

EL OBJETO *a* EN LA PERVERSIÓN

THE OBJET *a* IN THE PERVERSION

Godoy, Claudio¹; Schejtman, Fabián²

RESUMEN

En el presente trabajo abordamos la función del objeto *a* en la perversión. Intentaremos ubicar, de éste modo, la oposición entre neurosis y perversión como dos modos, fundamentalmente distintos, de posicionarse frente a la falta en el Otro y al plus del goce. Por esta vía trataremos de despejar la definición del perverso como instrumento del goce del Otro

Palabras clave:

Perversión - Anaclítico - Objeto *a* - Otro - Instrumento

ABSTRACT

In this work we tackle the function of the objet *a* in the perversion. We try to know the opposition between neurosis and perversion as two very differents positions faced with the Other's fault and the plus of *jouissance*. We also try to demarcate the definition of perversion as an instrument of the Other's *jouissance*.

Key words:

Perversion - Anaclitic - Object *a* - Other - Instrument

¹Profesor Adjunto Regular, Cátedra II de Psicopatología, Facultad de Psicología, UBA. E-mail: claudiog@arnet.com.ar

²Profesor Titular Regular, Cátedra II de Psicopatología, Facultad de Psicología, UBA. E-mail: fschejtman@psi.uba.ar

INTRODUCCIÓN

En el *Seminario 16* Lacan presenta lo que denomina “la esencia de la perversión” partiendo de la bíblica frase “Darle al César lo que es del César”, la cual retraduce como “hacer volver al Otro, es decir, al campo de donde parten, estos efectos de *a* en lo imaginario” (Lacan 1968-69, 275). La misma va a ser interrogada a través de un contrapunto entre algunos dísticos de Angelus Silesius y el caso de fobia a las gallinas de H. Deutsch, así como en la disyunción entre saber y poder. Intentaremos ubicar, de éste modo, la oposición entre neurosis y perversión como dos modos, fundamentalmente distintos, de posicionarse frente a la falta en el Otro y al plus del goce. Por esta vía trataremos de despejar la definición del perverso como instrumento del goce del Otro que Lacan desarrolla en su enseñanza de los años 60, solidaria de su abordaje formal del objeto *a* y la inconsistencia de la estructura significante durante dicho período.

EL JUEGO DEL *a*

Para dar cuenta de la frase referida Lacan recurre al modo en que Freud conceptualizaba el amor a partir de las dos modalidades de elección de objeto -la anaclítica y la narcisista- para proponer un nuevo modo de definirlos. Más allá de la mitología de la dependencia, del apoyo tomado a nivel del Otro, Lacan indica que la verdadera dimensión de lo anaclítico radica en la estructura fundamental de la perversión, ese juego por el cual “el estatuto del Otro se asegura de estar cubierto, colmado, enmascarado” (Ibid., 276) por un cierto juego llamado perverso, el “juego del *a*”.

Destacamos aquí algunos de los términos cuya elucidación serán claves para la lectura de lo que Lacan propone en la clase del *Seminario 16* que nos ocupa. En primer lugar podemos preguntarnos en qué consiste este particular juego que cubre el estatuto del Otro. Durante dicho seminario se despliega todo un trabajo de formalización que recurre a las paradojas de la teoría de los conjuntos, a la proporción áurea y a las series de Fibonacci, con las cuales Lacan intenta demostrar cómo la lógica del significante permite pensar que el verdadero estatuto del Otro está habitado por una falta ineliminable, inherente a su estructura misma. Este paso le va a permitir dar una definición formal del objeto *a* como aquello que horada al Otro. Para ello introduce la expresión “enforma (*en-forme*) de *a* del Otro” (ibid.). Este neologismo podemos leerlo -tal como destaca J.A. Miller- como una “horma”. En efecto, “desde 1564 se dice *enformé* para indicar que algo ha sido puesto en la horma” (Miller 2005, 19). Dicha horma es el reverso de un molde, tal como la que utiliza el zapatero o el fabricante de sombreros. Es un objeto a partir del cual se puede multiplicar la producción en serie de zapatos o de sombreros, por ejemplo, los cuales llevarán la marca del vacío dejado por la horma con la que han sido contruidos. El objeto *a* podemos pensarlo entonces como la *horma lógica* que sostiene la repetición de los significantes. O, mejor aún, este Otro horadado no es otra cosa que la identificación de esta estructura indefinidamente repetida que designa el objeto *a*. Los elementos

