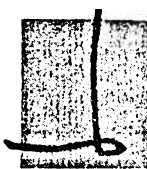


El tiempo lógico y la vida del obsesivo*



a reputación de Jacques Lacan como formidable teórico de escritos densos, y a menudo herméticos, ha eclipsado su condición de practicante, de terapeuta. Pero Lacan fue primero que todo un clínico de una inaudita versatilidad. Así, la novedad y originalidad de la enseñanza de Lacan no se limitan meramente a una transformación de nuestras concepciones *teóricas*. Es, sobre todo, en el campo de la *práctica clínica* donde mejor pueden apreciarse, pues sus consecuencias han permitido volver a hallar seguros criterios para la dirección de la cura y recuperar la eficacia que, poco a poco, se había ido perdiendo junto con el desmoronamiento de las certidumbres de otrora. Una de sus virtudes –y ciertamente no la menor– es la de haber modificado fundamentalmente la manera habitual de emprender el tratamiento de las neurosis más comunes, y supuestamente mejor conocidas, a saber: la histeria y la neurosis obsesiva. Allí donde el psicoanálisis contemporáneamente prospera se puede estar seguro de que allí también ha penetrado la enseñanza clínica de Lacan. Y allí donde sólo ha sido reconocido como teórico, se puede estar seguro de que el psicoanálisis ha entrado en decadencia. Un único ejemplo basta: los Estados Unidos.

Así, los autores postfreudianos creían haber agotado y codificado para siempre todos los aspectos posibles de las neurosis en

LOGICAL TIME AND THE LIFE OF THE OBSESSIVE-COMPULSIVE

Nothing better than obsessive-compulsive neurosis illustrates the paralyzing consequences of alienation in the imaginary order. Doubt and procrastination are the manifest expression of the paradox that if existence is the negation of pure being, then impure life can only be the long wait for access to being...in death. Lacan's "sophism of logical time" poses the act as the founder of the subject: three modes of time act successively on three subjects and precipitate the moment of assertion of the subject... of the three of them simultaneously. But the obsessive-compulsive is the odd man out; he fails his act because he misses the moment to conclude. For this reason he will never know if he belongs to this world or to the other one.

LE TEMPS LOGIQUE ET LA VIE DE L' OBSESSIF

Rien de plus illustratif dans le domaine de l'imaginaire, que la névrose obsessive, conséquence paralizante de l'aliénation. Le doute et la procrastination sont l' expression manifeste du paradoxe suivant lequel, si l'existence est la négation de l'être pur, alors la vie impure ne peut être que la longue attente pour arriver à être... lors de la mort. Le "sophisme du temps logique" de Lacan est la postulation de l'acte comme fondateur du sujet: trois modes temporels agissent successivement sur trois sujets et précipitent le moment de l'assertion du sujet... des trois simultanément. Mais l'obsessif est le troisième qui s'exclut soi-même; il échouera dans son acte parce qu'il laisse échapper le moment de conclure. C'est pour cela qu'il ne pourra jamais savoir s'il est de ce monde ou de l'autre.

EL TIEMPO LÓGICO Y LA VIDA DEL OBSESIVO

Nada ilustra mejor la consecuencia paralizante de la alienación en el orden imaginario que la neurosis obsesiva. La duda y la procrastinación son la expresión manifiesta de la paradoja de que, si la existencia es la negación del ser puro, entonces la vida impura no puede ser sino la larga espera del acceso al ser...en la muerte. El "sofisma del tiempo lógico" de Lacan postula el acto como fundador del sujeto: tres modos temporales actúan sucesivamente sobre tres sujetos y precipitan el momento de la aserción del sujeto... de los tres simultáneamente. Pero el obsesivo es el tercero que se excluye a sí mismo; fracasa en su acto porque deja escapar el momento de concluir. Por eso nunca podrá saber si es de este mundo o del otro.

* Este texto adopta una única perspectiva respecto a la neurosis obsesiva: la temporal. Por eso el lector no debe esperar hallar más que lo que el título sugiere.

unas especies de *catalogues raisonnées*, al estilo de Otto Fenichel¹, pero Lacan nos enseña a reconocer, con una sorpresa que debió ser la de Freud en los tiempos de sus primeros descubrimientos, regiones y continentes absolutamente desconocidos e inexplorados. Estos "niños buenos del catecismo analítico"² creían haber trazado mapas y planos fidedignos y completos, pero Lacan nos revela hasta qué punto no habían hecho otra cosa que confundir espejismos con los oasis a los que creían haber llegado. Se había caído en la trampa del desconocimiento constitutivo del yo como instancia; se había sido víctima de las prestidigitaciones y maniobras de distracción del propio yo. De allí que precisamente todas esas construcciones doctrinales, pretendidamente definitivas, no habían cumplido otro objetivo distinto al de servir como monumentos funerarios para el descubrimiento freudiano más esencial: el de la alteridad radical del inconsciente.

En este sentido, se puede decir que en un primer tiempo Lacan tuvo que efectuar un trabajo de limpieza comparable al de Hércules barriendo los establos de Augias³. Y esto es particularmente cierto en lo que concierne a la neurosis obsesiva. Es verdad, igualmente, que las concepciones predominantes en la literatura analítica habían llevado a confusiones alarmantes con respecto a la histeria, hasta tal punto que esta estructura, en parte debido a la mutación sociológica de sus formas sintomáticas habituales, parecía correr la misma suerte de los dinosaurios y no poder hallarse sino en textos de paleontología analítica.

En cambio, en lo que concierne a la neurosis obsesiva, se podría decir que más bien, al mismo tiempo que se perdía una clara concepción estructural de su particular economía y se tendía a reducir sus manifestaciones fenoménicas, no obstante altamente proteicas, a una rígida tipificación caracterológica, en un sorprendente movimiento de inversión de las relaciones, esta neurosis se apoderaba de toda la concepción misma del tratamiento analítico, obsesionalizándolo. Allí Lacan tuvo que hacer gran uso de su "escoba" del estadio del espejo para barrer las telarañas de la *oblatividad* y mostrar que la obtención de la coalescencia de un síntoma con la estructura social no equivale a su curación, pues, existe una estrecha correlación entre la neurosis obsesiva y la estructura misma del yo. Desde los primeros tiempos de su enseñanza, en "El estadio del espejo", Lacan lo demuestra:

Correlativamente, la formación del yo [je] se simboliza oníricamente por un campo fortificado... y parejamente, aquí en el plano mental, encontramos realiza-

das estas estructuras de plaza fuerte cuya metáfora surge espontáneamente, y como brotada de los síntomas mismos del sujeto, para designar los mecanismos de inversión, de aislamiento, de reduplicación, de anulación, de desplazamiento, de la neurosis obsesiva⁴.

No sería exagerado decir que el yo encuentra en los mecanismos obsesivos su modelo, ... o al revés:

La señorita Ana Freud ha enumerado, analizado y definido, de una vez por todas, los mecanismos por medio de los cuales las funciones del yo adquieren su forma en el psiquismo. Conviene destacar que son estos mismos mecanismos los que determinan la economía de los síntomas obsesivos. Tienen en común un elemento de aislamiento y ponen el énfasis en el éxito; como consecuencia de ello, a menudo nos encontramos con sueños en los que el yo del soñante es representado como un estadio u otro espacio cerrado consagrado a la competencia por el prestigio⁵.

Entonces, para poder comprender el drama del neurótico obsesivo, parecería apenas lógico partir previamente de una comprensión del sentido de la experiencia inaugural del espejo en la constitución del yo. Lacan mismo procede de este modo para iluminar el hecho esencial de la masiva prevalencia de rasgos narcisistas e imaginarios en las relaciones que el obsesivo establece con su prójimo:

Tomemos el caso concreto del obsesivo. En él la incidencia mortal del yo es llevada al máximo. Detrás de la obsesión no está, como dicen algunos teóricos, el peligro de la locura, el símbolo desatado. El sujeto obsesivo no es el sujeto esquizoide que en cierto modo habla directamente a nivel de sus pulsiones. Es el yo en cuanto portador él mismo de su desposesión, es la muerte imaginaria. Si el obsesivo se mortifica es porque, *más que otro neurótico, se apeg a su yo, que lleva en sí la desposesión y la muerte imaginaria*⁶.

En un proceso de alienación creciente, que puede llegar a ser vertiginoso, el obsesivo se refracta, se multiplica y puebla su mundo con desdoblamiento de su propio yo:

En tanto deseante, se desdobra indefinidamente en una serie de personajes que los Fairbairn descubren maravillados. En el interior de la psicología del sujeto hay, apunta Fairbairn, mucho más que los tres personajes de que nos habla Freud, *id*, *superego* y *ego*; siempre hay al menos otros dos que aparecen en los rincones. Pero aún es posible hallar otros, como en un vidrio con azogue: si miran con atención, no hay solamente una imagen sino también una segunda, que se desdobra, y si el azogue es suficientemente denso, una decena de ellas, veinte, una infinitud⁷.

Freud mismo ya había observado esta tendencia del obsesivo a refractarse y volverse múltiple en su estudio *princeps* de la neurosis obsesiva, "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" (1909)⁸. Hablando de la organización de la personalidad de su paciente, el Dr. Lanzer, Freud anota que

estaba

¹ Véase el voluminoso y enciclopédico tratado de Otto Fenichel, en 814 páginas, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Buenos Aires: Paidós, 1966.

² "Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis", en *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1990, p. 303.

³ Él mismo exclamó un día, en la mitad de su seminario sobre *El deseo y su interpretación* (1957-58): "¿Quién barrerá este enorme estercero de los establos de Augias de la literatura analítica?". Este seminario aún no ha sido ni establecido ni editado.

⁴ Véase Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos I*, México: Siglo XXI, 1990, p. 90 (traducción levemente enmendada por mí).

