

Sexualidad femenina



EDITA E. O. L.

Colección Orientación Lacaniana
Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana
miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (A.M.P.)

Director responsable: *Graciela Brodsky*

Director de la publicación: *Aníbal Leserre*

Director Adjunto: *Guillermo Raíces*

Redacción: *Ennia Favret, Carlos Gustavo Motta, Nieves Soria*
y *Manuel Zlotnik*.

Corrección: *Nora Alvarez, Nora Cherni, Blanca Sánchez,*
Patricia Kerszenblat

Traducciones: *Silvia S. Baudini, Nieves Soria, Patricia Boggiano,*
Susana Toté

Composición y Armado:
Espacio & Punto

ISBN 987-99805-2-2

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

Impreso en la Argentina.

Printed in Argentina.

Indice

Presentación	7
¿Existe el narcisismo femenino? Posición masoquista, posición femenina. <i>Colette Soler</i>	11
Las mujeres y el sacrificio. <i>Colette Soler</i>	27
Posiciones femeninas del ser. <i>Eric Laurent</i>	43
La verdadera, la falsa, la no-toda. <i>Nieves Soria</i>	55
La pequeña K (...). <i>Germán I. García</i>	65
¿Falta a perpetuidad? <i>Mónica Torres</i>	77
Síntoma y estrago del otro sexo. <i>Serge Cottet</i>	89
Una chica es mirada. <i>Frida Nemirovsky</i>	99
Frigideces. <i>Enric Berenguer</i>	105
Servidumbre sexual. <i>Diana Ettinger de Alvarez</i>	115
Mujer, semblante y cuerpo. <i>Vicente Palomera</i>	123
Una salida en relación al falo y el retorno de un resto <i>Beatriz E. Udenio</i>	131
María: La consagración de un nombre. <i>Carlos Gustavo Motta</i>	137

faltan en las contribuciones de los autores, las referencias clínicas, que nos muestran las salidas a los laberintos del sexo en que hombres y mujeres están prisioneros, y que señalan que la imposibilidad no sólo encuentra la impotencia. Desarrollos de la dialéctica falocentrista que distingue los registros del ser y del tener, encuentran su ubicación en estas páginas.

Por lo tanto, en cierta medida, los textos aquí reunidos retoman el debate de los años treinta, debate —como ha señalado E. Laurent— tapado por el éxito del psicoanálisis de niños y las problemáticas concomitantes del “*maternaje*” (buenas o malas), de la profilaxis sobre el sexo y de la educación de los niños. Retoman el debate porque presentan los desarrollos freudianos y los esfuerzos por parte de Lacan, para que el psicoanálisis se ocupe de aquellos temas que le atañen: la sexualidad, el falo, la castración, el goce... Debate en su actualidad al considerar a la sexualidad femenina como uno de los temas de nuestra civilización, tomando que la enseñanza de Lacan indica las dificultades de la sexuación y la imposibilidad de la reducción del goce en algún tipo de símbolo, o en un significante único.

De diversos modos, los artículos aquí reunidos ubican la pregunta freudiana *¿Was will das Weib?* en concordancia con otras preguntas y diversas consideraciones, por ejemplo: ¿Es posible una clínica diferencial de la posición masoquista y de la posición femenina? ¿El masoquismo femenino es una fantasía del deseo del hombre? así como las dificultades de hallar un correlato entre la posición femenina y una identidad sexual. Pero ya la pregunta freudiana, en su misma formulación, matizaba e implicaba un más allá de la solución fálica. A su vez, la solución lacaniana marca su orientación en la clínica de la falta de identidad, que ubica una alternativa a los malentendidos de la complementariedad de los sexos, a los fantasmas ligados al goce maternal y al estrago maternal en su vertiente de empuje al hombre.

Por último, señalemos que esta presentación que ha tomado su

razón de ser en los artículos aquí publicados, no intenta más que indicar al lector algunos puntos, algunos problemas y sus soluciones, que el tema de sexualidad femenina nos presenta. Indicar estas cuestiones y dejar al lector en la vía de la contingencia —que el tema impone— para que pueda encontrar en estas páginas las resonancias de un debate que continúa.

Aníbal Leserre

¿Existe el narcisismo femenino?

*Posición masoquista, posición femenina**

Colette Soler

“...todo puede ponerse en la cuenta de la mujer en la medida en que, en la dialéctica falocéntrica, ella representa el Otro absoluto”¹

La pregunta con la que Freud tropezó, “¿Qué quiere la mujer?”, continúa asediando los discursos. Corrió una respuesta que decía: quiere sufrir. Los enunciados culpables de esta tesis son de Freud, especialmente en sus dos textos de 1919 y 1924, “Pegan a un niño” y “El problema económico del masoquismo”. La tesis no consiste en decir que hay mujeres masoquistas -las hay y también hombres. No se contenta tampoco afirmando simplemente que las mujeres sufren -sufren efectivamente por la carencia fálica, pero no más de lo que sufren los hombres por la amenaza de castración. Sostiene que el deseo femenino es esencialmente masoquista, que apunta a gozar del dolor, incluso a hacerse mártir del Otro. Prejuicio, dice Lacan, y “monstruoso”. Los analistas postfreudianos, especialmente las mujeres fueron más que complacientes con ella y la tesis se mantuvo “indiscutida a despecho de la acumulación”² de hechos clínicos de sentido contrario. Pero, ¿es esa la tesis de Freud, más allá de sus enunciados?

Las fórmulas de Freud, al menos si se las aísla, parecen no dejar ningún lugar a dudas. Hay muchas; retengo dos, las más importantes. Evocando las puestas en escena de los masoquistas hombres,

*Exposición presentada en las Jornadas de la EEP, en Málaga, el 28-2-93

dice y repite que "su masoquismo coincide con una posición **femenina**"³. Cuando introduce la noción de "masoquismo femenino", más radicalmente aún, distinguiéndolo del masoquismo erótico o moral, lo define como "expresión del ser de la mujer"⁴.

