

# De la angustia al acto vía el amor\*

MARIE-JEAN SAURET \* \*

Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan – APJL, Francia

Universidad de Toulouse 2, Francia



\* “De l’angoisse a l’acte via l’amour”. Traducción del francés a cargo de Sylvia de Castro Korgi, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Este texto es una adaptación de una de las sesiones inéditas de un seminario sobre la angustia que el autor impartió en Siria, el 17 y 18 de abril del 2009, por invitación de la Escuela de Psicoanálisis de Damasco. Este trabajo debe mucho a Isabelle Morin. [Nota del autor].

\*\* e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

## De la angustia al acto vía el amor

### Resumen

Existen dos caminos para abordar lo real: el del concepto, propio de la ciencia, y el de la angustia, que transita el psicoanálisis. Esta elección determina la concepción que ha de tenerse del acto analítico. Para esclarecer este punto, el artículo toma elementos de la clínica del obsesivo, particularmente del paradigma que escogió Lacan en el seminario sobre la angustia: el caso del Hombre de los lobos. El acto analítico busca arrancar a la angustia su certeza, transfiriendo esta al síntoma. Lo que sorprende es que este proceder pasa por tener en cuenta al amor: el de Dios y el del otro.

**Palabras clave:** acto, amor, angustia, Hombre de los lobos, síntoma.

## From anxiety to the act through love

### Abstract

There are two ways of approaching the real: the scientific one of concept, and the psychoanalytic one of anxiety. The choice we make will determine our conception of the analytic act. To clarify this point, the author borrows some elements from the clinic of the obsessive, particularly the paradigm of Lacan’s seminar on anxiety: the wolf man case. The analytic act seeks to undermine the certitude of anxiety by transferring it to the symptom. Surprisingly, this is done by taking into account love for God and for the Other.

**Keywords:** act, love, anxiety, wolf man, symptom.

## De l’angoisse à l’acte via l’amour

### Résumé

Deux voies existent pour aborder le réel: celle du concept, choisie par la science, et celle de l’angoisse, par où passe la psychanalyse. Cette option détermine la conception à se faire de l’acte analytique. Pour éclairer ce point, l’article emprunte à la clinique de l’obsessionnel et précisément au paradigme choisi par Lacan au séminaire sur l’angoisse: le «cas» de l’Homme aux loups. L’acte analytique vise à arracher à l’angoisse sa certitude, transférant celle-ci, en quelque sorte, sur le symptôme. L’étonnant est que la démarche passe par la prise en considération de l’amour —celui de Dieu, celui de l’autre.

**Mots-clés:** acte, amour, angoisse, Homme aux loups, symptôme.

Es en una condición particular del acto analítico que quisiéramos detenernos, siguiendo el camino tomado por Jacques Lacan en su seminario sobre la angustia<sup>1</sup>. Lacan señala que el sintagma “concepto de angustia” introducido por Kierkegaard reúne dos maneras antagónicas de tratar lo real. Esas dos vías son, respectivamente, la de la ciencia (el concepto), que aborda lo real con los medios de lo simbólico, y la del sujeto que le responde con la angustia. “Hay que escoger una u otra”. Al psicoanálisis no le es posible escoger sino la segunda, la de la angustia. ¿Qué consecuencia tiene sobre el acto analítico que entre en juego lo real? La respuesta pasa por un cuestionamiento sobre el amor. Para esbozarlo, privilegiaremos con Lacan la clínica del obsesivo.

### NO HAY RELACIÓN SEXUAL

Freud nos enseñó que las chicas y los muchachos tienen, después del periodo de latencia, una cita con su elección sexual. La confirmación o invalidación de su posición sexuada los confronta con el complejo de castración: con la imposibilidad de pertenecer a ambos sexos a la vez. Es seguro que mujeres y hombres chocan con el  $-\phi$  de la castración en ocasión de la relación sexual. El falo es, en efecto, impuesto por la disyunción entre el deseo y el goce: *el objeto que supuestamente aporta el goce debe haberse perdido para causar el deseo*. Hay entonces una antinomia entre el sujeto del deseo y el sujeto (mítico) del goce, objetos que no podrían estar presentes al mismo tiempo. *La angustia ocupa el lugar de su hipotética conjunción*. Eso es lo que conduce a Lacan a hacer del orgasmo un equivalente de la angustia. Lacan precisa que el goce de la mujer “está en ella misma”<sup>2</sup> y no se une con ningún Otro, mientras que el hombre hace la experiencia de los límites orgánicos que lo dejan ante el umbral del goce de su *partenaire*. Era necesario este recordatorio para plantear claramente que si bien las hay, las relaciones sexuales no permiten ninguna “proporción” entre el sujeto del deseo (el sujeto de la palabra, lo que hay de masculino en cada uno de nosotros en cuanto que pasa por el Edipo y la castración) y el sujeto (siempre mítico) del goce (lo que él es como objeto, lo que hay de femenino en cada uno de nosotros). “No hay relación sexual”.



1. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan Libro 10, La angustia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 328.

