hombres), que por lo general habían acudido al tratamiento analítico a causa de una histeria o una neurosis obsesiva; sin embargo Freud estima la existencia de una fantasía de esta índole en individuos exentos de enfermedad. A lo largo del tratamiento logra establecer que las primeras fantasías sádico- masoquistas, aparecieron muy temprano, aproximadamente en el quinto año de vida[10]; al tiempo que sostiene que una fantasía de este tipo sólo admite ser concebida como un rasgo primario de perversión.

Lacan nos hace reparar en el siguiente asunto: Los actos onanistas, referidos por los sujetos y que aparecían asociados a sus fantasmas, no suponían para ellos culpa alguna, en cambio, esta sí se presentaba cuando trataban de *comunicar* sus fantasmas, cosa que lograban sólo a costa de una gran dificultad. De modo que "no es lo mismo jugar mentalmente con el fantasma que hablar de él." (1957, p. 117)

[9] Años más tarde, en 1924, con la publicación de *El problema económico del masoquismo*, será posible encuadrar esta fantasía dentro del llamado masoquismo femenino.

[10] Lo que coincide, desde la óptica freudiana, con el despliegue de la conflictiva edípica.

Freud se ocupará de la reconstrucción de la historia evolutiva de esta fantasía de paliza,[11] lo que implica considerar una serie de cambios, en relación con el contenido y significado de la escena fantaseada, tal como se presenta en tres etapas. Ya en este punto es donde Lacan comienza a introducir algo del orden de la estructura, en la medida en que apuntará a plantear lo que refiere como la estructura de estos estados. Se trata de una tentativa que pasará por: "(…) darle su verdadera posición a lo que a menudo se presenta en la teoría como una ambigüedad, incluso un obstáculo o una antinomia, siempre tratamos de situar el nivel de la estructura donde el fenómeno se produce." (1957, p. 117) No podemos descartar que el interés por el aspecto estructural en el fenómeno fantasmático se vincule luego con la fórmula del fantasma, que logra una abstracción de amplio alcance y cuyos elementos son idénticos en las neurosis y en las perversiones, pero la combinatoria de estos es diferenciada.

Ein Kind wird geschlagen. Las tres fases del fantasma, un pivote entre lo sádico y lo masoquista.

(I) En la primera fase de estas fantasías el niño azotado no es el fantaseador, sino otro, por lo general, un hermanito y el cariz de esta fantasía será por tanto, sádico. Respecto de la persona que pega se dirá en principio que se trata de un adulto, que más tarde es reconocido claramente como el padre de la niñita. La frase que resume la escena fantaseada será "El padre pega al niño que yo odio."

(II) En la segunda fase se sigue conservando al padre como aquel del que proviene el maltrato, sin embargo este recaerá ahora sobre el sujeto fantaseador, lo que destaca el carácter indudablemente masoquista de esta fase; la que, por otra parte, es entendida por Freud como una construcción del análisis. Esto es, a diferencia de la primera fase que puede ser recordada, la segunda permanece inconciente y el enunciado que la resume será: "Yo soy azotado por el padre."

[11] Realiza esto, en principio sobre el material aportado por el análisis de las cuatro mujeres, alegando que a la fantasía de paliza de los hombres se anuda un tema diverso.

(III) Por último, en la tercera fase, la persona que pega nunca es la del padre, o bien es un sustituto de este (un maestro, por ejemplo) o bien, se la deja en el anonimato. En lo que respecta a la niña fantaseadora se ve que ya no se sitúa en esta escena como aquella sobre la que caen los castigos, de hecho tampoco se tratará de un solo niño azotado; los martirios se propinarán ahora a varios niños. Al igual que la primera fase entonces, esta última atestigua un perfil sádico; pero a diferencia de ella, la fantasía tendrá un carácter erótico, aparece como portadora de una intensa excitación sexual que procurará satisfacción vía onanismo.

¿A qué puede deberse este refuerzo erótico? ¿Qué papel jugará la segunda fase de la fantasía en ello? En un recorrido simplificado vemos que la fantasía comienza siendo conciente, atraviesa una fase intermedia inconciente (en donde el sujeto fantaseador aparece involucrado de la manera más directa, en tanto es sobre quien recaen los azotes, los que por otra parte son propinados por el progenitor) y culmina siendo conciente pero revestida de un intenso carácter erótico.

En este punto Freud hará intervenir las vicisitudes del Complejo de Edipo. Recordemos que los orígenes de la fantasía de paliza se situarán en aquella etapa infantil, donde la niña se encuentra enredada en las excitaciones del complejo y los diferentes "tempos" de la fantasía aquí abordada reflejarán los términos puestos en juego en dicha conflictiva.

Hasta aquí nos ocupamos de una descripción de las tres fases de la fantasía; lo que sigue constituye ya un análisis de cada una de ellas.

(I) La niña tomando como objeto de amor al padre, mostrará una actitud de odio y competencia no sólo hacia la madre (a quien al tiempo dirige mociones de dependencia tierna), sino también hacia algún hermanito o hermanita que se presentan como obstáculos a la hora de postularse como objeto predilecto del amor parental; en este marco la fantasía de paliza de la primera fase, manifestará una forma de destituir a la competencia, que ha de resumirse como sigue: "El padre me ama sólo a mí, no al otro niño, pues a este le pega."

Freud destaca que aquí la fantasía satisface los celos de la niña y se halla en dependencia de su vida amorosa; al tiempo que recibe apoyo de sus intereses egoístas. Por otra parte, no hay aun fundamento para asociar a esta temprana fase de la fantasía una excitación que, involucrando a los genitales, procure un acto de descarga. Para ello habrá que contemplar

qué importantes trasmudaciones deparará el conocimiento de la segunda fase. Pero antes de pasar a la etapa siguiente, veamos qué consideraciones podemos introducir a partir de nuestra lectura de Lacan, en relación a este momento fantasmático inaugural.

De la escena en cuestión aparece en primer plano que:

*se trata del inicio de una matriz histórica *retroactiva.*

La retroacción marca un modo de hacer participar la dimensión temporal. Es posible aventurar que este modo es doble. Atañe, por un lado, al conjunto de las fases fantasmáticas (lo que tal vez permita conjugar – o conjurar – los términos freudianos: "historia evolutiva de la fantasía de paliza" y "rebajamiento regresivo"); y por otro, al interjuego comunicacional entre los personajes presentes en la escena, tal como veremos a continuación.

*estamos ante una relación ternaria.

El personaje central de la tríada es, sin duda, el sujeto fantaseador; eje en torno al cual se desarrollará la articulación entre los otros dos. El padre oficia de agente del castigo, en tanto que el otro niño (hermano/a), será quien lo padece.

La frase que condensa la relación entre estos tres personajes, es expresada por Lacan, del siguiente modo: "Mi padre (…) pega a mi hermano o a mi hermana por miedo a que yo crea que él es el preferido." (1957, p. 118).

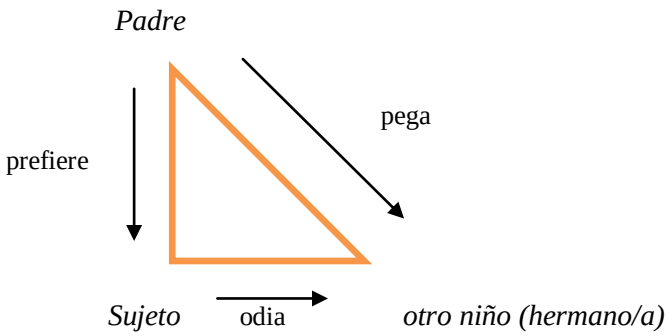
Al igual que en el material freudiano, quien enuncia la frase es el sujeto fantaseador y lo que está en juego no deja de ser lo mismo: colocarse como objeto predilecto del amor parental. Sin embargo, allí donde Freud se refiere al "amor", Lacan hace referencia al "miedo". Dada la forma en que están empleados estos vocablos, no se trata necesariamente de un cambio de sentido. Resulta interesante destacar, que cualquiera sea el caso, lo que está en juego pasa por – expresémoslo por ahora en estos términos – cierto saber del sujeto, respecto de lo que el otro (en este caso el padre) siente. Saber que se sostiene merced a aquello que el padre comunica a través de su accionar. Lo que constituye, en última instancia, el fundamento mismo de toda la acción (o sea, pega al otro niño "por miedo a que yo crea que él es el preferido").

Lacan sitúa en torno a la noción de miedo, una suerte de anticipación (dimensión temporal); y una causalidad, motivo y animación de la acción (pegar) que recaerá sobre ese segundo

personaje, el otro niño. El sujeto central ha de presenciar la acción, a fin de saber que se le ofrece allí algo: la preferencia, el amor parental.

De este modo, el "pegar", en tanto "situación actual" se justifica en una anticipación de sentido; tal como lo reflejan los términos: "….miedo a que yo crea que…"

Incluiré aquí un gráfico que resume esta fantasmática inicial:



[Instrumento de la comunicación de amor entre el padre y el sujeto]

La introducción del otro niño resulta necesaria, en tanto oficia de instrumento, de medio de aquello a comunicar entre los otros dos. Destacándose, de esta manera, cierto requisito para la comunicación: la puesta en juego de un ordenamiento triangular. "(….) la situación ternaria instaurada en el fantasma primitivo lleva en sí misma la marca de la estructura intersubjetiva que constituye toda palabra consumada." (Lacan, 1957, p. 119)

Más adelante, en el *Seminario 6* (1958/1959), Lacan recalcará el carácter de *anulación subjetiva* que pesa sobre el niño objeto de las sevicias, aquel odiado por el sujeto fantaseador y, por tanto, fantaseado como privado del amor parental y degradado en su calidad de sujeto.

(II) Vayamos ahora a la segunda etapa de la fantasía de paliza recordando, en principio, los pasos de Freud, quien reconoce que este momento es el más importante y rico en consecuencias. Se trata de un momento reprimido que es en sí una construcción del análisis. Los empeños amorosos infantiles (elección de objeto incestuoso) acaecidos en la etapa fálica, estarán destinados al fracaso, sucumbirán a la represión.

> Lo que estuvo presente inconscientemente como resultado psíquico de las mociones incestuosas de amor ya no es acogido más por la

> conciencia de la nueva fase, y lo que de eso ya había devenido conciente es de nuevo esforzado afuera. (Freud, 1919, p. 186)

Freud, afirmará que simultáneamente a este proceso represivo aparece una conciencia de culpa ligada a los deseos incestuosos y justificada por la perduración de los mismos en el inconciente. El castigo que se procurará esta conciencia de culpa aparcera plasmado en la escenificación de la segunda fase de la fantasía, que puede abreviarse en el enunciado: "No, (el padre) no te ama a ti, pues te pega." De este modo la fantasía ha devenido masoquista.
Sin embargo no es este el contenido único de esta escena, ella esconde y al tiempo denuncia algo más.[12] La represión que cae sobre la organización genital (o más estrictamente fálica) recién alcanzada, traerá aparejado no solamente el destierro o la permanencia en el inconciente de las mociones de amor incestuosas, sino también un rebajamiento regresivo, facilitado por la existencia de un componente sádico devenido autónomo prematuramente por razones constitucionales (rasgo primario de perversión).
Desde esta óptica, "el padre me pega" (ó "soy azotado por el padre") constituye el equivalente regresivo a la organización pregenital sádico-anal, de "el padre me ama", contenido fantasmático de la fase genital más elevada que ha caído bajo represión. (Por otra parte, la intensidad de este proceso represivo es lo que parece justificar el carácter inconciente de la segunda fase de la fantasía de paliza.)

> Este ser-azotado es ahora una conjunción de conciencia de culpa y erotismo; *no es sólo el castigo por la referencia genital prohibida, sino también su sustituto regresivo,* y a partir de esta última fuente recibe la excitación libidinosa que desde ese momento se le adherirá y hallará descarga en actos onanistas. Ahora bien, sólo esta es la esencia del masoquismo. (Freud, 1919, p. 186)

Siguiendo a Lacan, uno de los caracteres fundamentales de este segundo fantasma, es el hecho de estar teñido de ambigüedad, al punto de que es posible preguntarse en qué medida

[12] De manera análoga a los síntomas.

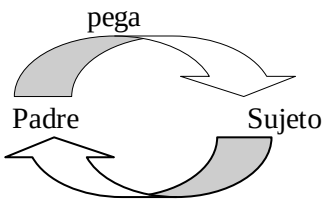
participa el sujeto en la acción de quien golpea. Refiere: "Es la clásica ambigüedad sadomasoquista. De resolverla, concluiremos con Freud que tiene relación con la esencia del masoquismo (…)" (1957, p. 119).

Destacaremos algunas ideas.

Este momento fantasmático marca el punto donde se manifiesta plenamente la conjunción de los términos sadismo-masoquismo. Combinatoria posible en el fantasma.

La soldadura terminológica "sadomasoquismo", descansa sobre el concepto de ambigüedad; siendo esta misma noción la que constituye el soporte de la relación dual. Esta fase intermedia es, de hecho, la única de las tres que se caracteriza por el vínculo dual padre-hijo, situación recíproca, ambigua, sin terceridad. "Encontramos aquí ese *o bien, o bien* fundamental de la relación dual." (Lacan, 1957, p. 120)

Lacan no introduce especificaciones en torno a ese "o bien, o bien", sin embargo, en función de la escena en cuestión, podríamos representárnoslo de la siguiente manera:



"No me ama" (castigo)

o bien

"Me ama" (rebajamiento regresivo)

El "no me ama", hace del pegar un castigo, en tanto que el "me ama", refleja claramente un elemento erótico.

Pero, ¿por qué encontramos aquí la esencia del masoquismo? No podemos contentarnos con la simpleza de asumir en el núcleo de este planteo, el viraje en relación a la primera etapa (el pegar pasa de caer sobre un sujeto otro al yo propio), es decir, lo que en su tiempo Freud mencionó como la vuelta sobre la propia persona; si el masoquismo no es pura y simple reversión del sadismo, ha de implicar entonces algo más.

> Ahora bien, la fórmula de esa segunda fase nos interesa en grado sumo. No es otra cosa, en efecto, que la fórmula del masoquismo

> primordial. Éste interviene precisamente en el momento en que el sujeto, en su búsqueda, roza su realización de sujeto en la dialéctica significante.
>
> Freud dice, con justa razón, que algo esencial ha ocurrido entre la primera y la segunda fase: el sujeto ha visto al otro ser derribado de su dignidad de sujeto erigido, de pequeño rival. La apertura que se derivó de ello le hace percibir que en esa posibilidad misma de anulación subjetiva reside todo su ser propio en cuanto que ser existente. Al rozar esa abolición, él mide la dimensión en la cual subsiste como un ser capaz de anhelar (…).
>
> (…) hay que ir a buscar la fenomenología del masoquismo en la literatura masoquista, nos guste o no nos guste, sea pornográfica o no. (Lacan, 1957, p. 141)

Localizando en la cita elementos centrales, me permitiré algunas interpretaciones.

Como vemos no se trata de un análisis lineal de un primer momento del fantasma seguido en secuencia por un segundo. Toda la lógica de la causalidad psicoanalítica está contenida en ese párrafo. El primer momento cobra relevancia *après coup*, leído solo o aisladamente poco podrá decirnos de la posición subjetiva del fantaseador, lo mismo ocurre con la segunda fase de la fantasía, dicho de otro modo, el sujeto toma su posición gracias a la primera fase, pero no porque "salga" de ella con una. En la operatoria referida adquiere relevancia – lo llamaré de esta manera – la forma en que la especularidad interviene en el fantasma. Encontramos aquí una forma de corporizar esa conocida fórmula que, en su vertiente imaginaria, afirma que el deseo es el deseo del otro. El otro niño, pequeño rival odiado de la fase inicial es barómetro del propio deseo.[13] El espejo le muestra al sujeto su deseo.

¿De qué deseo se trata?

[13] Una mínima nota: en paralelo a esto puede colocarse uno de los usos que se hace de *Hamlet*: el protagonista de la tragedia rearma su fantasma, vuelve a ubicar un objeto para su deseo, a partir de la rivalidad especular con Laertes, en lo que se llamó el celo del duelo.

El fantasma resulta "soporte" e "índice de cierta posición del sujeto en el deseo" (Lacan, 1959, p. 469). La posición masoquista – puesta en juego a partir de la conversión dada *entre fases* – pone en articulación el tema del ser con la cuestión de la abolición subjetiva.

El deseo en juego es el deseo de reconocimiento. Postularemos como nueva frase que resume la cuestión: "Me anulan ergo existo." El masoquismo primordial se entronca con la existencia en el campo del Otro, realización del sujeto en la dialéctica significante, decía Lacan.

Esta segunda fase de la fantasía de paliza es situada también como *metafórica* en sentido estricto. (1959, p. 482). La metáfora está dada en la sustitución operada en relación a la primera fase: el sujeto viene al lugar del otro niño, lo que para Lacan, siguiendo a Freud, tiene todo el tinte enigmático propio del masoquismo.

> ¡Qué extraña la vía de hacer que al momento de su triunfo siga una escena en la cual él pasa a su vez bajo las Horcas Caudinas del castigo infligido al otro! (…). Aquí vemos presentarse, bajo una forma pura, una conjunción mediante la cual algo en el sujeto perpetúa la felicidad de la situación inicial en una situación escondida, latente, inconsciente, de desgracia.
>
> En ese segundo tiempo hipotético, en suma, se trata de la oscilación, de la ambivalencia, o con más precisión, de la ambigüedad inherente al acto de la persona autoritaria – el padre, en este caso – , puesto que el castigo es también reconocimiento. El sujeto aquí se desliza de un accidente de su historia a una estructura donde él va a aparecer como ser en calidad de tal. (Lacan, 1959, p. 482)

El "accidente de su historia" hace referencia a la posibilidad de que el sujeto haya observado en alguna ocasión como su padre pegaba a otro niño, por general, un hermanito; situación de la diacronía planteada como olvidada, originaria y feliz. (p. 481)

Sostendré que el castigo, operado ahora sobre la persona del fantaseador, condensa tres cuestiones que se relacionan: es una forma de expiar la culpa que conlleva encontrar felicidad en el sufrimiento del otro niño; implica ser amado por el padre; y da las

coordenadas del sujeto en la dimensión del ser (reconocimiento desde la anulación). Respecto de esto último es necesario plantear algo más, ya que, en suma, constituye la esencia del fantasma masoquista o aún del masoquismo mismo.

La ambivalencia, que recientemente postulamos y graficamos en torno al "o bien (no me ama)", "o bien (me ama)", resulta más adecuado resituarla respecto al término "también", empero ya no para indicar el "me ama", sino para incluir la cuestión del reconocimiento. "…el castigo es también reconocimiento."

Afirmaré que en este punto se sitúa otra ambigüedad, de mayor trascendencia, la abolición subjetiva que ahora recae sobre el fantaseador (lo que escenifica la desubjetivización, eje del fantasma) toca la dimensión del ser. Propongo conservar la palabra ambigüedad, en tanto se privilegia un par, paradójicamente no antitético: desaparecer-aparecer. Si es posible plantearlos como términos no antitéticos, dentro de esta lógica, es porque confluyen en una única y misma cuestión, el desaparecer-aparecer del sujeto, dicho de otra forma "aparecer como ser en calidad de tal" implica la *aphánisis* en el fantasma.

La posición subjetiva en el masoquismo pasa por "no ser" un sujeto, en un movimiento de anulación que viene de la mano del Otro, casi literalmente, en tanto porta la vara, el látigo. El sujeto queda reducido a algo que "se comercia, se vende, se maltrata, se anula en toda especie de posibilidad anhelante de captarse como autónomo. Se lo trata como a un perro (…) maltratado." (Lacan, 1959, p. 142)

La tercera fase del fantasma reafirma esta desaparición del sujeto, al "diluirlo" en la multiplicidad anónima de niños maltratados.

(III) El pasaje a la tercera fase, no es un devenir abrupto, la abolición subjetiva que caracteriza el momento intermedio, masoquista, se mantiene en principio en la indeterminación de la frase donde el sujeto no aparece a simple vista: Se pega a varios niños. Si el sujeto fantaseador aparece, es como espectador.

El conservar la modalidad masoquista de satisfacción puede pensarse como efecto del pasaje por la fase intermedia (inconciente), enseguida retomaremos esto. La apariencia sádica apoyada en tomar como objeto de los martirios a varios niños anónimos, así como el hecho de que la figura del padre sólo aparezca en un subrogado, permitirían tomar distancia

de las representaciones reprimidas (por otra parte ligadas a lo edípico); por lo que la manifestación en la conciencia de la tercera fase de la fantasía descansaría en una serie de desfiguraciones operadas en su contenido.

¿Qué figura es la que pega? Tema trabajoso para Freud, en el medida en que los sujetos que llevan al análisis esta fantasía no dan fácilmente una pista que clarifique el asunto, es sólo luego de varios esfuerzos interpretativos que es posible mudar la vacilación en afirmación, se trata del padre, que se conserva bajo la forma de un maestro u otra autoridad.

Freud dirá que sólo la forma de esta fantasía es sádica; en tanto la satisfacción presente en ella, no deja de ser masoquista, en la medida en que, aquellos muchos niños indeterminados a los que el maestro azota son sustitutos de la propia persona. Con la lectura de Lacan, podemos decir algo más. Frente a este panorama se asevera que "el niño no se sitúa en ningún lugar de una manera precisa, inequívoca; su posición es indefinidamente oscilante." (Lacan, 1959, p. 143).

Así como hemos destacado el papel preponderante del *intersticio*, del "*entre fases*", cuando hablamos de la posición del sujeto en los primeros momentos del fantasma, en este tercero donde cobran relieve la figura del subrogado del padre y de los múltiples niños, hay que decir que el sujeto fantaseador se sitúa *entre ambos*. "(…) el sujeto es *Se pega*, instrumento de la alienación en la medida en que ésta es desvalorización. (…) él se convierte pura y simplemente en el instrumento fálico, por cuanto éste es aquí instrumento de su anulación." (Lacan, 1959, p. 483).

La perspectiva lacaniana en torno a esta tercera epata fantasmática pasa fundamentalmente por subrayar la desubjetivización esencial, presente en ella. Carácter impersonal que podemos situar por doquier, es decir, tanto del lado del agente que ejerce la acción "pegar", como del lado del que recibe el maltrato.

Recordemos, el contenido que los pacientes de Freud atribuyen a este momento. Es posible formularlo de la siguiente manera:

"*X* pega a *varios* niños."

En la *X*, puede encontrarse la función del padre, empero, vagamente, no reconocible, bajo la forma de un sustituto. En tanto el sujeto fantaseador, aparece reducido a un observador.

> Lo que queda es en efecto una desubjetivización radical de toda la estructura, en la cual el sujeto está reducido únicamente al estado de espectador o tan sólo de ojo, es decir lo que caracteriza siempre, en el límite, al llegar a la última reducción, a toda clase de objeto. Para verlo, es preciso no siempre un sujeto, pero sí al menos un ojo, que puede ser únicamente una pantalla sobre la que se instituye un sujeto. (Lacan, 1957, p. 120)

El fantasma es el lugar en el que el deseo puede situarse, y se constituye en el enfrentamiento permanente entre la *a* minúscula y la S tachada (1959, p. 418).
Lacan se pregunta luego de haber situado el lugar (desfalleciente) del sujeto, ¿con qué se confronta éste? Es un interrogante por el otro componente de la fórmula del fantasma, es decir, el objeto y comenta:

> Con *un niño*, un niño sin rostro, sin ninguna determinación de sexo, un niño que ya no es el niño original del primer tiempo, ni tampoco el niño que él mismo fue en el segundo tiempo. El examen de la sucesión de los fantasmas seleccionados por Freud muestra que aquí el sujeto es confrontado con lo que cabe denominar un extracto del objeto. (Lacan, 1959, p. 483)

Hay que entender a la S tachada no sólo como la barradura del sujeto – propia del ser hablante – sino de una forma más contundente, como su anulación misma, de ahí la *aphánisis*, la desaparición del sujeto, en el fantasma. La última fase del fantasma de fustigación es particularmente elocuente para hacer notar esto.

Si bien Freud ha descripto esta última fase como consciente, hay en ella en verdad un parámetro inconsciente, el sujeto no cuenta con el sentido de su posición, no puede designar su lugar en el fantasma que, entonces, se caracteriza por su opacidad. Recalquemos que estamos trabajando aquí con la neurosis, no es lo mismo el fantasma en la neurosis que en la perversión, lo que no quiere decir que no halla en los perversos opacidad en relación al

fantasma. Más adelante, cuando abordemos el tema del desconocimiento como elemento de la perversión, nos ocuparemos de esto con más detenimiento.

El carácter significante del instrumento en el fantasma

De tomar recientemente al sujeto como centro, aun en su desaparición, pasamos ahora a ocuparnos de una forma particular de pensar el objeto, nuevamente en el fantasma de paliza. "Se trata de saber si podemos conseguir tener una concepción suficiente de este objeto ilusorio refiriéndonos simplemente a las categorías de lo imaginario." (Lacan, 1958, p. 237)

Lo imaginario, la pregnancia de la imagen, que bien ayuda a explicar los fenómenos de la reproducción animal, (donde en varias ocasiones colores y formas operan como señuelo que atrapa al congénere) no resulta satisfactorio para dar cuenta de la sexualidad humana.

El carácter engañoso, ficticio del objeto en el campo imaginario es insuficiente para pensar el papel que le cabe al objeto en una sexualidad pervertida "por naturaleza", como es la del reino de lo humano. Perversión introducida por el significante.

El objeto por excelencia en el masoquismo o en el fantasma masoquista es sin duda el látigo, en tanto, metáfora de todos los elementos de tortura perversos.

> (…) ¿por qué en este sadismo y en este masoquismo el hecho de ser pegado – muy precisamente con un bastoncito o cualquier cosa análoga – desempeña un papel esencial? ¿Por qué minimizar la importancia en la sexualidad humana de ese instrumento llamado corrientemente látigo, de una forma más o menos elidida, simbólica, generalizada? De cualquier forma, es algo que merece ser considerado. (Lacan, 1958, p. 238)

Avancemos un poco más en pos de esta consideración. Hay una suerte de intromisión del significante en la perversión. No otra cosa es el estatuto del objeto en el fantasma perverso.