Freud comenta suficientemente estas fórmulas para que su sentido no provoque duda en el contexto. Ellas no apuntan a aclarar el problema de la femineidad, sino el de los fantasmas y prácticas perversas, especialmente en el hombre⁵. Inscriben la equivalencia imaginaria que Freud descubre entre el "hacerse pegar" del masoquista y lo que él llama el "papel" femenino en la relación sexual. Para hacerse tratar como el objeto del padre -expresión que Freud hace equivalente a hacerse tratar como una mujer-, el masoquista no tiene otro recurso sino hacerse pegar. Vemos aquí, que el término posición femenina merece ser precisado. No designa directamente lo que nosotros nombramos una posición subjetiva. Se refiere en primer término a un lugar en la pareja sexual, donde es el otro, el hombre, sujeto del deseo. La insistencia de Freud en subrayar el lazo del fantasma masoquista con el deseo edípico, la identificación, fuertemente afirmada, del otro que golpea con el padre -aún cuando en la imaginación consciente del sujeto, es la madre- indican claramente que allí explora una de las versiones de la pareja sexual.

El declina: las metonimias de las representaciones de goce, a saber: hacerse amordazar, atar, pegar, azotar, maltratar de una u otra forma, forzar a una obediencia incondicional, mancillar, rebajar⁶: el orden y la variedad de las pulsiones implicadas -orales, anales, sádicas, según se trate de ofrecerse a ser devorado, pegado, o poseído sexualmente⁷; y finalmente, la serie de las encarnaciones del objeto: el niño malcriado, la mujer en tanto que está castrada y que padece el coito. Lo vemos, Freud explora metódicamente una de las versiones del objeto complementario del deseo masculino. Y descubre sin enunciarlo completamente, para su sorpresa, lo que Lacan formulará algunos años más tarde, que este objeto es a-sexual. Es lo que él dice también calificándolo de "pregenital".

Su definición de la "esencia del masoquismo"⁸ es una confirmación. El masoquismo sustituye, según él, una fórmula de goce por otra, en una quasi metáfora: "ser pegado" sustituye a "ser amado" en el sentido genital. Freud califica de "regresiva" a esta sustitución, lo que habitualmente se repite sin pensar más en ello. Pero con ese calificativo, introduce en realidad algo muy preciso y que a menudo permanece desapercibido. Para Freud, regresión quiere decir cambio real en el inconsciente. La represión borra un deseo de la escena, pero lo mantiene inmodificado, semejante a sí mismo en el inconsciente. La regresión, por el contrario, cambia el estado de las cosas en el inconsciente, dice Freud. Qué quiere decir sino que el deseo y el goce al que apela, se encuentran realmente modificados. Deduzcamos: para Freud, ser objeto al modo masoquista y ser objeto en la relación sexual, son dos modos de deseo y de goce diferentes. Freud califica ciertamente como "femenino" el masoquismo que descubre en el hombre. Pero lo hace para marcar que en la génesis de ese masoquismo, si el sujeto termina por aspirar a ser pegado, es para ser como la mujer del padre. A partir de allí, que él agregue que esta sustitución regresiva, produce un cambio real en el inconsciente, indica por el contrario, la heterogeneidad de las aspiraciones masoquistas y femenina.

Al pasar, es notable que cuando Freud trata de aproximarse a la cuestión del deseo femenino, en sus textos ulteriores de 1925, 1931 y 1932⁹, no recurre al masoquismo. La secuencia de sus elaboraciones es destacable. Responde en principio refiriéndose a la niña: quiere el falo. Si preguntáramos "qué quiere el hombre", es sorprendente que nadie piense en ello, sin duda por tener ya la respuesta, habría que decir que quiere un objeto cuyo valor de más de gozar compense el menos de gozar de la castración. A pesar de su diferencia, están en igualdad por lo tanto por su referencia común al falo. Freud tiene solo una brújula para distinguir el hombre y la mujer: los avatares de la castración, la referencia única, la única verificable. No aborda la especificidad de la mujer sino por medio de la

subjetivación de la falta fálica. Anotamos entre paréntesis, que esa falta es precisamente la que abre para una mujer la posibilidad de ser objeto, sin ser el objeto golpeado -aunque a veces ocurra que se haga pegar, lo quiera o no-. La secuencia de los desarrollos freudianos habrá empezado, por lo tanto, por reducir el Otro al Uno- ¡bastante se lo reprochan! Ese reproche no está completamente justificado. Freud afirma para todos el falocentrismo del inconsciente, pero supo reconocer que no estaba allí todo el misterio femenino. Al desembocar, hacia el final de sus elaboraciones, en la pregunta “¿qué quiere la mujer?”, indica sin réplica, que él percibe la parcialidad de su solución, en el sentido de una parte del todo y no de parcial. Las primeras páginas del texto “La feminidad” plantean además muy explícitamente, que “no le compete al psicoanálisis describir lo que es la mujer”, pues, dice Freud, es una “tarea irrealizable”¹⁰. Esta observación es la continuación de dos observaciones precisas. Freud se interroga sobre la posibilidad de asimilar pasividad y femineidad. Concluye categóricamente: “Esta concepción es inútil y errónea”¹¹. En la segunda vuelve sobre la hipótesis del masoquismo. Reafirma que el masoquismo es femenino pues “las reglas sociales y su constitución propia obligan a la mujer a reprimir sus instintos agresivos”¹². Pero retrocede en afirmar que la mujer sea masoquista en cuanto tal —señala que también hay hombres masoquistas y extrae la consecuencia: “estamos listos para reconocer que la psicología misma no nos da la clave del misterio femenino”.

Concluyo: Freud percibió que la referencia al falo no agotaba la cuestión de la femineidad, y él no confundió el más allá del falo con la pulsión masoquista. En ese sentido la tesis “mujer masoquista” no es la tesis freudiana. Freud la introdujo, la exploró, pero supo reconocer que no era esa “La” respuesta.

Por otra parte señalo que en el final de su artículo sobre la sexualidad femenina, Freud pasa revista -y es algo raro en su obra- a las diversas contribuciones aportadas a esta cuestión por sus alumnos contemporáneos. Evoca el artículo de Helen Deutsch sobre el

masoquismo de las mujeres¹³. Se esperaría que, por lo tanto, tome posición sobre la tesis, pero en absoluto. Es bastante curioso ver que la felicita por algo muy diferente: porque ella ha reconocido la relación primaria preedípica, a la madre. De este modo, con su justa prudencia, permanece un poco adelante de los postfreudianos. Al explorar el fantasma masoquista, descubre en realidad... otra cosa. En primer lugar la función del fantasma mismo, en tanto que trasciende a las estructuras clínicas para los dos sexos, y que en parte, permanece aislado del contenido sintomático de la neurosis. Luego la afinidad con el sufrimiento de lo que llamamos desde Lacan, el goce. De hecho los textos que Freud consagra al masoquismo, preciosos en muchos aspectos, no nos enseñan nada de las mujeres en sí mismas, pero sí mucho de la no relación sexual y del goce paradjico del ser hablante.