2. *Ibíd.*

Esta concepción está ya presente en el doble nacimiento, animal y lenguajero, del ser humano: entre el hábitat lenguajero y lo real fuera del lenguaje no hay continuidad. Lo real busca sin embargo introducirse en el mundo lenguajero (con sus efectos de angustia, de traumatismo, de inquietante extrañeza) en donde, cuando más, solo está representado. De suerte que entre lo simbólico y lo real existe un salto, un *gap*, un “falso agujero”, que el sujeto debe “verificar”<sup>3</sup>, lo cual equivale a mantenerlo en el “justo lugar”. Ese real se manifiesta imaginariamente en forma de una pérdida (-φ): así evoca Lacan a un niño desnudo que, frente al espejo, interpone la mano entre su sexo y su reflejo, imaginando la ausencia, si se trata de un niño, y la presencia, si se trata de una niña. El φ escribe ese objeto imaginario amovible. Y esa pérdida imaginada permite al sujeto producir el significante fálico gracias al cual verifica (simboliza) el agujero: es imposible pertenecer a ambos sexos a la vez; la madre falta, etc.

Verificarlo es entonces someter el encuentro entre los sexos a las leyes del lenguaje “donde no hay relaciones sexuales”. Es esto lo que cada uno toma a su cargo, gracias al *síntoma*. Pero es también aquello que el sujeto intenta suplir, ya sea en detrimento del síntoma, mediante *el amor*. Convendría aquí distinguir la manera masculina y la manera femenina de amar<sup>4</sup>. Pues existe una manera histérica y una manera obsesiva de amar. Nos detendremos en la obsesiva, que Lacan adopta como paradigma y, para hacerlo, nos referiremos a uno de los ejemplos clínicos que evoca: el Hombre de los lobos<sup>5</sup>.

### LA ANGUSTIA DE CASTRACIÓN EN EL OBSESIVO: EL DESENCADENAMIENTO DE LA NEUROSIS OBSESIVA DE SERGEI PANKEJEFF

En lo que concierne al Hombre de los lobos, me apoyo en un trabajo ya hecho<sup>6</sup>. En ese trabajo examiné las implicaciones que tiene el forzamiento que hace Freud para arrancar al Hombre de los lobos el recuerdo de la escena primitiva, sobre su salida de la cura y sobre su posición subjetiva. Quiero valerme del cambio del Hombre de los lobos hacia el fin de su vida para esclarecer aquello que el acto analítico debe permitir atravesar: lo que la angustia indexa.

La neurosis infantil reportada por Freud gira en torno a las consecuencias del evento traumático que confrontó al Hombre de los lobos de manera muy precoz con la cuestión de la castración. Este evento consistiría en la escena, llamada primitiva, de una relación sexual entre sus padres, a quienes sorprende durante una siesta. Esta escena da consistencia a la amenaza imaginaria de castración puesto que unos “seres”, la madre en esa oportunidad, pueden no tener falo. Ese momento de angustia se sitúa en una época en la que el niño lucha con la demanda del Otro. Es por esto que Lacan

3. Un falso agujero es un espacio entre dos medios heterogéneos, por ejemplo; para hablar de agujero es necesario que haya un borde o un arrinconamiento: verificación.
4. Volveremos sobre ese punto al concluir.
5. Dejamos aquí de lado el debate sobre la estructura del Hombre de los lobos, alimentado por la evocación que hace Lacan de un momento psicótico. Pero en el seminario *La angustia* lo evoca en tres ocasiones para ilustrar lo esencial de la neurosis obsesiva: “La causa que primitivamente la angustia, literalmente ha producido, la turbación no puede retenerla. Hay algo que lo ilustra [...] que he puesto en el origen de mi explicación del obsesivo en la confrontación angustiada del hombre de los lobos y su principal sueño repetitivo”. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*, óp. cit., 337. Cfr., también, 345. Más adelante, como se verá, Lacan se sirve del Hombre de los lobos para distinguir el amor erotomaniaco en la psicosis y el amor obsesivo, 348.
6. Marie-Jean Sauret, “Les hommes aux loups”, *Psychanalyse* 2 (2004): 54-82.

7. Sigmund Freud, «De la historia de una neurosis infantil (el “Hombre de los Lobos”»)» (1928 [1914]), en *Obras completas*, t. xvii (Buenos Aires, Amorrortu, 1980), 78.
8. Se puede también suponer que el adolescente sospecha que su padre pudo haber adivinado el deseo incestuoso por la hermana (del cual da cuenta el relato).
9. La fecha y el lugar son importantes: frente a un problema psicológico, la doble depresión, el Hombre de los lobos *no puede evocar una causalidad psíquica* porque una tal idea no existía aún. Así, le explica a Muriel Gardiner, solo podrá subjetivarla después del encuentro con Freud. Para explicar su fracaso escolar, principal síntoma de su depresión, incrimina por turnos al duelo, por supuesto, pero también a una mala elección disciplinaria y una mala pedagogía. Esto lo saca de sí mismo, *al mismo tiempo que se pone a pintar paisajes bastante logrados*, actividad en la que proseguirá hasta que la fatiga, debido a su avanzada edad, se lo impida. No podemos más que poner a cuenta de la cura la concomitancia de la extracción de la causa y del deseo de pintar. Cfr. Muriel Gardiner, *L’Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même* (Paris: Gallimard, 1981), 50. Hay traducción al español: Muriel Gardiner, ed., *Los casos de Sigmund Freud 1: El hombre de los lobos por el hombre de los lobos* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1979).



aprecia mucho la observación de Freud según la cual el niño habría defecado en ese momento, en lo que habría que leer tanto la ocasión de un goce, como una puesta en acto (*acting out*) de la pérdida, del lado del niño, de lo que concierne a la castración, a falta de lograr simbolizarla.