Lacan señala que estos fantasmas son una "forma que adquieren las perversiones" (1959, p. 242), y coloca en el mismo plano o con implicancias análogas, por ejemplo, al zapato en el

caso del fetichismo y al látigo del fantasma masoquista. Evidenciando una superposición entre perversión y fantasma perverso, al menos en lo que al carácter significante del objeto se refiere. Dice:

> ¿Por qué tienen estos elementos tal lugar privilegiado? La vez pasada hablé del zapato y también del látigo – no podemos vincularlos con una pura y simple economía biológica del instinto. Estos elementos instrumentales se distinguen con una forma demasiado evidentemente simbólica como para que pueda ser desconocida (…) apenas nos aproximemos a la realidad de la perversión. (1958, p. 242- 243)

El carácter significante del objeto látigo puede ser rastreado en las distintas fases del fantasma, desplegadas por Freud en *Pegan a un niño.* No repetiremos aquí de que va este fantasma, pues ya lo hemos expuesto páginas atrás. Incluiremos sí nuevas consideraciones en torno a él, que parten de centrar diversamente el foco.

¿Cómo aparece, entonces, el látigo en tanto significante en cada fase de este fantasma perverso?

(I) "El padre me ama sólo a mí, no al otro niño, pues a este le pega." Momento originario donde la preocupación del sujeto fantaseador tiene que ver con un rival (hermano o hermana) que amenaza la posición de ser el preferido del progenitor.

El valor fundamental de la relación con el rival no se juega en el plano de la realidad, sino en el de la simbolización.[14] De este modo el problema de la competencia que ese otro implica, se resuelve fantasmáticamente en una operatoria de abolición. Se le deniega todo miramiento como sujeto, a través de un acto simbólico donde es pegado. Látigo o vara intervienen en el fantasma, precisamente en ese acto de fustigación que en el plano simbólico tiene efecto de tachadura, de anulación del sujeto (competidor).

[14] Ya Freud (1919) había destacado que la observación de un hecho de fustigación resultaba placentera para el niño, a condición, de ser de carácter fantasmático. En tanto que si una percepción tal se producía en la realidad no podía más que producir una suerte de espanto.

(II) "Yo soy azotado por el padre." Segundo momento del fantasma. Tiempo al que Lacan se refiere como enigmático y Freud como aquel que tiene que ver con la esencia misma del masoquismo. Veamos cómo participa aquí el látigo:

> Hay (…) un elemento que es preciso aislar bien, a saber, aquello con lo que se opera, el instrumento.
> El carácter fundamental del fantasma masoquista tal como existe efectivamente en el sujeto – y no en no sé qué reconstrucción modelo, ideal, de la evolución de los instintos – es la existencia del látigo. (…) Ahí tenemos un significante que merece ocupar un lugar privilegiado en la serie de nuestros jeroglíficos, y de entrada por una simple razón, que el jeroglífico del portador del látigo siempre ha designado al gobernante, al director, al amo. (Lacan, 1958, p. 250-251).

En relación con el primer momento, hay aquí un cambio doble en torno al mensaje; en la medida en que el pegar no aparece vinculado a la abolición, al no existir (del rival), sino al contrario, implica que el sujeto (fantaseador, que aparece de lleno en la escena) sí existe y que de hecho, es amado. Además de este radical cambio en el sentido del mensaje hay que agregar que en este segundo tiempo, a diferencia del primero, el mensaje no llega. (Recuérdese el carácter esencialmente reprimido de esta etapa, que es en sí misma una construcción del análisis.)

Más allá de los cambios, situemos en torno a estos dos primeros momentos que el látigo - o cualquier otro dispositivo irreductible o último - se desliza de instrumento a significante. Constituye un elemento significante en la economía del fantasma perverso.[15]

[15] Plantear el instrumento como significante, no se restringe al terreno de la perversión. Trabajos como el de Luis Gusmán (1985), *Del instrumento al suicidio del objeto*, se valen de ello en otro marco. Por otra parte, otros autores, como Ritvo (2009) que trazarán una diferenciación entre estigma y significante, colocarán al látigo del lado de la marca de lo estigmático.

(III) "X pega a varios niños." Es característica de este último fantasma, la generalidad; lo que lleva a Lacan a trasponer esta escena fantasmática a un universal que versa: "Los seres humanos están todos bajo la férula" (Lacan, 1958, p. 251). Se trata de una operatoria de generalización, donde la multiplicidad de niños fustigados constituye el puntapié inicial para centrar el foco en cuestiones estructurales.

Pasaje que va del fantasma a la estructura, siendo el látigo el significante que golpea y marca a todos. De allí el masoquismo como sumisión al significante, en tanto sujetos hablantes. Deslizamiento que hace del instrumento, significante y de su acción en el fantasma, figura retórica de su efecto en la estructura. Dimensión estructurante del masoquismo que implica a todos, donde lo que se comparte no es un fantasma, sino la secuela del látigo. Faceta mortificante del lenguaje que ya hemos destacado en otro lugar de este trabajo.

"La función de fantasma terminal es manifestar una relación esencial del sujeto con el significante." (Lacan, 1958, p. 251)

En el texto de la versión castellana del *Seminario 5*, aparece en relación con esta cuestión un término, sin traducción: *schlague*. En un sentido figurado, se trata de una manera brutal de hacerse obedecer. Otra acepción, refiere a un tipo de castigo militar ejecutado por la armada alemana y la austríaca, y que consistía en "coups de baguette", es decir, golpes de vara. Lo que remite una vez más al papel de este significante, que extrapolado de su función en el fantasma, hace referencia al golpe del significante en los seres hablantes.

La tripartición del fantasma no implica necesariamente sostener la existencia de tres fantasmas por completo diferentes. Esto es, debemos considerar una visión de conjunto. Y, al igual que lo que ocurre con muchos modelos de "lo sucesivo" en psicoanálisis (las fases freudianas de la libido, por ejemplo), no se descarta cierto trasfondo de "superposición". Veamos cómo esto puede leerse:

> (…) ¿Cómo se siente afectado el sujeto, como deseo, por el significante? – porque él es quien resulta abolido y no el otro, con el látigo imaginario, y por supuesto, significante. En cuanto deseo, siente que es blanco de algo que de hecho lo consagra y lo valoriza profanándolo al mismo tiempo. Siempre hay en el fantasma

> masoquista un lado degradante y profanatorio que implica, la dimensión del reconocimiento y la forma prohibida de relación del sujeto con el sujeto paterno. Esto es lo que constituye el fondo de la parte desconocida del fantasma. (Lacan, 1958, p. 255)

Hipotetizaremos que la figura del *losange*, componente mediador en la fórmula del fantasma ($<>*a*), bien puede venir a nuestro auxilio en este punto. Su doble capacidad articuladora de elementos, entre conjunción y disyunción, brinda una lógica posible para la puesta en relación de los momentos fantasmáticos. Así, si bien el párrafo recién citado, se aplica al segundo momento del fantasma, no hay razón para no encontrar también allí, elementos del tercero. Ya sea que quien quede bajo el látigo sea el sujeto, en tanto fantaseador, en esa "forma prohibida de relación", es decir, incestuosa, con el padre; mensaje que no llega, mencionábamos, "parte desconocida del fantasma" dice Lacan aquí. Ya sea que quien quede bajo el látigo sea el sujeto, en tanto que humano, abolido en su "faceta natural." Hijo del lenguaje. De alguna manera esta filiación es condición de la otra. No hay sujeto sin relación con el deseo, no hay "sujeto fantaseador", sin la fustigación del significante.

> (…) si se organizan y se estructuran los fantasmas consecutivos, es porque una parte de la relación queda ligada al yo (moi) del sujeto. No faltan razones para que precisamente en esta dimensión, entre el objeto materno primitivo y la imagen del sujeto – dimensión donde se despliega toda la gama de intermediarios en los que se constituye la realidad – acaben situándose todos esos otros que son el soporte del objeto significativo, es decir, el látigo. A partir de este momento, el fantasma en su significación – quiero decir el fantasma donde el sujeto aparece como niño pegado – se convierte en la relación con el Otro por quien se trata de ser amado (…). Ese fantasma se sitúa entonces en algún lugar en la dimensión simbólica entre el padre y la madre, entre los cuales, por otra parte, oscila efectivamente. (Lacan, 1958, p. 255-256)

En este fragmento, el látigo es directamente mencionado como ese objeto significativo, que puede ser sostenido, o para emplear un término paradojal, soportado, por una variedad de otros que aparece en el terreno llamado realidad. Situación ya introducida al mencionar la figura del portador del látigo como el lugar del amo o del gobernante. Que ese lugar pueda ser encarnado por cualquier personaje de la biografía, es propio de la versatilidad del fantasma, asentada en el hecho de que, en definitiva, puede reconducirse a una fórmula.

Un fantasma masculino

En el *Seminario 5*. (1957-1958) encontramos que Lacan habla de la necesidad de establecer una corrección en relación al término masoquismo, tal como es introducido por Freud en su artículo *El problema económico del masoquismo.* (1924). Se refiere puntualmente al masoquismo femenino, en la medida en que esta nomenclatura ha invitado a "errores de perspectiva" (1958, p. 256); consistentes en considerar que en el vínculo con el hombre, la posición de la mujer tiene que ver con cierto masoquismo. Conclusión que muestra más bien el interés del sujeto masculino, por la posición femenina, que alguna verdad en torno a esta posición. En todo caso, la cuestión del masoquismo femenino, es un fantasma masculino.

En el texto freudiano del '24 el masoquismo femenino es puesto en una tríada clasificatoria que tiene en el masoquismo erógeno y en el moral los otros dos componentes del grupo. Lacan critica la diferenciación de estas "tres formas del masoquismo", sobre la base de no encontrar allí un principio claro que justifique la clasificación, es por ello que dice: "(…) aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street" (1963, p.119) y señala la conveniencia de encontrar para el término masoquismo una fórmula más unitaria.[16]

En el *Seminario 10* (1962-1963), en la clase llamada *La mujer, más verdadera y más real*, y luego de trabajar, en la sesión anterior, el masoquismo perverso; se lee: "(…) verán ustedes que el masoquismo femenino adquiere un sentido muy diverso, bastante irónico y otro alcance." (Lacan, 1963, p. 207); "sentido diverso" nos convoca a considerar, no solo una polifonía al respecto, sino también "diverso" en tanto diferente al masoquismo perverso como estructura. Mientras que el "alcance" del término se relaciona con los otros conceptos con los que está en red.

Proponemos entonces seguir los caminos reticulados que abre el masoquismo femenino, a partir de Lacan, no para agotar el tema, cosa imposible, sino para resaltar las asociaciones que abre.

¿Qué otra cuestión aparece ligada al masoquismo femenino? Pues bien, la referencia de Lacan a un artículo de Joan Rivière, *La femineidad como mascarada* (1929).

[16] Dejaremos por ahora en suspenso el logro o no de esta propuesta.

Estos dos ejes (fantasma masculino y femineidad como máscara) insisten, por lo general, cada vez que Lacan habla del masoquismo femenino (por ejemplo en el *Seminario 10* y también en el *11*). Debemos suponer alguna justificación en esta insistencia asociativa.

Brillar por la ausencia. Femineidad, mascarada y masoquismo.

¿Cómo se articulan los ejes propuestos recientemente? ¿qué comparten los temas del masoquismo femenino como fantasma masculino y la mascarada? Una forma de comenzar a dar respuesta a estos interrogantes y de situar un suelo común a ambos, puede abreviarse también bajo la forma de una pregunta: ¿qué busca una mujer?

El fantasma, calificado como masculino, nos muestra su función (o mejor dicho una de sus funciones), responder a la pregunta, anteponer una afirmación a la incógnita. *El masoquismo aquí, no es per se la modalidad femenina de vínculo con el Otro, sino una forma fantasmática, esencialmente masculina, de encontrarle un objeto al enigmático deseo femenino*. Solución elegante, pero que se asienta en un masoquismo imaginado en la mujer. Más allá de este recurso masculino, la pregunta sigue intacta: ¿qué busca una mujer?

Para decirlo todo, lo que a la mujer le interesa es el deseo del Otro, se interesa en tentarlo, podemos decir, pescarlo en su deseo, y por tanto, mostrarlo como deseante. "Se tienta tentando", dice Lacan (1963, p. 207) y nos recuerda a Adán, a Eva y a la manzana. La máscara "que puede emplear" para capturar el deseo del Otro, no es un disfraz malicioso, maquiavélico que esconde aún otra cosa, su "verdadera" femineidad. Desde nuestra perspectiva, lo que todo el trabajo de Rivière, labor fundamentalmente clínica, se esfuerza en mostrar es que no se trata de niveles diferentes, del ocultamiento de un núcleo real por una fachada cosmética, sino que, la femineidad es la máscara. Lo dirá con todas las letras: "El lector podrá tal vez preguntarse ahora cómo defino la femineidad o dónde trazo la línea que separa la genuina femineidad de la "máscara". Sin embargo, mi opinión es que no existe tal distinción; (…) son una misma cosa." (Rivière, 1929, p. 221)

A continuación haré un breve relato de dos casos. El primero es de Rivière (Lacan lo resume en el *Seminario 5*; pero tomaré el material original), el otro corresponde a una paciente de Collete Soler.

Primer caso. Se trata de una mujer norteamericana de gran éxito profesional, cosa que en la época (fines del ’20) no era del todo habitual, pero tampoco ya una rareza. Este éxito parecía extenderse a otras áreas de su vida, era esposa, madre, ama de casa, tenía una rica vida social y cultural. El vínculo con su marido era excelente y era muy correcta con todas las personas con las que se relacionaba.

Sin embargo esta perfección sin fisuras, pronto demostró ser aparente. Por su trabajo (propagandístico) tenía que hablar frente a un auditorio, a ello se anudaba cierto grado de angustia, en ocasiones severo. Destaquemos esto, la angustia sobrevenía luego del acto público. Mostraba, al tiempo, una importante “necesidad de afirmación” (Rivière, 1929, p. 220), que la llevaba a buscar el elogio de los hombres, a posteriori de su performance. Estos hombres representaban, para la paciente, figuras paternas. Rivière destaca, en relación a la necesidad de afirmación, dos modalidades, una directa destinada a obtener cumplidos respecto de su actuación y, otra, indirecta destinada a obtener insinuaciones sexuales de los hombres en cuestión, a partir de un coqueteo relativamente evidente. Este modo de conducirse de la paciente no se le presentaba a ella como algo consciente.

Con el desarrollo del análisis es posible reconducir la problemática, a la situación edípica de rivalidad con la madre, inicialmente, y también con el padre; hombre de letras que luego se dedicó a la política. Los coqueteos de la paciente respondían a un intento de evitar la angustia, asociada a la represalia que presuponía por parte de las figuras paternas. Se ofrecía sexualmente al vengador. A su comportamiento se anudaban sueños y fantasías análogas. En algunos de sus sueños aparecían personas con máscaras en sus rostros, lo que les permitía evitar o impedir alguna catástrofe. En otro sueño se subrayaba el hecho de que la paciente no representaba un peligro para los hombres, que a la vez la encontraban atractiva como objeto de amor.

Antes de introducir otra referencia clínica, que es susceptible de poner en relación con la anterior y nos permitirá extraer algunas consideraciones, mencionaremos que el camino por el que Lacan continúa en el *Seminario 5*, en relación con este caso, aborda la vía del deseo, en tanto deseo de reconocimiento. [17]

[17] Se nos plantea aquí la pregunta ¿es posible relacionar aquello que en Lacan aparece bajo los términos de un particular deseo, con lo que Rivière llama necesidad de afirmación? Cualquiera sea la respuesta, no podría ir más allá del nivel hipotético, al tiempo que habría que considerar la imposibilidad que tiene un elemento de

El otro caso. Se trata de una paciente de Colette Soler, es un material clínico que la analista francesa presentó en las Jornadas de EEP, en Málaga en el ´93 y que salió publicado en el libro *Sexualidad femenina* (1994).

Esta paciente de Soler vivía lo que ella llamaba "el infierno del descubierto", "descubierto" lo usaba en el sentido bancario del término. Su marido ocupaba el rol de proveedor, que restablecía la cuenta bancaria. El azar desorganizó la vida de esta pareja, cuando ella cobra una pequeña herencia. Comenta Soler que la paciente refirió: "Yo sabía que él no debía saber sobre mi dinero."(1994, p. 19) Esto no se liga únicamente a la herencia, ya que esta mujer contaba en verdad, desde hace años, con dos cuentas bancarias, pero sólo una de ellas era conocida por su marido y antes que él, por el padre de la paciente. Siempre había disimulado lo que ganaba, frente a los otros se hacia la pobre, mientras le fascinaba guardar el secreto de tener. "Esta mascarada (…) utilizaba la ficción de la falta de dinero como una metonimia de la falta fálica en su valor seductor." (Soler, 1994, p. 19)

En estas dos breves apelaciones clínicas se muestra como elemento común el tema de la seducción, el lugar que inconscientemente ocupaban ambas mujeres en su relación con los hombres.

En su artículo, Soler menciona que un masoquista y una mujer tienen algo en común: "hacer de objeto" (1994, p.17). Agregaremos que, es menester considerar cómo entender esto, en un caso y en otro. Antes de avanzar hay que introducir una aclaración, no estamos diciendo que el deseo masoquista y el deseo femenino sean lo mismo; ciertamente ambos constituyen un problema, pero son problemas distintos. ¿Qué anotaremos entonces del lado de las semejanzas?

Decir "hacer de objeto", y no simplemente decir "ser el objeto", le permite a la autora subrayar en el caso de la mujer, la mascarada y en el caso del masoquista, cierta puesta en acto, en tanto que escena. Esta consideración vale para el "hacer de", veamos ahora lo que vale respecto del "objeto."

Interesa ver de qué aspecto del *a* se trata. Mientras el masoquista, hace de desecho, de piltrafa, lo echado a los perros (suele decir Lacan), la mujer encarna lo "amable", en el

---

un conjunto teórico de recubrir u homologarse a otro elemento, de otro conjunto teórico. Dejaremos esto en el plano de la incógnita.

sentido de susceptible de ser amado, el brillo fálico, como pudimos ver en los ejemplos recortados; esto es lo que tiene que ver con lo que se llama objeto agalmático.

> (…) el objeto agalmático que sujeta el deseo no obtiene su poder más que de la falta que él incluye. Este hecho de estructura está en el fundamento de lo que podemos llamar una "mascarada masoquista". (…) la mascarada tiene varias facetas. Más a menudo disimula la falta, actuando lo bello o el tener para recubrirla. Pero hay una mascarada masoquista que, a la inversa, hace ostentación de la falta, o del dolor, o del dolor de la falta. (Soler, 1994, p. 18)

Vemos, a partir de esta referencia, la extrema conexión entre mascarada y falta; sea por el lado del recubrimiento, sea por el lado de la ostentación. El caso de la "potente y exitosa" paciente de Rivière, el caso de la "pobre y endeudada" paciente de Soler. Ambas facetas recalcan lo atrapante del brillo fálico, en tanto lo que a la mujer le interesa, tal como hemos indicado antes, es el deseo del Otro.

Como contraparte de la mascarada, se postula del lado masculino, la impostura. Lacan menciona puntalmente a Don Juan, y dice: "Don Juan es un hombre a quien no le faltaría nada. Esto es perfectamente sensible en ese término al que tendré que volver a propósito de la estructura general del masoquismo." (Lacan, 1963, p. 209) No es posible, desde esta cita extraer desarrollos, en particular, en la medida en no hay especificaciones al respecto, ni brinda mayores aclaraciones. Por otra parte, sí se menciona que Don Juan es un sueño femenino. Es por ello que podemos afirmar que mientras el masoquismo femenino es un fantasma masculino, Don Juan es un fantasma femenino.

El planteo central de Lacan, respecto a Don Juan, es que para este personaje, la relación con su objeto esta borrada. ¿Cómo entender esto? Si tomamos la afirmación de la cita contenida en el párrafo anterior, podemos vislumbrar que, si a Don Juan (punto extremo o radical de la impostura), no le faltaría nada, ninguno sería tampoco el lugar de su deseo. Personaje que se desliza de mujer en mujer. Privilegio metonímico. ¿Es algo de esto lo que aparece en la mención a la estructura general del masoquismo?

Referencias bibliográficas del Capítulo 2

Freud, S. (1915/2006). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas. Tomo 14.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919/2007). Pegan a un niño. En *Obras completas. Tomo 17.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1924/2007). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas. Tomo19.* Buenos Aires: Amorrortu.

Gusmán, L. (1985). Del instrumento al suicidio del objeto. *Conjetural 8*. Editorial Sitio. Buenos Aires

Lacan, J. (1956-57/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957-58/2007). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1958-59/2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación.* Bueno Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2006). *Seminario 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan J.(1964/2008). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Rangone, L. (2012). Perversión entre estructura y rasgo. En *Estudios psicoanalíticos en la Universidad. 4.* Rosario: Homo Sapiens.

Ritvo, J. B. (2009). El problema estructural del masoquismo. *Conjetural. Revista Psicoanalítica, 50*, 99-124.

Rivière, J. (1929/2007). La femineidad como máscara. *Athenea digital, 11,* 219-226.

Sacher-Masoch, L. (2004). *El amor de Platón*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Sachs, H. (1923/ 1977). Sobre la génesis de las perversiones. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 5*, 14-22.

Soler, C. (1994). ¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina. En *Sexualidad femenina.* Buenos Aires: EOL.

CAPITULO 3. SADISMO Y MASOQUISMO O "SADOMASOQUISMO"

> El amor es esclavitud y uno se torna esclavo cuando ama. El hombre se siente maltratado por la mujer, pero goza en el erotismo que ofrece esa crueldad y esa tiranía.
> Besamos el pie que nos somete. Y la mujer a la que amo me insufla un miedo terrible.
> Tiemblo cuando ella, de golpe, empieza a pasearse por la habitación y crujen sus vestidos. Todos sus movimientos sorpresivos tendrán, al mismo tiempo, la virtud de arrojarme en el pánico.
> (Sacher-Masoch, *Don Juan de Kolomea*, p. 52)

Fantasma, pulsión, pasividad. La no relación sexual.

La combinación terminológica "sado-masoquismo", sello freudiano del fantasma que hemos abordado en el capítulo anterior reflejaría el sustento de una supuesta "realización propiamente sexual" (Lacan, 1964, p. 200). Esta idea resulta propiamente fantasmática.
Desde nuestra perspectiva "sado-masoquismo" - como complementariedad sexual - y "masoquismo femenino", constituyen fantasmas neuróticos que apuntan a hacer de la relación con el parternaire la negación de la no relación sexual. El uno, haciendo del sádico la pareja del masoquista, en una complementariedad sin fisuras, sostenida desde el fantasma neurótico que ve en el perverso el emblema de una sexualidad realizada. El otro, como fantasma masculino, postula un saber respecto de lo que la mujer quiere y, en la medida en que se trata de un elemento situable, es posible proveerlo, lo que no deja de implicar cierta complementariedad.
Para Lacan los ideales masculino y femenino, no pueden figurarse en el psiquismo por la oposición actividad-pasividad (en la que parece apoyarse, en última instancia, la expresión "sado-masoquismo"), sino que corresponden a la esfera por ejemplo, de ese término que

hemos trabajado, la mascarada, y lo que ella implica de simbólico, a diferencia del pavoneo imaginario de otras especies.

La idea de una sexualidad transformada en meta, esto es, de encontrar en la genitalidad cierto punto culmine de un desarrollo prefigurado, es por lo menos problemática cuando dejamos el terreno animal. Siguiendo a Lacan, la sexualidad se presenta como tal, por intermedio de las pulsiones parciales.

Suele asociarse precipitadamente al masoquismo con la fase sádico-anal, sesgo de esa noción de desarrollo que mencionamos, de la tendencia a hacerlo par (pasivo) de lo sádico (activo) y de pensar la agresividad con algo que se inaugura en el proceso natural de la dentición. Recordemos que Freud hacía coincidir el comienzo de la fase sádico-anal, con la aparición de los dientes, sospechando la aparición de impulsos destructivos.

Quitaremos al masoquismo de una fase pulsional puntual y postularemos algunas implicancias para la cuestión da la pasividad.

"Consideremos la pulsión oral. ¿Qué es? Se habla de fantasmas de devoración, *hacerse engullir*. En efecto, todos saben que éste es precisamente el término otrificado de la pulsión oral, que linda con todas las resonancias del masoquismo. (…)" (Lacan, 1964, p. 203) [La cursiva es del original]

El masoquismo aparece aquí asociado a la posición de objeto que subyace tras pensar la cuestión de la pasividad, sin embargo tal ubicación en el lugar del objeto no debe remitirnos a la dimensión del sustantivo (niño-pegado, por ejemplo), sino siempre al verbo. En particular al carácter reflexivo del verbo "hacer", que encuentra en el sufijo "se" (hacer*se*) la actividad que define a la pulsión; toda pulsión es un fragmento de actividad, decía Freud (1915, p. 117). Encontramos así hacerse-engullir, hacerse-pegar, hacerse-mutilar, y todas las variantes que permite el abanico pulsional, soportado en fantasmas de devoración, de paliza, de mutilación.

"De hecho, salta a la vista que aun en su supuesta fase pasiva, el ejercicio de una pulsión, masoquista, por ejemplo, exige que el masoquista, si me permiten decirlo, sude la gota gorda." (Lacan, 1964, p. 208)

Destaquemos de la cita que Lacan se desliza de la pulsión masoquista al sujeto masoquista, cualquiera sea el caso, acentúa lo laborioso, diremos nosotros, *del masoquismo*. Ocupar el

lugar de objeto no es sinónimo de pasividad, ni tampoco convierte al masoquismo en el polo pasivo del sadismo-activo.

> Es notable reparar en cómo Freud no pude designar estos dos polos sin echar mano a ese algo que llamamos verbo. (…) Y es porque, desde el comienzo, Freud da por sentado que no hay parte alguna del trayecto de la pulsión que pueda separarse de su vaivén, de su reversión fundamental (…)
> Cuando habla (…) en especial del masoquismo, se toma el cuidado de señalar muy bien que hay tres tiempos, no dos, en estas pulsiones. (Lacan, 1964, p. 185)

Pulsión, fantasma y gramática.

Lacan, más que despreciar los términos sado-masoquismo y reversibilidad, extrae de ellos un uso restringido al circuito pulsional; si y sólo si, la reversión de la que se trata, no es inversión entre dos términos, sino interjuego de tres, lo que implica una articulación sadismo-masoquismo que incluya el carácter reflexivo del verbo (al que nos hemos referido recientemente). El bicondicional (si y solo si) nos permite hablar de sado-masoquismo en el terreno particular de la pulsión. No hay sadomasoquismo en general, en todo caso hay "pulsión sado-masoquista" o propiamente circuito pulsional "sado-masoquista".