Las confusiones postfreudianas no merecen, quizás tanto interés. Al retomar la cuestión, Lacan, los expulsa casi más acá de Freud mismo. La mayoría puso en la cuenta del “masoquismo” fenómenos muy heterogéneos. Confundieron en esta categoría, primeramente la perversión masoquista propiamente dicha, en segundo lugar, lo que implica en sí misma la actividad de la pulsión del más allá del principio del placer, en tercer lugar, de manera más general, lo que cada sujeto paga por su deseo, como prenda del más de goce que le asegura su fantasma. Sin duda el fantasma se apoya en un límite al goce, pero podemos darnos cuenta también, sin dificultad, en cada caso, que la lógica de una vida se reduce a una aritmética elemental, que funda el *a priori* del fantasma, y donde todo el asunto concierne a los más de gozar que hay que pasar a pérdidas y ganancias. Sin embargo el consentimiento para pagar el precio no produce el masoquismo. O entonces es el masoquismo universal del sujeto y habrá que decir: todos masoquistas, y tanto más cuanto que tenga un deseo decidido.

Sin duda las confusiones postfreudianas no son inocentes, especialmente cuando se trata de las mujeres. A menudo vemos allí gra-

ciosas tomas de partido donde aflora lo que Lacan detectó como idealizante en la imputación del masoquismo. Extraigo del libro de Helen Deutsch sobre *La psicología de las mujeres*¹⁴ un ejemplo paradigmático y divertido a la vez.

Se trata de su comentario del célebre personaje de Carmen. Con una frescura conmovedora nos explica porqué ese personaje encarna profundamente a cada mujer. Es que Carmen, dice ella, se comporta con el hombre como el niño que juega con la mosca a la que él sabe que va a arrancarle las alas. Cada mujer se agita hasta lo más profundo de su ser. Así es, pero ¿Por qué? Y este es el impagable comentario de Helen Deutsch: es que cada una, dice, reconoce allí el "masoquismo hiperfemenino" trágico e inconsciente de Carmen, pues no habría que engañarse con ello, destruyendo al hombre, destruye su propio corazón y asegura su propia pérdida. Sorprendente. Imaginemos un instante el argumento aplicado a todos los que atormentan en el mundo, a los verdugos de toda laya que constituyen la historia humana... Por lo tanto tiene que hacerse una clínica diferencial de la posición masoquista y de la posición femenina. Parto de lo siguiente: tiene que haber algo que se preste a confusión para que la tesis haya podido sostenerse, invocando algunos hechos clínicos. Este entre otros: las mujeres mismas a menudo deploran su masoquismo. ¿Qué tienen en común un masoquista y una mujer? La respuesta es simple: uno y otra en la pareja que forman con su compañero, supuesto deseante, se colocan en el lugar del objeto. Este lugar evoca evidentemente a un tercero, que es el analista. El masoquista, la mujer, el analista constituyen una serie en lo siguiente: los tres hacen "semblante de objeto" -seguramente con modalidades muy diferentes, pues nada permite suponer que todo lo que hace semblante de objeto depende del mismo deseo. De allí la pregunta por el deseo masoquista, el deseo femenino y el deseo... del analista.

Cuando hablamos del ser de la mujer, no olvidemos que es éste un ser dividido entre lo que ella es para el Otro y lo que ella es como sujeto del deseo, entre, por una parte su ser complementario de

la castración masculina, y su ser en tanto sujeto del inconsciente del otro. Lacan lo ha señalado en su momento, su lugar en la pareja sexual no tiene como causa directa su propio deseo, sino el deseo del otro. Para ella es suficiente con que se deje desear, en el sentido del consentimiento. El fenómeno de la violación está allí para indicar suficientemente que este consentimiento incluso no es una condición necesaria. Este ser para el Otro, con el correr de los años, a medida que progresó su enseñanza, Lacan lo designó con fórmulas diversas. De entre ellas se pueden aislar tres: "ser el falo" lo que nadie podría ser en sí mismo; "ser el objeto" y finalmente en 1975 "ser el síntoma". Con esta serie se esforzó en acercar cada vez más un más allá del semblante, que va de lo real de la castración a lo real del goce a-sexual, el cual no puede sino "mentir al compañero"¹⁵. Estas fórmulas dejan en suspenso la cuestión del deseo de esa o de ese que hacen de objeto. Por esto el deseo del masoquista, el deseo de la mujer y el deseo del analista, constituyen un problema. Por lo tanto queda por deducir en la mujer su deseo en su posición en la pareja sexual, o para decirlo mejor con Lacan, por encontrar "el paso que lleva de la sexualidad femenina al deseo mismo"¹⁶. Evidentemente, podemos suponer que el consentimiento que yo evocaba hace un momento es el índice de un deseo. Freud mismo lo entiende así cuando se desliza del papel erótico- ser poseído generalmente- a la "disposición" subjetiva que se supone corresponderle, y que formula con un anhelo: ser amado ... por el padre.

He dicho: "hacer de objeto" pues la expresión tiene el mérito de llevar aparejado un matiz de artificio que subraya bien que, el ser para el Otro, no podría realizarse sin la mediación del semblante. Es verdad para el analista que se presta a la transferencia, como para la mujer la mascarada, la cual fue reconocida antes aún que Joan Rivière la nombre. Contrariamente a lo que podría creerse, es también cierto en lo que respecta al masoquista que sólo pasa al acto en una escena. Freud subrayó con justicia el rasgo de juego incluido en su escenario, mientras que Lacan ha marcado, en varias ocasiones que

en el masoquista, eso no es de veras: ese que califica de chistoso o de "delicado humorista"¹⁷ exalta "con su simulación una figura demostrativa".¹⁸

