

La seducción kierkegaardiana

Psicoanálisis de la vida amorosa

LUCIANO LUTEREAU

La seducción no es un tópico especialmente considerado por el psicoanálisis. Quizá porque se la podría considerar parte de la vida amorosa calificada como “normal”. No obstante, desde Freud sabemos que no es necesario esperar a que un fenómeno se vuelva “patológico” para reclamar la atención del psicoanalista. De hecho, la obra freudiana apunta, precisamente, a trazar una relativa indistinción entre la salud y la enfermedad. Pero este argumento no parece ser el más eficiente para justificar el particular descuido de la cuestión, porque, de modo ocasional, nos encontramos con sujetos cuya posición de seductores “natos” es particularmente incómoda. La mayoría de la veces se trata de hombres que no pueden dejar de inmiscuirse en diversos deseos con los que se cruzan, al punto de que luego, no pocas veces, terminan quejándose del particular esfuerzo que les requiere estar a la altura de lo que han generado. En última instancia, y como contrapunto, es una queja corriente de las mujeres de nuestra época hablar de una “histeria” masculina, como un modo de referirse a esos hombres que sólo se erotizan preliminarmente –que disfrutaban de la seducción– y, luego, en el momento de condescender al deseo, desaparecen.

Asimismo, si la cuestión de la seducción no ha despertado demasiado interés en la teoría psicoanalítica, esto puede deberse también a un motivo estructural: por lo general, cuando se interroga la vida amorosa, se intenta esclarecer las condiciones del objeto deseado, y no tanto la posición del deseante. Así, por ejemplo, en la primera de las *Contribuciones a la psicología del amor*, titulada “Sobre un tipo de elección de objeto en el hombre” (1910), Freud elucida un tipo particular de interés en el deseo del hombre que requiere la conjunción de diversas “condiciones de amor”: a) la condición del “tercero perjudicado”, por la cual se elige como objeto de amor a una mujer que no esté “libre”, sino a una sobre quien otro hombre puede reclamar “derechos de propiedad”

(Freud, 1910: 160); b) la mujer que ejerce atracción es aquella cuya castidad puede suponerse en cuestión, o bien a la que puede reputarse una conducta disoluta o infiel; c) estas condiciones, asociadas con una sobrestimación del objeto amado, se repiten varias veces en la historia de la vida amorosa del hombre formando lo que Freud llama “una larga serie” –podríamos añadir que se trata de esos hombres que se enamoran siempre “por última vez”, es decir, para los cuales la última es siempre la “primera” (“ahora sí estoy enamorado de verdad”); d) en los amantes de este tipo suele exteriorizarse una tendencia particular a querer “rescatar” a las amadas.

De esta presentación de los rasgos de amor de este tipo de elección, sólo la segunda condición de las mencionadas se encuentra vinculada, según Freud, con la cuestión de los celos, sin que quede del todo claro por qué la primera de ellas no lo estaría. En todo caso, podría suponerse que el “derecho de propiedad” cancela el carácter erótico de la mujer para el reclamante, es decir, no es en tanto objeto de deseo que la reclama ese vínculo –podría pensarse aquí, por ejemplo, en la novela *El túnel*, de E. Sábato, en la que el hecho de que María Iribarne se encuentre casada no es el principal desencadenante de los celos enloquecedores del protagonista–, como sí ocurría en el caso de la suposición de un amante (en la segunda condición). Quizá por eso, eventualmente, los hombres pueden bromear y decir, a una mujer casada, “no soy celoso”, mientras que enloquecen con la posibilidad de que su amante esté con otro... que no sea su marido.

A propósito de la tercera de las condiciones, cabría apreciar que se vincula directamente con la *fascinación* del encuentro amoroso, eso que habitualmente llamamos “el flechazo”, que ubica inmediatamente al objeto amado en un rango diferencial respecto de las demás objetos. Habremos de detenernos más adelante sobre las condiciones de un encuentro de estas características.

En relación a la cuarta condición, quizá parezca un poco “desusado” el fantasma de “salvación” de la amada –demasiado próximo, tal vez, a ciertos dramas narrativos del siglo XIX, como en la novela *Naná* de E. Zola–; no obstante, podría pensarse en figuras actuales, como la del hombre que se convierte en una suerte de *manager* de su amada, a la que asiste e intenta orientar en sus proyectos, etc.; en definitiva, de lo que se trata en esta cuarta condición es de la ternura –como moción libidinal– y de cierto desvalimiento que se le supone al objeto de amor. “¿Qué sería de ella (sin mí)?”, podría parafrasearse

esta condición, que no hace más que iluminar en su último tramo el sostén narcisista que la funda –y que actualmente se verifica en aquellos hombres que no pueden dejar de “apoyar” (económicamente, emocionalmente, etc.) a sus ex-parejas incluso muchos años después de separados–.