tomados por Lacan de las matemáticas y la lógica muestran muy bien cómo la repetición de un cierto tipo de serie introduce siempre una falta que la serie misma no logra colmar, siendo por eso, esta falta, el motor mismo de la progresión de la serie; es decir, de su repetición. El objeto *a* sería entonces un elemento heterogéneo pero necesario para que la serie se constituya como tal, es su “horma” pero al precio de que el Otro, conjunto de los significantes, quede agujereado irremediamente.

El “juego de *a*” podemos contraponerlo entonces al “*en-forma* de *a*” ya que va a consistir en un “efecto de lo simbólico en lo imaginario” que va a transformar un agujero en un tapón. Tal como veremos éste será el problema central en la lógica de la perversión pues “la actividad perversa consiste en afanarse por transformar el agujero en tapón...” (Miller 1985-86, 330).

El juego del *a* es “una máscara de esa estructura del Otro” (Lacan 1968-69, 276) y es lo que define al anaclitismo. Esta manera de concebirlo pone el acento no ya como se había hecho tradicionalmente en el apoyo o la dependencia del niño con respecto al Otro para la satisfacción de sus necesidades sino que, fundamentalmente, es el niño mismo como objeto el que viene a colmar la falta del Otro. Es decir que interroga su posición misma como objeto para el Otro, lo que él es en relación a esa falta, el plus de goce que le aporta. Evidentemente esto no alcanza para definir a la perversión como estructura clínica ya que todo sujeto adviene primero al mundo como *a* del Otro, lo cual también dejará su huella fantasmática. Podríamos introducir la hipótesis de que esto define a la perversión pero de un modo generalizado, al modo de lo que Freud llamaba perversión polimorfa infantil. Por lo tanto, lo que marcará la diferencia estructural entre neurosis y perversión será un cierto posicionamiento subjetivo diferente frente a esta perversión constitutiva.

Encontramos una indicación que nos orienta en la misma clase que nos ocupa. Allí Lacan destaca lo que denomina la disyunción entre poder y saber, la cual formula una cuestión central: saber lo que quiere el Otro y no tanto lo que él sabe. Es en este punto que introduce su referencia a Angelus Silesius para indagar cómo abordaba este autor la relación entre el sujeto y el Otro. Es así que señala: “No puedo dar lugar a Angelus Silesius, aunque su *Peregrino querubínico*, que tanto utilicé en el pasado, se ofrece a ser retomado a la luz de la relación anaclítica, tal como la defino... los dísticos cortados, equilibrados en cuatro miembros en los que se dibuja la identidad propia de lo que parece lo esencial en él, son en lo sucesivo imposibles de captar salvo en términos de la relación de Dios con el objeto *a*” (Ibid., 277-8).

DIOS NO PUEDE NADA SIN MÍ

Angelus Silesius fue un místico alemán, cuyo verdadero nombre fue Johannes Scheffler y vivió entre 1624 y 1677. Su obra fundamental se llama *El peregrino querubínico*, la cual recoge un conjunto de “dísticos” -dos versos- que plantean diversas reflexiones sobre la relación del místico con Dios.