Podemos intentar una primera aproximación a los modos del objeto en los tres casos: el masoquista se quiere objeto rebajado, cultiva la apariencia de deshecho, hace de desperdicio. La mujer, por el contrario se viste con el brillo fálico para ser el objeto agalmático. En cuanto al analista, al compás de las metamorfosis que la transferencia le impone, pasa del estatuto de agalma del sujeto supuesto saber que es a la entrada, al estado de deshecho en que se convierte al final. De allí la cuestión de saber lo que puede llevarlo a reproducir ese "arreglo"¹⁹. Sin embargo esto no es más que una primera aproximación, pues el objeto agalmático que sujeta el deseo no obtiene su poder más que de la falta que él incluye. Este hecho de estructura está en el fundamento de lo que podemos llamar una "mascarada masoquista". Sin ella, la tesis del masoquismo femenino hubiera sido mucho menos plausible. Sin duda, la mascarada tiene varias facetas. Más a menudo disimula la falta, actuando lo bello o el tener para recubrirla. Pero hay una mascarada masoquista que, a la inversa, hace ostentación de la falta, o del dolor, o del dolor de la falta. Llega en ocasiones a rivalizar en la insuficiencia e incluso hasta fomentar falsas debilidades. Un ejemplo de mi práctica ha quedado como memorable para mí en lo que a ello respecta. Es el de una joven mujer que vivía lo que ella llamaba "el infierno del descubierto". A pesar del equívoco lingüístico del término, ese "descubierto", ella lo entendía en el sentido bancario más realista. Esto era objeto de la vigilancia del marido y de disputas casi cotidianas con él. Como ella tenía rentas mensuales, el descubierto también tenía un ciclo mensual, pasando de la familiaridad a la efectua- ción, mientras que las disputas oscilaban de las amonestaciones a los reproches. Habrán adivinado que el marido estaba llamado al lugar del proveedor encargado de reabastecer la cuenta bancaria. El no se sustraía a esto, aunque protestaba, sin hacer esperar, sin hacer

demandar, y todo eso terminaba generalmente con llantos ... y con el amor. Este juego duraba desde hacía un tiempo cuando, inmiscuyéndose el destino, vino a colmar el descubierto y a desorganizar toda la vida de la pareja, una pequeña herencia. No me detengo en los detalles. "Ahora te haces la insolente" le decía el marido. Era él quien ahora se quejaba ("ya no sirvo para nada"), y rehusaba... sus buenos oficios. La paciente terminó por enunciar esta frase un poco extraña: "Yo bien sabía que él no debía saber sobre mi dinero". Se hizo presente entonces que esta persona desde su mayoría de edad, siempre había tenido dos cuentas bancarias, sólo una era conocida, primero por el padre, luego por el marido. En esta cuenta ella tenía lo que llamaba su "almohadita", pues desde sus 18 años, ella depositaba todo el dinero que podía sustraer a la mirada del Otro, lo que le permitía, por otra parte disimular lo que ella ganaba y para las evidencias hacerse... la pobre. Esta mascarada, que por otra parte llegaba hasta la verdadera simulación, utilizaba la ficción de la falta de dinero como una metonimia de la falta fálica en su valor seductor. Sin embargo no habría que suponerle demasiado rápidamente un goce avaro del tener del cual ella no daba índice alguno, por otra parte, más bien lo que la fascinaba era el carácter secreto de ese tener.

No es difícil de captar la lógica de la mascarada masoquista: es una adaptación inconsciente, si pudiera decirse, a la implicación de la castración en el campo del amor. A partir del momento en que el rasgo de la castración imaginaria del objeto es una de las condiciones de la elección de objeto en el hombre, todo ocurre como si la adivinación del inconsciente impusiera un quasi cálculo: si el ama a los pobres, entonces hagamos de pobre. Sin embargo, contrariamente a lo que deja suponer mi ejemplo precedente no habría que creer que solo hay simulación, pues la complacencia puede llegar hasta el sacrificio efectivo. Esta mascarada tiene en común con el masoquista que hace brillar el revés del objeto agalmático, la falta que funda su brillantez, y que tal vez le anuncia el destino prometido en el

amor, esto es la reducción al objeto a. Lacan decía que el masoquismo femenino “es una fantasía del deseo del hombre”²⁰, esto nos da la clave. Se produce en el entrecruzamiento de dos factores: por una parte, la forma erotomaníaca del amor femenino, que apunta a ser el elegido y por otra parte las condiciones del deseo del hombre, que requieren que el objeto tenga la significación de la castración. La famosa complacencia de las mujeres al fantasma masculino que las empuja a las “concesiones” sin límite, que Lacan estigmatiza en “Televisión”, engendra entre otros efectos, la mascarada masoquista y nos entrega su sentido: los rasgos del sufrimiento y de la falta exhibidos hay que ponerlos en la cuenta de lo que Lacan llamaba “las desgracias del verstu” para designar las tribulaciones de quien se busca en el deseo o el goce del Otro. Dejando de lado el papel que juega allí el semblante, la mascarada masoquista difiere enormemente del escenario perverso. En la mascarada, una mujer se somete a las condiciones de amor del Otro para que el fantasma del hombre encuentre en ella “su hora de verdad”. Pero a causa de la represión, la mascarada procede ciegamente, “a cualquier riesgo”, dice Lacan, a falta de saber los resortes particulares del deseo que esconde el inconsciente. Vemos lo que favorece la vertiente masoquista de la mascarada: siendo la castración la única condición del deseo que valga para todos, esta mascarada es la menos azarosa de las mascaradas. Sin embargo también queda a merced del encuentro, bueno o malo, en la medida en que la castración misma no tiene efecto para cada uno sino en las formas particulares. El masoquista no deja nada a la tyché. Por el contrario impone una relación de goce por contrato. Más que un derecho de goce pretende establecer un deber de goce reglamentado, donde la improvisación está excluida y del cual se hace el amo. Nada es más opuesto a la posición femenina, siempre a la hora del Otro. Con la hora de la verdad no hay pacto posible. Cualesquiera que sean los parámetros más o menos típicos de los **sex symbols** de la época, con los que se alimenta una industria, el objeto sexual no es contractual. Es por ello sin duda

que Lacan subraya que “la instancia social de la mujer” permanece “trascendente al orden del contrato”.²²

Otra oposición aún más esencial, se sitúa a nivel de a qué apuntan uno y otra a través y más allá del artificio del semblante. Pues debemos distinguir para cada uno lo que muestra de lo que quiere. Me parece que hay allí una oposición simple: ciertamente no sabemos lo que busca una mujer, pero admitamos por el momento que lo busca por el sesgo del amor. Por el contrario, el masoquista busca la señal de angustia: es muy diferente. Dando muestra de una voluntad de goce afirmado que pretende realizarse por el dolor, realiza de hecho un deseo que no sabe y que apunta a la angustia del Otro, el punto donde los espejismos del semblante declaran **knock out**. Digamos que se hace causa de la angustia del Otro como señal única de lo real del objeto más allá del semblante que no lo alcanza.