Por lo demás, es conocida la vía freudiana de interpretación de esta condición de amor. Freud reconduce su eficacia al complejo de Edipo:

“...cae bajo el imperio del complejo de Edipo. No perdona a su madre, y lo considera una infidelidad, que no le haya regalado a él, sino al padre, el comercio sexual” (Freud, 1910: 164).

No obstante, no pareciera ser necesario dar ese paso –de edipización de la elección de objeto– cuando se advierte la lógica fálica que la subtiende. Hace algunos años, J.-A. Miller, en unas conferencias que luego fueron publicadas bajo el título *Lógicas de la vida amorosa* (1991), intenta una aproximación estructural a esta condición de deseo en el hombre:

“Cuando se dice *Dirne* [prostituta] se trata de la siguiente condición de amor: que la mujer en cuestión no sea toda para el sujeto, es una versión de la exigencia de que la mujer no sea toda para poder reconocerla como mujer. [...] De este modo, las mujeres son infieles, aun cuando sean fieles. Son esencialmente infieles” (Miller, 1991: 28).

Las mujeres son esencialmente infieles al falo, a la captura en un goce marcado por la castración. De hecho, según Miller, esto es lo que podría interpretarse respecto de la primera condición, que resume que la mujer “pertenece” a otro hombre: ese otro no es un doble del sujeto, sino el propietario legítimo, pero si no despierta celos es porque tener derecho a una mujer cancela el goce:

“Quizás sea una estupidez, una burla, una ingenuidad necesaria decirle a una mujer: ‘Tú eres mi mujer’. Lo único serio que se le puede decir, y esto es una generalización de lo que Freud presenta con la condición del tercero perjudicado y la condición de la *Dirnennhaftbarkeit* es: ‘Tú eres

la mujer del Otro, siempre, y yo te deseo en tanto eres la mujer del Otro'.
Todo lo dicho por Freud sobre la vida amorosa confluye en la temática de
que la mujer, para ser reconocida, debe serlo del Otro" (Miller, 1991: 28).

Dos observaciones se desprenden de esta referencia de Miller: por un lado, que la interpretación edípica puede ser reconducida a una lógica estructural, de la cual aquella no es más que una particularización; por otro lado, que este tipo de elección de objeto verifica una pregunta acerca del goce de la mujer, a través de aquello que en ella no puede ser apresado en la "fidelidad" al falo. No obstante, podríamos preguntarnos si acaso esta elección de objeto es la única vía de interrogar esta condición estructural de la feminidad. Después de todo, Freud no deja de indicar que junto a estos hombres orientados hacia mujeres del Otro, perdidas a las que habría que rescatar, también se encuentran aquellos que se interesan por la mujer "casta e insospechable" (Freud, 1910: 160). Sin embargo, no desarrolla esta elección, quizá porque no sería fácilmente reconducible a una interpretación edípica.

En este artículo nos proponemos esclarecer este motivo de una elección de objeto de otro orden, tomando como hilo conductor una descripción general de la seducción de acuerdo con tres figuras asociadas: en un primer momento, una presentación general de la cuestión del flechazo, como propio de la concepción fálica del deseo; en segundo lugar, consideraremos los desarrollos lacanianos sobre el donjuanismo, de acuerdo con su interpretación como un fantasma femenino; por último, realizaremos una lectura del *Diario de un seductor* (1843), de S. Kierkegaard, que permitirá construir un concepto elaborado de las condiciones de amor del seductor.

La fascinación y el flechazo

Con el propósito de dar cuenta de la fascinación, como un modo de relación con el objeto propio del deseo del hombre (fálico), tomaremos una doble vía, según la enseñanza de Lacan: por un lado, consideraremos los desarrollos del *seminario 8* acerca del *ágalma*; por otro lado, la articulación del objeto con la mirada, de acuerdo con el

seminario 11, habida cuenta que la etimología misma de la palabra sugiere esa relación (del latín *fascinum*, “encanto”).

En el *seminario 8*, en el contexto de un comentario de *El banquete*, de Platón, Lacan presenta el *ágalma* como un objeto precioso (ornamento, adorno, joya) que se pone en juego en el amor. Todavía no se trata del objeto *a* como causa, pero bien puede considerarse un antecedente de este último –especialmente a partir de los desarrollos del falo simbólico que se encuentran en la última parte del seminario—. A propósito de la importancia de este objeto para el analista, Lacan sostiene lo siguiente:

“Por el solo hecho de que hay transferencia, estamos implicados en la posición de ser aquel que contiene el *ágalma*, el objeto fundamental que está en juego en el análisis del sujeto, en cuanto vinculado, condicionado por la relación de vacilación del sujeto que nosotros caracterizamos como aquello que constituye el fantasma fundamental, como aquello que instauro el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo” (Lacan, 1960-61: 223).