> La próxima vez retomaré lo que llamé la estructura de la perversión. A decir verdad, se trata de un efecto invertido del fantasma. El sujeto se determina a sí mismo como objeto, en su encuentro con la división de la subjetividad.
> Les mostraré (…) que el sujeto que desempeña este papel de objeto es, exactamente, lo que sirve de soporte a la realidad de la situación de lo que se llama pulsión sado-masoquista, y sólo está en un único punto – en la propia situación masoquista. Justamente porque el

> sujeto *se hace* objeto de una voluntad ajena ocurre que no sólo se cierra, sino también se constituye la pulsión sado-masoquista.
>
> El deseo sádico relacionado con un fantasma sólo es posible, como lo indica Freud en este texto, en un segundo tiempo. El deseo sádico existe en muchísimas configuraciones, y en las neurosis también, pero no es aún el sadismo propiamente dicho.
>
> Remítanse a mi artículo "Kant con Sade". Verán que el sádico ocupa él mismo el lugar de objeto, pero sin saberlo, en provecho de otro, y ejerce su acción de perverso sádico en aras del goce de ese otro.
>
> Ahí ve, entonces, diversas posibilidades de la función del objeto *a*, el cual nunca se halla en la posición de ser la mira del deseo. Es o presubjetivo, o fundamento de una identificación del sujeto, o fundamento de una identificación que el sujeto niega. En este sentido, el sadismo no es otra cosa más que la negación del masoquismo. Esta fórmula permite aclarar varias cosas de la verdadera naturaleza del sadismo. (Lacan, 1964, pp. 192-193).

Emprenderemos un análisis de esta extensa cita, en ítems, no sin antes subrayar que estamos en presencia de cierta ambigüedad, en la medida en que hay en estos dichos de Lacan una oscilación, no clarificada como tal, de la que participan conceptualizaciones de distinta índole: fantasma *en* la perversión, pulsión sado-masoquista, fantasma (perverso) en la estructura neurótica y sadismo y masoquismo como perversiones.

- En primer lugar Lacan parece hacer referencia directamente a la característica invertida del fantasma en la estructura perversa, inversión que es necesario remitir a la disposición de los términos de la fórmula del fantasma en la neurosis, inversión que coloca en primer plano al objeto; desde allí hay un deslizamiento al segundo párrafo que toma como eje el lugar de objeto en el que el sujeto puede ubicarse, pasaje habilitado por la articulación fantasma – pulsión.

- Hemos indicado con el uso de la cursiva [que en este caso nos pertenece] ese carácter activo del masoquismo, mediante el cual el sujeto se hace objeto, es decir, se hace tratar de determinada forma (se hace pegar por ejemplo), mostrando el carácter reflexivo del verbo, al que hemos aludimos, y que se torna condición para la constitución del circuito pulsional. Si recordamos lo que trabajamos en el capítulo anterior, Freud incluso llegaba a postular motivos por los cuales el niño se hacía pegar, motivos que tenían que ver con la trama, porque para el vaivén pulsional se requiere de ese guión que es el fantasma, por ejemplo, se hacía pegar por su conducta díscola, o por encontrar satisfacción en que le peguen al otro niño, de modo que su propia acción lo volvía merecedor del castigo.

  En este interés por las tres voces de verbo, la gramática se perfila como punto de encuentro entre la pulsión y el fantasma.

  En el *Seminario 14*, conocido como *Lógica del fantasma* (1966-1967), podemos ver cómo la lógica propia del fantasma es referenciada directamente a la gramática[18]. Las pulsiones escoptofílicas y sado-masoquistas son planteadas como traza, como montaje gramatical. (Lacan, 1967, p. 33), y postuladas como "los dos únicos ejemplos funcionales de pulsión como tal (…)" (Lacan, 1967, p. 38); podemos aventurar que ello, permite introducir una fuerte crítica a algunos círculos analíticos que veían en la pulsión genital la cúspide del desarrollo libidinal, bajo una perspectiva evolucionista, al tiempo que aleja por completo a la pulsión de cualquier idea de tendencia instintiva, al devolverla a la estructura gramatical, digo "devolverla", porque Lacan destaca que es el propio Freud quien frente al asunto de la pulsión, no puede hacer otra cosa que no sea una suerte de viraje gramatical. Recordemos que en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), voyerismo-exhibicionismo y sadismo-masoquismo, son los únicos complejos pulsionales trabajados recurriendo al lenguaje, al verbo en voz activa, voz media, y voz pasiva, como hemos mencionado. Así, la "pulsión como tal" va a requerir de estos tres

[18] Algunos años atrás, Lacan entregaba su fórmula "el Inconsciente está estructurado como un lenguaje." Esto, parece insistir en el regreso a la estructura gramatical. Así cerca del final de su *Seminario 14*, dirá Lacan respecto a este tema: "(…) el fantasma está más estrechamente, que todo el resto del Inconsciente, estructurado como un lenguaje; ya que el fantasma, a fin de cuentas, es una frase con una estructura gramatical." (1967, p. 131)

tiempos verbales, condición que cumplen sólo los "pares de tres" (si se me permite la expresión) de: ver – verse – hacerse ver; y pegar – pegarse – hacerse pegar.

- Desde la pulsión sado-masoquista, Lacan introduce el deseo sádico; al parecer como contraparte del lugar de objeto propio de la situación masoquista. La vía por la cual es plateado el tema del deseo sádico, sigue siendo la misma: el fantasma, notemos la alusión directa al texto *Pegan a un niño*, en particular a la segunda fase. Fantasma en la neurosis, que Freud entendió como sado-masoquista. Recordemos que la fase intermedia la ligamos a la esencia del masoquismo, vemos entonces cómo esta esencia, (en la conjunción sadismo-masoquismo del fantasma) demanda la presencia del deseo sádico en el otro que golpea. Momento dual del fantasma que, páginas atrás, destacamos como aquel que resalta la idea de ambigüedad, y se vincula directamente con la fusión conceptual "sado-masoquismo".

  En este contexto hay que entender que "deseo sádico" no es el deseo de un sujeto perverso sádico, no es el sadismo propiamente, sino un elemento de la economía fantasmática del neurótico y como tal deviene instrumento para el goce de otro que, como vemos, Lacan escribe con minúscula; sostenemos que esto es así porque es posible ubicar allí al partenaire, es una relación de otro a otro (dijimos ya ambigua y dual). Aquí *el sádico* es elemento fantasmático para el goce del sujeto, dicho de otra forma, la posición masoquista (fantasmática) necesita del sádico como complemento *en su fantasma*.

  (Por fuera del contexto del fantasma, el sujeto sádico, también puede quedar capturado en una dinámica, se trata de una dinámica cuya maquinaria desconoce. Más adelante nos ocuparemos de este asunto. Pero dejaré planteada una pregunta ¿el otro que interviene en esa maquinaria, podemos seguir escribiéndolo con minúscula?)

- En la última parte de la cita encontramos que el objeto *a*, como función, admite distintas posibilidades. En tanto presubjetivo nos invita a pensar en su irreductibilidad, en su carácter de inasimilable, al plano del sujeto. Por otra parte, del lado de lo que Lacan llama, el *a* como fundamento de una identificación del sujeto, podemos ubicar al masoquismo (identificación que tiene que ver con la vertiente del *a*, no como deseo,

> sino como resto, lo echado a los perros, la "piltrafa humana"); el sadismo podemos perfilarlo en la expresión que hace intervenir la negación de la identificación, sería el caso donde el *a* se presenta como fundamento de una identificación que el sujeto niega. El salto que hace Lacan aquí es poner al sadismo y al masoquismo, unidos por una relación de negación. Esta negación – que no es reversibilidad – esta mediatizada por la noción de identificación al objeto *a*, de modo que requiere de este tercer término para postularse.

Para finalizar el análisis de la cita, nos vemos compelidos a restituir un vestigio de unidad, allí donde la especificidad de los fragmentos creados nos llevó a cuatro líneas, al parecer, diferentes. Consideramos que el extracto textual comienza hablando de la estructura perversa y finaliza también con la estructura perversa; en el centro de estos vértices hay una lógica *in crescendo:* de la pulsión – mediatizada por la cuestión de la gramática – pasamos al fantasma y de allí a la estructura. Pulsión sado-masoquista, deseo sádico y masoquista complementados en el fantasma y finalmente, como dijimos, estructura o bien sádica o bien masoquista. El *guión* de la palabra compuesta "sado-masoquista" referida a la pulsión, así como la *y* del carácter complementario del sádico y el masoquista en el fantasma, ya no tienen cabida sobre el final de la frase de Lacan, donde la *o* (excluyente) comanda la diferencia de estructuras, marca una disyunción, que no está presente en los dos casos anteriores, es decir, en la pulsión y en el fantasma.

En lo que sigue tomaremos un ejemplo de cómo el sadismo y el masoquismo se articulan en un fantasma, para ello recurriremos a uno de los guiones más extendidos en la historia de la humanidad.

Sadismo y masoquismo en la relación padre-hijo en la pasión

La pasión de Cristo abarca según los Evangelios, una serie de sucesos protagonizados por Jesús: la última cena, el camino con la cruz, la crucifixión, muerte y resurrección. Se incluyen en este recorrido importantes tormentos físicos (el peso mismo de la cruz, la corona de espinas, los azotes), así como también la traición de Judas, la negación por parte de Pedro, la condena a muerte por Pilato. Sin embargo, más allá de los múltiples personajes, interesa subrayar que se trata de un momento donde la relación padre-hijo, aparece en primer plano.

El padre, en este caso Dios-padre puede postularse como el emisor de un mensaje particularmente ambiguo por la vía de las flagelaciones de las que es objeto su único hijo. Se trata de una ambigüedad que resulta, en cierto modo, en el desconcierto del hijo, reflejado en la pregunta: "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?" [19]

Podrá objetarse que no se trata de una relación dual, encontrándose aquí la participación de un tercero, la mano que conduce el látigo. Empero, en su ominipotencia la divinidad bien podría haber evitado todo el Calvario, por eso la pregunta de Cristo está directamente dirigida al Padre; y por eso empalma con ese momento fantasmático (esencialmente reprimido) de una dualidad inefable en la comunicación entre sujetos.[20] El sado-masoquismo se juega en esa (pretendida) comunicación dual que adquiere la forma de la tortura, la humillación y el tormento.

La complementariedad sado-masoquista es un modo de sostener la existencia de la intersubjetividad y es, al tiempo, un supuesto susceptible de erigirse como contracara de la no relación sexual.

En este contexto, afirmar que no existe sado-masoquismo logrado, es una expresión que encuentra su límite en las excepciones de la pulsión y del fantasma, en particular el segundo tiempo de *Pegan a un niño*, que encuentra un eco en la relación Padre-Hijo en el momento final de la vida de Cristo. Esta pareja - que comparte incluso el mismo nombre:

[19] La Iglesia, por ej. Benedicto XVI, ha afirmado que no se trata de un momento de duda de Jesús, ya en la cruz, ni de reproche al Padre, sino que es la forma en que se inicia el Salmo 22, cuyo sentido total parece contrario a la frase con la que se inicia.

[20] Me refiero aquí al fantasma donde un niño es pegado, tema abordado en otro lugar de este trabajo.

Dios, diferenciándose fundamentalmente por el vínculo que indica filiación: Dios-*padre*, Dios-*hijo* - invita a la pregunta por el lugar del Otro.
Según Karothy (2008):

> (…) el padre del fantasma (…) es una de las figuras del Otro que queda como un Otro sin tachar.
> (…) el sujeto del fantasma se ofrece como objeto de maltrato al Otro. Ahí se establece una relación complementaria (…) el padre del fantasma es una figura que neutraliza la inconsistencia del Otro, es decir, neutraliza la castración, porque el padre ahora es el padre absoluto; el padre en el fantasma es una figura del Otro, que ahora queda como un Otro consistente (…) (s/p).

Es esto mismo lo que se refleja en el sacrificio de Cristo, personaje que encuentra en el término "cordero", otra forma de ser nombrado. Jesús, cordero de Dios. Nominación que remite a su carácter indudablemente sacrificial. La religión cristiana halla en este sacrificio la redención, la salvación de los hombres.

> El sacrificio, a diferencia del de Abraham e Isaac conduce hasta la muerte del Hombre Dios en un acuerdo entre el Hijo y el Padre que se encargan de esa operación para liberar a la humanidad de una culpa vinculada a una rebelión original. (Rosolato, 2003, p.20)[21]

La perspectiva lacaniana en relación al sacrificio de Cristo ubica también allí algo del orden de la salvación, sin embargo, no se trata de la salvación de los hombres, sino de Dios, en tanto figura del Otro sin tachadura. Dirá Lacan en el *Seminario 20*: "Se nos explica el infortunio de Cristo por la idea de salvar a los hombres, me parece más bien que se trataba de salvar a Dios (…)." (1973, p. 119)

[21] La traducción de estas líneas es propia.

Tal como lo advirtió Freud, serán los avatares del Complejo Edipo-Castración los que conducirán a la puesta en primer plano de una escena fantasmática que, dejando de lado la triangulación, hace del vínculo dual, ambiguo entre padre e hijo el lugar de conservación de un Otro absoluto, consistente. La figura de Dios en la pasión y del padre en el fantasma evidencian que la perversión es esencialmente una respuesta a la castración, que requerirá como operatoria el carácter sacrificial, de ofrecimiento del sujeto, llegando, incluso, a la crucifixión. ¿El masoquismo no es, entonces, la *père-versión* que mejor refleja esta operatoria?

> La imaginación de ser el redentor, por lo menos en nuestra tradición, es el prototipo de la *père-version*. Esta idea chiflada del redentor surgió en la medida en que hay relación de hijo a padre, y esto desde hace mucho tiempo. El sadismo es para el padre, el masoquismo es para el hijo. De todos modos, Freud intentó librarse de este sadomasoquismo. Este es el único punto donde hay una supuesta relación entre el sadismo y el masoquismo.
>
> Estos dos términos no tienen estrictamente ninguna relación entre sí. Para pensarla, hay que creer verdaderamente que sucede como en el esquema en que una recta infinita penetra en un toro. Pienso que es bastante ilustrativo. Hay que creer verdaderamente en lo activo y lo pasivo para imaginar que el sadomasoquismo puede explicarse por una polaridad. (Lacan, 1976, p. 82)

"Perversión" es homófono de *perè-version* cuya traducción literal sería padre-versión, a su vez, en francés *vers* indica "hacia", de modo que la traducción empleada resultó "versión hacia el padre", es una expresión que Lacan emplea sobre el final de su obra, en sus últimos Seminarios. Si en la perversión hay una dirección al padre, es porque no es sin el Edipo, cuestión que viene a revalorar el texto freudiano del ´19, en esa particular relación dual del fantasma donde un niño (hijo/masoquista) es pegado (por un padre/sádico). Encontramos así una excepción, que hace posible el uso del término "sadomasoquismo", la regla precisará justamente lo opuesto: No hay sadomasoquismo.

La relación sadismo – masoquismo

Platear la posibilidad de una relación (sexual) entre sadismo y masoquismo, parece descansar en argumentos freudianos muy tempranos, que excediendo el tema de la reversión propia de la pulsión (que hemos abordado), descansa en esa idea que hace de la pareja sádico-masoquista el ideal de complementariedad, que solo el fantasma de un neurótico sostiene como verdadero, porque después de todo como neuróticos solo podemos soñar con la perversión. (Lacan, 1969, p. 233). Freud ha soñado.

Encontramos: "El que siente placer en producir dolor a otro en una relación sexual es capaz también de gozar como placer del dolor que deriva de unas relaciones sexuales. Un sádico es siempre también al mismo tiempo un masoquista." (Freud, 1905, p. 145) Diez años después volvemos a ver esta misma idea: "produciéndolos [dolores] en otro, uno mismo los goza de manera masoquista en la identificación con el sujeto que sufre." (Freud, 1915, p. 124) Particular forma de hacer participar la identificación, puesta al servicio de una suerte de maximización del placer. Sádico y masoquista gozarían – según los términos freudianos – de manera doble. Noción que parece contribuir a la idea extendida de que hay una suerte de placer máximo o sin freno en los perversos; abona aún más ésta idea la supuesta pretensión de la ausencia de represión en la perversión.

El negativo de la perversión

Hemos elegido como título de este apartado una afirmación que permite conservar cierto carácter ambiguo. De este modo, "el negativo de la perversión", puede leerse, por ejemplo como "ese negativo, que es la perversión"; o como "el negativo de la perversión es *x*". (Tanto en el lugar de la equis, como puesto en relación con la expresión anterior, puede situarse el término "neurosis".)

En la clase del 16 de enero de 1957 del Seminario sobre la relación de objeto, Lacan plantea algunos interrogantes que es posible resumir del siguiente modo: ¿qué es la perversión? Y ¿cuál es el sentido de la mentada formula freudiana, referida aquí como: la perversión es "el negativo de la neurosis"? (p.116)

No dejemos pasar – cuestión que sí hace Lacan respecto de su propia enunciación – que estamos ante una inversión.

Si recordamos los términos que emplea Freud, ya en su temprano *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) y aún antes, en su correspondencia con Fliess (carta del 24 de enero de 1897), veremos que refiere respecto de *la neurosis*, que es el negativo de *la perversión*; y no viceversa.

A qué puede deberse, entonces, esta maniobra lacaniana consistente en hacer decir a Freud ¿otra cosa que lo que dijo? Antes de intentar alguna hipótesis, propongo tener en cuenta ciertas consideraciones.

En la clase del *Seminario 4*, recientemente mencionada, y luego de recorrer brevemente las respuestas que, desde el psicoanálisis se han brindado a los interrogantes vinculados a la perversión, es que Lacan emprende su propia tentativa, con base en su lectura de *Pegan a un niño*. Si Lacan se apoya particularmente en este material, no es sin motivo, el texto de Freud del ´19 se cierra con la siguiente expresión:

> (…) Por eso, la sexualidad infantil, que sucumbe a la represión, es la principal fuerza pulsional de la formación de síntoma, y por eso la pieza esencial de su contenido, el complejo de Edipo, es el complejo nuclear de la neurosis. Espero haber suscitado con mi comunicación la expectativa de que también las aberraciones sexuales de la infancia y de la madurez sean ramificaciones del mismo complejo. (Freud, 1919, p. 199-200)

Hans Sachs, tomando como apoyatura tanto los textos freudianos como su propia experiencia analítica, sostiene:

> El perverso no hace excepción a la amnesia infantil, pues estamos acostumbrados a llevarla como una cicatriz provocada por las presiones contra la sexualidad infantil, y el análisis de una perversión nos lleva con la misma necesidad hacia el material inconciente, igual que en una neurosis. (Sachs, 1923)

Por su parte, Lacan a partir de considerar las diferentes fases de *pegan a un niño*, destacará, varias aristas en relación al fantasma perverso y a la perversión. Entre ellas que, en la medida en que nos situemos en el terreno de la perversión, la dimensión imaginaria tendrá un carácter preponderante. Es necesario tener en cuenta que este predominio no implica desconsiderar la dimensión del Otro, ni mucho menos la dialéctica edípica, que es, en definitiva lo que permite reintroducir el texto freudiano del ´19, en el centro de la problemática de la perversión.

Siguiendo a Lacan, la relación imaginaria, privilegiada en la perversión, se encuentra a medio camino de lo que

> se produce entre el sujeto y el Otro, o más exactamente, algo del sujeto que aún no se ha articulado en el Otro, por estar, precisamente, reprimido. Se trata de una palabra que es ciertamente del sujeto, pero al ser, por su naturaleza de palabra, un mensaje que el sujeto debe recibir del Otro en forma invertida, también puede permanecer en el Otro y constituir lo reprimido y el inconsciente (…) (1957, p. 122)

Es por esta vía que Lacan critica, en su *Seminario 4* la comprensión que se le ha solido dar, popularmente, a la fórmula freudiana que él insiste en referir bajo los términos: "la perversión es el negativo de la neurosis" (1957, p. 122), al hacer coincidir perversión con persistencia de pulsión parcial simple, cruda, no elaborada, no articulada por el mecanismo edípico.

Retomemos nuestro interrogante, si Freud afirmó "la neurosis es, por así decir, el negativo de la perversión" (Freud, 1905, p. 150), ¿por qué Lacan insiste en sostener que la fórmula freudiana es "la perversión es el negativo de la neurosis"?

Podríamos situar en torno a esta insistencia, en principio, una buena razón para sospechar que no se trata de un equívoco, un efecto del azar o de la mala traducción, sino de cierto artilugio ¿que apunta a un sentido otro?

Nuestra hipótesis sostiene que plantear la perversión como negativo de la neurosis implica de alguna manera des-hacerse de la literalidad del enunciado freudiano para, precisamente, no desconocer su sentido.

La inversión lacaniana al colocar la perversión como negativo parece destacar más nítidamente el carácter siempre perverso del fantasma; lo que no quiere decir que ello no pueda extraerse del modo de expresión freudiano.

Por otro lado, las tendencias interpretativas de "la neurosis es el negativo de la perversión", es decir, la afirmación tal y como Freud la formula, han llevado a reducir este asunto al siguiente pensamiento: "lo que en la perversión está en primer plano, en la neurosis está reprimido, velado, en términos fotográficos, en negativo." De allí a llegar a postular a la perversión como la expresión en crudo de la pulsión y a dejar colocada la represión únicamente del lado de la neurosis, hubo sólo un pequeño paso (que, en efecto, varios postfreudianos realizaron). Es posible pensar que una extensión de esta línea interpretativa ha terminado por emparejar, por hacer coincidir, determinado mecanismo, con determinada estructura.

La formulación de Lacan, no lleva a ilaciones que dejen la represión exclusivamente del lado de la neurosis, tampoco lo hace Freud; es por ello que puede decirse que el postulado lacaniano es, al menos en este punto, fiel al sentido freudiano.

Así, por ejemplo, en una nota al pie del mismo texto al que pertenece la expresión freudiana, es decir, *Tres ensayos* (1905), se afirma: "La indagación analítica ha podido mostrar, (…) que también la perversión es el saldo de un desarrollo hacia el complejo de Edipo…" (p. 148). Si bien esta nota es agregada tardíamente, Freud la anexa al texto de 1905, en conexión con lo que allí sostiene.

En resumen, postulamos que la inversión que realiza Lacan de la fórmula freudiana, y que lo lleva a plantear entonces que "la perversión es el negativo de la neurosis", conduce a un movimiento que invita a recordar que, en el seno de la perversión no es posible desconocer toda la dialéctica del Edipo y la represión; y, de este modo, el trueque de la expresión lacaniana hace conservar lo esencial del descubrimiento freudiano.

En otros lugares, por ejemplo, en *Seminario 5 Las formaciones del inconsciente*, reaparece la estrecha ligazón entre represión y estructura perversa.

> (…) La represión sólo se puede concebir como vinculada a una cadena significante articulada. Cada vez que encuentras represión en la neurosis, es porque el sujeto no quiere reconocer algo que exigiría ser reconocido y este término, *exigiría*, implica siempre un elemento de articulación significante que sólo es concebible en una coherencia de discurso. Pues bien en la perversión es exactamente igual. (…) supone exactamente los mismos mecanismos de elisión de los términos fundamentales, a saber, edípicos, que encontramos en el análisis de las neurosis. (Lacan, 1958, p. 242)

A partir entonces de esta idea fundamental y al tiempo general, que hay represión en la estructura perversa, nos es dable interrogarnos respecto de la especificidad del asunto en lo que hace al eje de este capítulo. ¿Es idéntico lo que cae bajo los márgenes de lo reprimido en el sadismo y en el masoquismo?

El desconocimiento en las perversiones

Con apoyatura en ese Seminario donde Lacan trabaja principalmente el tema de la angustia y el objeto *a*, podemos afirmar como terreno común entre ambas funciones (la del sadismo y la del masoquismo): la existencia de un *deseo*, la articulación en una *escena*, la emergencia del *a* y, cierta dimensión de *desconocimiento*. Del lado de la diferencia notaremos que a lo que apunta el *deseo* sádico, no tiene que ver con el masoquismo (ni a la inversa), que estas funciones implican *escenas diversas*, que el lugar del *a* no es el mismo en ellas y que aquello que cae en los márgenes de lo *desconocido* no se corresponde.

En la perversión y en la neurosis hay algo que se escapa, que queda por fuera de lo sabido, que denuncia la marca de la represión. Es Freud, quien ya nos ha puesto sobre este camino, no sólo con un material clave para pensar esta cuestión, aquel en el que analiza el fantasma donde un niño es pegado, sino también en otros lugares que resaltan el papel de la estructura. Por ejemplo, en la Conferencia 21. *Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales* (1916), a partir de considerar los criterios de organización y centralización de las mociones pulsionales, la perversión parece acercarse más a la normalidad que a la

sexualidad infantil. Tanto en la sexualidad perversa como en la normal existe centralización, las manifestaciones parciales se subordinan a un mismo fin, la diferencia queda colocada del lado de qué características tiene ese fin y de qué pulsión aparecería como privilegiada. Podría decirse que tanto en la sexualidad perversa como en la normal hay "una tiranía bien organizada, sólo que son diversas las familias que se han arrogado el gobierno." (Freud, 1916, p. 294) De este modo, habría represión de distintos componentes de la sexualidad infantil tanto en la normalidad como en la perversión.

Desde Kraff-Ebing, sadismo y masoquismo, remitidos a la categoría de perturbaciones sexuales, se han ligado mayormente al infligir o recibir dolor corporal; sin embargo es el propio médico quien destaca que lo esencial en estas perversiones, no es el dolor, sino la sumisión. Lacan no se quedará en este plano, no se contentará con ninguno de estos términos; ni *dolor* (por lo común ligado al sufrimiento corporal), ni *sumisión* (corrientemente asociada a un sufrimiento moral), serán suficientes para situar las coordenadas del deseo sádico y del deseo masoquista. "No es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia." (Lacan, 1963, p. 117). A lo que apunta el sádico es a poner en primer plano, ese carácter subjetivo particular que es la angustia, lo cual sólo podrá sostenerse, articularse en una escena. Lacan destaca que en el cumplimiento "de su rito (…) lo que el agente del deseo sádico no sabe es lo que busca, y lo que busca es hacerse aparecer a sí mismo (…) como puro objeto, fetiche negro." (Lacan, 1963, p. 118).

Esto, que se incluye en la dimensión del desconocimiento en el caso del sadismo, no se erige de igual manera en el masoquismo.