En cuanto a la trasgresión de goce que él programa, se mantiene dentro de límites muy sabios que no traspasan la fragmentación que le impone el significante.

Poner sus concesiones en la cuenta de la mascarada, es para la mujer marcar el carácter condicional de sus sacrificios que no son más que el precio pagado por un sacrificio muy preciso. Digamos resumidamente que una mujer toma a veces aire de masoquista, pero es para darse aires de mujer, siendo la mujer de un hombre, a falta de poder ser La mujer. El amor al que apela como complemento de la castración para asentar allí su ser, define el campo de su sujeción al Otro y de una alienación que duplica la alienación propia del sujeto. Pero es también el campo, las feministas casi nos harían olvidarlo, de todos sus poderes en tanto objeto causa del deseo. Sin embargo hay también para ella, evidentemente, un alcance más allá del semblante. Y aún más que un alcance, según la tesis de Lacan: un “esfuerzo” -es el término de su texto sobre la sexualidad femenina- incluso un acceso (cf el Seminario *Aún*) a un goce otro, que traspasa muy bien las discontinuidades del goce fálico. Vemos que no es sólo un efecto de ser, siempre del orden del semblante, lo que

la mujer gana en el amor. El goce que obtiene por añadidura y que va más allá del semblante, nos permite relativizar aquello a lo cual la hace renunciar su mascarada. El único inconveniente: los azares del amor. Desde allí podemos repensar la posición femenina al amparo de lo que Freud llamó primeramente el masoquismo moral. Si bien Freud no sostuvo que la mujer sea masoquista, por el contrario descubrió y afirmó el masoquismo universal en la civilización. Se interesó tanto por el gusto del dolor que parece animar al perverso masoquista, sólo porque objetaba la homeostasis del placer. Freud retomó esto en su "Malestar en la cultura" para decir que ésta educa al hombre para la posición sacrificial. Hay un sacrificio inherente al surgimiento del sujeto como tal, pues es necesario que el ser se sacrifique al significante y a la pérdida que implica para que surja el sujeto mismo, pero la posición sacrificial es otra cosa. Se juzga menos por los objetos a los que inmola que por el resorte del acto mismo, digamos de la causa del sacrificio. Más a menudo el sujeto sacrifica un más de gozar por otro. Son sacrificios "condicionales"²³, que se necesitan por estructura. Al estar excluido el goce infinito, el hablanteser está condenado a los conflictos... de goce. No hay otros conflictos. De este modo cada uno pasa su tiempo en sacrificar: una cosa por otra, la familia por la ambición, el amor por la profesión, la felicidad por el saber, el niño por el hombre amado, la mujer pobre por la mujer rica, etc. Pensemos en Marx y en la vida infernal que le costo su plus valía, pensemos en Edipo y en el precio consentido por su pasión. Es un caso bien conocido que puede encontrarse en la historia del psicoanálisis: se trata de cómo desiste la mujer en favor del objeto, en sujetos que renuncian a todas las ambiciones personales en beneficio del hombre amado al que se dedican a sostener. Helen Deutsch describió de manera bastante exaltada ese tipo de abnegación que ella estuvo muy lejos de ejemplificar en su vida, pero donde cree reconocer la verdadera femineidad.

De todos modos no es más que sacrificio condicional subordinado a la satisfacción narcisística de realizarse por la procuración del

otro. El hombre y la mujer no hacen lo mismo con esos sacrificios condicionales. Por lo común las mujeres hacen mucho ruido por el precio que pagan... para lograr su objetivo. Los hombres son generalmente más discretos, incluso púdicos, pero es que la queja no le asienta al alarde viril, mientras que es propicia a la mascarada femenina. Lo que Freud descubre en el capítulo VII de "El Malestar en la cultura" va más lejos. Es la verdadera posición sacrificial que eleva al sacrificio condicional a la dignidad de un fin, en una lógica infernal que quiere que el "masoquismo del yo", es decir, el goce apresado con el sacrificio de las satisfacciones pulsionales, aliente y mantenga la ferocidad del superyó glotón que comanda. El "Kant con Sade" de Lacan hace eco al **Malestar** de Freud: una vez sacrificado todo lo patológico de la sensibilidad al universal de la ley, queda entonces el objeto escondido que es en suma el sacrificio mismo. Estas astucias del renunciamiento, hacen del civilizado un ser goloso de la falta en gozar. La pregunta es si las mujeres coinciden allí "en competencia" con el hombre. No es la tesis de Freud, lejos de ello. Su "Totem y tabú", ya presentaba una sociedad de humanos de renunciamiento que no incluía a las mujeres. Y cuando pretende que las exigencias del superyó son más laxas en la mujer, concluye con una buena lógica que está menos inclinada a sacrificarse por la civilización y que queda más arraigada a las pulsiones primarias. Sin embargo y a contrario de la tesis freudiana ¿nuestras reelaboraciones recientes, no han reactualizado la idea de un desprecio del tener propiamente femenino que va más allá de su alcance de mascarada? ¿No he subrayado yo misma el supremo desprendimiento de la Ysé de Paul Claudel en "Partage de Midi"? Ysé, verdadera mujer, según Lacan, que sacrifica todo por un absoluto mortal. En ocasiones en la serie Madeleine, la esposa de Gide, en la cual Lacan reconoce a Medea. Las tres tienen en común un acto absoluto que rompe las medias medidas de cualquier dialéctica. Una en su exaltación, quema para siempre las más bellas cartas de amor. La otra sacrifica hasta los hijos bienamados para golpear al otro y