Que el *ágalma* no es aún el objeto *a* (como causa de deseo) implica dos cuestiones: en primer lugar, que todavía Lacan piensa dicho objeto fascinante como correlato intencional del sujeto –“aquello a lo que se apunta”–; en segundo lugar, que el *ágalma* es otro modo (a partir del *seminario 10* se podría incluir también la función de la causa, con desarrollos que enfatizan la perspectiva del goce) de dar cuenta de las condiciones del deseo. En este punto, podría pensarse que el conjunto de clases del *seminario 8* dedicadas a la demanda y el deseo en los estadios oral y anal serían el equivalente lacaniano de las contribuciones freudianas a la vida amorosa. Lacan sostiene esta orientación con las siguientes palabras:

“En un más acá que es lo que llamamos deseo, con aquello que lo caracteriza como condición y que llamamos su condición absoluta en la especificidad del objeto al que concierne” (Lacan, 1960-61: 229).

Ahora bien, este objeto puede asumir distintas formas. En el caso del objeto oral, a la demanda de ser alimentado responde la demanda de dejarse alimentar, en cuyo

circuito el sujeto asume una posición de rechazo de la satisfacción, como forma de evitar desaparecer como deseo con el contentamiento de la demanda. Podría pensarse, por ejemplo, en el caso de la Bella Carnicera y su modo particular de frustrarse de su bocado favorito (Cf. Freud, 1900). De este modo el objeto oral se sostiene como un vacío, una especie de nada, en un deseo que se conserva a través de la negación. En el caso del objeto anal, en cambio, el deseo se articula con la demanda del Otro, a la que se responde oblativamente. El contrapunto de esta posición oblativa es la identificación con el excremento en el uso fundamental que hace el obsesivo de su fantasía –por ejemplo, no hay más que pensar en esos reclamos apasionados que suelen solicitar no ser abandonados, y en función de los cuales el obsesivo se degrada en las más diversas escenas, que pueden producir vergüenza ajena, como aparecer sorpresivamente en el trabajo de la amada con un ramo de flores, poner un pasacalles, asediarla con su nuevo amante y forzar una pelea, etc., y otros modos en que el sujeto se muestra como resto caído–; no obstante, es importante destacar que en estas coordenadas, a pesar de identificarse con el excremento, el sujeto conserva cierto reaseguro narcisista (a través del supuesto control de la escena, de la cual se cree organizador). De este modo, puede notarse cómo la participación del falo en los modos oral y anal de manifestación del deseo no es accidental. El falo viene a investir de cierto valor esas formas del objeto. Después de todo, ya Freud decía que la masturbación venía a soldarse con el autoerotismo. Lacan expresa esta misma idea del modo siguiente:

“El objeto fálico, como objeto imaginario, no puede en ningún caso prestarse a revelar de forma completa el fantasma fundamental. En efecto, sólo puede, a la demanda del neurótico, responderle con lo que podemos llamar, en líneas generales, una obliteración.” (Lacan, 1960-61: 239)

El falo “oblitera” las otras formas del objeto. Dicho de otro modo, el estatuto fálico que puede tomar un objeto le otorga un valor agalmático que condiciona el deseo del sujeto. Una tesis semejante se encuentra también, por ejemplo, en el artículo freudiano sobre el fetichismo, donde un “brillo/mirada” en la nariz funciona como condición erótica de un hombre (Cf. Freud, 1927).

Sin embargo, si bien por esta vía Lacan vincula el falo con el *ágalma*, en una descripción de la fascinación, también hay otra concepción distinta del falo en este seminario, como presencia real del deseo. No se trata en este nuevo derrotero del deseo en el sentido anteriormente entrevisto –las formas neuróticas de desear, que encontrarían su punto culminante en las fórmulas del fantasma obsesivo e histérico (en las clases del 19 y el 26 de abril de 1961)–, sino de un deseo respecto del cual el falo opera como límite, que refuerza la idea anterior del falo como defensa ante un deseo de otro orden. Así, por ejemplo, es que Lacan sostiene que “más precioso aún que el propio deseo es conservar su símbolo, que es el falo” (Lacan, 1960-61: 263). De ahí que Lacan afirme una separación entre quedarse con el deseo o con el falo; o, dicho de otro modo, que el único modo de entrar en la vía de la realización del deseo es a través de la pérdida del objeto fálico.