El niño tendrá dificultad de pasar por la simbolización de la castración: no solamente retrocede ante la amenaza imaginaria de la castración sino que, en cierto nivel, “no quiso saber nada de ella [la castración] en el sentido de la represión”; la remite a lo real. Es de ahí que le vuelve en la forma de la alucinación del dedo cortado, que lo aterroriza. Sería necesario discutir en este punto la distinción entre la forclusión del Nombre-del-Padre, que signaría la psicosis, y la forclusión de la castración. Pero, ¿qué otra cosa puede querer decir la tesis freudiana según la cual la neurosis obsesiva encuentra la castración de manera muy precoz, si no que *no hay aún* los medios para simbolizarla? De todas maneras, la ausencia de la operación simbólica de la castración no permite al sujeto situar el objeto anal en el justo lugar.

Sergei Pankejeff tuvo un primer episodio depresivo aproximadamente a sus 17 años, luego de una gonorrea. Este episodio estuvo precedido de hecho por otras dos inflamaciones del pene. No se abatió ante los golpes asestados a su narcisismo por estas dos afecciones. La segunda, a los 15 años, le procuró una muy fuerte impresión a causa de la reacción de su padre ante el diagnóstico equivocado de gonorrea: “¡Te acuestas con mujeres! ¿Vas a terminar sifilítico? ¿Quieres pudrirte?”. Dos años después, tiene su primera experiencia con Marie, una prostituta, y un año más tarde, con una chica del campo con quien contrae, esta vez realmente, la gonorrea.

Ante la “verdadera” gonorrea se reactivan las experiencias dolorosas de las infecciones no obstante benignas del sexo y, sobre todo, la amenaza paterna de pudrimento. ¿Puede acaso ignorarse aún el eventual efecto de *après-coup* y subestimarse la incidencia en Sergei de la amenaza paterna que siguió a la “falsa” gonorrea, y que obliga al adolescente aún virgen a imaginarse confrontado con el goce del Otro sexo (“Mi padre lo sabía: ¡me quiero pudrir!”)?<sup>8</sup> Sergei Pankejeff cae en depresión. Tiene aún 17 años cuando su hermana, su “única camarada”, se suicida: esta vez se hunde en un estado de depresión profunda, seguido más tarde de rumiaciones obsesivas y de duda<sup>9</sup>.

Kraepelin diagnostica el mismo estado que el del padre (maniaco-depresivo) y prescribe el sanatorio donde Sergei conocerá a Teresa, quien llegará a ser su mujer. ¿La importancia de este encuentro se debe a que ella es la primera mujer después de la muerte del padre (quien había dicho, delante de él, que *solo una mujer era capaz de curar a su hijo*)? Ese comentario del padre es coherente con la *omnipotencia que el obsesivo otorga al objeto de amor*. Teresa es el primer amor (después de la madre y de la

hermana), escogida por cuanto es vista, nos dice Freud, de espaldas y agachada, en plan de lavar el piso. El Hombre de los lobos hace de esto una descripción más idealizada: él eligió a Teresa entre otras (sin poder dar la razón: el deseo analmente causado), por algo que la hacía resplandecer ante él (transfiguración). Aunque el Hombre de los lobos se sentía bien, se convence de tener que pedir de nuevo consejo a Kraepelin, quien le confiesa haberse equivocado de diagnóstico<sup>10</sup>.

Teresa termina por responder positivamente a la propuesta de matrimonio. Esta respuesta sumerge al Hombre de los lobos en un dilema inextricable. *La idealización cede ante la posible realización del deseo y ante la angustia que va consigo*: o bien se compromete para toda la vida en un mal matrimonio con una mujer que juzga en ese momento como histérica y caprichosa, o bien rompe inmediatamente, aun sin tener la voluntad de abandonarla. Tal es, en el recuerdo del Hombre de los lobos, la verdadera razón que le hace apartarse de las curas prolongadas en un sanatorio y de las terapias físicas igualmente ineficaces, y orientarse hacia un tratamiento psicológico, lo que lo llevará a encontrarse con Freud. El doctor Drosnes, su terapeuta (quien ante las dificultades abandona el tratamiento psicoanalítico que intenta), lo conduce en efecto ante Freud en Viena después de haberle soltado una frase que quizás no deja de tener incidencia sobre la salida de su “neurosis”, ya próximo a su muerte: “Un psicoanalista debe haber pasado por todas las *experiencias* de la vida”.

La sola perspectiva de esos cuidados —la idea de que sus males tengan una *causa*— acarrea una mejoría notable del estado de ánimo del Hombre de los lobos. Está, en efecto, tan impresionado y entusiasmado con el encuentro con Freud que anula la continuación de su viaje para ser analizado por él. Freud califica el cortejo apasionado del Hombre de los lobos a Teresa como un “impulso hacia la mujer”, e interpreta la angustiada reacción ante el consentimiento de esta como “huida ante la mujer”. Ante la pregunta del Hombre de los lobos de si debe volver con Teresa, Freud responde positivamente, pero aplaza el reencuentro para el final de la cura, dentro de algunos meses (la cura durará cuatro años). En ese momento de su vida el “impulso hacia la mujer” se efectúa en el sentido de la certidumbre paterna ya evocada, según la cual solo un amor serio salvaría a su hijo —es decir, en el sentido de la idealización obsesiva—<sup>11</sup>.