⁵ Véase Jacques Lacan, "Some Reflexions on the Ego", en *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. XXXIV, 1953, p.15 (traducción mía).

⁶ Véase Jacques Lacan, *El Seminario, Libro II, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós, 1983, p. 400 (yo subrayo).

⁷ *Ibid.*, p. 411.

⁸ Véase Sigmund Freud, *Obras completas*, Tomo X, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

estaba dividida en tres partes, una inconsciente y dos preconscientes, y la conciencia podía pasar de una de esas partes a otra en un abrir y cerrar de ojos. A nivel inconsciente, lo que el análisis reveló fue la existencia de un repertorio de mociones pulsionales severamente reprimidas –“sofocadas” es el término que Freud emplea en este contexto–, cuyo contenido estaba constituido por tendencias “apasionadas” y “malas”, vale decir, agresivas y crueles. La organización “oficial”, por decirlo así, la cara que presentaba en sociedad, era un conjunto de cualidades muy favorablemente valoradas en la interacción social y en sus funciones de jurisperito: “Era bueno, jovial, reflexivo, prudente y esclarecido”; pero, en una tercera organización psíquica “rendía tributo a la superstición y el ascetismo, de suerte que podía tener dos credos y sustentar dos diversas cosmovisiones”⁹. Freud ve en esta distribución de figuras un equilibrio eminentemente frágil, una especie de tregua entre facciones opuestas y combatientes. La tercera organización, que hace aparecer en el Dr. Lehrs¹⁰ justamente lo que él más abomina, al tiempo que lo desconcierta con su inexplicable irrupción, es la organización que, al parecer de Freud, tiene todas las opciones de triunfar y doblegar a la organización rival, porque precisamente es la que contiene todas las “formaciones reactivas” con qué enfrentar a las mociones pulsionales prohibidas.

Y, a renglón seguido, Freud esboza igualmente otro caso de neurosis obsesiva, esta vez el de una dama, que se caracteriza por una fragmentación semejante: la coexistencia simultánea de una personalidad jovial y tolerante y otra, que le es opuesta diametralmente: taciturna y ascética.

Así, el obsesivo está siempre frente a su imagen reflejada e invertida, su *alter ego*; pero, viéndose en este “Sosia” no se reconoce, y, de este modo instaura entre sí y el otro una relación de desconfianza, hostilidad, e incluso beligerancia, correlativa al narcisismo del yo. Pues, lo que importa subrayar es que esta coexistencia de figuras opuestas no es nunca pacífica. Entre las dos hay una característica tensión conflictiva en la que, como en seguida veremos, no es difícil reconocer las dos figuras antagónicas de la pareja del amo y del esclavo.

Ésta es la tesis explícita de Lacan desarrollada metódicamente en “La agresividad en el psicoanálisis”: “Tesis IV: *La agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades característico de su mundo*”¹¹. De

modo que este desdoblamiento obsesivo está lejos de hacer apacibles las relaciones con el prójimo. Al contrario, son vividas en “toda la gama de las reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el despota, actor con el espectador, seducido con el seductor”¹².

Las relaciones que el sujeto guarda consigo mismo, las vuelve a hallar en todas sus relaciones con su prójimo: “...porque la suerte del yo, por su propia naturaleza, es hallar siempre su reflejo frente a sí, reflejo que lo desposee de todo lo que desea alcanzar. Esa especie de sombra que es a la vez rival, amo, o esclavo llegado el caso, lo separa esencialmente de aquello que está en juego, a saber, el reconocimiento del deseo”¹³.

Sin embargo, el drama del obsesivo, fundado en la rivalidad con un otro en el cual el sujeto no puede reconocerse, no lo arrastra hacia las sublimes alturas de la tragedia; el destino de Edipo en Colona no es el suyo. Al contrario, su desgarramiento se representa en la escena banal de la comedia, comedia de la equivocación y del *quid pro quo*. Éste es el análisis que Lacan ilustra con la comedia de Molière, *Anfitrión*, cuyo personaje, “Sosia”, es presentado por él como la mismísima encarnación del yo. Pues, es en la comedia donde los yoes tienen naturalmente la palabra, al decir de Lacan. En el desdoblamiento yoico hay algo irresistiblemente cómico, pues funda todas las posibilidades de equivocación, de auto-engaño y de ceguera selectiva que constituyen las delicias del espectador. Me es imposible hacer aquí el resumen de la comedia de Molière; sólo puedo remitir al lector al texto de la comedia para una mayor inteligibilidad de lo que sigue. No obstante, le recuerdo que Molière toma su historia directamente de Plauto, aunque adaptándola para sus propias conveniencias dramáticas¹⁴.

Entonces, en *Anfitrión*, antes de que Sosia se encuentre con Sosia –su *alter ego*, el dios Mercurio disfrazado como Sosia–, Sosia se imagina, de manera anticipada, su llegada y el discurso que proferirá a Alcmena, la esposa de su amo, el general Anfitrión. En esta proeza discursiva, Sosia demuestra sus virtuosidades en el arte del desdoblamiento, asumiendo alternativamente el papel de Alcmena, el suyo propio en cuanto enviado de Anfitrión, por tanto su representante, es decir identificado con él, y, finalmente, el de un tercero que comenta las palabras de Sosia y le felicita por la elegancia de sus giros.

Y, en efecto, un rasgo fenoménico de la obsesión consiste en esta inclinación a dis-

⁹ *Op. cit.*, p. 193.

¹⁰ No hay motivo alguno para continuar utilizando seudónimos para designar a los pacientes de Freud. La práctica de denominarlos por su fantasía característica es una auténtica aberración que hace entender que un sujeto es equivalente a la estructura paralizante de la que el psicoanálisis, precisamente, pretende liberarlo. La identidad del Dr. Lanzer es un secreto de Polichinela, al menos desde la publicación del libro de P. J. Mahony, *Freud et l'homme aux rats*, Paris: PUF, 1991.

¹¹ *Escritos I, op. cit.*, p. 102.

¹² *Ibid.*, p. 106.

¹³ Véase *El Seminario, Libro II, op. cit.*, pp. 396-397.

¹⁴ Para Molière he empleado la edición de las *Oeuvres complètes* en la edición *L'intégrale* de Seuil, Paris, 1962, pp. 386-410. La edición empleada para Plauto es *Teatro completo*, ed. y trad. de Marcial Olivar, Barcelona: Planeta, 1974, pp. 1-62.



Tapiz, s. xvi. Colección particular.

currir, a menudo en soliloquios, a dejarse atrapar en los meandros de las razones y los considerandos, en los que fácilmente puede reconocerse una pluralidad de voces y actantes. Pero, sobre todo, es la voluptuosidad del discurrir por el discurrir mismo, la que anima el incesante parloteo del obsesivo consigo mismo. Él cae sin remisión en la trampa que las palabras le tienden, y, fascinado por su propia imagen que vuelve a encontrar a nivel de las palabras mismas, se extravía en los laberintos de sus habituales construcciones imaginarias:

El lenguaje encarnado en una lengua humana está hecho, no lo dudamos, con imágenes escogidas que poseen, todas ellas, cierta relación con la existencia viviente del ser humano, con un sector bastante estrecho de su realidad biológica, con la *imagen del semejante*. Esta experiencia *imaginaria* carga toda lengua concreta, y al mismo tiempo todo intercambio verbal, con algo que lo convierte en un lenguaje humano, en el sentido más prosaico y común del término humano, en el sentido de *human* en inglés.

Precisamente por esto ella puede ser un *obstáculo* al progreso de la realización del sujeto en el orden simbólico... Somos seres encarnados, y siempre pensamos por medio de algún *expediente imaginario que detiene, para, embrollar* la mediación simbólica. Ésta se ve perpetuamente cortada, interrumpida¹⁵.

Entonces, Sosia es, como hemos dicho, el yo. En su primera aparición en escena, después de la proeza de su soliloquio en que asume alternativamente los papeles de sí mismo, Alcmena y el tercero, juez aprobatorio de sus acrobacias verbales, Sosia, el yo, se topa con... Sosia, el otro yo. Lacan, en su *Seminario*, iba leyendo trozos escogidos del texto de Molière y comentándolos al paso:

La primera vez que el yo aparece, se encuentra con yo. ¿Yo, quién? Yo, que te pongo de patitas en la calle.

De eso se trata, y es lo que da a la comedia de *Anfitrión* su carácter verdaderamente ejemplar...

Sosia llega y se encuentra con Sosia.

– ¿Quién anda ahí?

– Yo.

– ¿Yo, quién?

– Yo. Valor, Sosia, se dice a sí mismo, porque aquel de seguro, es el verdadero, y se inquieta.

– ¿Cuál es tu condición? Dime.

– Ser hombre y hablar. Éste es uno que no estuvo en los seminarios pero que lleva su marca de fábrica.

– ¿Eres amo o criado?

– Según me venga en gana. (Esto está sacado directamente de Plauto, y es una linda definición del yo. La posición fundamental del yo frente a su imagen es, en efecto, esta inversibilidad inmediata de la posición de amo y criado).

– ¿Adónde se encaminan tus pasos?

– A donde se me antoja ir...¹⁶

Y este proceso de toma y daca, entre Sosia y Sosia, entre yo y yo, continúa hasta que culmina en su inevitable desenlace: Sosia termina por exasperar al dios disfrazado y recibe de sus manos una formidable paliza. Paliza aleccionadora en la que se pueden ver los peligros, a veces muy reales, del desconocimiento del yo de sí mismo. Esta paliza es repetida, poco después, por el amo real de Sosia, Anfitrión, quien no entiende estrictamente nada del relato abracadabrante que Sosia le refiere.