De esta observación puede desprenderse una consideración clínica fundamental: la fascinación en el flechazo muchas veces suele tener un carácter defensivo. Dicho de otro modo, es un modo de degradar la presencia real del deseo en una forma de la demanda que puede expresarse de diversas maneras: la idealización del *partenaire*, al cual se consagran los más diversos obsequios, y del que se acepta todo –en una especie de “todo para el otro” (Lacan, 1960-61: 235)–, o bien las respuestas más atentas al rechazo explícito de ese deseo, por ejemplo, en la formulación de contrapropuestas que de algún modo lo “insultan” (Cf. Lacan, 1960-61: 282) –piénsese, para el caso, en esa práctica habitual del obsesivo que siempre tiene algo *mejor* que proponerle a su pareja, con lo cual aniquila el más leve signo del deseo en ella–.

A través de este rodeo puede concluirse que el *ágalma*, oscuro objeto del deseo fascinado, implica una degradación fálica de la presencia real del deseo. Este doble estatuto del deseo es designado por Lacan con una duplicación del valor del falo, ya sea en su vertiente imaginaria (agalmática) o simbólica (presencia real). De este modo, puede notarse también cómo la fascinación encuentra un primer esclarecimiento en la vía fálica. A esta descripción habría añadir lo propio de la mirada, ese punto en que el objeto encanta y embelesa al sujeto.

Habitualmente, el objeto agalmático suele expresarse en la vida amorosa a través de expresiones que hablan de un “no sé qué” que tendría el objeto amado. Difícil de poner en palabras, resistente al discurso, el *agálma* encarna un *menos* ($-\phi$) que muchas veces

los interlocutores del enamorado interrogan: “Pero, ¿qué le viste?”. Y, entonces, las palabras faltan para describir lo que el amante ha visto, justamente porque el objeto amado no es un objeto de percepción, sino una forma de la mirada. En el *seminario 11*, Lacan considera en los siguientes términos ese carácter fascinante del objeto:

“... el *fascinum*, es aquello cuyo efecto es detener el movimiento y, literalmente, matar la vida. En el momento en que el sujeto se detiene y suspende su gesto, está mortificado. El *fascinum* es la función antivida, antimovimiento, de ese punto terminal, y es precisamente una de las dimensiones en que se ejerce directamente el poder de la mirada” (Lacan, 1964: 124).

A pesar de su sesgo dramático –que recuerda el trabajo freudiano sobre las palabras antitéticas (Cf. Freud, 1910), en la medida en que el contrapunto del “encanto” de la fascinación podría ser el “mal de ojo”–, la formulación de Lacan aprecia el poder de la mirada que, eventualmente, anonada al sujeto enamorado, que lo detiene y suspende de un hilo, donde deja de ver para ser mirado. Después de todo, no pocos amantes se han declarado “hechizados” frente a su amada en un primer encuentro; o bien, es una expresión corriente la que sostiene el “embrujo” de unos, o miradas que “matan”.

Para Lacan, el estatuto de la satisfacción escópica se resume en una estructura específica: “dar a ver”, como forma de manifestación de un deseo que se muestra al Otro. No se trata de “algo” que se muestra, sino de un mostrar que puede asumir diversos modos: a través de un velo (como en el caso de una minifalda, que muestra ocultando y, por lo tanto, sugiere), de una pantalla (que muestra a través de una refracción, como suele ocurrir con los gestos; por ejemplo, en una sonrisa que muestra mucho más que un conjunto de dientes) o de una escena (donde lo que importa no es tanto lo que se expone, sino que el sujeto forme parte de la misma, que pueda *verse viendo* desde esa mirada que se le impone, como ocasionalmente ocurre en los flechazos que surgen al bailar). Que se trate de un “dar a ver” al Otro, indica en esa función de la alteridad que el trasfondo del objeto agalmático es el objeto *a* como causa del deseo: la mirada no es *del* sujeto, sino un circuito pulsional que enlaza la satisfacción en un rodeo del cual el sujeto escópico es un efecto: esa división que se expresa en la ausencia de palabras para decir eso que pudo verse, en una visión que fue causada desde *otro* lugar.

Ocasionalmente los hombres pueden relatar ese momento en que por primera vez vieron a una mujer... y, luego, las mujeres pueden reconocer que, para ese entonces, ya los habían mirado –algunas dicen “fichado”– mucho antes.