> Muy distinta es la posición del masoquista, para quien esta encarnación de sí mismo como objeto es el fin declarado – ya sea que se haga perro bajo la mesa, o mercancía, ítem del que se habla en un contrato entre otros objetos destinados al mercado. En suma, lo que busca es su identificación con el objeto común, el objeto de intercambio. Sigue siéndole imposible captarse como aquello que es, en tanto que, como todos, es un *a*. (Lacan, 1963, p. 118)

Las ideas contenidas en este párrafo y en algunas referencias introducidas recientemente - no sin cierta cuota de precipitación - pueden recapitularse como sigue:

- El masoquista, a diferencia del sádico, asume como "fin declarado" una posición de objeto. En el caso del sádico esta posición es un elemento a ubicar del lado del desconocimiento.
- La forma en que el masoquista se ubica nos invita a pensar en términos de un contrato, lo que es susceptible de asociarse a la dialéctica de los bienes que Lacan trabaja en el *Seminario 7*.[22]
- La dimensión del desconocimiento en el masoquista, abarca la cuestión de que es un *a*. [23] Hay aquí un punto sensible, que es necesario señalar, mencionamos que el masoquista asume una posición de objeto (objeto de intercambio, por ejemplo) de una manera declarada, podemos decir, a sabiendas, empero no se capta como un *a*, de modo que no debemos suponer prontamente que *a* y objeto de intercambio, sean, sin más, intercambiables, parecen corresponder a dimensiones diferentes. Sí nos es dable hipotetizar que, en todo caso, lo que subyace detrás del posicionamiento como objeto de intercambio, objeto común, es el *a*.

No es el objeto *a* la única conceptualización clave que tenemos que considerar al momento de pensar qué cae en el campo del desconocimiento en el sadismo y el masoquismo, iremos introduciendo otros conceptos que complejizarán y - según el caso - ensancharán los límites de ese campo; uno de ellos es el de goce. Veamos cómo lo menciona Lacan:

> El deseo se presenta como voluntad de goce, sea cual sea el lado por el que se manifieste, ya sea del lado sadiano – no he dicho sádico – o del lado que llaman masoquismo.

[22] El propio Leopold Von Sacher- Masoch aparece como una suerte de mercancía en los contratos que establece con sus partenaires; se trata de documentos escritos donde suele comprometerse a oficiar de esclavo por el período que dure el trato contractual, a cuyo pie firman las partes involucradas.

[23] Esto último, por otra parte, constituye un salto conceptual, respeto de los desarrollos del *Seminario 7*, en la medida en que la noción de *a* cobra una delimitación más definida a la altura del *Seminario 10*.

> Incluso en la perversión, donde el deseo se presenta como lo que hace la ley, o sea, como una subversión de la ley, de hecho es, ciertamente, el soporte de una ley. Si hay algo que ahora sabemos del perverso es que lo que aparece desde el exterior como satisfacción sin freno, es defensa, y puesta en ejercicio de una ley en tanto que frena, suspende, detiene al sujeto en su camino al goce. La voluntad de goce en el perverso es, como en cualquier otro, una voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno en el ejercicio mismo del deseo. (…) el perverso no sabe al servicio de qué goce ejerce su actividad. En ningún caso es al servicio del suyo. (Lacan, 1963, p. 164)

A partir de esta cita, lo que Lacan desarrolla en su clase tiene que ver con la naturaleza del deseo neurótico (en sus vertientes de insatisfecho o imposible); nos recuerda que el neurótico requiere de la ley para sostener su deseo, o para decirlo de otra forma, que sólo puede desear según la ley. De este modo, el pasaje de Lacan por la estructura masoquista se coloca en función de intensiones expositivas ligadas a la neurosis, sin embargo no sólo retoma luego el tema del masoquismo, sino que lo dicho en la reciente referencia excede, lo que podríamos llamar, una función utilitaria al servicio de la exposición y contiene aportes que hacen a la cuestión de la perversión propiamente dicha. De estos aportes destacaré algunas líneas, que entiendo capitales. En primer lugar, la puesta en cuestión de la idea que asocia perversión con satisfacción sin freno, antes bien, se acentúa la perspectiva contraria. El ligar la perversión a una suerte de vivencia de la sexualidad sin limitaciones, mundo de los excesos sin restricciones, es *per se* una idea neurótica que descansa, en última instancia, en un fantasma que contrarresta la no relación sexual. (En filiación con esta idea podemos colocar la creencia de que existe complementariedad entre un partenaire sádico y uno masoquista que, tal como hemos indicado en el apartado anterior, sólo es posible en el fantasma, más no en el acto sexual. Un verdadero masoquista no buscará como pareja a un sádico, ni a la inversa)

En segundo lugar, se perfila la consideración del perverso como instrumento de un goce que no le es propio, “el perverso no sabe al servicio de qué goce ejerce su actividad”.

Reaparece el no saber en la perversión. En las dos líneas que he indicado emerge la marca de la represión, sea desde la sexualidad perversa, sea desde el desconocer que lo que hace el perverso es al servicio de un goce ajeno.

Existen aún otros elementos susceptibles de ubicarse en ese plano desconocido para el sujeto perverso. Analicemos la siguiente referencia:

> Tomemos al masoquista, el masoca, como dicen, al parecer.
> Es lo que resulta más enigmático poner en suspenso de la perversión.
> Él, me dirán ustedes, sí que sabe que es el Otro quien goza. Sería, pues, el perverso que ha visto la luz de su verdad. Sería una excepción respecto de todo lo que dije hasta ahora, que el perverso no sabe que goza. Por supuesto, es siempre el Otro - y el masoca lo sabría. Pues bien, lo que se le escapa al masoquista, y que lo pone en la misma situación que todos los perversos, es que cree, por supuesto, que lo que busca es el goce del Otro, y precisamente porque lo cree no es esto lo que busca. Lo que se le escapa, aunque sea una verdad sensible, que se arrastra por todas partes al alcance de todo el mundo, pero que aun así nunca es percibida en su verdadero nivel de función, es que busca la angustia del Otro. (Lacan, 1963, p. 166)

Como idea central de la cita se destaca el tema que nos convoca. Hay algo que se le escapa al masoquista, y es en este punto que no se diferencia de otros perversos; podemos extender esta afirmación haciendo participar también a los neuróticos. En la perversión y en la neurosis algo se escabulle, cierta dimensión que si bien puede aparecer como "sensible", perceptible para otros, permanece oculta para el sujeto.

Resulta interesante como Lacan ubica aquello que el perverso desconoce, tomemos su expresión:

"Cree que busca X y *porque* lo cree no esto lo que busca." Lo que aparece como sabido denuncia la ausencia de saber. Escisión asociada a una verdad que al masoquista se le escapa; busca la angustia del Otro.

A partir de poner en relación las citas trabajadas surge como interrogante cómo conjugar lo que tiene que ver con lo elidido en el caso del masoquista: la cuestión de buscar la angustia del Otro, y el hecho de que se posiciona al servicio del goce del Otro. ("…no sabe al servicio de que goce ejerce su actividad.") Veamos lo que dice Lacan al respecto el 6 de marzo de 1963:

> El masoquista, como les dije la última vez, ¿cuál es su posición? ¿Qué le enmascara su fantasma de ser el objeto de un goce del Otro? – que es su propia voluntad de goce, porque después de todo el masoquista no encuentra forzosamente su pareja (…) ¿Qué enmascara esta posición de objeto - sino equiparase el mismo, ponerse en la función de la piltrafa humana, de aquel pobre desecho de cuerpo separado que nos presentan aquellas telas? Por eso digo que el goce del Otro al que apunta es fantasmático. Lo que se busca es, en el Otro, la respuesta a esa caída esencial del sujeto en su miseria final, y dicha respuesta es la angustia. (Laca, 1963, p. 178)

El goce del Otro al que apunta el montaje del perverso masoquista es del orden del fantasma, en este punto enmascara. Recordemos la función de velo que Lacan ha subrayado largamente en su enseñanza en relación al fantasma. En el corrimiento del velo, asoma la cuestión de lo real; dimensión que a lo largo de todo el *Seminario 10*, se liga a la angustia, precisamente el nombre de la clase a la que pertenece la cita es *La angustia, señal de lo real*.

¿Cómo el perverso masoquista, entonces, obtiene lo que busca, es decir, la angustia en tanto respuesta del Otro? Posicionándose en el lugar de piltrafa, de desecho, lo echado a los perros, decía Lacan en otra ocasión. Esto adquiere, por tanto, un carácter de función, de estrategia al servicio de lo busca, poniendo de relieve esa dimensión de resto que tiene que ver con el *a* (y cuya relación con la angustia se torna cada vez más palmaria.) La mención a las "telas" en la cita, tiene que ver con esto (con el *objeto a*). Se trata de dos pinturas que presentan a Santa Lucía y a Santa Ágata, la primera sosteniendo en una bandeja sus propios ojos, la otra, sus senos.

Lo que desconocen el sádico y el masoquista.

Si algo han de tener en común masoquismo y sadismo, para Lacan, no es la posibilidad de reversibilidad entre ambos, ni aún una ingenua presunción de complementariedad entre partenaires, sino, el hecho de que ambas estructuras evidencian el extremo parentesco entre angustia y objeto *a*, cuya función es la de resto del sujeto y cuyo estatuto el de un real. Tanto la estructura sádica, como la masoquista, denuncian "el vínculo radical de la angustia con el objeto en tanto que cae." (Lacan, 1963, p. 180)

Este punto de acercamiento entre el masoquista y el sádico, es al tiempo el lugar donde hay que ir a buscar la diferencia, esto es, no se juega de la misma forma el lugar del *a* y el de la angustia en estas perversiones, y por tanto, lo que el fantasma enmascara desde lo que trasluce, será también diverso.

Lacan dirá que en el sádico, a diferencia del masoquista, la angustia aparece en primer plano de forma más evidente, "está menos escondida" (1963, p. 179); a tal punto que la angustia de la víctima resulta una suerte de requisito desplegado en el fantasma. Y es, precisamente, porque la angustia en la víctima se luce descaradamente, que Lacan llama a ubicar allí un punto de sospecha y se pregunta qué busca el sádico en el Otro, tal como se había interrogado en inicio en relación al masoquismo. Para bordear una respuesta recurre a aquel de quien deriva el término sadismo, es decir, el marqués y recuerda sus propias consideraciones en el *Seminario 7*, al vincular a Kant con Sade, así refiere "(…) el cuestionamiento esencial del Otro por parte de Sade llega hasta el punto de simular y, no por casualidad, las exigencias de la ley moral." (1963, p. 179)

A partir, entonces, del recurso a la literatura de Sade, Lacan menciona que lo que se busca es el reverso del sujeto; como figura de ello introduce la imagen del guante dado vuelta, asociada a la esencia femenina de la víctima. Lo que aparece en primer plano es, por tanto, el paso al exterior de lo que está más oculto, momento que es empero "impenetrable para el sujeto, y le enmascara el rasgo de su propia angustia." (Lacan, 1963, p. 179).

Recordemos que al agente sádico también se le oculta, en general, la intención de su acción, quedando ligado a un carácter que lo hace estar al servicio de un goce ajeno. En este punto es interesante como Sade construye una figura de Dios asociada al goce de una maldad absoluta. Contrariamente a ciertas perspectivas, ingenuas, agregaremos, que sostienen que

no hay legalidad en la perversión, el divino marqués nos entrega la presencia y el peso de una ley a la que el sádico se somete, una máxima de goce. El sádico es un sirviente que "debe al mal radical (…) las vías de un máximo de destrucción." (Lacan, 1967, p. 134).

Considerando lo que hemos desarrollado hasta ahora, podemos indicar que en la puesta en relación del sadismo con el masoquismo, se trata propiamente de una alternancia, lo que en uno de ellos se sitúa como velado, oculto, en el otro aparece como meta; sin embargo no es propiamente una inversión, sino que se trata de una función cuadrática. Dice Lacan: "El paso de uno a otro se lleva a cabo mediante una rotación de un cuarto de vuelta (…)." (1963, p.192) Encontramos así, en el *Seminario 10*, una suerte de recurrencia del modelo cuadrático al que Lacan ya había apelado y sobre el que volverá años después en relación a los discursos. Por otra parte, el término *función*, referido al sadismo y al masoquismo, ya había sido aplicado en las primeras menciones al tema en el Seminario, en particular en los desarrollos de la clase llamada *La causa del deseo*. Allí, Lacan habla del sadismo y masoquismo como funciones y, si bien, no hace alusión exactamente a la expresión *función cuadrática*, proporciona un gráfico, el del deseo sádico, compuesto por cuatro vértices. Se trata de un esquema análogo al primero introducido en el escrito *Kant con Sade* (1963), empero en este trabajo la construcción gráfica responde al fantasma sadiano, lo cual implica una variación en los términos empleados. Cualquiera sea el caso, la siguiente expresión es válida: "Una estructura cuatripartita es desde el inconsciente siempre exigible en la construcción de una ordenación subjetiva. Cosa que satisfacen nuestros esquemas didácticos." (Lacan, 1962, 736)

Los esquemas hallados en el Seminario, en el escrito mencionado y también en trabajos de otros autores, se centran en el sadismo; la mentada operatoria de cuarto de vuelta, asociada al grafismo del masoquismo, parece no haber sido plasmada (al menos en los materiales que he consultado.)

No nos introduciremos en los gráficos de algebra lacaniana, en vez de ello, propongo figurar esquemáticamente – a fin de reordenar y clarificar lo que hemos venido trabajando – qué es aquello que se oculta y qué lo se muestra en el sadismo y en el masoquismo.

	Conoce (cree que busca). Fantasma	Desconoce (lo que realmente busca). Lo que el fantasma enmascara
Sádico	Angustia del Otro	Goce del Otro Objeto a Su propia angustia
Masoquista	Goce del Otro Posición de objeto de intercambio	Angustia del Otro Objeto a

Las afirmaciones contenidas en el cuadro reflejan y organizan lo que he encontrado en gran parte del material de Lacan respecto de la alternancia puesta en juego en la relación entre sadismo y masoquismo. La forma gráfica permite visualizar mejor como lo que aparece oculto en una de estas estructuras, en la otra se muestra como meta (particularmente la angustia de Otro y el goce del Otro).

Por otra parte, el despliegue de los términos de nuestro modelo gráfico sirve de disparador de otras inquietudes. En el Seminario que hemos tomado como eje privilegiado para este apartado, leemos: "(…) lo que se oculta tras la búsqueda de la angustia del Otro en el sadismo es la búsqueda del objeto *a*." (Lacan, 1963, p. 192.) Faltaría clarificar qué particularidades tendrá esta búsqueda, cómo dimensionar aquí la implicación del objeto *a*; teniendo en cuenta que se trata de un objeto que tanto en el sadismo como el masoquismo quedará colocado del lado de lo oculto.

Avanzar en estas consideraciones comportará, necesariamente, avanzar en el trabajo sobre la obra de Lacan. En este contexto, los desarrollos del *Seminario 14 Lógica del fantasma*, vienen a nuestro auxilio. Leemos:

> (…) les he mostrado que el sadismo no hay que tomarlo de ninguna manera como una vuelta del masoquismo, ya que es claro que ambos operan de la misma manera, casi que el sádico opera de una manera más ingenua. Interviniendo sobre el campo del sujeto en tanto que está sujeto al goce, el masoquista, después de todo, sabe bien que por

> poco que le interese lo que pase en el campo del Otro, hace que el otro se preste al juego, pero sabe el goce que tiene que extraer. (Lacan, 1967, pp. 135-136)

De acuerdo con esto, el masoquista esta menos engañado que el sádico respecto al goce, lo que coincide con el desarrollo de nuestro cuadro[24]. ¿Estará, también por ello, menos engañado respecto al *a*?

Si bien, como vimos, el objeto *a*, se sitúa del lado de lo no sabido en el sadismo y en el masoquismo, podemos hipotetizar que el masoquista parecer acercarse más a él, desde su posición de objeto común, de intercambio, que de alguna manera, representar al *a*.

La puesta en evidencia del objeto *a*, desde el masoquismo, se sustenta en una identificación con este objeto resto y también con un sujeto que "de su función de sujeto ha abandonado por contrato todos los privilegios (…)" (Lacan, 1967, p. 135). En función de esto, en el masoquista, la veladura del fantasma parece más tenue, más permeable.

Una última observación, que el masoquista sea un sujeto que ha abdicado, formalmente, es decir, por contrato, a sus privilegios como sujeto, nos regresa a una idea en la que hemos insistido en esta tesis. En ocasión de trabajar *Pegan a un niño*, destacamos el carácter de desubjetivización (*Aphánisis*) como figura esencial del masoquismo en el fantasma, encontramos ahora en el plano de la estructura, un carácter análogo. Tal vez sea ésta la esencia del masoquismo.

Tanto en el fantasma como en la estructura se presenta el componente de la desubjetivización o anulación subjetiva ¿será posible encontrar allí la clave para una fórmula más unitaria del masoquismo? ¿lo que une los fragmentos? ¿una intersección en la polisemia?

[24] En relación con ello agregaremos que en el *Seminario 18*, Lacan se refiere a los masoquistas como los sabios, aquellos "a quienes el semblante más bien estorba." (Lacan, 1971, p.143)

Referencias bibliográficas del Capítulo 3

Freud, S. (1886/2012). Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. En *Obras Completas Tomo1*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2003). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras Completas. Tomo 7*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2006) Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*. *Tomo 14*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1916-1917/2001). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas. Tomos 15 y 16*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919/2007). Pegan a un niño. En *Obras Completas. Tomo 17*. Buenos Aires: Amorrortu.

Karothy, R. (2008). Fragmento de la presentación *Clínica de la perversión.* Recuperado el 14 de diciembre de 2013, de http: www.psicoanalisisenlectura.blogspot.com.ar

Krafft-Ebing. (1886/1955). *Psychopathia sexualis.* Buenos Aires: El Ateneo.

Lacan, J. (1956-57/2011). *Seminario 4. La relación de objeto.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957-58/2007). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1959-60/2011). *El Seminario Libro 7. La ética del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2010). *El Seminario Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1963/2011). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan J.(1964/2008). *Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1966-67). *Seminario Libro 14. Lógica del fantasma.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan J. (1968-69/2011). *Seminario Libro 16. De un Otro al otro.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971/2014). *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972-73/2011). *Seminario Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1975-76/2013). *Seminario Libro 23. El Sinthome.* Buenos Aires: Paidós.

Rangone, L. (2018) El desconocimiento como elemento estructural en la perversión. Sadismo, masoquismo y represión. En *Estudios Psicoanalíticos en la Universidad.* Comp Alfredo Cosimi. Mar del Plata: Eudem.

Rosolato, G. (2003/4). Mystères chrétiens et « Nuit obscure ». *Topique 85*, 13-34.

Sacher – Masoch, L. (1866/2007). *Don Juan de Kolomea.* Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Sacher – Masoch, L. (1870/2006). *La Venus de las pieles.* Barcelona: Tusquets.

Sachs, H. (1923/1977). Sobre la génesis de las perversiones. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 5*, 14-22.

S/ N « El papa explica el "por qué me has abandonado de Jesús." » (2011). Recuperada el 7 de diciembre de 2013, de http: //www.zenit.org.

CAPITULO 4. EL MASOQUISMO COMO ESTRUCTURA. LA PERVERSIÓN.

> Mardona se arrodilló, y mientras lo miraba a los ojos con la mayor calma, colocó su brazo detrás de la nuca y lo besó. Luego, cubriendo casi el cuerpo de Sabadil con el suyo, recogió la manga de su abrigo y le hundió un clavo en el corazón. El cuerpo de la víctima se agitó brevemente. -¡Ah, qué dulzura me invade! –susurró Sabadil mientras su roja sangre fluía sobre las manos inmaculadas de Mardona. Nimfadora y Sofía recitaron el rezo de difuntos.
>
> La cabeza de Sabadil cayó como dormida sobre su pecho. Había muerto.
>
> (Sacher-Masoch, *La madre de Dios*, p.167-168)

El presente capítulo tiene como intención ocuparse fundamentalmente de la especificidad de la estructura perversa masoquista, de sus caracteres propios, y no de lo que hace a la estructura perversa en su generalidad, de modo que algunos asuntos comunes al conjunto de las perversiones no serán abordados. Por ejemplo, la conocida inversión de los términos del fantasma en la perversión, en comparación con el fantasma en la neurosis.

Siguiendo a Mazzuca (2004) el masoquismo deviene en la obra de Lacan el emblema de la estructura perversa en la segunda parte de la obra, antes ese puesto era ocupado por el fetichismo, cuestión que mencionamos en la *Introducción* de esta tesis. La ubicación privilegiada del masoquismo sobre las otras perversiones, viene dada, según la lectura que el autor hace de la obra de Lacan, porque lo propio de la posición perversa pasa por la identificación con el objeto *a*, cuestión que en el masoquista salta a la vista. Podemos coincidir con esta tesis, más allá de que no es nuestro interés principal la situación del masoquismo perverso, en relación a otras perversiones; de cualquier modo es innegable el papel que juega la identificación con el objeto *a* en la naturaleza misma del masoquismo. Es Lacan quien nos pone sobre la pista del valor de esta estructura, en tanto perversión, al asumir que el masoquismo es la más radical de las posiciones perversas del deseo.

Como vimos en el capítulo anterior, la identificación del masoquista al *a*, quedaba del lado de lo que el sujeto desconoce, sin embargo, propusimos la existencia de un parentesco entre esta identificación velada y la ubicación como bien de consumo u objeto de intercambio en un contrato, a la que el masoquista está por demás dispuesto; asunto que puede traducirse en problematizar la variable económica en un sentido diferente a la propuesta freudiana.

El bien de consumo. ¿El problema del masoquismo es económico?

En el *Seminario 7*, encontramos que Lacan articula el masoquismo, con la llamada "dialéctica de los bienes"; se hace necesario contextuar esta propuesta de articulación, en torno al desarrollo de – al menos – el último punto de la clase, que ha sido llamada *La función de lo bello.* Allí, lo bello se plantea como elemento situable más allá del principio del bien, podríamos decir, de la reducción a mercancía (perspectiva, por tanto, económica); para desembocar en la particular y ambigua relación entre el deseo y lo bello. Ambigüedad asentada, como otras, en la posibilidad de conjunción, o al contrario, disyunción entre estos términos. En este contexto, leemos: "Por un lado, parece que el horizonte del deseo podría ser eliminado del registro de lo bello. (….) La manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo." (1960, p. 287). Sin embargo, unos párrafos más adelante sostiene Lacan: "Lo bello en su función singular en relación al deseo no nos engaña, contrariamente a la función del bien." (1960, p. 287)

Antes de ocuparnos de esta función del bien, colocada aquí – al parecer – en las antípodas de lo bello, bosquejaremos algunas consideraciones o interrogantes, en torno al carácter paradojal de la articulación entre el deseo y lo bello.

La afirmación de que la manifestación de lo bello *prohíbe* el deseo… ¿no contiene acaso algo de aquella lógica freudiana que referencia al síntoma como lo que viene al lugar de la angustia, la tapona? De esta manera, algunos conceptos que parecen excluirse mutuamente, pueden asentar esta exclusión en el carácter de subrogados y por esa misma razón se hallan a la vez cerca y lejos.

Nótese que no se trata de homologar los términos lacanianos *bello*, *deseo* a los freudianos, *síntoma*, *angustia*; sino de proponer o poner en evidencia (toscamente) una forma de pensar una relación conceptual. Que lo bello prohíba el deseo, no descarta que por ese mismo movimiento, nos ponga sobre camino, no nos engañe. Resuena como llamativo ese carácter no engañoso, que se atribuye aquí a lo bello, y que años después se adscribe a la angustia.

El calificativo "engañoso", parece permitir deslindar los términos "bello" – "bien", en tanto adjetivo atribuible sólo a este último, cuando de la cuestión del deseo se trata. Esta es una idea que venía ya deslizándose, al menos, desde el inicio de la clase. Lacan hace alusión, a

lo que podríamos llamar, una suerte de función enmascaradora de los bienes respecto a la "paradoja del deseo." (1960, p. 278)

Podemos situar la vía engañosa del bien en la vertiente imaginaria. "(…) toda relación del hombre con lo real de los bienes se organiza en relación al poder que es el del otro, el otro imaginario, de privarlo de ellos." (1960, p. 281)

Veamos ahora los términos de Lacan que hacen participar en esta constelación al masoquismo, para advertir si hay, acaso en ellos, algo engañoso.

> (…) Si hay un *al-bien-no-lo-toquen*, (…) el fantasma es en la estructura del campo enigmático *un no-toquen-lo-bello*.
>
> Conocemos el primer margen de ese campo; es aquel que con el principio del placer, nos impide entrar en él- el margen del dolor.
>
> Debemos interrogarnos sobre qué constituye ese campo. Pulsión de muerte, dice Freud, masoquismo primario. ¿No es esto acaso dar un salto demasiado grande en la pregunta? ¿es el dolor que define el margen todo el contenido del campo? ¿Todos los que manifiestan las exigencias de ese campo son, a fin de cuentas, masoquistas? Les digo de inmediato – no lo creo.
>
> El masoquismo, fenómeno marginal, tiene en él algo de caricaturesco. (…) La economía del dolor masoquista termina por parecerse a la de los bienes. Se quiere compartir el dolor como se comparten un montón de otras cosas además, y por poco uno no se pelea en torno a él.
>
> ¿Pero no es esto algo en lo que interviene la recaída en pánico en la dialéctica de los bienes? A decir verdad, todo en el comportamiento del masoquista, hablo del masoquista perverso, nos indica que este es un rasgo de estructura de su comportamiento. Lean al Sr. de Sacher – Masoch, autor altamente instructivo aunque su envergadura sea menor que la de Sade, y verán que en último término, la verdadera culminación en la que se proyecta la posición del masoquista perverso, es el deseo de

> reducirse el mismo a esa nada que es el bien, a esa cosa que se trata como un objeto, a ese esclavo que se transmite y se comparte.
> Pero, en fin, nunca hay que ir demasiado rápido en la ruptura de las homonimias inventivas, y el hecho de que el masoquismo haya sido llamado tanto con ese nombre como lo hizo el psicoanálisis no carece, sin duda, de razón. La unidad que se desprende de todos los campos en que el pensamiento analítico etiquetó al masoquismo se debe a que, en todos esos campos, se hace que el dolor participe del carácter de un bien. (1960, p.288)

Si he introducido esta extensa cita haciendo referencia a la posibilidad de hallar en ella algo engañoso, es porque podemos advertir al menos dos líneas de ideas en la articulación *masoquismo-dialéctica de los bienes.* Propongo que en los márgenes del extracto textual encontraremos un sentido de esta articulación, en tanto en el centro, en el párrafo que hace mención a la literatura de Masoch, otro.

Ambos sentidos tienen en común no sólo la puesta en juego de los términos *masoquismo, dialéctica de los bienes*, sino también de algunos significantes, que refieren directamente a esta dialéctica, tal es el caso de la palabra *compartir.* Ahora bien, en un sentido amplio, puede decirse que la diferencia quedará colocada del lado de qué es aquello que aparece como susceptible de ser compartido. No es lo mismo decir *compartir el dolor*, que decir *compartir un sujeto* reducido a un bien. "(…) ese esclavo que se transmite y se comparte." Ello desde una perspectiva estructural implica considerar dos sentidos del masoquismo; en el primer caso se trata de cómo participa la cuestión de "compartir el dolor", como elemento de la estructura, mientras que en el segundo nos encontramos con el masoquismo como estructura perversa.