Esta comedia de Molière es la perfecta ilustración de las tesis de Lacan respecto al desdoblamiento del obsesivo en la dialéctica del amo y del esclavo. Aparentemente, Sosia es el criado y Anfitrión, el amo. Pero, esto no es tan seguro, porque precisamente sus papeles son invertibles. En cierto sentido, el

verdadero

¹⁵ *Ibid.*, pp. 470-471. (La cursiva es mía).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 395-396.

verdadero Anfitrión es Sosia: "El hombre que imagina que el objeto de su deseo, la paz de su goce, depende de sus méritos. Es el hombre del superyo, aquel que eternamente quiere elevarse a la dignidad de los ideales del padre, del amo, e imagina que así podrá alcanzar el objeto de su deseo"¹⁷.

Lo que Lacan sostiene es que el amo es una creación del esclavo; que, en realidad, Anfitrión es Sosia:

...lo que Sosia tiene que aprender no es que nunca se ha encontrado con su Sosia: es absolutamente cierto que se encontró con él. Tiene que aprender que él es Anfitrión, el señor lleno de gloria que no entiende nada de nada, nada de lo que se desea, y que cree que basta con ser un general victorioso para hacer el amor con su mujer. Este señor fundamentalmente alienado que jamás encuentra el objeto de sus deseos, tiene que darse cuenta por qué le importa fundamentalmente ese yo, y cómo ese yo es su alienación fundamental. Tiene que darse cuenta de esa gemelidad profunda, que es también una de las perspectivas esenciales de *Anfitrión*, y en dos planos: el de esos Sosias que se miran el uno en el otro, el de los dioses¹⁸.

La comedia de *Anfitrión* despliega sobre el escenario los dos polos de la relación dialéctica del amo y del esclavo que el obsesivo encarna simultáneamente en sí mismo, y, de este modo, nos permite aprehender cuál es el verdadero alcance estructural del mito del amo y del esclavo que Lacan toma de Hegel (vía Kojève), adaptándolo y enriqueciéndolo.

Este mismo mito del amo y del esclavo permite elucidar, igualmente, dos rasgos estructurales e interdependientes: el empecinamiento en el trabajo y la permanente rivalización en busca del prestigio, rivalización insaciable, porque jamás aporta una satisfacción definitiva. Lacan comenta el mito hegeliano en estos términos:

Hegel da cuenta del vínculo interhumano. Tiene que responder no sólo de la sociedad sino también de la historia. No puede descuidar ninguno de sus aspectos. Ahora bien, uno de esos aspectos esenciales no es ni la colaboración entre los hombres, ni el pacto, ni el vínculo de amor, sino la lucha y el trabajo. Hegel se centra en este aspecto para estructurar en un mito originario la relación fundamental, en el plano que él mismo define como negativo, como marcado de negatividad.

Lo que diferencia la sociedad animal –no me asusta la expresión– de la sociedad humana, es que esta última no puede fundarse en ningún vínculo objetivo. Debe incorporarse la dimensión intersubjetiva como tal. Por lo tanto, en la relación entre amo y esclavo no se trata de domesticación del hombre por el hombre. Esto no es suficiente. ¿Qué es lo que funda, pues, esta relación? No es el hecho de que quien se acepta vencido pida clemencia y grite, sino el hecho de que el amo se ha comprometido en esta lucha por razones de puro prestigio y que, por ello, ha arriesgado su vida. Este riesgo marca su superioridad y es en su nombre, y no en el de su fuerza, que es reconocido como amo por el esclavo.

Esta situación comienza por un callejón sin salida, ya que para el amo el reconocimiento del esclavo nada vale, puesto que quien lo reconoce no es más que un esclavo, es decir, alguien que el amo no reconoce como hombre. La estructura del punto de partida de esta dialéctica hegeliana no presenta salida alguna. ¿Ven así cómo no carece de afinidad con el callejón sin salida de la situación imaginaria?

Sin embargo, esta situación va a desarrollarse. Su punto de partida es mítico, puesto que imaginario. Pero sus prolongaciones nos introducen en el plano simbólico. Ustedes conocen esas prolongaciones; son las que permiten que se hable de amo y esclavo. En efecto, a partir de la situación mítica, se organiza una acción y se establece la relación del goce y del trabajo. Al esclavo se le impone una ley: satisfacer el deseo y el goce del otro. No basta con que pida clemencia; es necesario que vaya a trabajar. Y cuando se va al trabajo aparecen normas, horarios: entramos en el dominio de lo simbólico¹⁹.

Preciso es reconocerlo: el obsesivo trabaja encarnizadamente –incluso para su esparcimiento–, aunque nada diremos, por el momento, respecto a la calidad de los resultados que obtiene con su incesante esfuerzo. Y, por lo general, los horarios y las normas poseen un alto valor para él. No obstante, él no halla satisfacción en su labor y en su rendimiento, porque su trabajo se le ha vuelto "doblemente enajenante. Pues no sólo la obra del sujeto le es arrebatada por otro, lo cual es la relación constituyente de todo trabajo, sino que el reconocimiento por el sujeto de su propia esencia en su obra, donde ese trabajo encuentra su razón, no le escapa menos, pues él mismo 'no está en ello'..."²⁰.

Ésta es la fuente del profundo desespero del obsesivo y su insatisfacción permanente, tanto consigo mismo como con su obra. Mientras más trabaja, menos contento está su amo, quien exige nuevos esfuerzos. Así, como antes dije, el mito del amo y del esclavo posee un valor estructurante. En un proceso cíclicamente renovado, el obsesivo se rebela y lucha, es vuelto a vencer y se somete otra vez más al yugo de su amo. Su sola esperanza, correlativa a su desesperanza –pues el obsesivo nunca pierde la esperanza–, es la muerte del amo. Y, en esto, el obsesivo sabe que el tiempo obra a su favor, y que puede contar con su inexorable concurso: el amo es necesariamente mortal, y, por tanto, él tendrá todo el tiempo²¹.

Es en esa medida, también, como el obsesivo es el hombre del continuo discurrir; es el hombre del lenguaje, pues, como lo anota Lacan, si la palabra se sitúa en la dimensión de la prisa, el lenguaje "por su parte, dispone de todo el tiempo" (y, por eso, agrega Lacan, "con el lenguaje no se llega a nada"²²).

¹⁷ *Ibid.*, p. 396.

¹⁸ *Ibid.*, p. 402.

¹⁹ Jacques Lacan, *El Seminario, Libro I, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires: Paidós, 1981, pp. 325-326.

²⁰ Véase "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, op. cit., p. 302.

²¹ "La astucia de la razón seduce por lo que en ella resuena de un mito individual bien conocido del obsesivo, cuya estructura, como es sabido, no es rara en la *intelligentsia*. Pero por poco que éste escape a la mala fe del profesor, difícilmente se engañará creyendo que es su trabajo el que habrá de volver a abrirle la puerta del goce. Rindiendo un homenaje propiamente inconsciente a la historia escrita por Hegel, encuentra a menudo su coartada en la muerte del Amo. ¿Pero qué hay de esa muerte? Simplemente él la espera. De hecho, es desde el lugar del Otro donde se instala, de donde sigue el juego, haciendo inoperante todo riesgo, especialmente el de cualquier justa, en una 'conciencia-de-sí' para la cual sólo está muerto de mentiras". "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", *Escritos II*, op. cit., pp. 790-791.

²² Véase *El Seminario, Libro II*, op. cit., p. 432.

Sin embargo, una lucha se ha entablado y, vencido en ella, el obsesivo reconoce la superioridad de su vencedor y se somete a él para poder ser reconocido. ¿En qué consiste este singular combate? Se trata de una mera competencia por el prestigio, de un pavoneo, de la confrontación imaginaria de los respectivos atributos. Para la elucidación de esta contienda de pura forma la experiencia del espejo es absolutamente decisiva. Porque lo que el sujeto descubre en ella, en cuanto relación narcisista con su semejante, es una imagen anticipada de su propio desarrollo futuro que tiene el efecto de "relegarlo a él mismo al plano de una profunda insuficiencia, y testimonio en él de una fisura, de un desgarramiento original, de una derrelección, para volver a tomar el término heideggeriano. Por esta razón, en todas sus relaciones imaginarias, es una experiencia de la muerte la que se manifiesta"²³.

En la ostentación especular, el obsesivo se amilana, reconoce la superioridad de su adversario, se declara perdedor y, de allí en adelante, le corresponderá el rango del esclavo. Pero eso le ocurre porque no ha podido arriesgar lo que el amo sí ha puesto en juego: su vida, pues, como vimos, lo que le confiere al amo su prestigio y su superioridad es que ha arriesgado su vida:

El obsesivo manifiesta en efecto una de las actitudes que Hegel no desarrolló en su dialéctica del amo y del esclavo. El esclavo se ha escabullido ante el riesgo de la muerte, donde le era ofrecida la ocasión del dominio en una lucha de puro prestigio. Pero puesto que sabe que es mortal, sabe también que el amo puede morir. Desde ese momento, puede aceptar trabajar para el amo y renunciar al goce mientras tanto; y, en la incertidumbre del momento en que se producirá la muerte del amo, espera²⁴.

Ésta es la razón más fundamental por la cual el obsesivo no puede hallar satisfacción en el fruto de su trabajo: pues "no está en ello", sino ocupado realmente en otra cosa, en "el momento anticipado de la muerte del amo, a partir de la cual vivirá, pero en espera de la cual se identifica a él como muerto, y por medio de la cual él mismo está ya muerto"²⁵. Ésta, también, es la razón intersubjetiva, nos dice Lacan, de los famosos rasgos obsesivos de carácter de la duda y de la procrastinación.