Asimismo, si la aparición de la mirada en la fascinación no produce angustia, espanto u otro afecto tenebroso, es justamente por su entrelazamiento con el falo imaginario (y su negativización simbólica), por el cual toma la forma de lo que Lacan llama “instante de ver”:

“El instante de ver sólo puede intervenir aquí como sutura, empalme de lo imaginario y lo simbólico, y es retomado en una dialéctica, ese tipo de progreso temporal que se llama la prisa, el ímpetu, el movimiento hacia delante, que concluye en el *fascinum*” (Lacan, 1964: 124)

Antes que un encuentro traumático con lo real, que pone en cuestión las coordenadas simbólicas habituales en que alguien se reconoce imaginariamente, el instante de ver de la fascinación denota ese momento fuera-del-tiempo (que muchas veces las películas románticas exponen con un recurso a la cámara lenta) en que el sujeto enamorado quedó capturado por el brillo de una mirada. Este *punctum* –para nombrarlo con un término de R. Barthes (1980)– también viene de lo real y, por lo tanto, también divide al sujeto, pero con un afecto distinto: el flechazo de un enamoramiento repentino que causa del deseo de ver, y que empuja al intento de poner en palabras esa esencia invisible que el amor –como defensa o modo de volver ego-sintónico– reduce a la contemplación.

El donjuanismo

Como corolario de este impacto de la mirada en la escena amorosa, una fantasía se desprende como privilegiada: la del Don Juan, es decir, aquel que sería capaz de ver la singularidad de cada mujer; o, dicho de otro modo, ese hombre que podría apreciar a cada mujer como única, para el cual sólo existirían *las* mujeres y nunca buscaría en una los rastros de otra.

No obstante, este hombre *no existe*. Y, según Lacan, habría que entreverlo como un fantasma femenino:

“Si el fantasma de Don Juan es un fantasma femenino, es porque responde al anhelo de la mujer de un imagen que desempeñe su función, función fantasmática –que haya uno, un hombre, que lo tenga– lo cual, en vista de la experiencia, es un desconocimiento de la realidad –todavía más, que lo tenga siempre, que no pueda perderlo. Lo que implica precisamente la posición de Don Juan en el fantasma es que ninguna mujer puede arrebatárselo, he aquí lo esencial. Es lo que él tiene en común con la mujer, a quien, por supuesto, no puede serle arrebatado porque no lo tiene” (Lacan, 1962-63: 219).

La mujer imagina que podría haber un hombre que no estuviese atravesado por la castración. Sería un hombre, entonces, al que nada le faltaría... como a la mujer –he aquí por qué Lacan dice que se trata de un fantasma femenino, aunque sería más correcto decir que se trata de un fantasma neurótico que imagina en el hombre un goce simétrico al de la mujer–. Podría pensarse, por ejemplo, en el caso del padre de la histérica, cuya castración es objetada por el síntoma, en la medida en que este último le está ofrendado. El síntoma histérico es un monumento a la idealización del padre, a la potencia del padre (aunque más no sea para demostrar la inscripción de su impotencia, como lo demuestra el caso Dora; cf. Freud, 1905: 42), el primer seductor que admitiría la estructura.

Cabe recordar que, ya en el comienzo de su práctica, Freud se encontró con la cuestión de la queja respecto de la seducción en la histeria (Cf. Freud, 1906), al punto de apreciar que se trataba de una fantasía y no de un hecho efectivamente vivido –o bien, independientemente de lo acontecido, lo que importaba era la posición pasiva asumida por el sujeto en la fantasía–. Ese Otro seductor no es el *partenaire* al que muchas veces la histérica ataca furiosamente (y que, eventualmente, suele representar el lugar de competencia fálica con algún hermano), ni el seductor *efectivo* que puede piropearla en la calle (y al que puede responder con diversas actitudes, desde la indiferencia hasta la sonrisa), sino que se trata de una función de reserva fálica, que sostiene un ideal de existencia de “uno que no” (no afectado por la castración). Por eso, incluso podría

pensarse que el mito freudiano del padre de la Horda –elaborado en *Tótem y tabú* (1913)– es una suerte de fantasma femenino, que supone que habría un padre que gozaría de todas las mujeres o,¹ mejor dicho, que *podría* gozar de todas la mujeres sin verse afectado por la detumescencia, por el carácter discontinuo del goce fálico, asociado a la insatisfacción. Ese lugar que la histeria suele reservar al padre, en el amor, puede ocasionalmente encarnarlo el *partenaire* en la figura de esos maridos que requieren todo tipo de atenciones; que, a primera vista, son todo lo contrario a un seductor, pero sostienen esta función fantasmática de la excepción.

De este modo, puede verse cómo el donjuanismo no está asociado a la delicadeza o al mero coqueteo de que puede hacer gala el hombre. En todo caso, estas actitudes remiten al pavoneo fálico con el que un hombre puede “vestirse” –su relativa impostura– para demostrar su interés por una mujer. Pero el caso del Don Juan, como fantasía femenina, remite a ese punto en que ese hombre –que se supone que existe– no estaría interesado por ninguna. Al igual que al padre de la Horda, le corresponderían todas, pero este no sería sino un modo de indicar que desea a ninguna. En este punto, cabría trazar una distinción entre Don Juan y el padre de la Horda:

“Casi parece un camelo subrayar la relación de Don Juan con la imagen del padre en tanto que no castrado. Quizás lo sea señalar que se trata de una pura imagen femenina” (Lacan, 1962-63: 209).