→ Compartir el dolor: "La economía del dolor masoquista termina por parecerse a la de los bienes." (Elemento de la estructura o masoquismo estructural)

Pelearse en torno al dolor, recuerda el enfrentamiento Laertes – Hamlet, en la tumba de Ofelia, momento que en el *Seminario 6*, Lacan refiere como el "celo del duelo."

En esta línea, la expresión *al-bien-no-lo-toquen*, es introducida en relación al término alemán *Lebensneid*. Se trata de una palabra que, en tanto compuesta, no suele encontrarse en diccionarios; en ella observamos la conjunción de *leben*: vida y *neid*: envidia, resentimiento, por lo que una traducción literal sería – según Miguel Mailluquet (traductor de alemán[25]) – "envidia de la vida".[26] Lacan parece referir el sufijo *neid*, al término "celos"; aclarando que no se trata de unos celos ordinarios, sino de aquellos que surgen en un sujeto en relación al otro, en tanto supone que "ese otro participa de cierta forma de goce, de sobreabundancia vital, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender por la vía de ningún movimiento afectivo (…)" (1960, p. 285)

El dolor, en particular el mencionado como *dolor masoquista*, entra en una lógica económica análoga a la de los bienes. Se pretendería en este sentido, poseer el dolor, en la medida en que el otro lo posee. Pretensión imaginaria asentada en la equivalencia "dolor = bien". Pretensión imposible de concretarse. Vía engañosa del bien.

El experenciar, en este caso el dolor masoquista, tal como el otro lo vivencia es una idea que podemos ligar a los primeros desarrollos freudianos sobre el asunto del par sadismo – masoquismo y que ya hemos recordado en ocasión de trabajar ese tema. Tanto en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), como en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), el dolor aparece como susceptible de ser compartido, vía identificación. "El que siente placer en producir dolor a otro en una relación sexual es capaz también de gozar como placer del dolor que deriva de unas relaciones sexuales. Un sádico es siempre también al mismo tiempo un masoquista." (Freud, 1905, p. 145) "(…) una vez que el sentir dolores se ha convertido en una meta masoquista, puede surgir retrogresivamente la meta sádica de infligir dolores; produciéndolos en otro uno mismo los goza de manera masoquista en la identificación con el sujeto que sufre." (Freud, 1915, p. 124)

En las palabras de Freud se condensan – de alguna manera – elementos de los dos sentidos que hemos referido encontrar en la cita de Lacan, en lo tocante a la puesta en relación del masoquismo con la economía de los bienes; en la medida en que hace alusión tanto al dolor

[25] Comunicación personal.

[26] Probablemente el término *Lebensneid* haya sido tomado de las ideas de Nietzsche, particularmente las expuestas en *La genealogía de la moral*.(1887)

como susceptible de ser compartido, como a los sujetos perversos. En este punto, sirve de bisagra para pasar a ese otro sentido que se vislumbra en el texto lacaniano.

→ Compartir un sujeto como si se tratase de un bien: "(…) la verdadera culminación en la que se proyecta la posición del masoquista perverso, es el deseo de reducirse el mismo a esa nada que es el bien (…)" (Estructura perversa)

La pretensión de reducción a mercancía del masoquista perverso, su denigración a esa nada que es el bien, es claramente ilustrada en la literatura que menciona Lacan, es decir, la de Leopold von Sacher – Masoch. De su nombre deriva el término "masoquismo" y es él mismo el que aparece involucrado como mercancía en los llamados "contratos masoquistas". Vemos aquí, entonces, participar otro término que corresponde a la lógica de mercado, el contrato.

En el apéndice de la versión castellana de *La Venus de las pieles* (1870) se incluyen dos contratos de Sacher – Masoch, uno con Fanny von Pistor, otro con Wanda von Dunajev; en ambos, se hace referencia a Sacher – Masoch como "esclavo". Vale a modo de ejemplo el siguiente extracto: "El señor Leopold von Sacher – Masoch se compromete, bajo palabra de honor, a ser el esclavo de la señora von Pistor y a cumplir incondicionalmente, durante un período de seis meses, cada uno de sus deseos y órdenes." (Sacher – Masoch, 1870, p. 185)

El masoquista, aparece reducido a un objeto de intercambio, sobre el que pueden operarse tratos contractuales. Notemos el carácter, en apariencia, pasivo que implica una posición semejante. Pasividad, por otra parte, históricamente ligada al masoquismo. Si tomamos las escenas que el masoquista arma para jugar allí su posición (escenas tan ampliamente ilustradas por Sacher – Masoch), la reducción a objeto constituye una suerte de condición, que denuncia algo del orden de su deseo. Son escenas que en términos generales se caracterizan por quedar a merced del otro, de su voluntad. En breve, ahondaremos sobre este asunto.

→ A continuación me limitaré simplemente a bosquejar la posibilidad de una tercera línea en la lectura de la cita lacaniana de páginas atrás. Se trata de una vía que fusiona elementos presentes en los otros dos sentidos desarrollados, e implica tomar en consideración el tema

del fantasma que, desde la propuesta de Lacan, se asocia a lo *bello,* por tanto, a lo que "no engaña".

Es el fantasma del neurótico lo que figura el deseo del perverso como desregulado. Cierto matiz de esta cuestión se perfila en las citas de Freud, asociadas a la complementariedad sadismo–masoquismo. Complementariedad, por su parte, de un carácter doble, en la medida en que puede implicar tanto la presencia de sadismo y masoquismo en un mismo sujeto, como par; así como también la perfecta combinación entre un partenaire sádico y uno masoquista. Dualidad sin fisuras. Ambos serían capaces de una suerte de goce sin límite, que iría incluso más allá de la restricción que la subjetividad conlleva, al experimentar lo vivenciado por el partenaire vía identificación.

La complementariedad sado–masoquista es un modo de sostener la existencia de la intersubjetividad. Los personajes femeninos de Masoch (esos partenaires no desvanecidos), la Venus déspota de piedra, envuelta en pieles, la líder religiosa malevolente que demanda sacrificios, madre de dios, o la actriz que representa a Safo, son el complemento perfecto de aquellos hombres ávidos de soportar incontables sevicias, más que en nombre del amor, porque reconocen en esas mismas sevicias, en esa miseria, el amor.

En resumen, he señalado tres vías de sentido desprendidas de la cita de Lacan, una centrada en la cuestión del dolor homologado a un bien y por tanto, susceptible de ser compartido, punto en que cobra relieve la idea de identificación; otra vía donde la perspectiva económica del bien se pone en juego en el carácter de reducción a mercancía del masoquista perverso; y una tercera que tiene en cuenta elementos de las dos primeras, al hacer alusión (muy brevemente y entre otras cosas) al lugar de la identificación ilusoria en la perversión.

Retomando el título de este apartado, es posible plantear – ahora como afirmación – que el masoquismo acarrea un problema económico, o más precisamente que existen varias formas problemáticas que adquiere lo económico en relación al masoquismo.

Un contrato que el masoquista le hacer firmar al Otro.

En varios lugares de esta tesis, hemos introducido la idea de contrato que rige el "pacto" del masoquista con su partenaire. Recientemente la contextuamos en esa vertiente económica, que el término convoca y recurrimos al autor que ha reflejado en la literatura, y en la vida, esos tratos contractuales.

En Lacan encontramos que, de vez en vez, cuando quiere devolver al tema del masoquismo su justa medida, cuando se empeña en desatacar lo descarriado del asunto en otros autores, regresa a Mascoh y al contrato. Un ejemplo de esto lo encontramos en la forma en que aborda una crítica a un texto de Bergler, en el Seminario *La lógica del fantasma.*

> (…) para definirlo como este efecto de caída, de desecho, de resto del advenimiento subjetivo, dado que el masoquismo instaura una situación reglada de antemano hasta en sus detalles, que puede llegar a hacer permanecer al sujeto bajo una mesa en la posición de perro. Forma parte de una puesta en escena, de un escenario que tiene su sentido y su beneficio, que está incuestionablemente al principio de un beneficio de goce (…)
>
> Que este goce esté enteramente ligado a una maniobra del Otro, que se exprese más comunmente bajo la forma del contrato (cuando digo contrato digo contrato escrito), es algo que dicta, tanto al otro y mucho más al Otro que al masoquista mismo, su conducta. (…)
>
> Reducir el uso del término "masoquismo", luego de esto, a algo que se presente como una excepción, una aberración al acceso del placer, es de naturaleza tal como para engendrar todos los abusos. (Lacan, 1967, p.106)

No se trata meramente de que el masoquismo comporte una posición pasiva en una situación que resulta penosa; la pasividad del masoquismo es la propuesta escénica de un sujeto ubicado en un guión en el que puede hacer de víctima, tal como el contrato lo

estipula, el asunto es que este sujeto no es el que padece la escena simplemente, actor sufriente, sino quien la planifica, quien susurra cada escena y mueve todos los hilos.

Así, la importancia del contrato se sitúa en el reconocimiento de la no pasividad del masoquista, cuestión sobre la que hemos insistido bajo la dinámica de la pulsión, pero que podemos extender a la perversión masoquista. Para ser precisos, más que una extensión se trata del reflejo de la estructura misma de aquello que el masoquismo es, donde la pasividad es *semblant*. Él fija los términos del contrato, dicta al otro (y al Otro) su conducta. Se trata, lo destaca Lacan allí de una situación reglada hasta en los detalles. El verdadero masoquista no solo "encuentra" la oportunidad de padecer, la construye, su actividad es innegable, no sufre su destino, lo forja. Para mostrar esto vamos a recurrir a otro autor de la literatura que Lacan nos propone cuando habla de perversión en el *Seminario 6* (1958-59), se trata de Vladimir Nabokov.

Lolita y la perversión

Entre neurosis y perversión hay un drama que se comparte, y que tiene que ver con estar sin recursos frente al arrasante deseo del Otro; sin embargo ambas estructuras son lejanas. El fantasma perverso no es la perversión y es un error que creamos que comprendemos la perversión a partir de acceder a estos fantasmas "(…) el amplio acceso que tenemos al fantasma perverso no brinda, sin embargo, la estructura de la perversión – aunque exija su reconstrucción." (Lacan, 1959, p. 504)

La literatura puede acercarnos a la estructura perversa. Uno de los personajes en *Lolita* es considerado propiamente un perverso, negativo del héroe que "accede realmente al objeto." (Lacan, 1959, p. 505) Es posible poner en relación este efectivo acceso al objeto, con lo que Lacan menciona como pasaje al acto en la perversión, que resulta revelador del fantasma y de la estructura. (1959, p. 472).

Hay en la estructura perversa una accesibilidad real al objeto que parece confrontar con la disposición imaginaria del objeto en el fantasma.

Entendemos que "acceso al objeto", no se reduce, ni concuerda, en modo alguno, con el revestimiento imaginario de la relación con el partenaire, si ese fuera el caso – y tomando la invitación literaria – Humbert Humbert y Dolores Haze, serían un ejemplo de este aspecto

imaginario. Sin embargo en *Lolita*, la figura de la perversión es encarnada por esa suerte de sosías, reverso del protagonista, que seguía a la pareja por las carreteras estadounidenses y que hacía dudar al personaje central sobre su propio juicio, "(…) habría sido demasiado absurdo, incluso para un loco, suponer que otro Humbert perseguía ávidamente a Humbert y a su nínfula por las grandes y feas llanuras (…)" (Nabokov, 1955, p. 268)

El deseo perverso no aparece en la novela entonces más que en ese doble del héroe, "al margen de la aventura, como si el deseo que está en juego en el sujeto no pudiese vivir más que en otro, y allí donde es literalmente impenetrable y por completo desconocido." (Lacan, 1959, p. 505).

Esta expresión no sólo devuelve el recuerdo de una de las fórmulas más extendidas, el deseo como deseo del Otro, (en el plano imaginario, otro), sino que en el mismo ademán sitúa un punto de inaccesibilidad a la perversión, y que tiene que ver con el hecho de que como neuróticos solo es posible "soñar" con la perversión, que sigue siendo aquello que, de alguna manera, permanece *al margen de la aventura.* "(…) nunca es posible realizar la estructura perversa si no es al precio de una extrapolación." (Lacan, 1959, p. 506) En este punto considero que la duplicidad de Humbert no es la única en juego, la estructura de la novela y nuestra forma de aproximación teórica coinciden. Nuestra extrapolación es la literatura.

En la medida en que mi trabajo no apunta a la crítica literaria, desconozco si se ha reparado suficientemente en carácter doble del nombre del protagonista (Humbert Humbert) y el hecho de la existencia de ese sosías que, introduciéndose por vías de las más laterales, termina marcando el destino del personaje principal.

Lo que Nabokov logra en la novela con estos dos personajes, que resultan uno el reverso del otro, parece reflejar la oposición que el psicoanálisis de Lacan reconoce entre neurosis y perversión, encarnado cada uno de ellos una de las estructuras. "La estructura del deseo en la neurosis tiene una naturaleza muy distinta de la estructura del deseo en la perversión, (…) ambas estructuras se oponen." (Lacan, 1959, p. 506)

La oposición media entre héroe y antihéroe, uno seductor - seducido por la joven Lolita, otro perseguidor anónimo cuya existencia en gran parte de la novela se sospecha, pero no se puede confirmar abiertamente. Especie de sombra que sigue a la pareja por caminos y hoteles en un viaje indeterminado. ¿Hablaba Lolita con este hombre, a espaldas del viudo

de su madre? Un día, simplemente, ella desaparece. Humbert no tiene dudas, se la llevaron ¿o acaso se fue voluntariamente?

El antihéroe anónimo y el crimen

El peregrinaje de Humbert por la búsqueda de Lolita y su supuesto raptor lo lleva al borde de la obsesión, avisos públicos, anuncios, detectives privados… nada. Vuelve a recorrer la carretera deteniéndose en cada hotel donde se habían alojado, para averiguar quien más estaba registrado esos días. Encuentra siempre un nombre estrafalario, cada vez diferente, seudónimo burlón que por algún detalle reconocía dirigido a él. Humbert se ocupa de esta búsqueda por años, busca a Lolita, pero también vengarse de quien se la arrebató. Titánica tarea, hazaña, que no podemos decir que consigue, como sea, logra dar con el sujeto.
Humbert, entra a la residencia del captor, va armado con una pistola, se presenta, le pregunta si recuerda a Dolores Haze, hablan, el protagonista está dispuesto a presionar el gatillo; para "convencerlo" de que no lo haga el otro le ofrece cosas, algo extrañas, podemos decir, para ese propósito.

> Venga, sea generoso y guarde la pistola. (….) Puede usar mi guardarropa. Ah… otra cosa seguro que le gustará: arriba tengo una colección de objetos eróticos absolutamente única. Le pondré un ejemplo: la edición de lujo, tamaño folio de *La isla de Bagration* (….). Contiene las fotografías de los más de ochocientos órganos masculinos que la doctora Weiss examinó y midió en 1932 en la isla de Bagration, en el mar de Bardas, con gráficos muy demostrativos, realizados con verdadero amor y bajo un cielo clemente….¡Guarde la pistola! Y, además, puedo conseguirle permiso para asistir a ejecuciones; no todos saben que la silla está pintada de amarillo. (Nabokov, 1955, p.371)

El diálogo sigue, forcejean con el arma, hasta que Humbert finalmente dispara

> (…) cada vez que le acertaba, que cometía con él aquel acto tan horrible, contraía el rostro con una mueca ridícula, como de payaso, igual que si exagerara el dolor que sentía; cada vez que una bala lo hería, se detenía por un instante, ponía los ojos en blanco al mismo tiempo que los entrecerraba, exclamaba "Ah!", con voz femenina, y temblaba igual que si le hiciera cosquillas… (…)
> Desesperado, aterrado, comprendí que, lejos de matarlo, mis balas inyectaban chorros de energía a aquel desgraciado, igual que si fueran cápsulas en las que burbujeara un poderoso elixir. (Nabokov, 1955, p. 372, 373)

Vemos aquí un personaje que termina *haciéndose matar* por el neurótico Humbert, acto que horroriza a este último y del que goza el primero.

El masoquismo es entendido como la más radical de las posiciones perversas del deseo. Tan radical que el masoquista lleva las cosas hasta el final, está dispuesto a morir. En *Lolita*, Lacan ubica la clave para dar cuenta de la perversión masoquista del personaje perseguidor en los gemidos últimos que emite, cuando es abatido por las balas del protagonista.

El asunto de la "voz femenina" nos recuerda las primeras ligazones del masoquismo con la pasividad. Lacan destaca, que la pasividad que el sujeto experimenta resulta una dimensión esencial del goce masoquista, representado en la imagen de que su fortuna o destino es algo que "se juega por encima de su cabeza entre algunas personas que están a su alrededor" (1959, p. 507) y que se debaten respecto a su suerte conduciéndose como si él no estuviera allí. El sujeto masoquista aparece casi como un espectador de lo que sobre él ocurrirá, por decisión ajena, al tiempo que los otros se comportan ignorando la presencia del sujeto en cuestión, suerte de negación de su existencia, de completa anulación subjetiva.

En *Lolita* se juega algo de la dimensión señalada, si bien no exactamente en los mismos términos. Mencionaré dos situaciones en las que considero que la anulación subjetiva del personaje masoquista se vislumbra. La primera de ellas no se basa en una escena o secuencia de la novela, sino en una maniobra del autor, quien de manera brillante parece negarle en gran parte de la obra un nombre propio al personaje, de forma que este resulta

otro Humbert, un parecido a un pariente de Humbert o un parecido a una figura de historieta, imagen caricaturesca y hasta degradante.

En segundo lugar, luego de la muerte de Quilty (tal es la forma en que es llamado finalmente el personaje), de su asesinato, Humbert descubre que no están solos en la casa; al encontrarse con varias personas en el piso inferior, confiesa inmediatamente su crimen, lo cual parece no importarle a ninguno de los presentes (como si les hubiese contado algo de una trascendencia mucho menor) quienes continúan entonces con la liviandad en la que se hallaban, tomado tragos, charlando entre sí, le ofrecen una bebida a Humbert, que se dice para sí: "Aquel era el final de la ingeniosa obra que Quilty había puesto en escena para mí." (Nabokov, 1955, p. 375).

Nabokov atina en el corazón del masoquismo: la pasividad es sólo supuesta y el gran hacedor es Quilty. El masoquista es actor (que hace de víctima), guionista y director general. Humbert lo averiguo de la peor manera, aquella que lo convirtió en asesino.

Algunas observaciones sobre el masoquismo, el goce y plus…

A lo largo de esta tesis hemos mencionado en varias ocasiones el tema del goce, destacamos su hermandad con la verdad, dijimos que el perverso es instrumento del goce del Otro, hallamos en la denominación "deseo sin nombre" una forma anticipada de llamarlo, lo hicimos participar como elemento clave en la diferenciación entre sádico y masoquista en cuanto a lo que desconocen cada uno.

Es posible afirmar que desde que Lacan comenzó a hacer uso del concepto de goce, su relación con el masoquismo se tornó necesaria, manifestándose en variados ángulos, por ejemplo, desde de los aportes de Hegel, que tomaremos como punto inicial de este ítem.

En el *Seminario 14*, a partir de la *Dialéctica del amo y el esclavo*, Lacan sitúa el comienzo de la propuesta de Hegel en la lucha a muerte del amo y el esclavo, que trae por efecto la dependencia de uno respecto del otro, acarreando esto una cuestión dialéctica; es aquí donde interviene, al decir de Lacan, el término "goce." "El goce después de terminada esta lucha a muerte por puro prestigio, (…) será privilegio del amo; para el esclavo la vía trazada desde entonces será el trabajo." (Lacan, 1967, p. 120).

La invitación lacaniana, consiste en problematizar el texto de Hegel y abrir otras significaciones en relación al "goce". En función de esta premisa hay varios movimientos que se realizan en la clase del 31 de mayo del ´67; a fin de poder identificarlos y emprender un análisis, buscaremos situarlos en momentos (aclaramos que no están discriminados de esta manera por Lacan, sino que se trata aquí de una construcción que proponemos, a partir de la lectura de la clase):

1) Un primer momento, se apoya en la pregunta ¿de qué goza el amo? Sin soltar a Hegel, Lacan afirmará que las cosas con las que el amo puede gozar, llegan a él gracias al esclavo. El amo está separado de las cosas y el encargado de ponerlas a su disposición es el esclavo; es en verdad para este último para quien puede haber cierto goce de la cosa, y ello en un doble sentido: la puede aportar al amo y también la transforma para tornarla aceptable.

2) Un segundo momento, es de carácter léxico. Se recurre a individualizar la palabra "goce" en distintos diccionarios de la lengua francesa (Grand Robert, Littré) y a ubicar principios etimológicos. Se trata de una vertiente prontamente desestimada por Lacan, en la medida en que reconoce que no es el pensamiento (la vía racional o ilustrada, podemos decir) el que otorga del significante la mejor referencia, sino que la palabra "goce" encuentra su valor en "la instauración que resulta de los efectos de la introducción en lo real" (Lacan, 1967, p. 120). En esta dimensión hay que considerar el ejercicio del análisis, verdadera vara que nos permitirá acercarnos al sentido de algunas posiciones, en particular aquí la del masoquista.

3) Un tercer momento, solo es posible luego de los dos primeros e implica apoyarse en la vía recientemente propuesta, para retomar algunos conceptos hegelianos (del punto 1).

   ¿Habría alguna correlación entre el masoquista y el esclavo? La afirmación de Lacan es tajante: "El masoquista no es un esclavo, es al contrario, (…) un malandra." (Lacan, 1967, p. 121). (Nosotros hemos destacado cómo es el masoquista el que pone a trabajar a otros.) A partir de aquí es necesario precisar qué relación guarda el goce, con el esclavo y con el masoquista, este es el camino que sigue la clase, no sin antes bordear de qué hablamos cuando hablamos de goce, en la perspectiva que nos interesa, es decir, aquella que no recurre a los diccionarios.

La apelación es a Aristóteles, en tanto hay que pensar al goce bajo el modo lógico de una sustancia.

> Es decir, algo que precisamente (…) no puede ser ni atribuido a un sujeto, ni puesto en ningún sujeto, es algo que no es susceptible ni de más ni de menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor. (…) El goce es algo en donde marca sus rasgos y sus límites el principio del placer, es algo sustancial importante de producir bajo la forma que acabo de

> articular en nombre de un nuevo principio: no hay goce más que del cuerpo. (Lacan, 1967, p. 121)

Sobre el tema del cuerpo, Lacan venía insistiendo a lo largo del *Seminario 14*, remitiéndolo al Otro, afirmando que el Otro es el cuerpo. Una aseveración de esta índole marca, de hecho, el inicio de la clase que estamos trabajando. El cuerpo mismo es originariamente el lugar del Otro, ya que se inscribe en él desde el origen "la marca en tanto significante." (Lacan, 1967, p. 119)

El cuerpo, el Otro

La alienación aparece como operación en la génesis del sujeto. Hay algo en la estructura perversa, y en particular en el masoquismo, que nos remite a los ordenamientos constitutivos.

> Es propiamente poner el cuerpo y el goce en esta relación que he definido por la función de alienación. Quiero decir, el sujeto en tanto que se funda en esta marca del cuerpo que lo privilegia, quien hace que sea la marca subjetiva la que de ahora en más domine todo lo que se trate para ese cuerpo (…) He aquí sin duda lo que distingue al amo, porque el amo es un sujeto. (Lacan, 1967, p. 122).

Ahora bien, cuál sería el caso del esclavo, él esta privado de su cuerpo, este queda al antojo del amo, por lo tanto ¿cómo saber qué es de su goce? Interviene aquí aquello que de su cuerpo cae fuera del dominio subjetivo. Interesa destacar que la dialéctica de la que se ocupa Lacan, es la dialéctica significante, en tanto hace surgir objetos, aquellos cuyo valor tiene que ver con los límites, con los bordes del cuerpo (las formas del *a* que bien aparecen plasmadas en el *Seminario 10*). Objetos que se escapan por naturaleza, que no pueden ser capturados por ninguna denominación significante. Si el objeto *a* es resto, lo es en la medida en que se desprende de la operación de alienación constitutiva. Por la vía de estos objetos se plantea la cuestión del goce en el esclavo, en la medida en que, no puede ser

enajenado de la función de su mirada, de su voz, de la función nutricia (de nodriza), o de la de objeto deyecto. Dicho de otra manera, si el esclavo no puede disponer de su cuerpo, porque éste le corresponde al amo, hay algo que tiene que ver con su cuerpo (aunque no sea su cuerpo mismo, sino en sus márgenes), que no puede serle quitado; allí hay que situar algo de lo real del goce que persiste en el esclavo bajo las formas del objeto *a*.

Si bien Lacan ha separado el masoquista del esclavo, es necesario señalar que la perspectiva que acabamos de abordar guarda algún parentesco con la perversión. El perverso en términos generales (no solo el masoquista) hace surgir el orden del goce.

> La perversión, teniendo la relación más íntima al goce (…) ha reparado perfectamente en este momento de disyunción en que el sujeto desgarra el cuerpo del goce. Pero como sabe que el goce no ha sido solamente en este proceso goce alienado, queda en alguna parte la chance de que algo haya escapado a eso, quiero decir, que todo el cuerpo no haya sido tomado en el proceso de alienación. (Lacan, 1967, p. 123)

Desde el lugar de disyunción, el lugar del *a*, el perverso sondea el tema del goce. Se trata de una operación de sujeto, Lacan insiste en señalar que "el perverso permanece sujeto todo el tiempo que dure la prueba" (1967, p. 123), la experimentación bajo la cual busca hacer surgir el goce.

¿Cómo ponderar la cuestión experimental? Sugiero más de una vía de acceso, vías o perspectivas no excluyentes. En primer lugar, es posible ligar este modo experimental a la puesta en escena que implica el despliegue del accionar perverso. La dimensión escénica es inseparable de la perversión. Es en el marco de esa pequeña ficción, que el perverso juega y hace jugar al otro, que existe algo del orden de la aproximación al goce; su captación parcial implica contemplar los límites de la escena. El perverso experimenta porque juega a…(en ocasiones juega de *a*, como sería el caso del masoquismo).