La dedicatoria misma de su obra nos indica cuál es su

senda: "A la eterna Sabiduría, Dios, Espejo sin mancha, que los Querubines y todos los Espíritus bienaventurados contemplan con arrobo eterno... le dedica y *restituye* estas gotitas, por gracia caídas de Su vasto mar" (Silesius, 7). El querubín es una figura del saber, ya que son los espíritus celestes caracterizados por la plenitud de la ciencia con que ven y contemplan la belleza divina. Dicha plenitud es un saber afirmado. Silesius como peregrino querubínico es alguien que sabe sobre Dios y puede restituirle "las gotitas caídas". El tema de la restitución es recurrente en sus dísticos. Uno de ellos se llama *El hombre lo restituye todo a Dios*, otro afirma que "Quien quiere gozar de Dios y reintegrarse a Él, ha de permanecer cerca del sol, como un lucero del alba" (Ibid., 50). Otro título es *Todo ha de volver al Uno*, o también cuando sostiene que "Cuando me pierdo en Dios vuelvo de nuevo al lugar donde he estado eternamente" (Ibid., 143). Encontramos así la insistencia de la idea de la restitución, de la vuelta al Uno, de la unión con Dios. Pero a esto se agrega otro matiz singular: no sólo Silesius existe porque Dios lo ha creado sino que es él mismo quien, a su vez, hace existir a Dios, el cual no sería nada si no fuera por él. Así plantea que: "Sé que, sin mí, Dios no podría vivir ni un momento" (Ibid., 20), frase en donde se afirma claramente su posición de saber con respecto al Otro divino. En otros de sus dísticos destaca lo que él le da: "Que Dios goce de tal felicidad y viva sin deseo, es algo que le viene de mí" (Ibid., 17), o también sostiene "Le doy tanto como Él me da a mí" (Ibid., 21). Hay un dístico que resume muy bien todo esto, titulado *Dios no puede nada sin mí*: "Dios no puede, sin mí, hacer ni un solo gusanillo: si yo no lo mantengo a Él, enseguida ha de derrumbarse" (Ibid., 30), o incluso "Dios se ve forzado a hacer lo que yo quiero: yo mismo le prescribo su modelo y su fin" (Ibid., 30). O finalmente "Yo lo ayudo a mantener su Ser, y Él el mío" (Ibid.). Aquí se capta el sesgo anaclítico de esta relación donde Silesius como objeto completa al Otro divino, hace "el juego del *a*" pero con el agregado que él manifiesta que sabe cómo hacerlo y puede hacerlo. En ninguno de sus dísticos se aborda la cuestión de Dios como un enigma o misterio, no hay una verdadera interrogación por su estatuto. Son todos epigramas asertivos, en donde el querubín afirma su saber y su poder en relación a la divinidad. Ahora bien, esta posición de objeto que adopta Silesius es, por momentos, francamente masoquista. En *Hay que querer lo que Dios quiere* afirma que "Si yo fuese Serafín, más me gustaría ser, para complacer al Altísimo, el más vil gusanillo" (Ibid., 26). Más explícitamente aún, en el dístico que lleva el sugerente título *Ser despreciado es una delicia*, sostiene que "Ser objeto de burla, estar abandonado, sufrir mucho en este tiempo, no tener nada, no poder nada, no ser nada, he aquí mi esplendor" (Ibid., 82). Para Lacan, por lo tanto, Silesius es un místico pero que se sitúa de un modo muy diferente a, por ejemplo, San Juan de la Cruz. Mientras que éste se ubica en la fórmulas de la sexuación del lado del no-todo, por el contrario Silesius lo hace del lado fálico, pues "confundir su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira tiene que formar parte, por fuerza, del goce perverso" (Lacan 1972-73, 92)

SABER Y PODER

Una vez destaca la posición del místico alemán, es posible contraponerla con la del caso de H. Deutsch, pues en él se destaca la disyunción entre el saber y el poder. Cuando el niño juega a la gallina con su madre, puede hacerlo pero no sabe cómo está en juego su ser. Momento de anaclitismo en donde, en el juego del *a*, el niño completa al Otro enmascarando su falta. Cuando en un segundo momento su hermano lo ataca se produce la revelación de lo que él era sin saberlo: la gallina que incluía los huevos, objetos del goce materno. Pero, en el momento en que sabe, ya no puede sostenerlo más. Es en esta nueva forma de la disyunción del poder y el saber que irrumpe la angustia, y luego el síntoma fóbico como intento de solución.