El argumento de Lacan no parece concluyente. ¿Por qué el hecho de que se trate de un fantasma femenino debería llevar a distinguirlo de la función del padre de la Horda? En principio, porque este último es una función estructural de todo fantasma neurótico. En todo caso, cabría pensar que el Don Juan es la versión histórica del padre de la Horda. Así parece entreverlo Lacan en el *seminario 10* cuando describe la práctica mítica del derecho de pernada y otros ritos de desfloración. Curiosamente, quien se encargaba de estos actos era el sacerdote de una sociedad, a un tiempo representante de la función paterna, pero también de quien se esperaría que no sea un galán, sino que haga su

¹ Una elaboración complementaria de este planteo, que parte del esclarecimiento de la posición del Amo en la histeria y la vincula con el padre de la Horda y la función estructural del padre en la neurosis, se encuentra en la dos primeras partes del *seminario 17* (1969-70).

trabajo. Por eso, la función del donjuanismo no nombra lo que habitualmente llamamos un “Don Juan” –el mujeriego–, sino una condición estructural:

“La huella sensible de lo que les planteo acerca de Don Juan es que la compleja relación del hombre con su objeto está borrada para él, pero a costa de aceptar su impostura radical. El prestigio de Don Juan está ligado a la aceptación de dicha impostura” (Lacan, 1962-63: 209).

Dado que para él está borrada la relación con el objeto, por lo tanto, Don Juan no es un hombre deseante. De este modo, cumple asimismo –como todo fantasma– una función defensiva:

“Hay que decirlo, no es un personaje angustiante para la mujer. Cuando sucede que una mujer siente que es verdaderamente el objeto en el centro de un deseo, pues bien, créanme, de esto es de lo que en verdad huye” (Lacan, 1962-63: 210).

En definitiva, el fantasma de Don Juan es una forma de defensa contra el interés (y el deseo) que un hombre podría manifestar por una mujer. Una deriva de este ponerse a resguardo se da a través de la idealización del hombre, al cual se le supone que podría tener a todas las mujeres, como un modo de indeterminar el carácter singular del deseo. Otra deriva podría estar en un fantasma de celos y, en este caso sí, en la suposición de que el hombre es un mujeriego, como una manera de salir del “centro”. Ambos aspectos podrían resumirse en la idea de que la habitual acusación de donjuanismo que las mujeres reprochan a los hombres aúna un componente celotípico tanto como cierta idealización. Por esta vía, es curioso advertir que la atribución de un más allá de la castración termina siendo un modo de rechazar una condición deseante; o bien, es un modo de volver a notar que, en psicoanálisis, la castración es constitutiva del deseo.

El seductor kierkegaardiano

Luego de esclarecer el carácter del flechazo en la fascinación y de considerar el donjuanismo como un fantasma femenino (o histérico), nos detendremos en una referencia literaria, el *Diario de un seductor*, de S. Kierkegaard, con el propósito de elucidar una posición subjetiva específica, la del seductor que conquista a las mujeres para, después, en el momento de condescender al deseo, elegir sustraerse.

El *Diario de un seductor* pertenece a los escritos del momento estético de la obra de Kierkegaard (que debería ser superado por el momento ético y, luego, por el religioso) y, junto con el comentario de *Don Juan*, de Mozart, constituye uno de los capítulos centrales de la obra *O lo uno o lo otro* (1843).² En el centro del momento estético se encuentra la noción de placer, pero no se trata aquí de una noción unívoca: mientras que Don Juan encarna la sensualidad en su sentido más inmediato, el seductor se inclina por una conquista “intelectual”. Si para el primero el placer se confunde con la posesión de la mujer amada, el seductor busca montar un escenario de signos desde el cual alcanzar el deseo de la mujer amada. Según Kierkegaard, el momento estético debería ser superado en función de su propia abolición, a partir de su límite intrínseco en el aburrimiento. Podría pensarse, para el caso, en esa posición habitual de la histeria (en hombres y mujeres) que, de insatisfacción en insatisfacción, se desplazan en “deseos vacíos”³ –hoy el gimnasio, mañana la danza, pasado el ikebana– que les permitan evitar el peso de la existencia.

En el *Diario*, el protagonista –cuyo nombre también es Juan–, se encarga de conquistar a una joven muchacha, que encarna una condición de amor bastante precisa:

“... porque una chiquilla que tome parte en muchas diversiones, en general, no merece ser cortejada. Normalmente le falta esa ingenuidad que es y seguirá siendo, para mí, *conditio sine qua non*” (Kierkegaard, 1843: 38).