Una segunda vía toma, no tanto el término "experimentación", como su homólogo "prueba", cuya variabilidad de sentido viene a nuestro auxilio. El perverso prueba, mide,

pone a prueba y hasta degusta cierto límite del Otro, como forma de sondear el goce, como modo de acercarse a un real; por eso esto no es ajeno al tema de la angustia.
Si bien la investigación del perverso no es la nuestra, nos ilumina en torno al goce."(…) el goce a que apunta [el perverso] es quizás el goce del Otro en tanto que él es el resto." (Lacan, 1967, p. 123) Nos resuena aquí la conocida fórmula *el perverso es instrumento del goce del Otro*. Este sendero que nos permitirá dejar planteados algunos interrogantes ¿cómo conjugar que el perverso permanece sujeto y es al tiempo resto? tiene que ver esto ¿con la ficción de la escena? ¿con la posibilidad de que no todo el cuerpo haya sido tomado en el proceso de alienación?

La disyunción cuerpo – goce es capital para posición del masoquista, es él quien "interroga la completud y el rigor de esta separación, y la sostiene como tal." (Lacan, 1967, p. 129). La pérdida en torno al cuerpo, marca en este punto la incompletitud del Otro; si el masoquista oficia de *a*, de resto que pretende reintegrarse, es porque sabe de esta incompletitud que apunta a nublar, sobre esta tarea apoya su posición subjetiva.
El masoquista, en su posición perversa es, según Lacan, el único que nos permite distinguir el acto perverso del neurótico.[27] [28] Su mérito no se limita a ello, nos permite una entrada a los conceptos que estamos bordeando. Crédito análogo le corresponde al sadismo.

> Este resto que solo surge en el momento en que es concebido el límite que funda al sujeto, llamado objeto *a*, ahí se refugia el goce que no cae bajo el golpe del principio del placer. (…) Es en esta parte anestésica en la que el goce gira como lo muestra la estructura de la posición del sujeto en dos términos ejemplares, definidos como sádico y masoquista, para proveerles esta vía de acceso. (Lacan, 1967, p. 134)

[27] "El acto perverso se sitúa a nivel de la cuestión sobre el goce. El acto neurótico, aún si se refiere al modelo del acto perverso, no tiene otro fin que sostener lo que no tiene nada que ver con la cuestión del acto sexual, a saber, el efecto del deseo." (Lacan, 1967, p.129)

[28] El *Seminario 15*, insiste sobre la vía del acto y presenta una única mención al tema del masoquismo – en la clase del 17 de enero de 1968 – que no hace más que devolvernos a lo ya abordado, en particular al uso que hace Lacan de los aportes de Hegel.

El masoquista, un ejemplo de identificación

Según Lacan, uno de los méritos de Sade radica en señalar las relaciones del acto sádico con el goce y, al tiempo, intentar articular una ley (universal), al modo kantiano. Se trata de una ley (derecho al goce) que tiene que ver no con el cuerpo, sino con partes del cuerpo.

Sade construye una figura de Dios asociada al goce de una maldad absoluta. Contrariamente a ciertas perspectivas, ingenuas, agregaremos, que sostienen que no hay legalidad en la perversión, o que incluso llegan a definir a la perversión por tal ausencia y, por tanto, ligarla a una suerte de desenfreno pulsional, vemos como Sade nos entrega la presencia y el peso de una ley a la que el sádico se somete, una máxima de goce. Recordemos lo que ya hemos dicho respecto del sádico, que es un sirviente que "debe al mal radical (…) las vías de un máximo de destrucción." (Lacan, 1967, p. 134).

Sin embargo, más allá de estas, digamos, virtudes del sádico, Lacan destaca el carácter irrisorio, fútil y abortado de sus empresas, mientras el masoquista alcanza mejor éxito en su tarea.

En un conocido artículo sobre el tema, Michel de M' Uzan (1972) comenta una larga entrevista que mantuvo con M, a quien entiende como perverso masoquista. En sus prácticas M recurría a sádicos, con la esperanza de encontrar allí el partenaire adecuado, sin embargo se desilusionaba en cada ocasión porque, según el propio sujeto: "en el último momento el sádico se desinfla siempre." (p. 19). Así, por ejemplo, menciona que cuando él les solicitaba a sus camaradas que le atravesaran el brazo con agujas, estos no lograban pasar enteramente al acto.

La puesta en evidencia del objeto *a*, desde el masoquismo, se sustenta en una identificación con este objeto resto y también con un sujeto que – tal como hemos indicado páginas atrás – ha firmado un contrato por el que renuncia a sus privilegios como sujeto.

A lo que apunta el masoquista, implacablemente, es a una identificación, calificada de imposible, que lo reduce a desecho, y que se asocia a la captación del goce. Es por ello que se torna ejemplar en este asunto. Si hace surgir el *a*, si permite acceder a eso que nosotros conceptualizamos, es en la medida en que se identifica radicalmente con ese objeto – desecho, lo hace carne, punto – a su vez – quimérico.

No es menor el calificativo de imposible que Lacan atribuye a la identificación del masoquista, en tanto éste pretende dar cuerpo, en-carnar, aquello que por naturaleza o definición queda por fuera del cuerpo.

¿Cómo dimensionar, entonces, el éxito de la empresa masoquista, a diferencia de la sádica? Postularemos por ahora, que una faceta de este éxito consiste en la persistencia de no abandonar nunca la escena. Allí donde el sádico retrocede, el masoquista entrega la vida, mantiene la identificación hasta el final. Los héroes de Masoch son sumamente ilustrativos de esto. Las víctimas de Sade muestran un asombroso nivel de sobrevida. Las heroínas en las novelas de Sade reaparecen en cada capítulo continuando su sufrimiento en aventuras nuevas, que repiten el modelo de la anterior, cambiando los personajes que ofician de victimarios. La literatura sadiana constituye un paradigma del eterno retorno de lo igual.

La dupla predilecta de Sacher-Masoch la componen un hombre que busca el castigo y las sevicias en manos de una despótica mujer, por lo común envuelta en pieles. Es un sujeto que ama y teme a esa mujer a quien, llegado el caso, entregará su vida sin dudar. Algunos contratos que el propio Masoch firmaba (por ejemplo con Wanda, su musa inspiradora para la Venus), contemplan este ítem. Para muestra el siguiente fragmento:

> Contrato entre Wanda y Sacher-Masoch
>
> Mi esclavo,
>
> Las condiciones bajo las cuales os acepto como esclavo y os sufro junto a mí son las siguientes:
>
> Renuncia totalmente absoluta a vuestro yo.
>
> Fuera de la mía, no tenéis ninguna voluntad.
>
> Sois entre mis manos un instrumento ciego que ejecuta todas mis órdenes sin discutirlas.
>
> (….)
>
> Podré despediros a toda hora, pero vos mismo no tendréis derecho a dejarme contra mi voluntad; y si alguna vez huyérais, me reconocéis el poder y el derecho de torturaros hasta la muerte utilizando todos los tormentos imaginables.

> Fuera de mí, no tenéis nada; para vos, lo soy todo, vuestra vida, vuestro futuro, vuestra fortuna, vuestra desgracia, vuestro tormento y vuestra alegría.
> (…)
> Si en algún momento no pudiéseis soportar más mi dominación y vuestras cadenas se os hiciesen demasiado pesadas, tendréis que daros muerte: jamás os devolveré la libertad. (Sacher-Masoch s/f, en Deleuze, 1967, p. 144-145)

En el *Seminario 16 De un Otro al otro* (1968-1969) encontramos que una de las formas del *a*, en tanto objeto, es propiamente llamado objeto sadomasoquista. (Lacan, 1969, p.213) En la clase titulada *Clínica de la perversión*, Lacan se esfuerza por demostrar, una vez más, el carácter disimétrico de la pulsión, el hecho de que no hay pulsión que sea inverso de otra. En vez de complemento es necesario hablar de *suplemento*; "(…) lo esencial es la función de un suplemento, de algo que a nivel del Otro interroga lo que falta al Otro como tal, y que lo arregla." (Lacan, 1969, p. 232)[29]

Proponemos entender este *suplemento*, no al modo de un simple agregado, fascículo anexo, sino a partir del verbo *suplir*, el hacer del perverso tendrá que ver precisamente con este verbo. Por eso, el masoquista es un práctico. El "masoquismo que no es más que práctica – práctica mucho más austera, ¿pero de qué? Práctica pese a todo del goce (…)." (Lacan, 1969, p. 103)[30]

La función que desempeña el perverso no se funda en el ultraje o descrédito hacia el otro, antes bien, se dedica a "tapar el agujero en el Otro (…) es un partidario de que el Otro existe. Es un defensor de la fe. (…) es un auxiliar de Dios (…)" (Lacan, 1969, pp. 230-231). Un cruzado.[31]

[29] En reiteradas ocasiones asistimos en Lacan a un desplazamiento que va de la pulsión a la estructura perversa y a la inversa, sin mediación.

[30] En el *Seminario 17*, reaparece la idea de que el masoquista es un práctico, bajo la forma de una mención a Sade. Ya hemos señalado que Lacan diferencia un Sade teórico de uno práctico, de este último refiere – a partir de testimonios de terceros y del propio marqués – que es un masoquista.

[31] En francés *croisé*, guarda similitud tanto con *croix* (cruz), como con el verbo *croire* (creer).

En el caso del masoquista, la cuestión del objeto, su identificación al *a*, es el artilugio que el verbo *suplir* demanda, a fin de garantizar la existencia del Otro. La contracara necesaria de esta identificación radical es renunciar a los beneficios de sujeto. Lacan nos permite avanzar un paso más en este sentido, reconociendo que, en la verdadera perversión masoquista el sujeto queda despojado de aquello que lo constituye, es decir, de su palabra. (Esto nos da un indicio de cómo puede participar aquí, con más detalle, el tema del objeto.) El auténtico masoquista, arma las escenas de modo tal, de no tener, de no contar ya, con la palabra. (Recordemos a Wanda: "Sois entre mis manos un instrumento ciego que ejecuta todas mis órdenes *sin discutirlas*.")

Esta situación nos recuerda un dicho popular: "sin voz, ni voto"; la cuestión va por esa vía. Así como la pulsión escoptofílica queda asociada al objeto mirada, lo que corresponde a la pulsión sadomasoquista, se liga a esa forma del objeto, que es la voz. "Lo esencial de la cosa es que el masoquista haga de la voz del Otro, por sí solo, eso que va a garantizar respondiendo como un perro." (Lacan, 1969, p. 234) Es por esta razón que firma contratos que a un neurótico le pueden parecer tan poco favorecedores.

Tenemos entonces que el masoquista no solo es un perro, sino que además es un perro obediente. La lógica puesta en juego aquí no es, en modo alguno, lineal; al responder como un perro construye la voz del Otro, Lacan dice, la garantiza.

Aparece nuevamente en el funcionamiento del masoquista algún parentesco con la constitución normal de la estructura (lo que contribuye a nuestros desarrollos del capítulo 1). No nos resulta extraño que la voz del Otro deba constituirse, cómo entender sino la génesis del superyó, que después de todo remite a la función de la voz. Que el masoquismo perverso y el moral se toquen en este punto, es algo que podemos encontrar.

> Resulta estrictamente imposible concebir lo que ocurre con la función del superyó si no se comprende (…) lo que ocurre con la función del objeto *a* realizada por la voz como soporte de la articulación significante, la voz pura en la medida en que está, sí o no instaurada en el lugar del Otro de una manera que es perversa o que no lo es.

> Cierto masoquismo moral solo puede fundarse en este extremo de la incidencia de la voz del Otro, no en la oreja del sujeto, sino en el nivel del Otro, que él instaura como completado por la voz. (…) el eje de la gravedad del masoquista se juega en el nivel del Otro y de la remisión a él de la voz como suplemento no sin que sea posible cierta irrisión, que aparece en los márgenes del funcionamiento masoquista.
>
> (…) hay un goce en esta remisión al Otro de la función de la voz, y tanto más cuanto que este Otro tiene menos valor, menos autoridad. De algún modo, esa forma de rapto, de robo del goce, pude ser, de todos los goces perversos imaginables, el único que se logre plenamente. (Lacan, 1969, p.235)

Tenemos entonces que:

- Insiste la consideración de la voz como objeto *a*, que opera de suplemento, completando al Otro.
- El tema de la voz del Otro, funciona no solo en el plano del masoquismo como estructura perversa, sino que tiene su participación en la forma moral del masoquismo, guardando relación con el superyó.
- Se emplea el término gravedad en relación al masoquismo, asociado a la "remisión" de la función de la voz en el nivel del Otro.
- A dicha remisión se liga la existencia de un goce, único susceptible de lograrse plenamente.

Existen en la cita algunos términos o giros que, por ambiguos, abren más una de puerta.
En el inicio del extracto textual, cuando Lacan se refiere al superyó, leemos: "(…) la voz pura en la medida en que está, sí o no instaurada en el lugar del Otro de una manera que es *perversa o que no lo es*." (p. 235) Hay dos formas de entender esto:
La instauración de la voz en el lugar del Otro puede ser de una manera perversa o no perversa; o

la instauración de la voz en el lugar del Otro es de una manera perversa y no es de ninguna otra.

Esta última expresión hace imposible deslindar la perversión de la estructura, remitiéndonos, con la veta moral del masoquismo a la esencia misma del superyó en tanto voz tortuosa, "voz pura." Desde esta perspectiva el superyó no podría no ser perverso, tal como Freud ya lo indicó en el *Yo y ello* (1923)

El goce logrado

Repararemos ahora en la última frase del recorte, que el goce en el masoquismo perverso sea el único que se logre plenamente, goce apresado en un accionar que el masoquista sostiene, lo ligaremos a otra veta del éxito de su empresa. Ello nos permite, al mismo tiempo, ubicar al masoquismo un lugar privilegiado en el campo de las perversiones.

Si la perversión masoquista puede devenir un emblema en la obra de Lacan, lo es no solo porque resulta indisociable de los conceptos de goce y objeto *a*, sino porque el masoquista los logra, no es un teórico, es un práctico, pero un práctico advertido; opera casi, permítasenos esta afinidad, como lo hace la idea de concepto, que en tanto paso al límite se asocia al cálculo infinitesimal. Nuestra propuesta nos conduce a afirmar que es por ello que Lacan cataloga al goce del masoquista como un goce analógico.

> El goce masoquista es un goce analógico. El sujeto asume de manera analógica la posición de pérdida, de desecho, representada por *a* en el nivel del plus-de-gozar. En su esfuerzo por constituir al Otro como un campo solo articulado según el modo [del] contrato (…), el sujeto saca partido de la proporción que se escabulle al acercarse al goce por la vía del plus-de-gozar. (Lacan, 1969, pp. 123-124)

Tenemos averiguado que la posición del masoquista, es la del *a*, articulada en una escena y plasmada en un contrato, forma de pacto escrito "con"(stituyente) (d)el Otro. A ello, debemos agregar ahora, que el goce masoquista es *analógico*.

Las dos vías, digamos tradicionales, de concebir la analogía son como figura de orden comparativo (tomar el lugar de objeto, analógicamente el desecho, que en tanto reintegrado completa al Otro) o como lenguaje analógico, es decir, no verbal. Si bien ambas pueden ser válidas, formularemos una tercera (compatible con nuestra premisa que retoma el *concepto y el paso al límite*), la vía de la electrónica analógica.

La electrónica analógica es de una rama de la electrónica, que se ocupa de los sistemas cuyos elementos varían, pudiendo tomar, teóricamente, valores infinitos, a diferencia de la electrónica digital que trabaja con valores discretos. Así, por ejemplo, desde el punto de vista digital un determinado objeto podría medir, supongamos, 3,5 metros; si consideramos el mismo objeto desde la óptica analógica, diríamos que su medida es 3,5786233 es decir, la medida teóricamente "real", o más precisa posible.

Hipotéticamente podemos plantear que si el goce masoquista es un goce analógico, lo es en tanto da la medida más exacta posible del objeto *a*. Medida, o proporción asumida por el sujeto en el plano del plus-de-gozar.

La noción de *Plus-de-gozar* se acuña en relación a *plusvalía*, término que implica valor agregado a un objeto o mercancía (el cual también podríamos decir es inescrutable). Se trata de un término que se puede asociar al de goce, pero que es distinto. "El *plus-de-gozar* es lo que responde, no al goce, sino a la pérdida de goce." (Lacan, 1969, p.105). Si estos temas se introducen en relación a Pascal y su apuesta, es porque se puede situar allí un terreno propicio para pensar la pérdida y el azar, que es propiamente un tema numérico. (Encontramos en esta perspectiva un apoyo a la intromisión de la electrónica analógica que hemos propuesto, sin embargo no el más contundente.)

Lacan se encarga de realizar una advertencia basada en lo que él considera un espejismo, a saber: que todos los problemas del goce guardan relación con la división del sujeto, de modo que si el sujeto no estuviera divido, hallaríamos el goce. Diremos que lo que hay aquí de espejismo es que no considera precisamente esta idea de *plus-de-gozar* y el hecho de que hay cierta imposibilidad de cifrado, en un sentido más bien literal, de acceder a una cifra exacta.

"El sujeto hace la estructura del goce, pero (…) todo lo que se puede esperar de esto son prácticas de recuperación. Es decir que lo que el sujeto recupera no tiene nada que ver con el goce, sino con su pérdida." (Lacan, 1969, p. 104)

Profundizar en estas consideraciones nos desviaría de nuestro interés central, empero, será necesario incluir algunos puntos, en la medida en que tocan el tema del goce masoquista.
Lacan lee en Pascal, algo que resulta más que un simple dato de interés para los analistas, en tanto nuestra actividad se funda en la asunción de la pérdida, "(…) lo que se apuesta al comienzo está perdido. Esta es la esencia del juego en lo que implica de logificable porque está reglado." (1969, p. 115) El avance de Pascal es que descubrió las reglas de las partidas. Aun en lo más simple del azar, cara o cruz, Lacan llama a ubicar tanto lo simbólico de todo juego reglado, como la presencia de lo que llama "real absoluto". Lo real en tanto tope.
La preocupación aquí es por clarificar de qué orden es esta pérdida, o mejor dicho, del orden de que registro. Lacan subraya que no se trata de una pérdida en el terreno imaginario, sino simbólico, y desdeña formulaciones asociadas a la pérdida en términos de herida narcisista o de relación con el semejante.

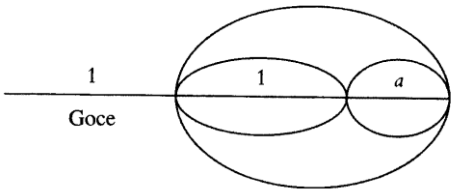
> La herida de la que se trata depende de un efecto que, para distinguirlo de lo imaginario, califiqué al comienzo de simbólico.
> Este efecto simbólico se inscribe en el hiato producido entre el cuerpo y su goce, en la medida en que la incidencia del significante, o de la marca, es decir, de lo que hace un rato llamé el rasgo unario, la determina o la agrava. Como no podemos sondear lo que ya había de hiato en el organismo, y solo nos importa el agravamiento, decimos que la incidencia del rasgo unario le da su consistencia.
> Se dibuja, pues, una relación entre el efecto de la pérdida, a saber, el objeto perdido en la medida en que lo designamos por *a*, y ese lugar llamado el Otro, lugar aún desconocido y no medido, sin el cual no podría producirse. (Lacan, 1969, p. 116).

La articulación cuerpo – Otro y la disyunción entre cuerpo y goce, ya había sido planteada, lo que aparece como novedad y preocupación para Lacan es, de alguna manera, la medición. De lo que se trata es de formalizar la cuestión, apelando a la matemática, así, por ejemplo, en términos de cifras, la escritura de la pérdida se refleja en las fórmulas como *a*, y la medida del campo del Otro como 1. (1969, p. 121).

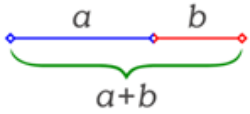
> ¿Qué ocurre con la génesis de este Otro? Lo distinguimos de este Uno que está antes del 1, a saber, el goce. ¿Cómo medirlo? Si consolidamos el < 1 + *a* > (…) fue porque podemos esperar tomar de *a* en su relación con 1, de *manera analógica*, la medida de lo que ocurre con el Uno del goce (…) (Lacan, 1969, p. 123)

En este contexto es que Lacan introduce la mención al goce masoquista como analógico. De la cita hemos indicado con el uso de la cursiva cómo la cuestión de lo analógico puede remitirse, precisamente por el marco en que aparece, a la idea que hemos propuesto, más emparentada a la matemática que a la figura lingüística de la analogía. Además, tenemos que, "todo nuestro acceso al goce está gobernado de todos modos por la topología del sujeto" (Lacan, 1969, p. 104).

Hay una ilustración en relación al tema que estamos abordando, que representa la relación de *a* como la falta proveniente del Otro con, el 1 como el campo completado del Otro.



Si bien Lacan no indica allí de donde toma la idea de esta figuración, es claro que guarda relación con lo que en el *Seminario 14* introdujo respecto al objeto *a* como número de oro, cuestión que retoma (al menos) en el *Seminario 16* en las clases subsiguientes, a partir de la llamada serie de Fibonacci. "(…) parece posible condecorar al *a* con la función del número de oro." (Lacan, 1969, p. 128).



Notemos la similitud de este esquema con el anterior. Se trata, precisamente, de la representación del número del oro o número áureo; es un número algebraico irracional, dado a partir de la división de un segmento en dos partes, partición que implica una forma

particular de proporción: la longitud total del segmento (a+b) es al segmento más largo (a), lo que (a) es al sector más corto (b).

Hace un momento mencionamos que si el goce masoquista es un goce analógico, lo es en tanto da la medida más exacta posible del objeto *a*. Recalquemos que "medida más exacta posible" no es medida exacta, ya que el *a* es estrictamente incalculable, se compondría de infinitas cifras decimales, por su carácter de irracional (0, 618….).

Estamos nuevamente (al igual que con el concepto) ante la idea de aproximación, siempre propuesta, nunca alcanzada, pero susceptible de ser formalizada matemáticamente y asociada a la topología.

El goce masoquista (por su relación con el *a*, como número áureo) es a lo analógico, lo que el concepto al límite y al cálculo infinitesimal.

Referencias bibliográficas del Capítulo 4

Corbalán, F. (2010). *La proporción áurea. El lenguaje matemático de la belleza.* Barcelona: RBA

Deleuze, G. (1967/2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2001). Tres ensayos para una teoría sexual. En *Obras completas. Tomo 7*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2006) Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*. *Tomo 14*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1958-59/2014). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1959-60/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1966-67). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 14. Lógica del fantasma.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1967-68). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 15. El acto analítico.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan J. (1968-69/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-70/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Mazzuca, R. (2004). *Perversión, de psicopatía sexualis a la subjetividad perversa.* Buenos Aires: Berggasse 19.

Nabokov, V. (1955/2015). *Lolita*. Buenos Aires: Anagrama

Nietzsche, F. (1887/2013). *Genealogía de la moral.* Buenos Aires: Agebe

M' Uzan, M. (1972/1991). Un caso de masoquismo perverso. Esbozo de una teoría. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 14*, 13-32.

Sacher-Masoch, L. (1859/ 2014) La pantufla de Safo. En *La Venus de las pieles y otras historias.* Buenos Aires: Imaginador

Sacher Masoch, L.(1870/1993). *La Venus de las pieles*. Barcelona: Tusquets.

Sacher-Masoch, L. (1883/2010) *La madre de dios.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Sade, M de (1791/1994). *Justine o los infortunios de la virtud*. Buenos Aires: Tusquets

TERCERA PARTE INTERSECCIONES Y PERSPETIVAS FUTURAS

MASOQUISMO Y OTROS DISCURSOS.

> El masoquismo es un saber, desde luego, ¡un saber hacer, incluso! Pero si hay un saber del que se palpa que se inventa, que no esta al alcance de todo el mundo, ¡es ese! Faltaría decir que el personaje en cuestión, a quien felicite al pasar, no era un clínico, sólo que había leído a Sacher-Masoch. (Lacan, 1974, s/p.)

A lo largo de los capítulos anteriores hemos visto como nuestro tema se cruza con discursos distintos al analítico. La matemática, la lógica, la filosofía y la literatura son paradas necesarias, que enriquecen, dan valor, ejemplifican, sustentan nuestro abordaje conceptual.

Por invitación de Lacan o nuestra, según el caso, Hegel, Sade, Poe, Borges, Aristóteles, Masoch, Nabokov, Sófocles, Cantor, Cavalieri, Pascal o Koyré, entre otros, nos han permitido pesquisar mejor – desde lo recortado como aportes de sus campos – el concepto de masoquismo.

Si, como afirmó Canguilhem (1968), trabajar un concepto comporta, entre otras cosas, quitarlo de su región de origen, la apelación a otras regiones, cercanas o lejanas, se torna requisito.

El término *masoquismo* proviene de la psiquiatría, literalmente ese sería su origen, pero a su vez, Krafft-Ebing lo tomó de otro lugar como ya sabemos, de la literatura de Sacher-Masoch, origen no siempre visibilizado, oculto y ancestral. La operatoria que proponemos como horizonte de nuevas investigaciones y que aquí sólo abriremos, sigue la lógica de Canguilhem, siendo –paradójicamente – inversa a su enunciación; resituar el masoquismo en esa región de origen invisibilizada, es por eso que hemos reservado en este, nuestro último capítulo, un lugar especial para la literatura.

Siguiendo a Deleuze (1967), la articulación entre literatura y clínica no solo es innegable, sino también necesaria; llegando a proponer la lectura de Sade y de Masoch como movimiento que permita despejar los prejuicios que inundan el juicio clínico.

¿Cómo ubicar a Sade y a Masoch en la literatura? Deleuze se refiere a sus obras como "pornología". Mientras la literatura pornográfica se limita a consignas seguidas de descripciones obscenas, la "pornología" articula sensualidad y lenguaje de una manera no rudimentaria, denunciando la sensualidad como elemento del lenguaje. Más allá de esta denominación común para las obras de estos autores, las diferencias entre Sade y Masoch serán mayúsculas.

Psicoanálisis y literatura. Una aproximación al tema del mal.

El vínculo con la literatura (o en algunos casos con los mitos y representaciones teatrales – Edipo – Narciso, por nombrar los más resonantes) se presenta desde los orígenes mismos del psicoanálisis, adquiriendo diferentes matices y funciones. Por ejemplo, dada la imposibilidad de utilizar casos clínicos en algunos de sus escritos, Freud recurre a "figuras que grandes literatos han plasmado a partir de su cabal conocimiento del alma humana" (Freud, 1916, p. 325); encuentra, así, en los personaje de Lady Macbeth o de Rebeca Gamvik el parangón de los que fracasan al triunfar y dirá: "Tras esta larga visita a la creación literaria, regresamos ahora a la experiencia médica; pero sólo para establecer con pocas palabras, la plena armonía entre ambas." (Freud, 1916, p. 33)

El psicoanálisis puede nutrirse de la literatura para diferentes fines, por ejemplo, para metaforizar o sustentar una idea, haciendo avanzar la teoría, sin caer necesariamente en un análisis del autor por la obra.