Por el instante, no nos detengamos en la temática de la muerte en la vida del obsesivo, pues a ella llegaremos... en su debido momento. Pero, primero, tratemos de establecer el valor de los elementos en juego en la confrontación especular de la que el obsesivo se escabulle, perdiendo así su oportunidad de obtener la victoria. Como hemos visto, la experiencia del espejo confronta al sujeto súbitamente con una imagen en la que

le es propuesto, no sólo aquello en lo cual reconocerse, sino, además, algo en lo que ya puede verse un *Urbild-Ideal* que se yergue delante del espectador. Es por esto por lo que Lacan sostiene que en la imagen hay algo que trasciende el movimiento, lo mutable de la vida, en el sentido de que le sobrevive a ésta. La imagen ideal parece subsistir por sí misma, contener en sí su propia causa y no carecer de insuficiencia ni falta ningunas. Ante ella, en su confrontación inaugural, el sujeto sólo puede experimentar sus propias insuficiencias –ligadas a la prematuración de su nacimiento– como doblemente desconsoladoras. El contraste entre la imagen especular, unificada y completa, y la vivencia propioceptiva de su incompletitud e incoordinación es una dolorosa prueba que el sujeto se inflige, al mismo tiempo que la imagen no cesa de fascinarlo y atraerlo.

En esto ve Lacan un

punto ejemplar, un punto altamente significativo que nos permite "presentificar"... los puntos de encrucijada donde puede emerger... [la] posibilidad, siempre ofrecida al sujeto, de una auto-ruptura, de un auto-desgarramiento, de una auto-mordida ante ese algo que, a la vez, es él y otro.

En ello veo una cierta dimensión del conflicto en la que no hay otra solución que la de un: o bien... o bien... Tiene que tolerarla como una imagen insoponible que le arrebata a sí mismo, o tiene que romperla en seguida, es decir, invertir la posición, considerar como anulado, anulable, rompible al que tiene en frente, y conservar él mismo lo que, en ese momento, constituye el centro de su ser, la pulsión de ese ser que le puede ser evocada por la imagen, la imagen del otro, sea ésta especular o encarnada. La relación, el vínculo de la imagen con la agresividad es, aquí, perfectamente articulable²⁶.

La neurosis obsesiva, en su calidad de alienación imaginaria, permanece prisionera de esta lógica de exclusión recíproca. Ciertamente, el obsesivo no procede simplemente a volver añicos la imagen del otro, que aparece en el espejo ataviado irreconociblemente bajo las formas del Yo Ideal, erguido como si fuese el falo mismo. Su proceder es más moderado, más astuto, pero a la larga lo condena a una impotencia tan grande como si hubiera efectuado en verdad la abolición del Otro.

Lo que llamamos agresividad en la obsesión se presenta siempre como una agresión precisamente a esta forma de aparición del Otro que he llamado, en otros tiempos, *falofanía*, el Otro en cuanto, justamente, puede presentarse como falo. [...] rechazo del signo del deseo del Otro como tal, no abolición ni destrucción del deseo del Otro, sino rechazo de sus signos. Y de ahí procede y se determina esta imposibilidad tan particular que afecta a la manifestación de su propio deseo²⁷.

Es esto lo que hace que, habiendo perdido en la confrontación imaginaria, el obsesivo

²³ Jacques Lacan, "Le mythe individuel du névrosé", en *Ornicar?*, No. 17/18, París: Lyse, printemps, 1979, p. 306.

²⁴ "Función y campo de la palabra y el lenguaje en el psicoanálisis", *op. cit.*, p. 302.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Seminario 1960-61, inédito en español, sesión del 7 de junio de 1961.

²⁷ *Ibid.*, sesión del 19 de abril de 1961.

sea tan mal perdedor, y le confiere su estilo característico de rivalidad solapada, de rencor y de resentimiento. Su agresión, a menudo de modo aleve y a mansalva, elige las manifestaciones, o signos, del deseo del Otro, y no el Otro mismo, pues, ¿qué haría el obsesivo sin su amo?

Volvamos ahora, entonces, al examen de la función desempeñada por la muerte en la economía del obsesivo. ¿De qué muerte se trata? Pues, justamente de la muerte como "Amo Absoluto", "supuesto en la conciencia por toda una tradición filosófica desde Hegel", y el temor al cual "está psicológicamente subordinado al temor narcisista de la lesión del cuerpo propio"²⁸. El "Amo Absoluto" pertenece por entero al registro simbólico y es sólo desde allí como puede ejercer su función como regla de juego que regula la dialéctica del amo y del esclavo²⁹.

De hecho, [este] mito mismo sólo puede ser concebido como ya ceñido por el registro simbólico...: la situación no puede estar fundada en no sé qué pánico biológico ante la cercanía de la muerte. Nunca la muerte es experimentada como tal, nunca es real. El hombre sólo teme a un miedo imaginario. Pero esto no es todo. En el mito hegeliano, la muerte no está ni siquiera estructurada como temor; está estructurada como *riesgo* y, por decirlo todo, como *apuesta*³⁰.

No obstante, la astucia del obsesivo consiste, precisamente, en la "imaginización" de la muerte, en su anulación como figura-límite, como apuesta simbólica. Y, correlativamente, como lo hemos visto, el obsesivo, más que ninguno, se aferra a su yo, aunque esto signifique su desposesión y su consagración a la muerte imaginaria. ¿Por qué ocurre así?

El hecho es evidente: el obsesivo es siempre otro. Cuento lo que cuente, sean cuales fueren los sentimientos que comunica, siempre son los de otro y no los suyos. Esta objetualización de sí mismo no se debe a una inclinación o a un don introspectivo. En la medida en que evita su propio deseo, presentará todo deseo en el cual se embarque, así fuese en apariencia, como deseo de ese otro él mismo que es su yo...

No es que esté muerto en sí mismo, ni realmente. ¿Para quién está muerto? Para el que es su amo. ¿Y con respecto a qué? Con respecto al objeto de su goce. Borra su goce para no despertar la cólera de su amo. Pero, por otra parte, si está muerto o se presenta como tal, ya no está ahí, es otro y no él el que tiene un amo e, inversamente, él mismo tiene otro amo. Por consiguiente, siempre está en otra parte³¹.

Así, el obsesivo espera, siempre espera. Es esta espera misma la que le sirve para mantener a distancia la muerte en cuanto Amo Absoluto. Y, mientras tanto, siempre puede esperar la muerte del amo. Pero, "más allá de la muerte del amo, será preciso que afronte la muerte como todo ser plenamente realizado, y que asuma, en el sentido heidegger-

iano, su ser-para-la-muerte. Precisamente el obsesivo no asume su ser-para-la-muerte; está en suspenso"³².

Si no asume su ser-para-la-muerte es por la sencilla razón de que ya está muerto, es decir, que para escapar a la muerte, Amo Absoluto, regla eminentemente simbólica del juego, *se hace el muerto*, y asume imaginariamente su propia muerte, inmovilizándose, petrificándose, sustrayendo su propio deseo del juego. Es una astucia que emplea para engañar al Otro, al Amo Absoluto.

¿Qué es un obsesivo? Es, en suma, un actor que desempeña su papel, responde en un determinado número de actos, como si estuviera muerto: es una manera de ponerse al abrigo de la muerte. Este juego, al cual se entrega, es, de cierto modo, un juego viviente que consiste en mostrar que él es invulnerable. Para esto, él se ejercita en una especie de amaestramiento que condiciona todos sus acercamientos a su semejante; lo vemos en una suerte de exhibición para mostrar hasta dónde puede ir en este ejercicio —tiene todas las características de un juego, incluso las ilusorias—, hasta dónde puede ir ese otro con minúscula que no es más que su *alter ego*, el doble de sí mismo, y todo esto delante de un Otro que asiste al espectáculo en el cual él mismo es espectador. Pues, todo su placer del juego y su posibilidad estriban en ello. Pero, en cambio, él no sabe qué lugar ocupa, y esto es lo que hay de inconsciente en él³³.

Esta concepción de la neurosis obsesiva, como una estrategia de juego en la partida entablada con el Otro, nunca había sido formulada antes de Lacan, y en "El psicoanálisis y su enseñanza" él expone bellamente el modo específico en el que el obsesivo procede:

Aquí, es a la muerte a la que se trata de engañar con mil astucias, y ese otro que es el yo del sujeto entra en juego como un soporte de la apuesta de las mil hazañas que son las únicas que le aseguran el triunfo de sus astucias.

La seguridad que la astucia toma de la hazaña se replica con las seguridades que la hazaña toma en la astucia. Y esa astucia que una razón suprema sostiene de un campo fuera del sujeto que se llama el inconsciente es también aquella cuyo medio tanto como su fin le escapan. Porque ella es la que retiene al sujeto, y aun le arrebata fuera del combate, como Venus hizo con Paris, haciéndole estar siempre en otro lugar que aquel donde se corre el riesgo, y no deja en el lugar sino una sombra de sí mismo, pues anula de antemano tanto la ganancia como la pérdida, abdicando en primer lugar el deseo que está en juego.

Pero el goce del que el sujeto queda así privado es transferido al otro imaginario que lo asume como goce de un espectáculo, a saber: el que ofrece el sujeto en la jaula, donde con la participación de algunas fieras de lo real, obtenida casi siempre a expensas de ellas, prosigue la proeza de los ejercicios de alta escuela con la que da sus pruebas de estar vivo.

El hecho sin embargo de que se trate solamente de dar pruebas conjura bajo cuerda a la muerte tras el desafío que se le lanza. Pero todo el placer es para ese otro al que no se podría sacar de su sitio sin que la

²⁸ "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos I*, op. cit., p. 115.

²⁹ "Pero es propiamente la teoría del símbolo, retomada del aspecto de curiosidades con que se ofrecía en el período que podemos llamar paleontológico del análisis y bajo el registro de una pretendida 'psicología de las profundidades', lo que el analista debe hacer entrar en su función universal. Ningún estudio será más apropiado para ello que el de los números enteros, cuyo origen no empírico nunca meditará demasiado. Y, sin llegar a los ejercicios fecundos de la moderna teoría de los juegos, ni aun a las formalizaciones tan sugestivas de la teoría de los conjuntos, encontrará materia suficiente para fundar su práctica con sólo aprender, como se consagra a enseñarlo el autor de estas líneas, a contar correctamente hasta cuatro (o sea a integrar la función de la muerte en la relación ternaria del Edipo)". "Variantes de la cura-tipo", *Escritos I*, op. cit., p. 348.