Por un lado, puede notarse que esta ingenuidad es una condición distinta de las condiciones establecidas por Freud en el tipo de elección de objeto esclarecida en el primer ensayo de sus *Contribuciones*. Por otro lado, esta ingenuidad es elevada al nivel

² Para una descripción sugerente, aunque suele ser criticada por los estudiosos, del momento estético kierkegaardiano, cf. Adorno (1966).

³ La expresión “deseos vacíos” es utilizada por Lacan en el *seminario 11* para referirse a esos deseos reactivos, que no tienen asidero pulsional, que no se sostienen en un anclaje corporal (Cf. Lacan, 1964, 199).

de un rasgo ideal, es decir, se trata de una muchacha que debe desconocer el mundo del erotismo, a la cual el seductor debe enseñarle a amar, encontrando en este artificio su propio límite:

“Una vez que haya dispuesto todo de forma que ella haya aprendido qué significa amar y qué significa amarme, entonces el noviazgo, como forma imperfecta se romperá” (Kierkegaard, 1843: 87).

De esta indicación podría pensarse que –en el deseo de ser amado– el seductor es aquel que busca edípicamente el lugar de falo del Otro; no obstante, avanzar en este derrotero, como suele ocurrir con las interpretaciones edípicas, sería un empeño reduccionista, ya que la estructura de deseo del seductor tiene una complejidad mayor. En todo caso, más que ser amado, el seductor se propone despejar cierto deseo en la muchacha desde el cual hacerse amar. Ahora bien, este deseo tiene, a su vez, un tercer rodeo, ya que el protagonista sostiene que “me limito a enseñarle continuamente lo que de ella tuve que aprender” (Kierkegaard, 1843: 101). Entonces, el deseo de ser amado, como forma de hacerse amar desde un deseo, tiene como propósito final restablecer en la muchacha ciertas condiciones de deseo que ella desconocería de sí misma. Así lo sostiene el protagonista cuando, por ejemplo, sostiene que “aprendí a bailar por la primera jovencita que amé, aprendí francés por una bailarina” (Kierkegaard, 1843: 56). De este modo, el seductor apunta no meramente a buscar un Otro del deseo–cuestión que podría emparentarlo con una forma de la histeria–, sino que también hay cierto goce supuesto en esta dirección, algo que la muchacha desconocería de sí misma y debe aprender a través del ejercicio de la seducción.

Quizá podría pensarse que esta última determinación acerca la posición del seductor a la del perverso, que busca reintegrar al Otro un goce al que se encuentra consagrado. No obstante, en este caso la función del objeto en el deseo no es la misma que en la perversión: en esta última el sujeto se convierte en instrumento del goce del Otro. En la seducción, en cambio, el objeto se encuentra cedido al Otro, se le supone, en todo caso, una función de causa del deseo. La misión del seductor sería adelantarse a esa función y, antes que tentar al deseo, restarse para que la muchacha descubra un goce que ignora... pero un goce con el que puede causar el deseo. Quizá podría decirse que el

seductor es aquel que conserva del histérico su interés por el deseo del Otro; y que asume la posición de competir con la función de la causa; pero que su modo de suponer el goce de La Mujer implica una versión fantasmática de la feminidad: si bien en su caso no se trata del deseo (fálico) de poseer, este deseo apunta a un goce que interpreta fálicamente. El fantasma del seductor sostiene que la mujer necesita del hombre para descubrir su feminidad, es decir, que se trata de un deseo que necesita del falo como llave maestra y que, además, el goce femenino puede enseñarse y compartirse.

El interés del seductor por muchachas ingenuas puede ser esclarecido de acuerdo con este último lineamiento. Si el seductor se presenta como alguien que estaría en una posición excepcional –“yo no me preocupo nunca de escribir mi nombre donde muchos otros han escrito el suyo” (Kierkegaard, 1843: 49)– es porque su estrategia es la de ser ese hombre que podría amar a cualquiera, pero que no demostraría interés en ninguna en particular y, por lo tanto, el correlato de la ingenuidad estaría en que se trate de una mujer que no podría ser degradada (en el deseo). En este punto, su posición sería semejante a la del padre de la Horda; o bien, de acuerdo con la distinción trazada en el apartado anterior, podría proponerse que el seductor es alguien que asume el fantasma femenino del Don Juan. No es en absoluto un hombre dedicado al placer sensual –como podría serlo ese Don Juan que tampoco existe–, sino alguien dedicado a encarnar cierta cancelación de la forma fálica de desear para proyectarse en el fantasma de suponer cómo goza una mujer más allá del falo. Curiosamente, este goce es pensado en articulación con la insatisfacción:

“Cuanto más entrega se pueda aguantar en un amor, más interesante se hace... [Es el] goce auténtico” (Kierkegaard, 1843: 52).