En *Lituraterre* (1971), Lacan menciona que el psicoanálisis saca provecho de la literatura "si se hace de la represión en su mecanismo una idea menos psicobiográfica." (1971, p. 21). En una dirección análoga cuando se ocupa de Hamlet en el *Seminario 6*, no se interesa por aventurar cuestiones psicológicas de Shakespeare, podría decirse que ni siquiera de Hamlet, ya que en varios lugares recalca que Hamlet es un personaje literario y que, como tal, no podría tener una neurosis, empero adquiere valor en tanto, nos muestra la neurosis.

> La tesis que aquí propongo (…) es que *Hamlet* pone en juego los diferentes planos, el marco mismo al que intento introducirlos, aquel donde viene a situarse el deseo. El lugar del deseo se articula de un modo tan excelente y excepcional, que todo el mundo llega a reconocerse en él. El aparato de *Hamlet* es una suerte de malla, de red para cazar pájaros, en la cual el deseo del hombre queda atrapado. Y en la pieza ese deseo está articulado de manera esencial dentro de las coordenadas que Freud justamente nos descubre, o sea, su relación con el Edipo y con la castración. (Lacan, 1959, p. 286)

Si en Hamlet hay un baremo de la neurosis, del deseo y de la castración, la obra de Masoch ¿qué nos enseña?

En general el estudio de la literatura y el mal, no ha tomado como primordial las producciones de Masoch, con algunas excepciones como el libro de Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frio y lo cruel.* (1967) y el de Quignard, P. *El ser del balbuceo* (2015) que es un ensayo sobre Masoch. La mayoría de los trabajos encontrados se centran en la producción de Sade, o en algunos casos, en su persona. Muchos se han preguntado si Sade era sádico, o si Masoch era masoquista, lo que no deja de ser una inquietud biográfica. Debo aclarar que considero que la biografía del autor tiene su importancia, en tanto nos dice de quien dice, así como también del contexto en que habla, cuestión que no puede ser descuidada, sin embargo no nos autoriza a afirmar que tal o cual obra es producto de vaya a saber qué conflicto infantil del autor.

La desproporción Sade - Masoch

En *La literatura y el mal* (1957) Bataille se centra en ocho autores y sus obras: Bronté, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet. Masoch no está en la lista.

Por su parte, Roudinesco, solo nombra a Leopold Sacher-Masoch en algunos lugares de su libro *Nuestro lado oscuro. Una historia de perversos* (2007), así, en el primer capítulo no le dedica más que algunos párrafos, en cambio, la figura de Sade ocupa gran parte del texto, incluso existe un capítulo titulado "Sade a pesar de sí mismo", en él, Mascoh es mencionado nuevamente, recortaré bajo qué palabras:

> (…) En cuanto a Gilles Deleuze, gran lector de Sade, escindirá los dos términos reunidos por Freud para hacer del masoquismo un mundo aparte, que escapa a toda simbolización, un mundo lleno de horrores, castigos y contratos firmados entre verdugos y víctimas. Sin embargo, ¿cómo no ver que el mundo de Sacher-Masoch estaba ya presente en la literatura sadiana, y con mucho mayor fuerza transgresiva? (Roudinesco, 2007, p. 81)

Karothy (2005), siguiendo a Cabas, plantea que el romanticismo de Masoch lleva adelante una revisión de los temas libertinos del marqués, bajo el signo de la tragedia, en la medida en que el romanticismo conoce el terror, lo conoce de la mano de la guillotina, sabe de la oscuridad en las luces de la razón.

Da la impresión de que el intento de Deleuze, de "hacer del masoquismo un mundo aparte", no ha hecho mella y varios autores (Roudinesco, por ejemplo) continúan subordinando Masoch a Sade… curiosa subordinación que parece replicar esa pareja ideal, es decir imposible, de masoquista y sádico. Deleuze introduce una afirmación categórica, que va en contra de esta suerte de mito, refiere que "jamás un verdadero sádico soportará a una víctima masoquista (…)" y "tampoco un masoquista soportará a un verdugo verdaderamente sádico." (1967, p. 44). El autor destaca que el error existente en presuponer una pareja sado-masoquista descansa en una serie de abstracciones y combinaciones, diríamos, injustificadas. Se abstrae al masoquista de su constelación, de su entorno (como si eso fuera posible), el mismo proceso de abstracción se efectúa en torno al sádico, y se los conjuga en una combinación que se supone real, pero que resulta quimérica. Combinación compuesta, entonces, por elementos desarticulados de los conjuntos a los que en verdad pertenecen; sólo en el engranaje de esos conjuntos originales tenían lógica y sentido. La mujer-verdugo es un puro elemento del masoquismo. (Lo cual, entendemos, es la buena forma de pensar a los significantes en red.)

La heroína de Masoch no es sádica y no puede serlo, porque forma parte de la escena masoquista, es allí un elemento y no es por fuera del masoquismo. Si, en tanto elemento, es extirpado, desgarrado de la escena o del acto, cae su lógica; del mismo modo la víctima del sádico no es masoquista ni puede serlo, pertenece al universo sádico y debe su sentido a esa pertenencia.

La subordinación de Masoch a Sade se relaciona con el desconocimiento de la obra de Masoch, en particular en nuestro medio y tal vez con el hecho de que, cronológicamente, Sade fue primero, por lo que se ha tendido a leer bajo su vara toda producción "pornológica" posterior, cuando en verdad constituyen universos separados; tal vez lo más cercano que tengan en común fue la maniobra que, sobre sus apellidos, ejecutó Krafft-Ebing.

> Sade es cada vez más profundamente conocido, y la reflexión clínica sobre el sadismo se beneficia singularmente de la reflexión literaria sobre Sade; lo inverso también es verdad. En cuanto a Masoch, la ignorancia de su obra resulta sorprendente, aun en los mejores libros sobre el masoquismo. (Deleuze, 1967, p.15)

A esta referencia de Deleuze, que en su texto se enmarca en torno a lo que llama las injusticias que ha padecido Masoch, tenemos que agregar una de nuestro contexto, la dificultad de acceder a su obra completa. Por lo general, es común encontrar *La Venus de las pieles* (1870), su novela más celebre, y algunas otras novelas que también han adquirido cierta fama, sin embargo gran parte de su producción – que en verdad es muy vasta – es difícil de hallar, y es probable que incluso no cuente con traducción al español.

El idioma en que Sacher-Masoch escribió la totalidad de su obra es el alemán, que aprendió a los 12 años de edad, cuando en 1848, con su familia se trasladó a Praga, desde su Galitzia natal, región que formaba parte del Imperio Austro-Húngaro.

La obra literaria de Sacher-Masoch se compone de una serie de ciclos, el más conocido de ellos se llama *El legado de Caín*, en él el autor iba a abordar varios temas: el amor, la propiedad, el dinero, el estado, la guerra y la muerte, si bien quedó inconcluso, muchas novelas componen este ciclo.

De entre los sellos de la obra de Masoch, Deleuze destaca la forma peculiar que tiene el autor de "desexualizar" el amor y sexualizar toda la historia de la humanidad. El conocimiento de Masoch en historia, se trasluce en sus obras, a los 19 años recibió su doctorado en esta disciplina. Los avatares políticos, el folclore y las sectas religiosas de la cultura polaca y ucraniana se plasman de manera brillante en *La madre de Dios.* (1883)

A Sade y a Masoch los separan varias cuestiones, por ejemplo, los separa casi un siglo (con todo lo que ello implica) y los separa el estilo. Sade escribe sobre la segunda mitad del 1700 y Mascoh sobre la segunda mitad del 1800; es un siglo que permite la transición del Iluminismo al Romanticismo.

Masoch presencia el auge de la psiquiatría, y ve a Krafft-Ebing derivar de su apellido una perversión sexual, cosa que le generó un gran disgusto y que de ninguna manera autorizó, de hecho, al parecer, él y sus allegados presentaron varias quejas sobre este asunto, las que,

como puede deducirse a la luz de la actualidad, fueron desoídas. Más allá de ello, ¿qué encontró Kafft-Ebing en la escritura de Sacher-Masoch? ¿por qué el psicoanálisis conservó el término "masoquismo"?

Recordemos lo que nos proponía Lacan: "nunca hay que ir demasiado rápido en la ruptura de las homonimias inventivas y el hecho de que el masoquismo haya sido llamado tanto con ese nombre como lo hizo el psicoanálisis no carece, sin duda, de razón." (1960, p. 288) Situar esa razón nos devuelve a la literatura.

> Hay que volver a empezar de cero, y hacerlo por la lectura de Sade y de Masoch. Puesto que el juicio clínico está repleto de prejuicios, hay que volver a empezar todo por un punto situado fuera de la clínica, el punto literario, desde donde fueron nombradas las perversiones. No es casual que el nombre de dos escritores sirva aquí de designador; es posible que la crítica (en el sentido literario) y la clínica (en el sentido médico) estén decididas a entablar nuevas relaciones donde la una enseñe a la otra, y recíprocamente. La sintomatología es siempre cuestión de arte. (Deleuze, 1967, p. 16)

Empezar de cero. Leer a Masoch.

El universo de Masoch, al menos en las obras a las que he tenido acceso, tiene, en términos generales (hay algunas excepciones), una estructura que se repite, pero como buena repetición no es siempre idéntica. Los protagonistas principales son un hombre y una mujer; Masoch nos sitúa de entrada en el terreno de amor, pronto veremos que es un amor que duele.

La mujer suele ser un personaje más bien distante, que aparenta ser inaccesible o fría como el mármol, por lo común encumbrada en cierta posición: una matriarca religiosa (*La madre de Dios*), una famosa actriz (*La pantufla de Safo*) la encarnación misma de la Venus (*La Venus de las pieles*). En contraste, el personaje masculino es un sujeto, podríamos decir, "común", que repentinamente muestra cierta predisposición a la sumisión, cautivado por la belleza de la mujer, asociada a un aire helado. En este contexto la nieve y las pieles son elementos que insisten, dando encuadre a la historia. Las heroínas son las que aparecen envueltas en pieles, se trata de un elemento que si bien no es empleado para pegar (como un látigo), es, de todos modos, usado cuando estos personajes son particularmente crueles. Hay cierta simultaneidad entre vestir pieles y la crueldad, se trata de una asociación que Masoch en ocasiones reconoce abiertamente y en otras la desliza, pero que se halla siempre presente. Vemos un ejemplo, en *La madre de Dios*, dicen los personajes:

- ¿Cómo te sientes ahora?
- Ponle fin a mis sufrimientos. ¡Apiádate de mí!
- No necesitas mi piedad – le contestó Mardona con los labios entreabiertos en un gesto de orgullo.
- Si paso tres días crucificado, no podré soportarlo y moriré – dijo Sabadil con un resto de fuerzas.
- Morirás, y será hoy mismo – al decir esto pareció que su cuerpo había sido atravesado por un escalofrío, ¿ó quizás había sido simplemente un secreto estremecimiento? Mardona se arrebujó aún más en sus pieles de marta que cubrían su pecho opulento y puro y

> hundió las manos en las mangas confortablemente acolchadas. (Sacher-Masoch, 1883, p. 166)

Las pieles que acompañan los relatos de Sacher-Masoch, casi como una suerte de condición, suelen incluirse también en los contratos que el autor firmaba con sus partenaires, siendo uno de los ítems pactados. Así en un contrato que mantiene con Fanny se lee: "Fanny Pistor se compromete a vestir pieles con la mayor frecuencia posible y sobre todo cuando se comporte con crueldad." (Sacher-Masoch, 1869, en Deleuze, 1967, pp. 143-144)

Hay otros objetos que en la obra adquieren presencia, casi al modo de fetiches se suman las botas, el látigo o una pantufla. Objetos erotizados por la pertenencia a la mujer amada.

Cada uno de estos personajes, el hombre (esclavo, siervo, sumiso), la mujer (déspota, cruel, fría) la relación entre ambos, los objetos mediadores, la puesta en escena tan propia del fantasma, merecen sin duda ser tratados con detenimiento, empresa que no será posible en este trabajo, sin embargo intentaré introducir algunas cuestiones que no podrán ser menos que precipitadas.

Tentativamente diré que es posible conjugar los elementos presentes en las obras de Masoch, con el espectro que el masoquismo adquiere en la obra de Lacan, desde estructura perversa hasta sumisión amorosa propia del enamoramiento, recodemos lo que mencionaba Freud: "Rasgos de humillación, restricción del narcisismo, perjuicio de sí están presentes en todos los casos de enamoramiento; en los extremos no hacen más que intensificarse (…)" (1921, p. 107).

Por su parte, el tema del objeto, nos abre una doble vía, como objeto fetiche (botas, pieles, pantufla), y, en el caso del masoquista perverso, tenemos que considerar el hecho de que es él mismo el que aparece reducido a un objeto de intercambio, sobre el que pueden operarse tratos contractuales, asunto que hemos abordado desde los desarrollos del *Seminario 7* cuando Lacan se ocupa del tema de la dialéctica de los bienes, y que adquiere un cariz más definido a la altura del *Seminario 10*, con la noción de objeto *a*. Como quiera que sea notemos el carácter, en apariencia, pasivo que implica una posición semejante. Pasividad, en general, históricamente ligada al masoquismo.

Respecto de la primera vía, la del objeto fetiche; dice Felicien a la asistente de Sophie, en *La pantufla de Safo*:

> mi angelical madmoiselle le ruego que me dé algo, cualquier cosa que Sophie haya usado, y si no es más que una simple cinta que ha reposado sobre su pecho divino la conservaré como un fetiche, un talismán durante lo que me queda de vida y hasta la hora de mi muerte. (Masoch, 1907, p. 168)

De hecho, lo que atesora Felicien es una pantufla que Sophie usaba cuando en el teatro encarnaba a Safo.

> Felicien de Wasilewski murió hace unos años, en sus tierras de Polonia. Su edad era avanzada, y nunca se había casado.
> Sus herederos descubrieron entre toda clase de objetos preciosos, un cofre de ébano con incrustaciones de marfil, dentro del cual se hallaba una vieja pantufla de colores desvaídos. Al asombro inicial le sucedieron las bromas y las suposiciones sobre tan extravagante recuerdo, y cada vez que recordaron al asunto, en los años siguientes, lo hicieron riéndose. (Masoch, 1907, p. 176)

Hay una veneración por el objeto que para Felicien remitía a Safo, en esa misma veneración encuentra una forma de sumisión y de ubicarse como indigno. Tan por debajo quedaba su ser en proporción a "Safo" (a la actriz que hacía de ella, propiamente) que su amor encontraba satisfacción en la alabanza a una pantufla que el pie de la actriz había tocado. El "estar a los pies" es, a su vez, una expresión que es tomada por Masoch en diferentes lugares.

La posibilidad de humillación se continúa después de la muerte de Felician al ser objeto de bromas y de risas por parte de sus herederos. Que los sujetos en posición masoquista, o aun los masoquistas perversos, puedan armar una escena que incluya un después del horizonte

de su propia muerte es algo que hemos destacado en relación a Quilty, el personaje de Nabokov.

En otras ocasiones el objeto, en Masoch, puede acompañarse de un calificativo, que con propiedad se atribuiría a una persona, siendo poéticamente la heroína misma. Metonimia, que realza el objeto. "¡Envuélvete en tus déspotas pieles, ya que no hay nadie a quien le resulten más apropiadas que a ti cruel diosa del amor y la belleza!" (Masoch, 1870, p. 25)

Según tenemos averiguado, la principal forma de hacer participar el objeto en el masoquismo es a partir de la identificación al *a*, en desmedro de lo subjetivo, o al menos en una forma muy particular de concebir al sujeto, la de su desvanecimiento. La máxima reducción a objeto la opera el masoquista mismo, a partir del armado de escenas que le permiten jugar allí su posición, al quedar a merced de la voluntad de otro. En ocasiones esto suele tomar un tinte no sólo romántico, sino además melancólico como puede percibirse en *La pantufla de Safo,* lo que nos abre un nuevo camino investigativo tendiente a diferenciar el lugar de *a* en la melancolía y en el masoquismo.

Referencias bibliográficas del capítulo 5

Bataille, G. (1957/2000). *La literatura y el mal.* Buenos Aires: El alph.com

Canguilhem, G. (1968/1983). *Études d' histoire et de philosophie des sciences.* Paris: Vrin

Deleuze, G. (1967/2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1916/2006). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras Completas. Tomo 14.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1921/2007) Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas. Tomo 18.* Buenos Aires: Amorrortu.

Karothy, R. (2005). *Una sola gota de semen…El sexo y el crimen según Sade.* Buenos Aires: Lazos.

Krafft-Ebing, R.(1886/1955). *Psychopathia sexualis.* Buenos Aires: El Ateneo.

Lacan, J. (1958-59/2014). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1959-60/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del Psicoanálisis.* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971/2012). Lituratierra. *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1973-74). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21. Los incautos no yerran. (Los nombres del padre).* En https://parletre.org/2016/05/19/seminarios-de-jacques-lacan-paidos

Quignard, P. (2015). *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-Masoch.* Buenos Aires: El cuenco de Plata

Roudinesco, E. (2007/2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de perversos.* Barcelona: Anagrama.

Sacher-Masoch, L. (1870/2014). *La Venus de las pieles y otras historias*. Buenos Aires: Imaginador.

Sacher-Masoch, L. (1883/2010). *La madre de Dios.* Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Sacher-Masoch, L. (1907/2014). La pantufla de Safo. En *La Venus de las pieles y otras historias*. Buenos Aires: Imaginador.

Vicens, A. (1985). *Lacan en el psicoanálisis.* Barcelona: Ariel, S.A.

CONCLUSIONES

Las tres partes que componen esta tesis se hallan íntimamente enlazadas. En la medida en que nos hemos ocupado del *Concepto de masoquismo en la obra de Jacques Lacan,* el tema epistemológico del concepto se nos impuso de entrada, es decir, en la *Primera Parte*, cuando en la *Introducción* fue necesario precisar qué idea de concepto es solidaria con nuestra posición, la importancia de este asunto es capital si consideramos que, de alguna manera, esta idea atraviesa la totalidad del trabajo emprendido, operando como supuesto subyacente.

La *Segunda Parte* se centra más puntalmente en el concepto que nos convoca, el de *masoquismo*, en particular desde la perspectiva psicoanalítica de Lacan, cuestión que hemos diferenciado en cuatro capítulos, que giran en torno al carácter estructurarte del masoquismo, al fantasma, a la cercanía o distancia con el sadismo y a la estructura perversa masoquista. Estos cuatro grandes títulos proponen un orden y una elaboración de la materia prima de la que se nutre nuestra labor, al tiempo que operan cierto recorte de la obra de Lacan no prefigurado de antemano, producido en el transcurso mismo de la realización del trabajo. Lo no incluido son algunas menciones al término masoquismo que, según nuestra evaluación, no resultaban por demás relevantes.

Debemos admitir además otra omisión o, mejor dicho, una omisión de otro tipo; si consideramos los *objetivos particulares* propuestos al inicio para este trabajo (p. 12 y 13), veremos que al quinto, no logramos cubrirlo y ello debido a que la pretendida tarea de un análisis inter-obras (que implicaría comparar el masoquismo en Lacan con el uso que otros autores hacen del término, autores a los que a vez Lacan se refiere en algún momento), la hemos entendido luego como una tarea por demás ambiciosa, tal objetivo ameritaría un tratamiento por separado, elevándose a objetivo general de otro trabajo.

La *Tercera Parte*, se compone de un único capítulo y se ocupa de poner en primer plano los lazos del Psicoanálisis con otras disciplinas, en lo que se refiere a nuestro tema. Y si nos hemos ocupado especialmente de la literatura es porque el concepto de masoquismo la tiene como fuente primera; que luego haya sido adoptado y adaptado no debe invisibilizar su origen.

A la problemática respecto del *concepto, nos aproximamos* – inicialmente – diferenciando nuestra posición, de las líneas positivistas y acumulativas del saber y, ubicando la importancia que para nosotros cobra lo fragmentario y lo sorpresivo.

Destacamos el papel que tiene el lenguaje en esta cuestión, llegando a afirmar que no hay investigación que no sea del concepto, en tanto los "hechos" con los que se trabaja, son "hechos dichos". Ubicamos además un límite en la posibilidad de producción, que está asociado a lo real, a lo imposible, y vimos cómo la forma de lidiar con esta imposibilidad estructural tiene que ver con el estilo.

Nuestra idea de concepto sigue la línea del pensamiento epistemológico francés en que se inscriben autores como Koyré, Bachelard y Canguilhem y que resulta compatible con geometrías no-euclidianas y mecánicas no-newtonianas.

En un contexto así, trabajar un concepto comporta otorgarle la "función de una forma", lo que pone en primer plano el tema de la estructura, más allá de las variantes de contenido. Se trata de una línea que se muestra compatible con el pensamiento de Lacan, coterráneo y contemporáneo de los mencionados autores.

La dimensión formal reaparece en el trabajo que emprendimos sobre la referencia lacaniana que pone en relación el concepto con el cálculo infinitesimal y el paso al límite. Hemos dado nuestra propia interpretación esto, tomado el tema del límite en su acepción literal y matemática, lo que nos permitió desembocar en el carácter topológico del concepto.

Nos ocuparnos luego de un concepto en particular, aquel que es eje de esta tesis, el de masoquismo, de ello se trata la totalidad de la *Segunda Parte*.

Algo de lo que hemos citado de Lévi-Strauss en las páginas iniciales, puede aplicase a otro contexto: esta misma investigación. El autor mencionaba como buena regla de los lingüistas, que aprehender el sentido de un término comporta ubicarlo en todos los contextos en los que aparece. Por nuestra parte, renunciamos al universal y siempre imposible "todos" y nos conformamos con algunos contextos, aquellos que por su impacto resultan más notables para nuestro tema.

Hemos visto a lo largo del *Capítulo 1* cómo el masoquismo se entrama con la estructura, en particular a partir de esa vertiente que lo adjetiviza como *primordial*. Así, el *costado masoquista del estadio del espejo* comporta recurrir a esa forma estructurarte del

masoquismo que posibilita abrir el plano de la rivalidad especular al orden simbólico, en una operatoria que al tiempo que pacifica, somete. En este contexto vimos el alcance que tiene la lectura que hace Lacan del fort – da, como primera manifestación del lenguaje. Destacamos que no se trata simplemente de sometimiento, hay allí actividad. Dimos un nuevo sentido a la referencia freudiana que indica que el niño cambia la ***pasividad*** del vivenciar por la ***actividad*** del jugar, al considerar que la actividad del pequeño pasa por convertirse en amo de la cosa, en tanto la destruye, para hacerla entrar en el plano del significante. Queremos subrayar en este punto que – si bien desde una perspectiva diferente – tanto Freud como Lacan, se ocupan del tema de la pasividad o actividad, o mejor dicho de cómo en la experiencia fonemática del juego, la segunda (actividad) viene al lugar de la primera (pasividad).

Que el lenguaje entendido como pulsión de muerte es inseparable de la condición humana lo hallamos también en la lectura que proponemos de *Edipo*, la que a su vez comporta nuevas cuestiones. Estadio del espejo y Edipo, son hitos de la estructura en los que participa, de alguna manera, el tema del masoquismo.

Si el complejo de Edipo ha sido un sueño de Freud, su análisis nos ha llevado a situar al *masoquismo/castración* como contenido manifiesto, en tanto subyace a ello un deseo, que en Edipo es deseo de saber; se trata de un Edipo que no sufre o padece la castración (bajo el acto de arrancarse los ojos), sino que es un personaje que encarna la castración misma.

Edipo ciego, deviene oráculo, personaje entre sagrado y despreciado, condenado a permanecer entre los hombres, sin pertenecer por entero a ese mundo, costo que paga por conocer la verdad, hermana del goce. Es un Edipo que los dioses emplean como vehículo, es un instrumento de los dioses.

En otra línea, hemos visto como la vida y la muerte del nuestro héroe patronímico tienen que ver con el tema de la *maldición*, y que, en tantos seres hablantes contamos con la propia. *Edipo en Colono* es una tragedia del destino, que nos muestra que existe un masoquismo trasmitido por herencia. Esta trasmisión tiene que ver con el lenguaje. El sometimiento es inevitable, en tanto es de estructura.

Otra insistencia de lo estructural que amarra Edipo al masoquismo se vislumbró en sus tiempos finales, en Colono, imagen horrorosa de la muerte del héroe, horror análogo al de la muerte de señor Valdemar, del cuento de Poe, particular aptitud de la vida para la

muerte, ensamble que nos llevó una vez más al *Más allá.* El impacto de lo mortuorio se nos presentó en la clínica, bajo el concepto de reacción terapéutica negativa, que guarda una estrecha relación con el masoquismo.

Desarrollos más tardíos en la obra de la Lacan nos permitieron dar *una vuelta más* al tema de la RTN y el masoquismo, ahora, desde lo lógica del goce y la repetición. A partir del goce ruinoso, inseparable de la muerte, nos abrimos camino a una ponderación del goce, que lo hace partícipe necesario de la constitución subjetiva.

Finalmente, una nueva perspectiva sobre lo estructural la encontramos en *lo que el masoquista perverso nos enseña.* Resumimos esa enseñanza en dos enunciados. El primero de ellos sostiene que el deseo del Otro hace la ley. Que en el ordenamiento del deseo se entrometa un imperativo, permite homologar deseo y ley, de forma que el deseo no es sin obediencia.

La segunda enseñanza del masoquista, también tiene que ver con el deseo e implica que reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista. La relación del hombre con el lenguaje y también con el deseo requiere de una cierta ***sumisión*** como condición necesaria. El masoquismo es, entonces, parte de la naturaleza estructural del ser hablante.

La persistencia del vínculo entre masoquismo y estructura tomó un nuevo rumbo en el *Capítulo 2*, al poner en primer plano una estructura muy particular, la del *fantasma*. Nos hemos centrado, fundamentalmente, en el análisis de ese fantasma que Freud refirió como "sadomasoquista" y que Lacan ubicó operando más allá del principio de placer: *Pegan a un niño.*

Con independencia de las diferencias que entre Freud y Lacan pueden existir en torno a este asunto y que involucran principalmente algunas variaciones en las interpretaciones de los contenidos fantaseados, divergencias que pueden extraerse del desarrollo pormenorizado que hemos emprendido de cada una de las fases, interesa a esta altura subrayar algo en lo que insistimos, pero tal vez sin destacar suficientemente, el alcance que – consideramos – para nuestro tema, tiene la cuestión. La vaguedad del enunciado que eligió Freud para nominar su texto, "Pegan a un niño", acierta de plano en el planteo de Lacan: la ***desubjetivización*** presente en el fantasma. ¿Quién pega y a qué niño? no interesa tanto

como el hecho de que esto *deba* ser una pregunta. Proponemos que compele a ello, en última instancia, que *la estructura misma del fantasma es masoquista*.