saciar su rabia. En cuanto a Ysé renuncia a todo, pero sin embargo no hace serie con las otras dos. Madeleine y Medea van juntas por el extremismo de su venganza. Si Lacan reconoce a la verdadera mujer en la ingrata figura de Madeleine, no es tanto porque golpea directo al corazón, en el punto de "dolor exquisito" con un acto que atraviesa los semblantes. Es lo que Gide ratifica cuando evoca el agujero negro que dejan las cartas perdidas, y que queda en el lugar del corazón. Ysé es otra cosa. abandona todo, pero no sacrifica nada, pues para ella sólo vale el encuentro de un goce del amor. Como un duelo concentra toda la libido del sujeto y lo vuelve un extraño en el mundo por un tiempo, su amor la arrebata del mundo. Esta aniquilación tiene su lógica: si el amor anula por un tiempo el efecto de castración y tanto más si es absoluto, correlativamente vacía de su valor los objetos que a ella responden. Por eso Lacan recurre a la experiencia mística cuando quiere evocar el goce que en la mujer no está en relación con el falo. En efecto, es notorio que el amor extático del místico lo sustrae a los intereses de la criatura y a todos los deseos de los mortales. No tiene nada que ver, sin embargo con la pasión masoquista del sacrificio. El místico testimonia que renuncia al mundo en la alegría, no por el gusto del dolor, sino por estar cautivo de Otra cosa: la tentación, el sueño tal vez, de abolirse en el goce de un amor infinito. Tal es el horizonte lejano, casi divino, donde se resuelve, mas allá de su alcance de mascarada, el masoquismo que equivocadamente se le imputa a aquellas que Lacan llama "las apelantes del sexo".

Traducción: *Silvia Baudini*

Versión no corregida por el autor.

Notas

- 1 Lacan J. "Pour un Congrès sur la sexualité féminine". *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 732.
- 2 Ibid, p. 131.
- 3 Freud S. "Un enfant est battu" (1919). *Néurose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., 1973, p.237.
- 4 Freud S. "Le problème économique du masochisme" (1924), *Néurose, psychose et perversion op. cit.*, p.289.
- 5 Ibid.
- 6 Ibid.
- 7 Ibid, p. 292
- 8 Freud S. "Un enfant est battu", op. cit P 229.
- 9 Cf respectivamente: "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes" "Sur la sexualité féminin" ambos en *La vie sexuelle* Paris P.U.F., 1969, p.123-132 y 139-155 y el capítulo "La féminité" en *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936.
- 10 *La féminité op. cit.* P159.
- 11 Ibid p. 158
- 12 Ibid, p. 158
- 13 Freud S. "Sur la sexualité féminine", *La vie sexuelle*, p. 153
- 14 Deutsch H. *La psychologie des femmes* P.U.F. vol I.1974, p.247
- 15 Lacan J. *Télévision*, Paris Seuil, 1973, p. 21
- 16 Lacan J. "Pour un Congrès..." p. 735.
- 17 Lacan J. *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 75.
- 18 Lacan J. "La psychanalyse dans ses rapports avec la réalité", *Scilicet I*, p.58.
- 19 Lacan J. "Raison d'un échec". *Scilicet I op cit.* p.49.
- 20 Lacan J. "Pour un Congrès..." p. 731.
- 21 Lacan J. *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p.73.
- 22 Lacan J. "Pour un Congrès..." p. 736.
- 23 Retomo aquí el término por el cual Kant aísla el campo de los intereses "patológicos" del sujeto del imperativo incondicional que confiere a la ley moral su valor universal.

Versión en español:

¹ Lacan J. "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", Escritos 2, Siglo veintiuno editores, p. 711.

² Ibid, p. 709.

² Ibid, p. 714.

¹⁶ Ibid, p. 714.

²⁰ Ibid, p. 709.

²² Ibid, p. 715.

*Las mujeres y el sacrificio**

Colette Soler

El síntoma ligado al ser mujer debe distinguirse de lo que se desarrolla sobre el eje del tener. Pueden haber síntomas sobre este eje del tener, pero se encuentran en hombres y en mujeres, sin estar específicamente ligados a la sexuación, aunque se armonicen mejor con el ser macho que con el ser femenino.

Se puede abordar esta cuestión por el tema del sacrificio. En efecto, desde hace un tiempo, se insiste con la idea de que el sacrificio sería especialmente femenino, que tendría una afinidad con lo femenino, incluso que el sacrificio del tener sería como el test de la posición femenina.

Creo que no se debería mantener una confusión entre la posición femenina y la posición sacrificial.

Tres observaciones

Primera observación: el sacrificio es inherente al sujeto. Ya que, para que haya un sujeto, hace falta que el ser sacrifique al significante, que acepte la pérdida que implica el lenguaje. En este sentido, se podría decir que hay un sacrificio original para que surja un

* Publicamos aquí un extracto de la lección del 24 de marzo de 1993 del curso de C. Soler titulado "Variantes del final de la cura".

sujeto. Salvo que haría falta que sea pensado como presubjetivo, condición del sujeto. De todos modos el efecto de pérdida producido por lo simbólico, tiene por resultado que todo lo que adviene de positivo para los seres hablantes que somos, adviene sobre un fondo de pérdida-castración. Este punto parece suficientemente evidente, y no se ha esperado al psicoanálisis para que sea sensible en la literatura, en el arte, en la filosofía y en el conjunto de la cultura, aunque también denegado.

La segunda observación es la siguiente: ¿cuáles son los grandes sacrificios vehiculizados por la tradición, que se piensan en la tradición antigua o en su reajuste en la tradición cristiana?

No podemos olvidar el sacrificio de Abraham: el hombre, el padre, que sacrifica al hijo y bajo la orden de Dios Padre. Esta imagen es con mucho tan consistente como la imagen de la Pietá, frecuentemente evocada este último tiempo, la imagen de la madre con su hijo muerto en los brazos. ¿Cómo es que, de las imágenes de la Pietá en la cultura estemos más inclinados a deducir el deseo mortífero de la madre respecto del hijo, que del sacrificio de Abraham el deseo mortífero del padre hacia el niño? Debe haber una razón, si no una pregunta.

Otro sacrificio, siempre en la tradición, el que es evocado en el juicio de Salomón. Dos mujeres se disputan un niño. Para saber quién es la verdadera madre, Salomón sugiere que el niño sea cortado en dos, lo que quiere decir sin embargo que se lo sacrifica a la justicia distributiva. Salomón diagnostica la verdadera madre en tanto ella prefiere perder su niño antes que verlo cortado en dos, es decir asesinado.

No revisé en lo que subsiste de la tradición, en lo que se vehiculiza en la superficie de la cultura, los ejemplos de sacrificios femeninos. Veo un sacrificio del lado madre. ¿Qué encontraríamos del lado mujer? ¿Ifigenia, Alceste, Antígona? Sacrificio de la hija, de la amante, de la hermana. Habría un estudio para hacer allí.