Cualquiera sea el juicio que cada uno tenga sobre la cura del Hombre de los lobos, sus consecuencias y su vida ulterior, es imposible dejarla pasar en silencio y tener por nada la experiencia nueva que le ofrece:

Durante esos primeros meses de análisis con el profesor Freud, un mundo completamente nuevo se abrió ante mí, un mundo que no era entonces conocido sino por pocas personas. Muchos acontecimientos de mi vida que permanecían incomprensibles



10. ¿Cómo interpretar ese arrepentimiento: como el rechazo, de parte de Kraepelin, de ocuparse de un paciente recalcitrante (el Hombre de los lobos lo sospecha), o como la afirmación de un erudito que no reconoce los síntomas de la afección de la cual él es el especialista reconocido mundialmente?
11. Impulso también contra (a pesar de) el obstáculo creado por la falsa (y la verdadera) gonorrea y por los reproches del padre en cuanto a sus dañinas frecuentaciones.

comenzaron a tener sentido, relaciones que estaban antes escondidas en la oscuridad emergían a mi conciencia.<sup>12</sup>

En fin, él pudo entregarse a los placeres de la interpretación (atribuir su retorno a Kraepelin a la búsqueda de un sustituto paterno) y reapropiarse de los estados que le valieron el diagnóstico de psicosis maníaco-depresiva. “¡Y eso no tiene precio!”<sup>13</sup>.

El Hombre de los lobos ilustra cómo la neurosis obsesiva, acogida como tal, es decir, a partir de tomar en consideración el deseo (cualquiera que sea el diagnóstico oficial) *permite la extracción de la categoría de causa*: y esta dimensión de la causa aporta un primer alivio a la depresión (la angustia es enmascarada por el síntoma).

Por mucho tiempo Teresa fue ocasión de una gran angustia cuando Sergei se le acercaba demasiado, sin que pudiera dejarla. ¿Con qué condición es franqueable la angustia?

### DE LA FE OBSESIVA AL ATEÍSMO

Lacan evoca en el seminario 10 el hecho de que el obsesivo recubre la angustia con el ideal del yo: este toma la forma del todopoderoso. Pero, a decir verdad, el objeto anal repugnante conserva una vertiente de desvalorización: el Hombre de los lobos se dirige de manera precozmente blasfema a Cristo, queriendo saber si él satisfacía sus funciones naturales de excreción (cuestión a propósito de la cual fue precedido por los teólogos). Pero el Otro Omnipotente es el complemento necesario para que el sujeto pueda constituirse en deseo. En efecto, el obsesivo correlaciona su deseo con la dimensión narcisista del dominio de sí (apuntalada en el dominio infantil de los esfínteres): desdoblado entre el *alter ego* especular (el yo ideal, modelo de dominio) y el ideal del yo, que él cubre ridículamente con la potencia en extremo. El sujeto viste el ideal del yo con la figura omnipotente que tiene a la mano: Dios en nuestras latitudes. La tradición occidental permite asociarla con el fantasma de un Dios Todopoderoso presente en todas partes y de manera total, *omnividente*: el mundo va como va en razón del poder de Dios... La causa se pone en sus manos. Sea uno creyente o no, los dioses indexan lo que escapa a nuestra realidad: es por eso que Lacan dice que son reales. Pero por eso mismo el obsesivo, al inscribir sus deseos en el registro de la potencia (del Otro idealizado), los constituye como deseos imposibles: “haga lo que haga por realizarlos, él no se encuentra allí”<sup>14</sup>. Notemos al pasar que la concepción de los dioses ha cambiado históricamente y no es la misma en todas partes: por lo tanto la clínica del obsesivo debería variar en consecuencia.

12. Muriel Gardiner, *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, óp. cit., 100.

13. *Ibíd.*

14. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*, óp. cit., 330.

Esa constatación nos permite plantear ahora la cuestión de la salida de la cura. Frente a esa relación con Dios, algunos se han preguntado si el analista debe o no ser ateo y si puede considerarse el análisis terminado si el analizante aún cree<sup>15</sup>. Es un hecho que el obsesivo cree en Dios como “ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones”<sup>16</sup>. Lacan señala en este punto una paradoja: esta dimensión también está presente en el cuadro del fantasma y, al mismo tiempo, es necesario que el sujeto no crea en ello. Que no crea en ello verdaderamente se ve en el hecho de que las consecuencias que él debería derivar de eso permanecen invisibles<sup>17</sup>. El ateo no es, por otra parte, aquel que no cree en ello, sino quien “habría conseguido eliminar el fantasma del Todopoderoso”<sup>18</sup>. Así Voltaire, no obstante su revuelta religiosa, mantenía su deísmo; y Diderot, por muy ateo que fuera, no podía dar fe de su ateísmo sino en el registro de la burla. Es por eso que Lacan plantea que “[...] la existencia del ateo, en su sentido verdadero no es concebible sino en el límite de una ascesis que claramente solo puede ser una ascesis psicoanalítica”<sup>19</sup>. Y precisa:

Me refiero al ateísmo concebido como la negación de la dimensión de una presencia de la omnipotencia en el fondo del mundo. Ello no significa que a la existencia del ateo no le corresponda nada históricamente, *pero esto es de una naturaleza muy distinta*. Su afirmación apunta precisamente a la existencia de los dioses en cuanto reales. No la niega ni la afirma, apunta en esa dirección. El ateo [...] no es quien niega a Dios en su función de omnipotencia, es quien se afirma como alguien que no sirve a ningún dios. Y este es el valor dramático esencial que aporta desde siempre su pasión a la cuestión del ateísmo.<sup>20</sup>

Esta digresión es esencial. En principio porque en el seminario siguiente Lacan *hará del amor de Dios el paradigma del amor*: el amor de Dios permite anudar por lo simbólico lo real de la muerte y lo imaginario del cuerpo (lo diferencia del amor cortés, que liga lo real del goce y lo simbólico de la muerte, en este caso por lo imaginario). El amor de Dios es una invención que, al tiempo que prueba la existencia de Dios, permite al sujeto soportarse ante él encontrando en la religión razones para no estar angustiado. Esta solución resulta difícil con el advenimiento de la ciencia moderna que, en Occidente, se impuso sobre todas las otras racionalidades. De alguna manera la ciencia ha dividido a Dios entre el sujeto supuesto saber necesario al sabio para cuestionar el mundo, intentar explicarlo y demostrarlo, y el Dios vivo de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de la revelación<sup>21</sup>.

El sujeto supuesto saber es ciertamente necesario para la instalación del análisis: es el saber supuesto a ese otro desconocido que el sujeto ama. Pero es también aquel que lo confronta, *vía* el deseo del analista, con lo que quiere el Otro.



15. *Ibíd.*, 331-332.

16. *Ibíd.*

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*

20. *Ibíd.* La cursiva es mía.

21. Es, por otra parte, con las Luces, que aparecieron los primeros ateos, quienes pagaron caro su posición subjetiva. Así, la ciudad de Toulouse honra con un monumento a aquellos que se emanciparon de la omnipotencia —hayan nacido o enseñado en Toulouse— y que pagaron con su vida: Etienne Dolet (1509-1546), quemado en París, Michel Servet (1511-1553), quemado en Génova, Giordano Bruno (1548-1600), quemado en Roma, Giulio Cesare Vanini (1585-1619), quemado en la *place des Salins*, a dos pasos de mi casa...

Sobre esta vertiente, el ateísmo (en el sentido de Lacan) descubre de nuevo que no hay respuesta escrita, ortodoxia que dicte al sujeto su conducta: es lo que se escribe A tachado, un punto de ateísmo que alivia al sujeto, alivio que sólo puede provocar el hecho de no creer en el ser de un otro finalmente omnipotente. Pero esto deja abierta la cuestión de la existencia *de un otro vivo* con el cual hacer la apuesta de la vida, del cual da fe el Dios de la Revelación, *y del cual el deseo del analista toma el relevo*. Se adivina por qué Lacan, después de su seminario sobre la angustia, se preguntará por los Nombres-del-Padre.

### ¿Y EL AMOR OBSESIVO, ENTONCES?

La significación anal contamina las relaciones del sujeto obsesivo con el otro (incluso en la elección de pintar del Hombre de los lobos): la alteridad del otro está marcada por el valor anal, sea en el registro de la desvalorización o en el de la idealización. Freud destacó la equivalencia entre el seno, las heces, el falo, el niño, el dinero y el regalo<sup>22</sup>. El amor ya se ha manifestado a nivel oral con la presencia del seno como prueba del amor del Otro. Pero la posibilidad de un regalo otorgado por el sujeto aparece con el objeto anal, la primera “cosa” que el niño hace él mismo y que puede ofrecer como prueba de su amor o como intento de comprar el amor parental. En razón de esta equivalencia, generaciones de analistas, hasta Lacan, hicieron de la oblatividad una característica del amor obsesivo.

El obsesivo tiene cita con la relación sexual —el lugar donde se experimenta la disyunción entre el deseo y el goce, es decir, la castración—. Merece ser calificado de obsesivo precisamente por la manera como reula ante la castración. Como “suplencia” del deseo que lo confronta con la imposibilidad de la relación sexual, surge el objeto a excrementicio, causa del deseo de retener: tapón. De alguna manera *este otro deseo se defiende del deseo sexual*. Esta ambivalencia da su color a los comportamientos, a las vivencias del sujeto y a su síntoma fundamental: la duda. Pero es en razón de este resurgimiento del objeto excrementicio que renace igualmente el fantasma de oblatividad.

No hay don a nivel de lo sexual propiamente dicho. El don se sitúa en otro plano, que mantiene al sujeto al borde de la castración. Condicionado por lo anal, el obsesivo traspone el don al plano escópico y, desde ahí, al nivel idealizado de una mujer, cuyo deseo se encuentra, al mismo tiempo, *denegado*. Una mujer toma para él el lugar que le corresponde a Dios. Lo que distingue el amor obsesivo del amor erotomaniaco es precisamente que en el primero se pone en juego el objeto anal, escondido bajo ese yo ideal en el que el sujeto resulta ser un objeto amable. Experto en esta estructura

22. Sigmund Freud, “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (1917), en *Obras completas*, t. XVII (Buenos Aires, Amorrortu, 1980).