³⁰ *El Seminario, Libro I*, op. cit., p. 326.

³¹ *El Seminario, Libro II*, op. cit., pp. 400-401.

³² *El Seminario, Libro I*, op. cit., p. 416.

³³ *La relation d'objet*, seminario inédito, 1956-1957, sesión del 28 de noviembre de 1956.

muerte se desencadenase, pero del que se espera que la muerte acabe con él.

Así es como del otro imaginario la muerte viene a tomar el semblante, y que a la muerte se reduce el Otro real. Figura-límite para responder a la pregunta sobre la existencia³⁴.

La imaginización del Amo Absoluto, y la correlativa negación del ser-para-la-muerte, tiene una gravísima consecuencia: así se le cierra en las narices del obsesivo la puerta que conduce al reconocimiento de su propio deseo. Pues, la muerte desempeña, además, la función vital –es el caso de decirlo– de funcionar como mediadora y de permitir la salida del callejón de la confrontación puramente especular, que por sí sola, como hemos visto, no conduce sino a la impracticable lógica de la exclusión recíproca.

La muerte es perfectamente concebible como un elemento mediador. Antes de que la teoría freudiana haya puesto el acento, con la existencia del padre, sobre una función que es, a la vez, función de la palabra y función del amor, la metafísica hegeliana no vaciló en construir toda la fenomenología de las relaciones humanas en torno a la mediación mortal, tercero esencial mediante el cual el hombre se humaniza en su relación con su semejante. Y se puede decir que la teoría del narcisismo [...] da cuenta de ciertos hechos que permanecen enigmáticos en Hegel. Porque, después de todo, para que la dialéctica de la lucha a muerte, de la lucha por el puro prestigio, pueda simplemente iniciarse, es preciso que la muerte no sea realizada efectivamente, pues el movimiento dialéctico se detendría por falta de combatientes; es preciso, entonces, que sea imaginada. Y, en efecto, de lo que se trata en la relación narcisista es de la muerte imaginada, imaginaria³⁵.

Por tanto, la muerte desempeña el papel esencial de mediador. Gracias a ella, y solamente a ella, el sujeto obsesivo puede solucionar sus aporías imaginarias. La llave que abre la puerta de su encierro no se encuentra en la relación dual, y mortífera, que guarda consigo mismo, y que tiende a generalizar a todos sus tratos con los demás. Debe buscarse en su relación con la muerte.

De una manera perfectamente característica, es posible hallar siempre, en un momento dado, en la constelación de desdoblamientos narcisistas que el neurótico obsesivo genera, una estructura de cuatro términos. Es un cuarteto el que es puesto en escena, a veces inestablemente, lo que permite la sustitución de los miembros del cuarteto y su remplazo por nuevos reclutas *ad hoc*, según las circunstancias lo requieran. Lacan halla este sistema cuaternario en la raíz “de todos los callejones sin salida y las insolubidades de la situación vital de los neuróticos”³⁶.

No obstante, esa misma estructuración cuaternaria contiene en sí la posibilidad de su solución, pues el reconocimiento de su na-

turalidad numérica, es decir simbólica, permite que una acción puede ejercerse sobre ella por medio de instrumentos simbólicos.

Por simplemente que definan el campo de una intersubjetividad, su análisis supone siempre cierta cantidad de datos numéricos, como tales simbólicos.

... el campo intersubjetivo no puede dejar de desembocar en una estructuración numérica, en el tres, en el cuatro, que en la experiencia analítica son nuestros puntos de referencia.

Por primitivo que sea, este simbolismo nos coloca inmediatamente en el plano del lenguaje, en la medida en que, fuera de él, no puede concebirse numeración alguna³⁷.

De ahí la importancia que Lacan atribuye a la teoría de los juegos de Von Neumann y Morgenstern. Pues, tal teoría, precisamente, es un estudio fundamental de la estructuración simbólica de la relación intersubjetiva. Y, en cuanto teoría matemática, nos sitúa en el plano simbólico por excelencia. Naturalmente, fue la investigación analítica, y más específicamente, el mismo dispositivo analítico, el que hizo posible que Lacan pudiera, más allá de la estructura ternaria del Edipo, aislar este grupo de cuatro e identificar sus componentes. Es esto lo que lleva a Lacan a enunciar como un axioma básico de la teoría analítica que “una estructura cuatripartita es desde el inconsciente siempre exigible en la construcción de una ordenación subjetiva”³⁸. No puedo aquí desarrollar en detalle la crítica lacaniana (“crítica”, en el sentido kantiano) de la estructura tripartita del Edipo, pero ciertamente hay que decir con claridad –como lo dice Lacan– que el cuarto elemento es la muerte³⁹.

Y, he aquí la descripción lacaniana del dispositivo analítico y de su acción específica:

El análisis no progresa, como se nos afirma, por una especie de autoobservación del sujeto basada en el famoso *splitting*, desdoblamiento del ego que sería fundamental en la situación analítica. La observación es una observación de observación, y así se sigue, lo que no hace sino perpetuar la relación fundamentalmente ambigua del yo. El análisis progresa por la palabra del sujeto en tanto que pasa más allá de la relación dual, y entonces ya nada encuentra salvo al Otro absoluto, que el sujeto no sabe reconocer. Debe reintegrar progresivamente en sí esta palabra, esto es, hablarle finalmente al Otro absoluto desde ahí donde está, desde ahí donde su yo debe realizarse, reintegrando la descomposición paranoide de sus pulsiones, de las que no basta decir que en ellas no se reconoce; fundamentalmente, en tanto que yo, las desconoce⁴⁰.

Se puede decir que el dispositivo analítico recrea el cuarteto del neurótico, pero no para darle nueva vida ni para que el obsesivo perpetúe allí su vieja estrategia de embaucar al Otro haciéndose el muerto. De lo que se trata es de permitir que la situación cuaternaria

pueda

³⁴ “El Psicoanálisis y su enseñanza”, en *Escritos I*, op. cit., p. 434-435.

³⁵ “Le mythe individuel du névrosé”, op. cit., p. 306.

³⁶ *Ibid.*, p. 304.

³⁷ *El Seminario, Libro I*, op. cit., p. 327.

³⁸ “Kant con Sade”, *Escritos II*, op. cit., p. 753.

³⁹ “Le mythe individuel du névrosé”, op. cit., p. 306: “El cuarto elemento, ¿cuál es? Pues bien, yo lo designaré esta noche diciéndoles que es la muerte”.

⁴⁰ *El Seminario, Libro II*, op. cit., p. 402.

pueda instalarse para que la acción analítica proceda a desmontarla progresivamente, dándole al analizante la oportunidad de trascender los límites de la relación dual, y de –por fin– cumplir su cita con el Otro.

Por eso enseñamos que no hay sólo en la situación analítica dos sujetos presentes, sino dos sujetos provistos cada uno de dos objetos que son el yo y el otro, dando a este otro [autre] el índice de una *a* minúscula inicial. Ahora bien, en virtud de las singularidades de una matemática dialéctica con las cuales habrá que familiarizarse, su reunión en el par de los sujetos *S* y *A* sólo cuenta en total con cuatro términos, debido a que la relación de exclusión que juega entre *a* y *a'* reduce a las dos parejas así anotadas a una sola en la confrontación de los sujetos.

Con esta partida entre cuatro, el analista actuará sobre las resistencias significativas que lastran, frenan y desvían a la palabra, aportando él mismo al cuarteto el signo primordial de la exclusión que connota el “o bien - o bien” de la presencia o de la ausencia, que desentraña formalmente la muerte incluida en la *Bildung* narcisista. ...

Esto quiere decir que el analista interviene directamente en la dialéctica del análisis haciéndose el muerto, cadaverizando su posición, como dicen los chinos, ya sea por su silencio allí donde es el Otro [Autre], con una *A* mayúscula, ya sea anulando su propia resistencia allí donde es el otro [autre] con una *a* minúscula. En los dos casos, y bajo las incidencias respectivas de lo simbólico y de lo imaginario, presentifica la muerte ⁴¹.

La acción analítica, así, desde su inicio, alivia al analizante haciendo que sea el analista quien cargue el peso del muerto; es éste, quien de ahora en adelante, se hace el muerto, despejando el terreno para la aparición del Amo Absoluto, y guardándose de adoptar el papel de *alter ego*, o de cómplice en la estrategia del obsesivo. Sin duda, como lo anota Lacan, es ésta la verdadera “abnegación” del analista, si bien, en cuanto analista, su deseo lo lleva a poderlo realizar, y no alguna formación, o mejor deformación, profesional:

No se podría razonar a partir de lo que el analizado hace soportar de sus fantasías a la persona del analista, como a partir de lo que un jugador ideal suputa de las intenciones de su adversario. Sin duda hay también estrategia, pero que nadie se engañe con la metáfora del espejo en virtud de que conviene a la superficie lisa que presenta al paciente el analista. Rostro cerrado y labios cosidos, no tienen aquí la misma finalidad que en el bridge. Más bien con esto el analista se adjudica la ayuda de lo que en ese juego se llama el muerto, pero es para hacer surgir al cuarto que va a ser aquí la pareja del analizado, y [en] cuyo juego el analista va a esforzarse, por medio de sus bazas, en hacerle adivinar la mano: tal es el vínculo, digamos de abnegación, que impone al analista la prenda de la partida en el análisis.

... lo que es seguro es que los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto; y que si se le reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce ⁴².