Todas estas referencias son anteriores al psicoanálisis. No obstan-

te, las referencias anteriores al psicoanálisis nos importan. Nos importan casi más que las posteriores. ¿Por qué? Porque las referencias anteriores, cuando llevan las marcas de la estructura despejada por el psicoanálisis, lo confirman, justamente en tanto nada le deben.

Es cierto que antes del psicoanálisis se encuentran, por ejemplo, rastros de la no-relación sexual, y también, Lacan lo señala, de la función del padre en la psicosis. Dejemos en suspenso lo que sería el paradigma del sacrificio femenino o no en la tradición.

Tercera observación: en la clínica ¿podemos olvidar la inclinación sacrificial del sujeto obsesivo, con mucho tan frecuente y consistente como la inclinación sacrificial de las mujeres histéricas? Y si quisiéramos repartir, según las frecuencias, la obsesión del lado hombre y la histeria más bien del lado mujer, apenas sabríamos a quién dar las palmas en cuanto al sacrificio.

Señalemos por otra parte que, en la filosofía, es Emmanuel Kant quien inventó lo que es necesario llamar correctamente la ética del sacrificio, incluso si Sade revela en ella la verdad del goce.

Estas tres observaciones son hechas para introducir una sospecha, incluso una corrección sobre la idea de que habría una afinidad entre la posición femenina y la posición sacrificial.

El objeto del sacrificio

Hay que definir precisamente lo que es un sacrificio. La definición más amplia, más simple sería ésta: el sacrificio es una pérdida consentida, incluso buscada. A partir de aquí, se puede interrogar el sacrificio a dos niveles. Se puede interrogar su objeto, aquello sobre lo cual recae, lo que es sacrificado, y luego se puede interrogar —y es toda otra cuestión— el acto del sacrificio, más precisamente su causa.

¿Cuáles son los objetos a sacrificar? Todo objeto que vale. Para que un objeto pueda ser objeto de sacrificio, hace falta que valga. Y

es muy, muy amplio. Es quizás un bien, lo que Lacan llamó los bienes. Es quizás algo tan evanescente como la esperanza, o bien los ideales, o aún el éxito en un dominio dado, la profesión, la familia, los amores, la tranquilidad, etc.

El sacrificio no es entonces siempre un sacrificio del lado del tener. Lo sacrificable es mucho más amplio. No está siempre a nivel del tener, pero tiene —¿siempre?— ese rasgo común con el tener, y lo que lo caracteriza es caer bajo el golpe de la aritmética. Desde que hablamos del tener, estamos en el dominio del más o del menos. Podemos plantear la pregunta: “¿cuánto?” (*combien*). Es interesante ver por otra parte que esta palabra *combien* vehiculiza la palabra bien, Lacan lo señaló hace tiempo.

Como quiera que sea, desde el momento en que se dice que lo sacrificable es necesariamente un objeto que vale, se implica el principio del valor. Y no hay más que un sólo principio del valor a los ojos del psicoanalista: es el goce. Esto no quiere decir que todos los goces vienen a ser lo mismo, pero para definir lo que vale para alguien, volvemos siempre a que esto tiene para él un valor de goce, sea cual sea.

Es verdadero incluso para los ideales, que tenemos el hábito, y desde siempre, de oponer justamente a las pulsiones y al goce, pensando que aquel que asume un ideal sacrifica pulsión a ideales. Es verdadero, a un cierto nivel. Pero aquello que Freud comenzó a sospechar, y que plantea muy bien en su texto de 1914 “Introducción del narcisismo”¹, es que, de sus ideales, el sujeto goza. Esto complica quizás un poco la oposición entre semblante y goce. ¿Cómo dijo esto Freud? No lo dice en estos términos, pero podría traducirse de este modo: por sus ideales, el sujeto goza de la estima del otro y de sí. El sujeto, dice Freud, sin duda renuncia a sus pulsiones, pero recupera una satisfacción narcisística. Dicho de otro modo, a través de sus ideales, el sujeto goza de la idea de que es alguien muy bien. ¿A los ojos de quién? A los ojos del Otro esencialmente. Es muy sensible en la experiencia.

Lo que se sacrifica es siempre plus-de-gozar. Se podría escribir el sacrificio de esta manera: -(+J), la negativización de un plus-de-gozar, cualquiera que sea. Esto implica que no hay universal de lo sacrificable, que no alcanza con dejar caer un objeto para que haya sacrificio. Es necesario que este objeto valga para aquel que lo suelta. Que no haya universal de lo sacrificable, es algo que tiene su peso en el psicoanálisis. Esto quiere decir que lo que es sacrificio para uno no lo es necesariamente para el otro.

Por ejemplo, no tener hijos para una mujer: es a veces un sacrificio, a veces una carencia. Pero hay mujeres para las que no es una carencia en absoluto. Entonces, eso no es un sacrificio. No debería darse que un “psicoterapeuta” se imagine que en tanto una mujer no tenga hijos, o no haya hecho el duelo por el hijo que no tuvo, no hizo lo que tiene que hacer en su trabajo. Alguna me explicaba esto muy bien: “No sé si verdaderamente me equivoco, o si soy anormal. Normalmente (la palabra es encantadora*), debería sufrir por no haber tenido hijos. Y debería sufrir al considerar que he sacrificado mi vocación maternal a la pintura. Y bien, no, por más que me esfuerzo, busco, nada de sueños, lapsus, nada”. Y es cierto, nada. Ella no sacrificó su maternidad, nunca ha tenido el menor deseo de ella, y eso no le falta.