especular, el obsesivo se imagina “que el otro ya no sabría de qué agarrarse si esta imagen [con la que se cubre ridículamente] llegara a faltarle. Es el fundamento de [...] la dimensión altruista de este amor mítico, fundado en una mítica oblatividad”<sup>23</sup>. El inconveniente es que así el sujeto se mantiene a distancia de sí mismo. A causa de esto, jamás le está permitido a su deseo manifestarse en acto. De facto, da la vuelta, con su deseo, a las imposibilidades del deseo. *Se adivina la dificultad. El amor es puesto al servicio del evitamiento de la castración. Cuanto más se aproxima el análisis del obsesivo a su término, más se cruza él con el otro deseo (el deseo sexual del que él sería el objeto, o que buscaría colmarse), y más la angustia quemada. ¿Cómo ir más allá?*

### RETORNO AL HOMBRE DE LOS LOBOS: EL ATRAVESAMIENTO DEL AMOR

El Hombre de los lobos indica una vía de atravesamiento. Hacia el final de su vida, objeta a Freud y al psicoanálisis en un solo punto: la escena primaria. Él “no cree en ello” (y no: no se la cree). Ahora bien, ese “rechazo” apunta a un elemento necesario para la subjetivación de la castración. ¿Cómo franquear en esas condiciones el plano de la angustia (cómo simbolizar la falta)?

Las entrevistas de Sergei Pankejeff con Karin Obholzer dan una idea de tal franqueamiento. Ciertamente, la periodista acude al *forcing* (al igual que Freud y los innumerables psicoanalistas que se le aproximaron) para encontrar a este paciente de Freud. Pero ella se pliega de entrada a la interdicción que el Hombre de los lobos le dice haber recibido, en lo que a ella concierne, de parte de Muriel Gardiner. Karin anuda entonces con él una relación amable y se gana su confianza: *ellos se hablan*. El Hombre de los lobos no ignora que tal vez así alcanzó ella sus fines profesionales: será muy puntilloso a la hora de firmar el contrato que autoriza la publicación de las grabaciones y las notas. Su paciencia (procrastinación) es sorprendente: mientras Obholzer teme, dada la avanzada edad del Hombre de los lobos, su inminente desaparición, este le da a veces citas muy distantes en el tiempo, dejando para el mes siguiente la respuesta a tal o cual pregunta; iel tiempo que tiene (¿de comprender y concluir?) es para él!<sup>24</sup>

La joven lo invita muy pronto a hablar de “cosas sexuales” y sobre todo de la gonorrea: “Ah... ¿es verdaderamente necesario hablar de esas cosas espantosas?”. “¿Por qué no? — responde ella—, si le sirve de consuelo, le confesaré que yo misma sufrí de ese mal”. “¡Vaya! Usted debe tenerme verdadera confianza para hablarme así”<sup>25</sup>. Y refiere entonces (¿por primera vez?) las afecciones del pene mencionadas más arriba.

Mucho más tarde Sergei entrega a la joven su crítica más feroz al psicoanálisis. Esta tiene que ver con que la intervención del psicoanalista allí era ineficaz: solo

23. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*, óp. cit., 348.

24. Al principio de sus encuentros, el Hombre de los lobos distingue con cuidado, gracias a la existencia de palabras rusas diferentes, dos tipos de verdad: *pravda*, la verdad en el sentido corriente del término (la realidad), e *istina*, la verdad oculta bajo las cosas (y bajo las palabras). Karen Obholzer, *Entretiens avec l'Homme aux loups* (Paris, Gallimard, 1981), 39. Esta distinción, cuyo alcance descubre en el análisis, ¿no designa el espacio donde el semblante puede llegar a desplegarse?

25. Karen Obholzer, *Entretiens avec l'Homme aux loups*, óp. cit., 60.

contribuye al saber. De ahí deduce entonces una suerte de teoría de lo real. “En cuanto a lo que pasó, yo tengo la impresión de que un cambio puede intervenir si uno ha hecho la *experiencia* de algo que refute aquello a lo que uno se había habituado. Pero el recuerdo solo, en mi opinión, no sirve para nada. Para Freud bastaba con el recuerdo pero, sobre ese punto, yo tengo dudas. Yo creo que un cambio puede provenir de una *experiencia, experiencia real*, no solamente como pensamiento, como representación. Eso no basta [...]”<sup>26</sup>. ¿Es este un lejano eco de la teoría de la experiencia de Drosnes, su primer “psi”?

El Hombre de los lobos emprende entonces la tarea de explicar a la periodista lo que sería una experiencia que podría cambiar algo: *de alguna manera, encontrarse con un vivo*. ¿Qué prueba que uno se encuentre con un vivo? Que, por ejemplo, una mujer le confiese que tuvo una gonorrea. Eso no lo hace jamás ninguna mujer, eso no se hace. Por eso, hacerlo cambia todo. Es a partir de la confidencia de Karin Obholzer que él le habló, no obstante la oposición de los medios psicoanalíticos oficiales y de Muriel Gardiner en particular. Este encuentro con la periodista le permite extraer los beneficios de su psicoanálisis, y hasta reorganizar lo adquirido a partir del discurso analítico, al que por fin tiene acceso.

El Hombre de los lobos confiesa a Karin Obholzer que él se encuentra en el estado que precedía a su psicoanálisis<sup>27</sup>. Lo que constituye la constatación de una subestimación de la transferencia. Hasta ahí él sostenía que “en el fondo, el psicoanálisis debería permitirle a usted vivir sin figura paterna. Pero en realidad, se continúa viviendo con esta”<sup>28</sup>. Y, por primera vez, hacia el final de las entrevistas, le confiesa a la periodista, sin desmoronarse, que en el fondo, *él no cree en el psicoanálisis*<sup>29</sup>. De alguna manera, el Hombre de los lobos llegó a ser un ateo del psicoanálisis!