Comentando cierta interpretación de Freud, aparentemente errónea, a su analizante, el Dr. Lehrs, Lacan observa que en ella:

Freud da prueba [...] de una intuición en la que adelanta lo que hemos aportado sobre la función del Otro en la neurosis obsesiva, demostrando que esa función se aviene a ser llenada por un muerto, y que en ese caso no podría serlo mejor que por el padre, en la medida en que, muerto efectivamente, ha alcanzado la posición que Freud reconoció como la del Padre absoluto ⁴³.

Precisamente, la salida del atolladero obsesivo sólo puede ser proporcionado por el Otro, el cuarto; limitarse a la estructuración meramente triangular significa mantenerse dentro de la organización imaginaria e impedir, no sólo que algo nuevo aparezca, sino que la verdadera pregunta del obsesivo pueda llegar siquiera a formularse.

Pero la solución es de buscarse por otro lado, por el lado del Otro [Autre], distinguido por una *A* mayúscula, bajo cuyo nombre designamos un lugar esencial a la estructura de lo simbólico. Ese Otro es exigido para situar en lo verdadero la cuestión del inconsciente, es decir para darle el término de estructura que hace de toda la secuencia de la neurosis una cuestión y no un engaño: distinción que muestra un relieve en el hecho de que el sujeto no ejerce sus engaños sino para “desviar la cuestión” ⁴⁴.

Ahora bien, lo que conviene destacar con nitidez es el hecho de que la neurosis está constituida esencialmente por una pregunta: es ésta su verdadera dimensión y no se puede exagerar su alcance:

Pues es una verdad de experiencia para el análisis que se plantea para el sujeto la cuestión de su existencia no bajo la especie de la angustia que suscita en el nivel del yo y que no es más que un elemento de su séquito, sino en cuanto pregunta articulada: “¿Qué soy ahí?”, referente a su sexo y su contingencia en el ser, a saber que es hombre o mujer por una parte, por otra parte que podría no ser, ambas conjugando su misterio, y anudándolo en los símbolos de la procreación y de la muerte. Que la cuestión de su existencia baña al sujeto, lo sostiene, lo invade, incluso lo desgarrar por todas partes, es cosa de la que las tensiones, los suspensos, los fantasmas con que el analista tropieza le dan fe; y aun falta decir que es a título de elementos del discurso particular como esa cuestión en el Otro se articula ⁴⁵.

Subrayemos, entonces, esta dimensión de la pregunta como constitutiva de la neurosis. Es la “cuestión del ser o mejor dicho la pregunta a secas, la de ‘¿por qué uno mismo?’, por la que el sujeto proyecta en el enigma su sexo y su existencia” ⁴⁶.

... fóbica, histórica u obsesiva, la neurosis es una cuestión que el ser plantea para el sujeto “desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniese al mundo” (esa subordinada es la propia frase que utiliza Freud al explicar al pequeño Hans el complejo de Edipo).

Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser,

⁴¹ “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, *Escritos I*, op. cit., p. 412.

⁴² “La dirección de la cura”, *Escritos II*, op. cit., p. 569.

⁴³ *Ibid.*, p. 578.

⁴⁴ “El psicoanálisis y su enseñanza”, *Escritos I*, op. cit., pp. 435-436.

⁴⁵ “De una gestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos II*, op. cit., p. 531.

⁴⁶ “El psicoanálisis y su enseñanza”, op. cit., p. 432.

y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto. ¿Qué quiere decir eso? No la plantea *ante* el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea *en el lugar* del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la cuestión *con* el sujeto, como se plantea un problema con una pluma y como el hombre antiguo pensaba *con* su alma ⁴⁷.

Entonces, si –avanzando rápidamente– se puede decir que la pregunta histérica es: “¿Qué soy, hombre o mujer?”, la pregunta del obsesivo es: “¿Qué soy, muerto o vivo?”. Y pienso que no hay mejor ilustración de cómo el obsesivo plantea su pregunta *con* el sujeto que el “sofisma” lacaniano expuesto en el ensayo “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (1945)⁴⁸. Desde nuestro punto de vista en este ensayo, todo este nuevo sofisma puede pensarse como un tratamiento de la pregunta fundamental por el ser. En efecto, “El tiempo lógico” termina con una re-elaboración del silogismo clásico:

1. Un hombre sabe lo que no es un hombre;
2. Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres;
3. Yo afirmo ser un hombre, por temor de que los hombres me convenzan de no ser un hombre ⁴⁹.

Así, se hace evidente que de lo que en realidad se trata en “El tiempo lógico” no es nada menos que de la cuestión esencial, y existencial, del ser que el sujeto *qua* sujeto es llevado inevitablemente a plantear. ¿Qué soy? “‘Soy un hombre’, lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: ‘Soy semejante a aquel a quien, al fundarlo como hombre, fundo para reconocerme como tal’”⁵⁰. El sofisma del “tiempo lógico” intenta demostrar, en un apólogo, cómo “negociar” los callejones sin salida de la relación narcisista y dual. Es la demostración de la venida al mundo del sujeto como tal, de los procesos de subjetivación como una especie de ecuación lógica (“...la solución de lo imposible es aportada al hombre por el agotamiento de todas las formas posibles de imposibilidades encontradas al poner en una ecuación significativa la solución”⁵¹). Lo que nos interesa en particular aquí es cómo el obsesivo malogra su planteamiento y, por tanto, no llega a una conclusión definitiva que le confiera una certidumbre respecto a su ser.

Veamos en qué consiste el sofisma, y, primero, el problema de lógica que constituye su punto de partida:

El director de la cárcel hace comparecer a tres detenidos selectos y les comunica el aviso siguiente:

“Por razones que no tengo por qué exponerles ahora, señores, debo poner en libertad a uno de ustedes. Para decidir a cuál, remito la suerte a una prueba a la que se someterán ustedes, si les parece.

“Son ustedes tres aquí presentes. Aquí están cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos, y otros dos son negros. Sin enterarles de cuál he escogido, voy a sujetarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los dos hombros, es decir fuera del alcance directo de su mirada, estando igualmente excluida toda posibilidad de alcanzarlo indirectamente por la vista, por la ausencia aquí de ningún medio de reflejarse.

“Entonces, les será dado todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de que cada uno se muestre portador, sin que les esté permitido, por supuesto, comunicarse unos a otros el resultado de su inspección. Cosa que por lo demás les prohibiría su puro interés. Pues será el primero que pueda concluir de ello su propio color el que se beneficiará de la medida liberadora de que disponemos.

“Se necesitará además que su conclusión esté fundada en motivos de lógica, y no únicamente de probabilidad. Para este efecto, queda entendido que, en cuanto uno de ustedes esté dispuesto a formular una, cruzará esta puerta a fin de que, tomado aparte, sea juzgado por su respuesta”.

Aceptada la propuesta, se adorna a cada uno de nuestros sujetos con un disco blanco, sin utilizar los negros, de los cuáles, recordémoslo, sólo se disponía de dos ⁵².

En el apólogo de Lacan, los tres sujetos se examinan entre sí un cierto tiempo, entonces avanzan juntos unos pasos, se detienen, se vuelven a examinar y de nuevo avanzan, sólo para parar de nuevo para un re-examen, hasta que finalmente todos a una cruzan la puerta. Interrogados por aparte cada uno da esta explicación:

“Soy un blanco, y he aquí cómo lo sé. Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuese negro, cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: ‘Si yo también fuese negro, el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que él es blanco, habría salido en seguida; por lo tanto yo no soy un negro’. Y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blancos. Si no hacían tal cosa, es que yo era un blanco como ellos. Así que me vine a la puerta para dar a conocer mi conclusión”.

Así es como los tres salieron simultáneamente, dueños de las mismas razones de concluir ⁵³.

En seguida, Lacan examina detalladamente el valor sofístico de esta solución, las refutaciones que se podrían intentar, y demuestra que su valor lógico se mantiene, a pesar de estos intentos de refutación, con la condición de que se integren en él las dos *escansiones suspensivas*, o *mociones suspendidas* en el movimiento de los sujetos hacia la puerta y su libertad. Estas escansiones suspensivas, que no pueden ser más de dos, le permiten a Lacan mostrar la estructuración temporal del proceso lógico, dividido en tres tiempos:

el instante

⁴⁷ “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos I*, op. cit., p. 500.

⁴⁸ En *Escritos I*, op. cit., pp.187-203.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 203.

⁵⁰ “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos I*, op. cit., p. 110.

⁵¹ “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos I*, op. cit., p. 500.

⁵² “El tiempo lógico”, op. cit., pp.187-188.

⁵³ *Ibid.*, p.188.

el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir.

Por otra parte, es un tiempo marcado por una cualidad tensional especial: hay que apresurarse a concluir, antes de que los otros lo hagan; no se puede quedar atrás, pues si el sujeto deja que los otros dos se le adelanten perderá, junto con su tiempo, la ocasión —preciosa por ser única— de llegar a una conclusión definitiva. Y, si eso ocurriera, nunca podrá saber con certeza si no es un negro; quedará irremediabilmente condenado a errar, sumido en una eterna duda y vacilación.

Lamentablemente, no podré desarrollar en detalle aquí el análisis de este problema de lógica y de su solución “sofística”⁵⁴. Pues, lo que interesa, por encima de todo en este contexto, es la forma como el obsesivo se comporta en esta prueba lógica.

Pero, primero consideremos la forma exacta en la que los prisioneros razonan y aquello que les permite dar con la solución adecuada; es esto lo que nos hará posible ver en qué yerra el obsesivo y qué es lo que le impide, por tanto, llegar a hallar la salida de su atolladero.

Se podría decir, quizá, que lo que este ejercicio de lógica aplicada tiene de sofístico radica en que, en realidad, no hay sino un solo sujeto en escena. Los otros dos no son más que desdoblamientos suyos, pues “los otros dos sujetos son perfectamente imaginarios para el tercero; éste los imagina, son simplemente la estructura recíproca como tal”⁵⁵. De ahí, la “suputación” posible de los procesos de razonamiento que el sujeto efectúa, su atribución a los otros dos de procedimientos inferenciales que le permiten descubrir qué color de disco porta en sus espaldas.