Si ubicamos en *i(a)* a la gallina como imagen narcisista, y en *a* los huevos como el plus de goce de la madre revestidos por la imagen, podríamos situar así la relación anaclítica, en donde, a su vez, el objeto *a* sostiene y le da su consistencia a la imagen narcisista. Pero, tal como señalamos, el niño en el anaclitismo puede estar en esta posición a condición de no saber nada de ella. Si se le revela es por la incidencia de la relación especular con el hermano, que en su ataque lo nombra como "gallina", llevándolo a la angustia. Aquí podemos ubicar que cuando Lacan sostiene que "el conteo tiene al nivel de lo imaginario este efecto de hacer aparecer allí lo que yo llamo objeto *a*" es equivalente, en este caso, a la repetición del significante "gallina" que hace aparecer, en la relación imaginaria con su hermano, lo que el niño es como objeto *a* para el Otro. Será dicha nominación la que le revela lo que era para el Otro en el momento del anaclitismo, pero ante dicha revelación el niño afirma "No quiero ser la gallina". Por el contrario, el perverso no rechaza la posición analítica sino que la revela en un saber con el que pretende hacer existir al Otro completo. Los dísticos de Silesius no rechazan la posición anaclítica sino que la revelan en un saber con el que puede hacer existir al Otro, completándolo. Frente al semejante que vendría a despreciarlo o burlarse -como el hermano del caso de Deutsch- Silesius responde "ser objeto de burla he aquí mi esplendor". La posición perversa sería entonces un modo particular de asumir el anaclitismo, el juego de *a*, a través de una maniobra que intenta conjugar el saber y el poder, allí donde el neurótico se confronta con la disyunción de ambos en la angustia.

DEVOLVERLE EL *a* AL OTRO

La relación del perverso con el objeto *a* es lo que le va a permitir a Lacan, en los años 60, una redefinición de su posición en tanto "instrumento del goce del Otro" (Lacan 1960, 803). Un instrumento es, precisamente, un objeto que sirve como medio para hacer una cosa o conseguir un fin; dicho fin es, en este caso, el goce del Otro, del cual el sujeto perverso será un leal servidor. Es así que su deseo tomará la forma de *voluntad de goce*, lo cual constituye una diferencia fundamental con las formas defensivas neuróticas del deseo: "insatisfecho" en la histeria, "imposible" en la neurosis obsesiva y "prevenido" en la fobia. Pues la defensa perversa consistirá en sostener

fantasmáticamente la voluntad de goce desde una posición instrumental. Pero, reiteramos, esta no deja de ser una defensa, una solución “perversa” pero solución al fin, tan lograda o fallida como las de las otras estructuras clínicas. La voluntad de goce es una defensa afirmativa que -a diferencia de la modalidad sustractiva que asume en el neurótico o, incluso, en el psicótico- hace honor al lema “no hay mejor defensa que el ataque”. Un ataque mostrativo, demostrativo, en una escena en la que necesita verificar la eficacia de su solución fantasmática y el posicionamiento instrumental que allí adopta. Se distingue entonces de la neurótica no por su contenido, en el cual no difiere -el neurótico sueña con ser perverso en su fantasma- sino por la singular función objetual allí en juego. Es debido a ello que, en la perversión, “el plus de gozar se descubre bajo una forma desnuda” (Lacan 1968-69, 22). El neurótico supone el objeto perdido en el campo del Otro y esa es una condición fundamental para la constitución del *ágalma* de la transferencia, pues busca allí aquello que le falta. Por el contrario, el sujeto perverso es él quien se propone aportarle al Otro lo que a éste le falta. Mientras la neurosis tiene la estructura de una pregunta, la perversión afirma una respuesta demostrativa. Se consagra a ella porque es su particular defensa frente a la falta del Otro. Allí donde el neurótico elabora su respuesta en el significante a través de la demanda de amor, él buscará ubicar un objeto que, positivizando el goce perdido, colme dicha falta. Podemos apreciar entonces cómo el eje se ha desplazado: ya no se trata de “velar” la falta sino de “colmarla” con un plus de goce. Esta es la diferencia esencial entre la función del velo y la dimensión del instrumento, no es lo mismo la operación de velar que aquella de colmar.