Se objetará sin duda que una confidencia del analista no es en absoluto la mejor manera de introducir a un analizante al discurso analítico. Es por esto que conviene precisar un último punto. El Hombre de los lobos se confiesa, hasta el final, marcado por la escena incestuosa con la hermana —ella le tomó el miembro viril y él intentó un acercamiento sexual que ella rechazó—; está igualmente marcado por la acusación de la falsa gonorrea con la cual el padre pone a la vista de todos las conmociones sexuales de su hijo; marcado por la verdadera gonorrea que asocia la podredumbre a lo sexual; marcado por el dilema heredado del padre: la frecuentación de mujeres es un peligro, pero solo un amor verdadero lo salvará. A pesar de todo esto, las entrevistas con Karin Obholzer terminan en una declaración de amor del Hombre de los lobos. La declaración es atenuada: dada su edad, entre ellos no puede haber más que cosas intelectuales. Él habría podido amarla si se hubieran conocido siendo más jóvenes. Se siente bien a su lado. ¿Se inscribe siempre este amor en el registro de lo imposible?

26. *Ibíd.*, 186. La cursiva es mía.

27. *Ibíd.*, 211.

28. *Ibíd.*, 177.

29. *Ibíd.*, 186.

¿No debe acaso reconocerse como una particularidad la declaración de que habría sido posible en otras condiciones, puesto que es producto de la acogida y no de la denegación de deseo por Karin Obholzer? “Al confiarme que usted tenía un gonorrea, ha provocado un revuelto en mí”<sup>30</sup>. Es en ese contexto que él, con medias palabras, le confiesa su amor.

Una confirmación de ese cambio la proporciona el relato que hizo (también a Karin Obholzer) de la escena de seducción por la hermana. En la observación del caso redactada por Freud, la hermana hace uso de un libro de imágenes para aterrorizarlo. Ella le pregunta si quiere ver una niña bonita, pero en ese libro, en lugar de la niña anunciada, se encuentra la imagen del lobo erguido sobre sus patas traseras, imagen que está en el origen de la fobia. En el recuerdo que escogió el Hombre de los lobos, los dos niños hojean en efecto un libro de imágenes, pero se trata ahora de imágenes de mujeres desnudas<sup>31</sup>. ¿Es posible escuchar la sustitución (del recuerdo) del libro de las mujeres desnudas por el libro del lobo (o incluso por el del libro inexistente de la niña) más que como el hecho de que la fobia se borra ante lo que él puede, por fin, afrontar sin temor? ¿O también como el hecho de que el lobo, convertido en real, llegó a ocupar otro lugar, para cumplir al fin su función? El Hombre de los lobos tiene razón: la confesión que hizo la joven mujer de su gonorrea hizo caer el tabú del incesto (la contaminación, por la madre y por la hermana, de sus relaciones con las mujeres).

¿Por qué su posición con respecto al goce femenino se alteró solamente con Karin Obholzer y no con Freud? La reacción irónica de Juanito ante la intervención de Freud permite que dicha reacción produzca: “¿El profesor Freud habla con Dios?”: la fobia retrocede. En cambio, el Hombre de los lobos se atiene, no obstante sus críticas, a su lazo con Freud hasta el encuentro con Karin Obholzer. Con ella, él consigue asumir la construcción de Freud aplicándola por primera vez a la relación transferencial con este último. Esta mujer, que no le pone más misterio del necesario a su sexualidad, que hizo un *forcing* para conocerlo, no busca arrancarle nada que sea preciso o precioso, y de lo cual ella gozaría (fuera de las entrevistas mismas, con las que él estuvo de acuerdo y por las que se le pagará): ella no quiere analizarlo (no obstante las vacilaciones del Hombre de los lobos y su propia ambigüedad en ese punto), solo “comprender”. Ella se comporta como un pasador de los análisis de Sergei Pankejeff. Y, por primera vez, este reconoce el forzamiento de Freud, que lo mantenía en la posición femenina contra la cual protestaba por medio de su rechazo a creer en ello: concretamente, imandó de paseo a Freud!

¿No es obligado reconocer en esto —en las consecuencias del encuentro con Karin Obholzer— el destino vislumbrado por Freud: “el impulso hacia la mujer”? Justamente antes de que la muerte dijera su última palabra, el azar le envió a Anne, una



30. *Ibíd.*, 274-275.

31. *Ibíd.*, 71.

enfermera religiosa, que no deja de despertarle el recuerdo de su hermana Anna. ¿Es este un último indicio del franqueamiento posible del temor al incesto? En el momento de afrontar el instante (¿el Otro?) de la muerte, sus últimas palabras fueron para su “hermana Anni”, quien lo sostenía entre sus brazos: “No me abandones”.

Sergei es sin duda el paradigma de un dialecto de la estructura. ¿No nos incita su destino a apostar por la testarudez del síntoma?

## CONCLUIR

Pierre Bruno<sup>32</sup> ha trabajado sobre Kierkegaard y la angustia, a propósito de una melancólica que le decía: “Yo no existo”. Diciendo esto, ese sujeto hacía de la melancolía un síntoma que lo sustraía del Otro, y, al mismo tiempo, se ahorra la angustia de ser el objeto de su goce. Esta inexistencia condujo a Kierkegaard a renunciar al amor de Regina Olsen.