El primer tiempo del proceso lógico, el instante de la mirada, no permite inferir nada definitivo. Lo que el sujeto ve son los dos discos blancos que llevan sus co-detenidos. Si viera dos negros, en un abrir y cerrar de ojos se abalanzaría sobre la salida, seguro de ser un blanco. En ese caso, extremadamente simple, prácticamente no hay problema cognitivo; sería una mera exclusión lógica: estando ante dos negros, se sabe que se es un blanco. Se resuelve la situación instantáneamente, pues basta con ver.

Pero, precisamente, hay dilema por el hecho de que no se ve ningún disco negro, y por la excelente y sencillísima razón de que ningún disco negro ha sido empleado. Este hecho es el que obliga a recurrir a un razonamiento discursivo. Y es de este modo como el problema del ser —“¿Qué soy, blanco o negro?”— se plantea *con* el sujeto, un

sujeto que aparece, en este apólogo, como exterior, fuera del sujeto y en el espacio.

Al ver dos discos blancos, y ninguno negro, el sujeto tiene que razonar que si el otro viese un blanco y un negro (él mismo, en caso de que fuese un negro), no podría tardar en darse cuenta de que, si los otros dos no se han ido ya, es porque él mismo no puede ser un negro sino un blanco. Este es un razonamiento que, además, debe postularse como absolutamente recíproco entre los tres “sujetos” que se hallan en ese trance. Como se ve, entonces, lo que desempeña un papel absolutamente determinante y definitivo es precisamente no lo que se ve, sino *lo que no se ve*: un disco negro.

Dicho en otros términos, nuestro trío de prisioneros no puede encontrar la llave de su libertad sino justamente en un cuarto elemento que no está dado, y que, por su ausencia misma, permite la instauración del juego o proceso lógico discursivo. “En todo análisis de la relación intersubjetiva, lo esencial no es lo que está ahí, lo visto. Lo que es la estructura, es lo que no está ahí”⁵⁶. El negro, polo opuesto del blanco, elemento de la ausencia pura, cuarto miembro con el cual se complementa la presencia real de los tres, es la “presencia” misma de lo simbólico en cuanto tal, bajo la única forma en que pueda hacerse efectivamente presente: pura figura-límite que hace que el blanco sea blanco. Es la clave estructural de la bóveda. Por eso, no vacilo en afirmar que el negro es, como cuarto elemento, la muerte simbólica misma. Sin el negro, no hay blanco; de la misma manera, sin la muerte no hay vida. La muerte debe pensarse aquí como “límite de la función histórica del sujeto”:

... no como vencimiento eventual de la vida del individuo, ni como certidumbre empírica del sujeto, sino según la fórmula que da Heidegger, como “posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebasable, segura y como tal indeterminada del sujeto”, entendámoslo del sujeto definido por su historicidad.

[...] Tal es el muerto del que la subjetividad hace su compañero en la tríada que su mediación instituye en el conflicto universal de *Philia*, el amor, y de *Neikos*, la discordia ⁵⁷.

Ahora bien, aunque como ya he advertido, no puedo proceder a un desmontaje y análisis detallado de toda esta prueba lógica, lo que sí tengo que destacar, por más que sólo sea de pasada, es el hecho de la concepción temporal de la lógica que impone. Es decir, toda espacialización del problema sólo puede inducir en error. Son las escansiones temporales las que ponen al sujeto en la pista acertada y permiten la solución del enigma. Es el hecho de que los otros dos vacilan, esperan un tiempo y luego vuelven a dudar

⁵⁴ Por lo demás, este trabajo ya ha sido efectuado por Erik Porge en su libro *Se compter trois, Le temps logique de Lacan*, Toulouse: Erès, 1989.

⁵⁵ *El Seminario, Libro II*, op. cit., p. 431.

⁵⁶ *El Seminario, Libro I*, op. cit., p. 327.

⁵⁷ “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, op. cit., p. 306.

para, después de madura reflexión, volver a avanzar, lo que le permite al sujeto, a su turno, precipitarse en la premura de una conclusión forzada y hallar su libertad.

Este sofisma, como lo anota Lacan, no tolera su espacialización:

Es precisamente porque nuestro sofisma no la tolera por lo que se presenta como una aporía para las formas de la lógica clásica, cuyo prestigio "eterno" refleja esa invalidez que no por ser la suya es menos reconocida: a saber que no aportan nunca nada que no pueda ya ser visto de un solo golpe.

Muy al contrario, la entrada en juego como significantes de los fenómenos aquí en litigio hace prevalecer la estructura temporal y no espacial del proceso lógico. Lo que las *moviones suspendidas* denuncian no es lo que los sujetos ven, es lo que han encontrado positivamente por lo que no ven: a saber, el aspecto de los discos negros⁵⁸.

El disco negro es el elemento mediador. Es el atributo "negativo" o elemento de la negatividad que "no puede intervenir sino en un número igual al número de los sujetos menos uno" (dos discos negros, pero tres sujetos, en este apólogo). Por eso, sostengo que el negro representa el Amo Absoluto mismo, la muerte, pero en su función estrictamente simbólica, que instaura la alternancia mínima de la pareja de contrarios de la presencia o de la ausencia. Es en virtud del elemento ausente como los sujetos pueden llegar a una conclusión respecto a lo que son, en cuanto presencias, al no poder verse sino en el espejo del otro.

Ahora bien, ¿qué le sucede al obsesivo para que quede sumido eternamente en la duda? Podemos localizar su estancamiento, su parálisis, a nivel de la segunda escansión suspensiva. Éste es el momento definitivo en el que debe precipitarse para concluir. "Es éste el aserto sobre uno mismo, por el que el sujeto concluye el movimiento lógico en la decisión de un juicio"⁵⁹. El tiempo para comprender no debe durar más de lo imperativamente necesario. La demora aparece en la medida en que en el sujeto retorna el movimiento de comprender, "bajo el modo subjetivo de un tiempo de retraso respecto de los otros en ese movimiento mismo"⁶⁰. Lógicamente, está en la urgencia de concluir, está impelido a ello por los desplazamientos evidentes de los demás. Pero, subjetiva los datos objetivos, y, de ese modo insidioso, entra de nuevo la duda; es decir, vuelve a formular la hipótesis de que los otros dos blancos ven en él un negro. Si esto fuese cierto, si esta hipótesis fuese verdadera, los otros dos simplemente no habrían tenido que formularla, pues estarían viendo un negro. Y, así, "los dos blancos se le adelantan en el tiempo de compás que implica en su detrimento el haber teni-

do que formar esa hipótesis misma"⁶¹. Pero, en efecto, el obsesivo se deja adelantar por los otros dos⁶². Decide cuando ya es demasiado tarde para acceder a una plena certidumbre en un aserto que lo arrojaría adelante para asumir la subjetividad que es suya y que ha sido suya todo el tiempo. "...Si deja que se le adelanten sus semejantes en esa conclusión, ya no podrá reconocer si no es un negro. Pasado el tiempo para comprender el momento de concluir, es el momento de concluir el tiempo para comprender. Porque de otra manera este tiempo perdería su sentido"⁶³.

Y así sucede con el obsesivo: su tiempo ya no tiene sentido, porque su tiempo es el de la eternidad, la del Amo Absoluto:

La eternidad es el tiempo divino por excelencia, el tiempo de la plenitud del ser, de una totalidad a la que no falta nada. Es un tiempo estacionario, permanente, estable, como una imagen, sin comienzo ni fin, sin sucesión, sin destrucción, no mensurable. Es una duración pura en la que nada sucede, pues desde siempre todo ya está allí. [...] Lacan calificó a este tiempo por fuera del tiempo como "una estafa"⁶⁴.

De este modo, el obsesivo malogra su acto, El tiempo apremia; el mismo movimiento lógico debería precipitar "a la vez su juicio y su partida, y el sentido etimológico del verbo, la cabeza por delante, da la modulación en que la tensión del tiempo se invierte en la tendencia al acto que manifiesta a los otros que el sujeto ha concluido"⁶⁵. Si el obsesivo no se precipita es porque se imagina tener todo el tiempo por delante. Y, al situarse en la dimensión de la eternidad, pretende anular la muerte, "figura-límite para responder a la pregunta sobre la existencia"⁶⁶.

Y, sin embargo, la lógica de todo el proceso es perfectamente elemental: "El sujeto pensando el pensamiento del otro, ve en el otro la imagen y el esbozo de sus propios movimientos. Ahora bien, cada vez que el otro es exactamente el mismo que el sujeto, no hay más amo que el amo absoluto, la muerte. Pero el esclavo necesita cierto tiempo para percibirlo, ya que está demasiado contento con ser esclavo, como todo el mundo"⁶⁷.

El problema es que el obsesivo no puede, o no quiere, reconocer que "el otro es exactamente el mismo que el sujeto". No puede admitir que no hay ser superior, y, por eso, cae en la trampa del espejo que le ofrece un otro perfeccionado, superior, dotado de todos los atributos y erguido en una estatura incommensurablemente mayor que la suya. En la comparación y confrontación imaginarias reconoce en el otro un amo, una imagen ideal. Es esto lo que le induce en el error de suponerse un negro, figura de la muerte simbólica en la que se refugia ante la triunfal blancura de los otros. Y, si perdura en su

atraso

⁵⁸ "El tiempo lógico", *op. cit.*, p. 193.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² "... el obsesivo procrastina, porque anticipa siempre demasiado tarde", Jacques Lacan, "Hamlet", en *Ornicar?* No. 26-27, París: Lyse/Seuil, 1983, p. 13.