DEFENSOR DE LA FE

Entre los *Seminarios 10 y 16* se produce entonces un viraje en la elaboración lacaniana de la perversión a partir de la función ya no del falo imaginario sino del objeto *a*. Objeto que localiza lo que el sujeto pierde por constituirse en el campo del lenguaje pero que también se inscribe como falta en el campo del Otro. Es decir que ya no es pensada meramente por la función del falo imaginario -aunque esto no deja de estar presente no la define en cuanto tal- sino fundamentalmente por el uso fantasmático de los objetos a “voz” y “mirada”, por la posición singular -que Lacan denominará como “instrumento”- que el perverso adopta frente al Otro y su falta, así como por la modalidad deseante que lo determina: la voluntad de goce. Nos encontramos de este modo con una provocativa e irónica definición de Lacan: “El perverso se dedica a *tapar el agujero en el Otro... es partidario de que el Otro existe*. Es un *defensor de la fe*” (Lacan 1968-69, 230). E incluso agrega que es “un singular *auxiliar de Dios*” (op. cit., 231). Esta fórmula introduce un elemento nuevo y sorprendente a lo hasta aquí planteado: nada más y nada menos que Dios ¿Qué implica entonces ser un *auxiliar de Dios*? Podríamos decir que hay versiones de Dios predilectas a cada estructura clínica y, por supuesto, también más allá de ellas. Así como decíamos que hay una clínica

diferencial de la voz y la mirada podríamos afirmar lo mismo con respecto a Dios. Freud trazó el camino con su texto *Acciones obsesiva y prácticas religiosas*, pero también en *Totem y tabú*, donde articuló la trama edípica del neurótico, su relación al padre, con el estatuto de la divinidad. Conocemos también las batallas delirantes del psicótico con la divinidad por la erotomanía mortificante de Schreber y su solución en “ser La mujer de Dios”. Pero tampoco los filósofos y científicos se han exceptuado de invocar su figura. Podemos recordar la famosa frase de Einstein: “Dios no juega a los dados”, con la cual buscaba señalar que lo real de la naturaleza no es aleatorio y arbitrario, sino que responde a las leyes de las matemáticas. Este Dios es un Sujeto supuesto saber, un orden que permite, regula y garantiza los cálculos del físico pero no es un Otro que goza del asunto. El “auxilio” a Dios de la perversión es, por el contrario, hacerlo existir como un Otro que goza. Implica tratar de demostrar que no es un mero orden simbólico inerte, sin vida; que no es una simple deriva significativa inconsistente sino que un plus de goce podría otorgarle la consistencia de la que carece. Hace, de una libra de carne, tributo y función lógica. Pero es importante destacar que no se trata de un Otro que goza del sujeto como en la psicosis -en donde éste sufre pasivamente dicha intrusión- sino que aquí es el sujeto, devenido instrumento, el que le restituirá el goce faltante, es él quien hará gozar al Otro. Esa será la particular cruzada a la que se consagra el perverso: “Ustedes no son cruzados. No se dedican a que el Otro, es decir, no sé qué de ciego, y tal vez muerto, goce... Es así un defensor de la fe” (Lacan 1968-69, 233). Aquí encontramos en francés una homofonía insistente entre “cruzado” (*croisé*), creer (*croire*) y cruz (*croix*). Se presenta entonces una homología -irónica- entre la posición perversa y la historia de las cruzadas: “Las cruzadas *existieron*. Eran también por la vida de *un dios muerto*” (Ibid.). Vemos así una diferencia fundamental entre el simple creyente de una religión y un cruzado. Mientras que el primero se queda en el plano meramente significativo de su creencia (lo cual siempre conlleva un margen de in creencia como insalvable consecuencia de la inconsistencia del orden simbólico), el segundo va en la búsqueda del objeto perdido para restituirse al Otro divino y hacerlo existir así en su potencia salvadora. Va en su auxilio, se consagra, demuestra su existencia. Podemos decir entonces que ser “el auxiliar de Dios” y ser “instrumento del goce del Otro” son dos fórmulas equivalentes. De ahí que: “Hacer volver al Otro, es decir, al campo de donde parten, estos efectos *a* en lo imaginario, es la perversión. Es algo simple... al estilo de *Dad al César lo que es del César*, como dijo un día un vivillo, porque hay que ver que el tipo lo era. Devolver el *a* a ese del que proviene, el Otro, es la *esencia de la perversión*” (Ibid., 275). Será por ello que el cruzado busca darle a Dios su “verdadera plenitud”. La frase “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” pertenece -según el *Evangelio de San Mateo*- a Jesucristo, el “vivillo” en cuestión. Es la respuesta que éste le dio a quienes le preguntaban si debían pagar los impuestos a Roma como signo de obediencia al César o