No obstante, no sólo se trata del deseo histérico de gozar con la insatisfacción, sino que ese goce también se encuentra articulado fálicamente en la medida en que la mujer gozaría con un objeto más o menos fijo: bailar, hablar un idioma, etc. En la creencia de que cada mujer estaría destinada a un goce nombrable se encuentra la suposición fálica de que en el comienzo de los tiempos los goces fueron distribuidos a cada una en función de su nombre propio. Por eso, si bien el seductor asume, como posición inicial, un fantasma femenino, la consistencia del goce que supone en la mujer lleva la huella

fálica de la degradación de la alteridad a una condición específica. En definitiva, el seductor piensa el goce femenino como una versión del deseo fálico.

En función de estos términos es que puede entenderse que junto a la condición de ingenuidad se destaque una condición de idealidad en las muchachas elegidas:

“La imagen que conservo de ella oscila vagamente entre su verdadera figura y la ideal. Y yo dejo que esta figura se me muestre, ya que su fascinación consiste precisamente en la posibilidad que tiene de ser la misma realidad [...] Esta posibilidad es condición para que su imagen, la auténtica, se me pueda mostrar” (Kierkegaard, 1843: 44).

De este modo, la fascinación en la ingenuidad, asociada al efecto de idealización de la muchacha, es una manera de invertir a esta última con cierto valor fálico:

“Si desde la primera mirada una joven no nos causa una impresión tan profunda que nos evoque el Ideal, entonces, en general, la realidad no es particularmente digna de ser deseada” (Kierkegaard, 1843: 45).

Asimismo, como esta última indicación demuestra, la fascinación se encuentra enlazada al dominio de la mirada. De hecho, podría decirse que todo el territorio de la seducción se reparte en signos dedicados a la mirada. El seductor es aquel que se aproxima al deseo del Otro en función de pequeños índices que se dan a ver. Diversas afirmaciones del protagonista del *Diario* exponen esta particular captación, por ejemplo, cuando el protagonista sostiene que “una mirada de soslayo es mucho más peligrosa que una *gerade aus* [de frente]” (Kierkegaard, 1843: 27); o bien, que “daría cien taleros por ver la sonrisa de una jovencita en la calle...” (Kierkegaard, 1843: 36). Sin embargo, lo fundamental es que dichas mostraciones obedecen a un principio fundamental: “cuando se quiere ver algo, no se debe bajar totalmente el velo” (Kierkegaard, 1843: 27). Todos estos gestos y manifestaciones tienen como propósito conservar el goce supuesto de la mujer como algo invisible, siendo también esta invisibilidad la posición misma del sujeto, el punto de desvanecimiento en que el seductor busca ver sin ser visto – “intentaba verla sin que me viera” (Kierkegaard, 1843: 43)–, por ejemplo, cuando rechaza acompañar a las muchachas en un paseo y se presenta, luego, sorpresivamente,

dejándose ver como un paseante más. El seductor, entonces, no es el caballero que se ofrece a la muchacha con el afán de conquistarla a partir de sus emblemas fálicos, más o menos interesantes, sino que es quien busca implementar una “trampa” (Kierkegaard, 1843: 51), que muchas veces tiene como hilo conductor el fingimiento de la indiferencia. El seductor se da ver a condición de no ver –con el velo del soslayo–, atento al gesto esquivo que hablaría de un goce escondido. De este modo, el seductor cultiva su invisibilidad –“mientras yo estoy visiblemente presente es invisible y cuando estoy invisiblemente presente es visible, soy yo” (Kierkegaard, 1843: 91)– como una forma de convertirse en “enigma” (Kierkegaard, 1843: 61), cuyo correlato es el misterio del goce femenino, al que trata de hacer condescender a una formación de la mirada (el velo), y del que abjura cuando lo supone hecho de la misma materia que el goce fálico.

Bibliografía

- Adorno, T. (1966) *Kierkegaard. La construcción de lo estético*, Caracas: Monte Ávila.
- Barthes, R. (1980) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Freud, S. (1905) “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Freud, S. (1906) “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis” en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Freud, S. (1908) “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, tt. IV y V, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Freud, S. (1910) “Sobre un tipo de elección de objeto en el hombre” en *Obras completas*, t. XI, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Freud, S. (1927) “El fetichismo” en *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Kierkegaard, S. (1843) *Diario de un seductor*, Buenos Aires: Losada, 2005.

- Lacan, J. (1960-61) *El seminario 8: La transferencia*, Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lacan, J. (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1964) *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1969-70) *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Miller, J.-A. (1991) *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires: Manantial.