En cada fase vemos desde un atisbo o esbozo de desubjetivización hasta su clara exaltación. En la escena inaugural, el niño "anulado" por el padre es un hermanito o hermanita, al tiempo que el sujeto no se sitúa puntualmente en ninguna parte, pero ha de ver la acción, se lo requiere como espectador, difuso, aunque presente. Es una tríada. Sostenemos que la anulación subjetiva se manifiesta tanto en lo que ocurre con el otro niño (por ser azotado), como en el grado de difuminación del sujeto fantaseador.

En la fase intermedia, se trata de un dúo (padre e hijo); que los azotes recaigan, ahora, sobre el sujeto en cuestión, conlleva una operación metafórica: el niño (fantaseador) viene al lugar del otro niño (el hermanito del momento inicial), y el pegar ya no es una forma de destituir a la competencia, sino una destitución del propio sujeto, que encuentra reconocimiento bajo la vara. Dimensión del ser en la abolición.

Finalmente, "*x* pega a varios niños", parece resumir el *súmmum* de la desubjetivización, de allí lo trabajoso que le resultó a Freud que los pacientes ubiquen una figura en el lugar de la *x* y el esfuerzo que realiza por indicar que si bien la forma de este último momento es sádica, la satisfacción es masoquista; la razón de ello la sitúa en entender a los "varios niños" como sustitutos del sujeto. La interpretación que realizamos de Lacan nos permite afirmar, al igual que Freud, que se trata aquí del masoquismo, pero no por la razón que Freud atribuye, es decir, la identificación imaginaria del sujeto con esos varios otros, movimiento que parece duplicar al sujeto, antes que reconocer su desvanecimiento. Los diversos niños implican un sujeto estallado en una multiplicidad anónima, más aun, dijimos con Lacan, el sujeto es *Se pega. Aphánisis* en el fantasma.

De esta forma, lo que el masoquismo involucra de *anulación subjetiva*, (que puede funcionar paradójicamente de reconocimiento) es eje de cada una de las fases del fantasma donde un niño es pegado. Sujeto reducido, anulado, evaporado. Modelo que insiste más allá de las variables del contenido de las escenas, molde que es esencia del masoquismo. Masoquismo que es esencia del fantasma.

La última fase mencionada nos convocó de inmediato al tema del *instrumento*, en tanto el sujeto se reduce al instrumento de su anulación, no siendo esta la única forma de abordar el

tema en el fantasma, hemos insistido en el carácter significante siempre presente en lo tocante al objeto.

El látigo o la fusta, más que objetos son elementos significantes, cuya función instrumental reconocible y decisiva nos devuelve a la tesis planteada: la reducción del sujeto bajo el látigo (¿a un objeto?) o su desvanecimiento.

Si el sujeto se reduce a un objeto, es al *a*. Identificación que en sus términos más radicales es propiamente la fórmula del masoquismo, no sólo en el fantasma.

El trabajo en relación al fantasma reaparece en el *Capítulo 3*, desde otra perspectiva, que tiene ver con la necesidad de precisar si hay *sadomasoquismo* o si debemos tomar ambos términos por separado. La respuesta no es univoca, pero guarda una lógica.

En reiteradas ocasiones encontramos que Lacan enfatiza que no existe el *sadomasoquismo*, sin embargo en determinados contextos hace uso del término, son situaciones que hacen de excepción a la norma, y giran en torno a dos nociones relacionadas: la pulsión y el fantasma.

Sólo en la *órbita pulsional y fantasmática* es lícito hablar de sadomasoquismo, por fuera de ella, la autonomía de los términos sadismo y masoquismo se impone.

Es posible seguir afirmando que no existe sadomasoquismo, sino propiamente circuito pulsional sadomasoquista, cuestión que Freud advirtió tempranamente en 1915, cuando al ocuparse de la pulsión y sus destinos, dio cuenta de la dinámica de la reversión; de lo que se trata, y esto subraya Lacan, es de un vaivén que no es bipolar, es decir, no son sólo dos términos en juego (sadismo y masoquismo), sino tres, siendo el intermedio el verbo en su carácter reflexivo.

Las pulsiones escoptofílicas y sadomasoquistas conforman lo que he llamado "pares de tres" (ver – verse – hacerse ver y pegar – pegarse – hacerse pegar)

En las tres formas verbales, vemos que no hay ***pasividad*** (en todo caso meta pasiva). La tendencia a asociar la pasividad con el masoquismo (cosa que tiene sus ribetes verdaderos, luego veremos en qué sentido), puede conducir a un equívoco, asumir que el masoquismo es pasividad, ó sea, *ser pegado*, cuando en verdad se trata de *hacerse pegar*, que es muy diferente. Hay búsqueda (***actividad***) de ocupar un lugar de objeto, no azar que victimiza, si bien el sujeto puede "hacer de víctima", a partir del despliegue de la traza pulsional en ese

guión que es el fantasma; guión cuya lógica es gramatical, razón por la cual puede resumirse en una frase.

Como ejemplo de un guión fantasmático que conjuga una figura sádica y otra masoquista, en una lógica intersubjetiva, propusimos la *relación padre-hijo* en la Pasión, lo sádico queda del lado del padre, el masoquismo del lado del hijo. Es una relación que parece replicar la del segundo tiempo del fantasma abordado en el capítulo anterior, en una dualidad sin fisuras.

En otro contexto, (por fuera del fantasma y de la pulsión) como es el terreno de la estructura perversa, no es posible admitir el término compuesto de *sadomasoquismo.*

Las particularidades propias del *masoquismo* y del *sadismo*, así como la imposibilidad de la reversión o la complementariedad, nos llevan a un tratamiento por separado. Hemos destacado, a partir de un ordenador particular, como es el tema del *desconocimiento*, de la represión, que los márgenes del sadismo y del masoquismo son diversos, casi opuestos, en el mismo movimiento atentamos contra el mito que excluía represión de perversión. No reversibilidad, no complemento, oposición dijimos entre sadismo y masoquismo; sin embargo, un término más apropiado sería el de *alternancia*.

He propuesto un grafismo que compara sadismo y masoquismo, permitiendo visibilizar cómo lo que en uno de ellos se muestra en tanto meta manifiesta, en el otro queda velado, oculto, (alternan). Así mientras en el caso del sádico lo visible se asocia a la angustia de Otro y lo desconocido a su propia angustia, al goce del Otro y al objeto *a*; para el masoquista aparece en primer plano el goce del Otro y su posición de objeto de intercambio, tras ella se eclipsa su lugar de *a*, como resto, y la angustia del Otro.

El masoquista está, respecto al goce, menos engañado que el sádico, propusimos que también está menos engañado respecto al objeto *a*, cuestión que si bien cae en el campo de lo desconocido para ambos, al masoquista se le hace más palpable, por su identificación con el objeto de intercambio, lugar de mercancía en un contrato, lo echado a los perros, "piltrafa humana", sujeto que encuentra su reconocimiento en la anulación de su subjetividad, haciéndose residuo, resto, y ello, podemos decir, hasta las últimas consecuencias.

Vemos así que la ***desubjetivización***, que hemos podido aislar como término clave para pensar el masoquismo en cada una de las tres fases del *fantasma* de paliza (Capítulo 2), se nos presentó también como la esencia de la *estructura masoquista*, que introducimos a partir de su diferenciación con el sadismo (Capítulo 3).

En el *Capítulo 4* profundizamos el tema de la *estructura perversa masoquista* y reafirmamos la pregnancia que la ***anulación subjetiva*** tiene en el masoquismo. Precio pagado por una identificación extrema al objeto *a*. Nos acercamos a esta idea, en principio, por la vía económica.

El problema económico del masoquismo, problema que Freud formula y deja intacto, tomó una luz nueva al no remitir Lacan "lo económico" a la variable energética y esto nos ha permitido darle otra acepción al término, una asentada en la dialéctica de los bienes.

De la articulación masoquismo – economía de los bienes desprendimos, inicialmente, dos ideas: compartir el dolor como si se tratase de un bien y compartir un sujeto como si se tratase de un bien. Es en esta segunda vía donde podemos situar la posición del masoquista perverso, cuyo deseo es reducirse a esa nada que es el bien. (Idea que anticipamos en el capítulo 3, al considerar el lugar de objeto de intercambio en que se coloca el masoquista, lo que subyace a ello es su ubicación como *a*)

En el intercambio de bienes, cobra toda su lógica el término *contrato*. Lo que se estipula es que el masoquista renuncia a sus privilegios de sujeto; modalidad de la anulación subjetiva, que resulta contracara necesaria de una identificación radical con el objeto. Como ejemplos de esta índole de contratos hemos tomado los que realizaba Leopold Sacher – Masoch con sus partenaires, donde él mismo ocupaba ese lugar de mercancía, de "esclavo". Resaltamos el carácter en apariencia pasivo de tal posición. ¿Por qué en apariencia?

Hay un contrato, pero es el masoquista el que *se lo hace firmar al Otro*, establece términos y condiciones, prescribe al otro (y al Otro) su conducta. El perverso masoquista establece, forja un guión en el que puede hacer de víctima, siendo propiamente el director general, lo vimos con Quilty, el personaje de Nabokov en *Lolita*.

La ***pasividad*** (históricamente asociada al masoquismo), no es tal, sin embargo, mencionamos hace un momento que tiene su costado verdadero, precisamos ahora que ese costado es el de *semblant*.

El masoquista nos presentan, así, conjugados dos términos aparentemente imposibles de fusionar: aparecer como objeto y ***actividad*** (disfrazada de pasividad) (Ya en el Capítulo 3, vimos en relación a la pulsión la importancia de la actividad.)

Mencionamos recién que el propio Sacher – Masoch, oficiaba de objeto de intercambio en los contratos de firmaba, refiriéndose a sí mismo en ellos como "esclavo", lo que sigue siendo apariencia, pues el lugar del masoquista es el de amo. La propuesta de Lacan en torno a este tema hace participar el material hegeliano sobre la dialéctica del amo y el esclavo, es por este camino que podrán ampliarse los límites de esta cuestión, derivando en consideraciones de otro orden, al tener en cuenta los conceptos de *goce* y *plus*. Son conceptos ligados a lo constituyente, a la función de alienación. División y resto son correlativos (como nos lo enseña la matemática).

En nuestro apartado *El cuerpo, el Otro* destacamos cómo desde el lugar de resto, de *a*, inseparable de la división subjetiva, el perverso sondea el tema del goce. La disyunción cuerpo – goce es clave para la posición del masoquista, que interroga el rigor de esta separación. La pérdida en torno al cuerpo marca la incompletitud del Otro; si el masoquista está en posición de resto que pretende reintegrarse, es porque sabe de esta incompletitud que apunta a nublar, tarea sobre la que apoya su posición subjetiva. En este punto, su ubicación como *a*, constituye un *ejemplo de identificación*. Remitimos el calificativo de imposible que Lacan atribuye a esta identificación, al hecho de que en ella se trata de en-carnar, lo que por definición queda por fuera del cuerpo. Su atribución de imposible no le impide al masoquista sostenerla exitosamente hasta el final, hasta las últimas consecuencias, es decir hasta la muerte. Es un práctico dispuesto a morir, cuyo verbo preferido es "suplir", con la finalidad de garantizar la existencia del Otro intacto. Mirar este asunto más de cerca hace necesario incluir una de las formas del objeto: la voz.

La actitud de obediencia, requiere de una voz de mando. En su extrema sumisión el masoquista crea esa voz, la garantiza; digamos, el Otro existe, pues ordena. A partir de la voz deslizamos un parentesco entre masoquismo perverso y moral y recordamos la ligazón superyó – voz, y tal como lo hace Freud, postulamos un carácter perverso para la estructura superyoica.

El superyó en tanto voz y también la referencia a los tiempos fundacionales del cuerpo y la participación del goce en ello, revelan nuevas formas de ensamble del masoquismo con la constitución estructural, con la constante de ser la única "perversión" que ocupe un lugar semejante, en tanto emblema del *a*. Que hayamos arribado a tales miramientos en el momento casi culmine de nuestra *Segunda Parte*, quiebra la linealidad expositiva, y al modo de una torsión, nos devuelve al capítulo 1 (aquel que hemos dedicado a lo estructural del masoquismo).

Es una torsión flexible que al avanzar un tramo más, con el apartado *El goce logrado*, no hace más que empujarnos todavía más al inicio, a las formulaciones de la *Introducción* referidas al concepto.

Una faceta del éxito de la empresa masoquista la encontramos en ese carácter logrado del goce, único calificado de analógico. Propusimos una lectura –que estimamos original– respecto a ello, al remitir el goce analógico del masoquista a electrónica analógica. Y ello en tanto se trata de una propuesta que, al contemplar precisión de la medición decimal e infinita, se acerca a una idea que suponemos de fondo en toda la cuestión: el objeto *a* como número de oro.

El masoquista en su relación con el goce y el *a*, opera de manera similar a las posibilidades de producción conceptual; en ambos casos se trata de una aproximación con una cuota de imposible, sin embargo viable de formalizarse matemáticamente en propuestas, a su vez, compatibles, asociadas en un caso a lo analógico y al *a* como áureo y en el otro al cálculo infinitesimal y al límite en su acepción matemática.

En la *Tercera Parte* encontramos nuestro *último Capítulo*, que se ocupó de la intersección del psicoanálisis con otros discursos en lo que al masoquismo se refiere, cuestión que, de todos modos, es posible situar en diferentes momentos de la tesis.

De entre el abanico de intersecciones, hemos destacado en especial la literatura, por supuesto debido a que el término *masoquismo* es derivado del apellido de Leopold Sacher-Masoch. Este cruzamiento con la disciplina literaria se nos presentó como un horizonte posible de investigación futura.

Hay varias producciones que articulan psicoanálisis con la obra de Sade, no así con la de Sacher – Masoch, lo que constituye un área de vacancia. Hipotéticamente este desinterés

por la figura del autor romántico o mejor dicho, por su obra, espeja una forma más de subordinar el masoquismo al sadismo.

Lo que llamamos *La desproporción Sade – Masoch*, puede llevar a malentendidos, si se la ubica en la línea de lo que venimos mencionando. Tal desproporción no responde simplemente al hecho imaginario y cuantitativo, asociado al número de producciones psicoanalíticas que giran en torno a cada uno de estos dos autores, donde uno queda en desmedro del otro, no se trata, por tanto, de equilibrar la balanza en pos de una proporción. Contrariamente, la *no relación* viene dada por una cuestión de estructura de la obra de cada uno, por el reconocimiento del inconveniente de trasladar elementos de la obra de un autor a la de otro, así por ejemplo, mencionamos que las heroínas de Masoch no son sádicas y no pueden serlo, en la medida en que constituyen un elemento del mundo masoquista, si tal elemento es extirpado del contexto al que pertenece, pierde su lógica; de igual modo, las víctimas de Sade no son masoquistas, podemos decir incluso que si lo fueran, ya no serían víctimas. Dice, precisamente, una víctima de los frailes en *Justine*: "Quieren cerciorarse de que sus crímenes arrancan el llanto, rechazarían a una joven que se entregara a ellos por propia voluntad." (Sade, 1791, en Deleuze, 1967, p.44). Hay una imposibilidad de estructura al intentar cruzar ambos autores o subordinar uno a otro. Masoch y Sade son universos separados, tanto como lo son sadismo y masoquismo.

Intentamos incursionar muy brevemente en el universo de Masoch, siguiendo la premisa de *empezar de cero y leer su obra*, incursión que nos llevó a mencionar algunas características que adquieren sus personajes. Historias de amor entre algún hombre sumiso y una mujer despótica, objetos que aparecen como mediadores de ese vínculo, o que adquieren gran relevancia en él. Botas, pieles, látigos, nieve participan necesariamente en escenas que pueden conjugan mágicamente tendencias fetichistas, crueldad y aires melancólicos.

Consideramos que nuestro trabajo en torno al concepto de masoquismo se acerca a la propuesta de Canguillem, que mencionamos en la Introducción, variamos – o al menos intentamos variar – su extensión (lo que a "simple vista" se entendía por él), lo quitamos de la tierra de la psiquiatría y lo ubicamos en una mixta, es nuestro Estambul, sus alcances

teórico – clínicos en el psicoanálisis no deben desconocer su origen literario, la riqueza de su perfil mestizo.

Encontramos en la combinación de dos elementos: la anulación subjetiva que conlleva, y en el hecho de que la pasividad es siempre aparente y enmascara la actividad, un *modelo*, más allá de la polifonía del concepto (la que no se extinguirá por completo, debido a sus matices y variaciones). Modelo irreductible, cuyo carácter formal nos permite considerarlo en la multiplicidad de contextos, *fantasma*, *estructura perversa* y *función estructurante* (el ser humano está bajo la vara del significante, anulación que es a la vez condición de existencia del sujeto. No ha de sorprendernos hallar también en lo estructurarte o constitucional, ese carácter paradójico espejado en el fantasma, que hace de la anulación, reconocimiento. Digo no ha de sorprendernos porque, después de todo, este es el corazón del asunto.)



AGRADECIMIENTOS

Al director de esta tesis, Profesor Alfredo Cosimi, por su infinita generosidad, su paciencia y esa mezcla entre capacidad de recepción y espíritu de guía, que es una combinación tan difícil de hallar.

A mis amistades, en especial a aquellas que me han escuchado con entusiasmo y cariño hablar horas, días, meses, años, sobre el tema del masoquismo, sin su apoyo no hubiese podido darle forma a este trabajo.

A mi familia, por acompañarme en todos los momentos, con o sin tesis, por confiar en mí, en mis decisiones y deseos y por enseñarme la importancia de amar lo que se hace.

BIBIBLIOGRAFÍA GENERAL

Allouch, J. (1986). Freud desplazado. *Littoral, textos de psicoanálisis, 14*, 27-41.

Bataille, G. (1957/2000). *La literatura y el mal.* Buenos Aires: El alph.com

Borges, J.L. (2012). El inmortal. En *Cuentos Completos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Brousselle, A. (1998). Avoir les boules. *Revue française de Psychoanalyse, 04*(06), 539-570. Recuperado de la base de datos Gallica.

Cancina, P. (2008). El concepto. En *La investigación en psicoanálisis.* Rosario: Homo Sapiens.

Canguilhem, G. (1968/1983). *Études d' histoire et de philosophie des sciences.* Paris: Vrin

Carpentier, A. (2007). Transmettre la clinique psychanalytique: Freud, Lacan, aujourd' hui. *Figures de la psychanalyse, 1 (15),* 231-233.

Castillo, M., Hounie, S., Maseo, G., Mizrahi, M., Roffé, M., Sucarí, E. & Zambianchi, A. M. (1992). El porqué de las perversiones en la obra de Freud y Lacan. En *Rasgos de perversión en las estructuras clínicas.* (pp. 173-180). Buenos Aires: Manantial.

Cleró, J-P. (2010). L' utilité des mathématiques en psychanalyse. Un problème de chrestomathie psychanalytique. *Essaim, 1 (24),* p. 7-36.

Cohen, V. (1991). El guardián narcotizado. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 14*, 55-59.

Corbalán, F. (2010). *La proporción áurea. El lenguaje matemático de la belleza.* Barcelona: RBA

Cosimi, A. (1999). Sir y estructuras clínicas. *Comunicación anual del Grupo Teorías y Prácticas Psicoanalíticas.* Mimeo. (Gentileza del Lic. Alfredo Cosimi)

Deleuze, G. (1967/2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1886/2012). Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud. En *Obras Completas Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2001). Tres ensayos para una teoría sexual. En *Obras completas. Tomo 7*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2006) Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*. *Tomo 14*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1916/2006). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras Completas. Tomo 14.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1916-1917/2001). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas. Tomos 15 y 16*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1918/ 2007). El tabú de la virginidad. En *Obras Completas. Tomo 11*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919/2007). Pegan a un niño. En *Obras Completas. Tomo 18.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1920/2007). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas. Tomo 18.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1921/2007). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas. Tomo 18*. Buenos Aires: Amorrortu

Freud, S. (1923/2008). El yo y el ello. En *Obras Completas Tomo 19.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1924/2007). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas. Tomo 19.* Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1937/2007). Análisis terminable e interminable. En *Obras Completas Tomo 23*. Amorrortu: Buenos Aires.

Gusmán, L. (1985). Del instrumento al suicidio del objeto. *Conjetural 8.* Editorial Sitio. Buenos Aires.

Harari, R. (1991). *Intensiones freudianas.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Hassoun, J. (1992). En la encrucijada entre la melancolía y masoquismo. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 15*, 71-79.

Jinkis, J. (1983). La derivación de un término como construcción de un concepto: el significante. En *Lo que el psicoanálisis nos enseña.* Buenos Aires: Lugar.

Julien, P. (1986). Lacan, Freud: un encuentro fallido. *Littoral, textos de psicoanálisis, 14*, 43-53.

Karothy, R. (2005). *Una sola gota de semen…El sexo y el crimen según Sade*. Buenos Aires: Lazos.

Karothy, R. (2008). Fragmento de la presentación *Clínica de la perversión.* Recuperado el 14 de diciembre de 2013, de http: www.psicoanalisisenlectura.blogspot.com.ar

Koyré, A. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Krafft-Ebing, R.(1886/1955). *Psychopathia sexualis.* Buenos Aires: El Ateneo.

Krapf, D. (2013). Matemas o de la escritura impropia del psicoanálisis. Actas V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Lacan, J. (1953-54/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J.(1954-55/2008) *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1956-57/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957-58/2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1958-59/2014). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 6. El deseo y su interpretación.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1959-60/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962-63/2010). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1964/2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1963/2011). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1966-67). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 14. Lógica del fantasma.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1967-68). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 15. El acto analítico.* Versión no oficial. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan J. (1968-69/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-70/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971/2012). Lituratierra. *Otros escritos.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971/2014). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante.* Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972-73/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1973-74). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 21. Los incautos no yerran. (Los nombres del padre).* En https://parletre.org/2016/05/19/seminarios-de-jacques-lacan-paidos

Lacan, J. (1975-76/2013). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El Sinthome.* Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1974/1995). *Antropología estructural.* Buenos Aires: Paidós.

Lutereau, L. (2015). *Por amor a Sade. Estética y clínica de la perversión*. Buenos Aires: La cebra.

M' Uzan, M. (1972/1991). Un caso de masoquismo perverso. Esbozo de una teoría. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 14*, 13-32.

Mazzuca, R. (2004). *Perversión, de psicopatía sexualis a la subjetividad perversa.* Buenos Aires: Berggasse 19.

Nabokov, V. (1955/2015). *Lolita*. Buenos Aires: Anagrama

Nietzsche, F. (1887/2013). *Genealogía de la moral.* Buenos Aires: Agebe

Palant, J. (2009). Primer dolor. *Conjetural. Revista Psicoanalítica, 50*, 83-97.

Poe, E. (1845/2015). La verdad sobre el caso del señor Valdemar. En *Cuentos. Edgar Allan Poe.* Madrid: Gredos

Quignard, P. (2015). *El ser del balbuceo. Ensayo sobre Sacher-Masoch.* BuenosAires: El cuenco de Plata

Rangone, L. (2012). Perversión entre estructura y rasgo. En *Estudios psicoanalíticos en la Universidad. 4.* Rosario: Homo Sapiens.

Rangone, L. (2014) Lo imposible como categoría posible en la investigación psicoanalítica. *Errancia. Revista de Psicoanálisis, teoría crítica y cultura. UNAM. México, 8. En*

http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v8/PDFS_1/TEXTO%20POLIETICAS%205%20ERRANCIA%208.pdf

Rangone, L. (2018) El desconocimiento como elemento estructural en la perversión. Sadismo, masoquismo y represión. En *Estudios Psicoanalíticos en la Universidad.* Comp Alfredo Cosimi. Mar del Plata: Eudem.

Ritvo, J. B. (2009). El problema estructural del masoquismo. *Conjetural. Revista Psicoanalítica, 50*, 99-124.

Rivière, J. (1929/2007). La femineidad como máscara. *Athenea digital, 11,* 219-226.

Rosolato, G. (2003/4). Mystères chrétiens et « Nuit obscure ». *Topique 85,* 13-34.

Roudinesco, E. (2007/2009). *Nuestro lado oscuro. Una historia de perversos.* Barcelona: Anagrama.

S/ N « El papa explica el "por qué me has abandonado de Jesús." » (2011). Recuperada el 7 de diciembre de 2013, de http: //www.zenit.org.

Sacher-Masoch, L. (1859/2014) La pantufla de Safo. En *La Venus de las pieles y otras historias.* Buenos Aires: Imaginador

Sacher – Masoch, L. (1866/2007). *Don Juan de Kolomea.* Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Sacher – Masoch, L. (1870/2006). *La Venus de las pieles.* Barcelona: Tusquets.

Sacher-Masoch, L. (1870/2014). *La Venus de las pieles y otras historias*. Buenos Aires: Imaginador.

Sacher-Masoch, L. (1883/2010) *La madre de dios.* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Sacher-Masoch, L. (1907/2014). La pantufla de Safo. En *La Venus de las pieles y otras historias*. Buenos Aires: Imaginador.

Sacher-Masoch, L. (2004). *El amor de Platón*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Sachs, H. (1923/ 1977). Sobre la génesis de las perversiones. *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología, 5*, 14-22.

Sade, M de (1791/1994). *Justine o los infortunios de la virtud*. Buenos Aires: Tusquets

Schlesinger, E. (1950). *El Edipo Rey de Sófocles.* La Plata.

Sófocles. (406 a. C./ 2008). *Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona.* Buenos Aires: Colihue.

Soler, C. (1994). ¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina. En *Sexualidad femenina. Colección orientación lacaniana.* Buenos Aires: EOL.

Tassara Zárate, P. (2003). Mujeres maltratadas: una plaga social. Mesa redonda realizada en la sede de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, junio del 2003. Buenos Aires. Recuperado de http:// www.elpcvalenciana.arrakis.es/textos.htm; 11/09/2010.

Vassallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo.* Buenos Aires: Paidós.

Vicens, A. (1985). *Lacan en el psicoanálisis.* Barcelona: Ariel, S.A.

Vinciguerra, Rose-Paule. (2012). Une théorie atopique. *La cause du désir, 1 (80),* 33-37.

Zafiropoulos, M. (1989). La mirada y el masoquista. En *Aspectos del malestar en la cultura.* (pp. 80-87). Buenos Aires: Manantial.

ANEXO.

A continuación se incluye el Plan de trabajo de esta investigación, en él se encontrarán varias cuestiones abordadas en la *Introducción* de esta tesis, bajo los mismos términos.