si sólo debían obedecer al Señor. La respuesta fue, efectivamente, muy astuta porque les pidió a quienes lo interrogaban que le muestren las monedas con las que debían pagar el tributo. En ellas estaba la imagen del César, de ahí la célebre frase con la que marca la diferencia entre los asuntos vinculados al poder terrenal (pagar impuestos a Roma), y los asuntos religiosos y espirituales, referidos a Dios. De todos modos, el uso de Lacan -podemos conjeturar- desplaza un poco la frase: si la moneda debe retornar al César es porque allí está su marca, su efigie. En la perversión se tratará de restituir el objeto a al Otro porque es de ahí que éste proviene, es su resto perdido. La esencia de la perversión es, por lo tanto, restitutiva: reniega que en la constitución del sujeto en el campo del Otro se haya perdido un objeto. Por el contrario él lo va a devolver, forzosamente, para otorgarle su plenitud gozante, su consistencia. No es lo mismo entonces "creer" en Dios que ser un "auxiliar de Dios", volverse un "cruzado", tonarse instrumento de su goce y sostén de su existencia.

Si bien consideramos que Lacan llega a la definición más precisa de la estructura perversa en el período que consideramos -entre los seminarios 10 y 16- la introducción del concepto de *père-version* y su teoría de los nudos en los años 70 formula nuevos interrogantes sobre su estatuto mismo ¿Podrá deducirse de ello su desaparición como estructura clínica para el psicoanálisis? Intentaremos responder a ello en próximos trabajos de nuestra presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Desclée De Brouwer (Ed.) *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975
- Deutsch, H. "Un caso de fobia a las gallinas". En *Ancla n° 3, Psicoanálisis y Psicopatología*, Revista de la Cátedra II de Psicopatología, Facultad de Psicología, UBA, Buenos Aires, 2010, 307-316.
- Lacan, J. (1960) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En *Escritos*, México, Siglo XXI, 1987, II, 773-807.
- Lacan, J. (1968-69) *El Seminario. Libro 16: "De otro al otro"*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Lacan, J. (1972-73) *El Seminario. Libro 20: "Aun"*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Mazzuca, R. (2003) *Perversión. De la Psychopathia sexuales a la subjetividad perversa*, Buenos Aires, Bergasse 19, 2003.
- Miller, J.-A. (1985-86) *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Miller, J.-A. (2005) "Iluminaciones profanas III". En *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2007, n° 5/6, 21-34.
- Silesius, A. (1625) *El peregrino querubínico*, Palma de Mallorca, Ediciones de la Tradición Unánime, 1985.

Fecha de recepción: 13 de abril de 2012

Fecha de aceptación: 23 de octubre de 2012