Según una fórmula de Bruno, “el amor es el reflejo de lo real del Otro en lo simbólico”: ahí el sujeto se confronta con el deseo del Otro. El amor, como reflejo, es imaginario, pero vincula lo simbólico (la muerte) y lo real (el goce), poniendo al sujeto frente al Otro, al tiempo que le da una oportunidad de afrontarlo y de ver ahí “otra cosa” distinta de una amenaza. En el fondo, el melancólico hace otro uso del amor: se ama apenas lo suficiente a sí mismo como para sostener su inexistencia, lo que hace existir al sujeto de la enunciación, del acto de palabra, no obstante la negación del sujeto en el enunciado.

Entre la retirada del melancólico ante el amor para escabullirse del Otro, y el amor obsesivo que permite al sujeto verificar las imposibilidades de su deseo mientras reniega del deseo del Otro idealizado, el psicoanálisis hace una apuesta: que el sujeto pueda avizorar la suerte de objeto que él es, objeción a que “lo sepa” el Otro, condición de un lazo distinto con los demás; ¿es posible que en ese punto donde el otro se revela a su turno real, el sujeto lo ame?

Desde ese punto de vista, las entrevistas del Hombre de los lobos con Karen Obholzer sugieren que una mujer tiene una ventaja sobre un hombre, en razón de lo irreductible de lo femenino con respecto al Otro. Al consentir en el amor de un hombre, ella abre para él la posibilidad de un atravesamiento más allá de la angustia. Es por esta vía que él logra que ella sea un síntoma para él.

En el seminario sobre la angustia, Lacan se apoya en el amor de una mujer por un hombre para, de alguna manera, resumir los datos del problema planteado por la angustia en la vía de lo real. Una mujer, observa Lacan, está condenada a no amar al Otro *partenaire* “sino en un punto situado más allá de lo que también a ella la detiene

32. Pierre Bruno & Marie-Jean Sauret, *Deux, l'amour* (Seminario de la APJ: Toulouse, 2008-2009). Texto inédito.

como deseo”, y que es el falo. “[...] a ese más allá apunta el amor. Es un más allá o bien traspasado por la castración, o bien transfigurado en términos de potencia”<sup>33</sup>. El verbo “traspasar” [*transverbérer*] proviene del lenguaje de los místicos, en donde parece significar “traspasado por palabras”; “transfigurar” significa “transformar, metamorfosear, dando un resplandor inhabitual” (cfr. Teresa para el Hombre de los lobos, la primera vez que la vio).

Dos destinos se ofrecerían para ese real “más allá” al que apunta el amor: o agujerea al sujeto —de esto da fe la experiencia mística—, o se traduce en la “potencia” tomada del objeto de amor. La segunda vía parece ser la de la idealización que elige el obsesivo; la primera parece preservar el hecho de que una mujer se instale como síntoma para un hombre con el cual ella “comparte” el amor.

La antinomia entre el síntoma y la angustia no es nueva. Sobre ella reposa, por ejemplo, la distinción entre la historia de angustia y la historia de conversión. La antinomia entre el amor y la angustia se subraya poco, a veces simplemente porque hay angustia en la relación amorosa. La novedad presentada por Lacan residiría en el hecho de que la cura podría tener por intención recuperar el deseo verificando su causa. Extraer la causa de su deseo, al mismo tiempo que fracasa el amor de transferencia (en razón del ateísmo psicoanalítico), confrontaría al sujeto con el deseo del Otro, ciertamente, pero vaciaría el lugar de la angustia. La vaciaría allí donde esta señalaba que el sujeto está enfrentado a la disyunción entre el deseo y el goce (el uno, efecto del significante; el otro, del lado de lo real). A esta disyunción se da imagen con el  $-\phi$ , se la simboliza con el significante  $\Phi$ , se la realiza con el objeto *a*. Es en la distancia verificada entre  $-\phi$  y *a* que Lacan situará el desenlace del acto analítico en el seminario que le consagra. En ese momento el sujeto aprehende lo que él es en cuanto real, y reanuda literalmente con la función del síntoma: el *sinthome* es el nombre que Lacan da entonces al síntoma cuando el acto analítico arranca a la angustia su certeza, cuando opera una transferencia de angustia<sup>34</sup>. Es también ahí donde se juega el eventual consentimiento del sujeto a pasar a psicoanalista (deseo del analista)...



33. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*, óp. cit., 352.

34. Jacques Lacan. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*, óp. cit., 88.

## BIBLIOGRAFÍA

BRUNO, PIERRE & SAURET, MARIE-JEAN. *Deux, l'amour*. Seminario de la APJL, Toulouse, 2008-2009. Texto inédito.

FREUD, SIGMUND. «De la historia de una neurosis infantil (el “Hombre de los lobos”)» (1928 [1914]). En *Obras completas*, t. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

FREUD, SIGMUND. “Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal” (1917). En *Obras completas*, t. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.

GARDINER, MURIEL. *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*. Paris: Gallimard, 1981.

LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10, La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

OBHOLZER, KAREN. *Entretiens avec l'Homme aux loups*. Paris: Gallimard, 1981.

SAURET, MARIE-JEAN. “Les hommes aux loups”. *Psychanalyse 2* (2004).