⁶³ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁴ Véase Erik Porge, *Se compter trois*, *op. cit.*, p. 87. Véase, igualmente, de Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad*, Buenos Aires: Emecé, 1953.

⁶⁵ "El tiempo lógico", *op. cit.*, p. 196.

⁶⁶ "El psicoanálisis y su enseñanza", *Escritos I*, *op. cit.*, p. 435.

⁶⁷ *El Seminario, Libro I*, *op. cit.*, p. 417.

atraso que permite que los otros se le adelanten y que

...cimenten así en él la conclusión de que es un negro, no puede dudar de que ha aprehendido bien el momento de concluir, precisamente porque no lo ha aprehendido subjetivamente (y en efecto podría incluso encontrar en la nueva iniciativa de los otros la confirmación lógica de su creencia en que él es desemejante de los otros). Pero si se detiene, es que subordina su propia conclusión de los otros, que la suspende en seguida cuando ellos parecen suspender la suya, luego pone en duda que él sea un negro hasta que ellos le muestren de nuevo la vía o la descubra por sí mismo, según lo cual concluirá esta vez ya sea que es un negro, ya sea que es un blanco: tal vez en falso, tal vez con acierto, punto que permanece impenetrable a cualquiera que no sea él⁶⁸.

Nuestro obsesivo no tolera la comparación o confrontación con el otro. Se sustrae ante el peligro imaginado, y aun antes de que las hostilidades se declaren, se ausenta del lugar del combate. Como Paris, es arrebatado lejos del campo de batalla y se refugia en otra parte:

Ustedes no comprenderán nada del obsesivo si no se acuerdan de esta dimensión que él, como obsesivo, encarna, que es la de ser de más –es su forma propia de lo imposible– y, desde que intenta salir de su posición emboscada de objeto oculto, es preciso que él sea el objeto de ninguna parte. De ahí esa especie de avidez, casi feroz, en el obsesivo de ser aquel que está en todas partes, para no estar justamente en ninguna.

El gusto por la ubicuidad del obsesivo es muy conocido, y, si no lo captan, ustedes no comprenderán nada de la mayor parte de sus comportamientos. La menor de las cosas, puesto que él no puede estar en todas partes, es la de estar, en todo caso, en varios lugares a la vez; es decir, en todo caso, en ninguna parte donde se le pueda agarrar⁶⁹.

¿Y a dónde se hace transportar el obsesivo?: “El obsesivo arrastra en la jaula de su narcisismo los objetos en que su pregunta se repercute en la coartada multiplicada de figuras mortales y, domesticando su alta voltereta, dirige su homenaje ambiguo hacia el palco donde tiene él mismo su lugar, el del amo que no puede verse. *Trahit sua quemque voluptas...*”⁷⁰.

Es en esto como se puede reconocer al obsesivo: siempre se toma por el director de la cárcel. Se complace en imaginarse el maestro de los juegos. Es a éste a quien dedica su “homenaje ambiguo”, allá en su palco, sin darse cuenta de que es en él en quien está alienado. De este modo, confundiendo con quien ha instaurado la regla del juego, pero sin poder percatarse de ello, el obsesivo pasa a ocupar el lugar de la Ley. Esto mismo lo condena a la ceguera, la imposibilidad de reconocer en los otros su propio deseo. Como el Rey, y luego el Ministro, y, finalmente Dupin mismo en “La carta roba-

da” de Edgar Allan Poe, se en-carta con el atributo que ningún ser humano puede legítimamente poseer. Y es esta pseudo-poseción la que hace que se enceguezca.

De este modo, fuera de peligro, a una distancia que le hace inaccesible a su temido y respetado rival, el obsesivo cree haber escapado a lo peor, pero es sólo para hallarse, de allí en adelante, objeto de toda clase de remordimientos, auto-reproches y dudas atormentadoras. El tiempo, como hemos visto, pierde su sentido, y un aburrimiento principesco se apodera de él, sin que su impotencia misma le permita encontrar solaz ni alivio en ninguna actividad que proporcione satisfacción ni regocijo. Incluso su afanoso atareamiento sólo encubre una indolencia esencial que obedece a que, por poner a salvo el falo, ha renunciado al deseo.

Éstas son las consecuencias que ineluctablemente se derivan del engaño del obsesivo. Porque, en este juego, es fatal intentar engañar al adversario, pues esto significaría abolir para sí toda posibilidad de llegar a su propia verdad, que está fundada en la de los otros dos jugadores. Y, así, se demuestra “cuánto depende para todos la verdad del rigor de cada uno”⁷¹.

El obsesivo, pues, cae víctima de su propia estrategia, de su propia astucia. Quiere evitar el riesgo, oculta y niega su propio deseo, rehusa reconocerse en el otro que él erige en imagen de un adversario superior que es preciso engañar, farolea para distraer y se hace el muerto para burlar la Muerte. No aprehende el valor mediador de la muerte simbólica y, procrastinando, decide demasiado tarde, lo que hace que su acto sólo sea a medias y carezca de su plenitud subjetiva. Tomándose por un negro en lo simbólico, a nivel imaginario se cree el director de la prisión que tiene todas las llaves en su bolsillo. Se condena, entonces, a una pena perpetua, esperando la muerte de su carcelero imaginario. Su servidumbre voluntaria, no por imaginaria carece de todos los efectos reales de inhibición, síntoma y angustia que Freud fue el primero en describir en un lenguaje de rigor y de exactitud.

Pero, más o menos en la misma época en que Freud escribía su estudio clínico del caso del Dr. Lanzer, otro súbdito de Kakania⁷², escribió, en un alemán que no deja nada que envidiar al del psicoanalista del Premio Goethe, la siguiente parábola:

ANTE LA LEY

Ante la ley hay un guardián. Un campesino se presenta frente a este guardián, y solicita que le permita entrar en la Ley. Pero el guardián contesta que por ahora

⁶⁸ “El tiempo lógico”, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁹ Jacques Lacan, *L'identification*, seminario inédito, sesión del 21 de marzo de 1962.

⁷⁰ “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis”, *Escritos I*, *op. cit.*, p. 292.

⁷¹ “El tiempo lógico”, *op. cit.*, p. 201.

⁷² Así designaba Robert Musil en su novela *El hombre sin atributos* (capítulo 8 “Kakania”) la monarquía austro-húngara. Acuñó este nombre a partir de las iniciales K.K. o K. und K., *kaiserlich-königlich* (Imperial-Real), *kaiserlich und königlich* (Imperial y Real). Pero, al mismo tiempo, se alude por homofonía a la universal “caca”. Así, Kakania podría traducirse como “Fecalandia”. Véase Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid: Taurus, 1974, p.13.

no puede dejarlo entrar. El hombre reflexiona, y pregunta si más tarde lo dejarán entrar.

– Es posible –dice el portero–, pero no ahora.

La puerta que da a la Ley está abierta, como de costumbre; cuando el guardián se hace a un lado, el hombre se inclina para espiar. El guardián lo ve, se ríe y le dice:

– Si tanto es tu deseo, haz la prueba de entrar a pesar de mi prohibición. Pero recuerda que soy poderoso. Y sólo soy el último de los guardianes. Entre salón y salón también hay guardianes, cada uno más poderoso que el otro. Ya el tercer guardián es tan terrible que no puedo soportar su aspecto.

El campesino no había previsto estas dificultades; la Ley debería ser siempre accesible para todos, piensa él, pero al fijarse en el guardián, con su abrigo de pieles, su nariz grande y aguileña, su barba larga de tártaro, rala y negra, decide que le conviene más esperar. El guardián le da un banquito, y le permite sentarse a un costado de la puerta. Allí espera días y años. Intenta infinitas veces entrar, y fatiga al guardián con sus súplicas. Con frecuencia el guardián mantiene con él breves conversaciones, le hace preguntas sobre su país, y sobre muchas otras cosas; pero son preguntas indiferentes, como las de los grandes señores, y para terminar, siempre le repite que todavía no puede dejarlo entrar. El hombre, que se ha provisto de muchas cosas para el viaje, sacrifica todo, por valioso que sea, para sobornar al guardián. Éste acepta todo, en efecto, pero le dice:

– Lo acepto para que no creas que has omitido algún esfuerzo.

Durante esos largos años, el hombre observa casi continuamente al guardián: se olvida de los otros, y le parece que éste es el único obstáculo que lo separa de la Ley. Maldice su mala suerte, durante los primeros años temerariamente y en voz alta; más tarde, a medida que envejece, sólo murmura para sí. Retorna a la infancia, y como en su larga contemplación del guardián ha llegado a conocer hasta las pulgas de su cuello de piel, también suplica a las pulgas que lo ayuden y convenzan al guardián. Finalmente, su vista se debilita, y ya no sabe si realmente hay menos luz, o si sólo lo engañan sus ojos. Pero en medio de la oscuridad distingue un resplandor, que surge inextinguible de la puerta de la Ley. Ya le queda poco tiempo de vida. Antes de morir, todas las experiencias de esos largos años se confunden en su mente en una sola pregunta, que hasta ahora no ha formulado. Hace señas al guardián para que se acerque, ya que el rigor de la muerte endurece su cuerpo. El guardián se ve obligado a agacharse mucho para hablar con él, porque la disparidad de estaturas entre ambos ha aumentado bastante con el tiempo, para desmedro del campesino.

– ¿Qué quieres saber ahora? –pregunta el guardián–. Eres insaciable.

– Todos se esfuerzan por llegar a la Ley –dice el hombre–; ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar?

El guardián comprende que el hombre está por morir, y para que sus desfallecientes sentidos perciban sus palabras, le dice junto al oído con voz atronadora:

– Nadie podía pretenderlo, porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla⁷³ π

⁷³ Franz Kafka, "Ante la ley" (*Vor dem Gesetz*), en *La condena*, Buenos Aires: Emecé, 1967, pp. 84-86.