Que no haya universal de lo sacrificable, es incluso la clave de la meditación de Kant sobre la moral. Kant intenta —es un bello proyecto— construir una moral universal, una ley moral. Relean la *Crítica de la razón práctica*². Hay un lado exaltante en esta búsqueda de un principio moral tal que podría determinar la voluntad universalmente, es decir determinar la voluntad de cada sujeto de una manera que valga para todos, que sea reconocida en su valor por todos. Cuando Kant dice para todos, eso quiere decir también para todas. Busca un mandato posible que trascienda la singularidad del

* En francés, *normalement*, que contiene la palabra mâle (macho), algo subrayado por Lacan en su seminario (N. de T.)

plus-de-gozar, que trascienda lo que hay siempre de particular en los apetitos, las repugnancias de los sujetos. Su empresa, para encontrar esta ley moral, universal, es decir que hay que sacrificar todo lo que pertenece a lo que él llama lo *patológico*. El término *patológico* en Kant, no designa la anomalía, según el uso que hacemos del término hoy en día, sino lo que se localiza en el padecer, lo que se localiza en la sensibilidad. Designa entonces el campo de los placeres y de las penas, el campo del afecto. Kant discierne bien que, en este campo, no hay universalización posible, que es un campo donde reinan las diferencias. Y la moral de Kant es una moral de abolición de las diferencias. Contrariamente al deseo del psicoanalista.

El sacrificio condicional

Entonces, no hay universalización de lo sacrificable. Sin embargo, quizás lo importante en el sacrificio no es tanto lo que es sacrificado, como aquello a lo cual se sacrifica ¿Para qué se sacrifica? ¿Cuál es la causa del sacrificio?

La existencia misma del sacrificio le ha creado un problema a Freud. El reconoce en éste una paradoja, en todo caso con respecto al principio del placer. ¿Cómo puede un sujeto elegir la pérdida?

Sin duda hay que distinguir aquí dos tipos de sacrificio, de los cuales uno solo vale el nombre de sacrificio. Lo más frecuentemente, se sacrifica un plus-de-gozar por otro, no es el verdadero sacrificio. Es lo que llamo el sacrificio condicional. Se podría escribir de este modo el sacrificio condicional: la elección de un plus-de-gozar excluye otro, entonces se encuentra de alguna manera negativizado.

$$\frac{(+J)}{-(+J)}$$

Un plus-de-gozar es sacrificado a otro. Este sacrificio condicional se encuentra casi cotidianamente en la vida. Y es inevitable. Es incluso necesario, podría decirse, a partir del momento en que hay algo que no cesa de escribirse en razón de la existencia del lenguaje. Es que el goce está siempre incompleto, que el goce infinito, como decía Lacan, está prohibido a quien habla. Estos sacrificios no merecen el nombre de sacrificio, no hacen más que manifestar el *vel* de la alienación. Se puede sacrificar la familia a la ambición, el amor a la profesión, la felicidad al saber, etc.

Vean lo que Lacan dijo de Marx. Para llegar a producir su concepto de plusvalía, la clave de la economía capitalista, para llegar a hacer pasar esto al saber, vean con qué vida de infierno Marx pagó esta pequeña invención (no tan pequeña, cuando se ven sus consecuencias en la Historia)³. Asimismo, podríamos tomar a Edipo: su pasión de saber, ¿adónde lo lleva? Pero, sean cuales sean los ejemplos, no se tratará nunca de nada más que de conflictos del plus-de-gozar.

La época clásica, el siglo XVII, nos presentaba tragedias -Racine, Corneille- animadas por conflictos de deber. Habría que releer los conflictos de deber en términos de los conflictos de plus-de-gozar. Esto vuelve a la aritmética de los placeres. Sacrificar un objeto por otro que vale más, es una aritmética. Sacrificar la mujer pobre a la mujer rica, por ejemplo. O la inversa. Cuando se trata del Hombre de las ratas, se siente que eso se va a inclinar hacia la mujer rica. La Historia, la Guerra del Catorce, nos impidió verificarlo, murió demasiado pronto, pero el había partido para sacrificar la pobre a la rica. Elegir el objeto que vale más es un falso sacrificio.

A nivel de las mujeres, hay un caso de figura patognomónica, frecuentemente evocado en el psicoanálisis, que es lo que llamaré el *desistimiento femenino*.

El desistimiento femenino en favor de su objeto, si es esto lo que se llama la pendiente sacrificial femenina, no es más que una aritmética del plus-de-gozar. Llamo desistimiento femenino a esta posi-

ción, frecuentemente descripta —en particular por Helene Deutsch, pero no solamente por ella— que consiste en no desarrollar ninguna aspiración personal, sino por el contrario, trasladar sus aspiraciones al hombre, el objeto masculino elegido. Esto consiste en realizarse por procuración, a través de las realizaciones, el éxito, o el valor de un hombre. Es un caso de figura extremadamente frecuente, y hay que decirlo, útil para los hombres. Vean la Historia, y verán con cuánta frecuencia los hombres han hecho realizaciones de excepción en un dominio cualquiera (en la política, en el saber, en la cultura —en el arte es menos cierto) son figuras de hombres acompañados, acompañados de una mujer. Es cierto de Marx mismo, evocado hace un rato, porque, en su vida de infierno, no estaba totalmente solo. Había una con él, con quien compartía esta vida, sin compartir sus beneficios de saber. Esto no es sacrificio, ni renuncia a la satisfacción fálica, al contrario.

El desistimiento femenino reposa sobre una identificación narcisística al objeto, Freud mismo lo ha subrayado. El beneficio de esta posición de desistimiento se formula: *ser la mujer de...* Es una posición riesgosa subjetivamente porque el día en que el hombre en cuestión falta, es el derrumbamiento. En todo caso, sea cual sea el riesgo, esto no impide que no se trate de una posición sacrificial. Es una posición de justa aritmética.

Quizás lo que hace ilusión es que los hombres y las mujeres en general no hacen el mismo uso de sus sacrificios condicionales. En general —pero habría que desarrollarlo— las mujeres hacen mucho ruido. Tienen una inclinación a hacer toda una historia y mucho ruido por el precio que pagan por las satisfacciones que obtienen. Ellas hablan menos de las satisfacciones que del precio y muy frecuentemente claman que han pagado muy caro. En este caso, uno tiene ganas de decirles: “¡Que esto no suceda! ¡Renuncien!”. Es cierto que sobre este punto, los hombres tienen una posición que casi podríamos llamar de pudor. No se los escucha en general clamar por cuánto pagan para satisfacer sus miras. ¿Por qué? Hay una razón para

esta diferencia. Es que precisamente, parece que por efecto de discurso, la queja no entra para una mujer en conflicto con los ideales del sexo. Mientras que para un hombre, la queja resuena siempre del lado de la impotencia. En sí misma, la queja cuestiona la posición de virilidad, y esto forma parte de la transmisión materna, en general, de enseñar a su hijo a no gemir, a cerrar los dientes. No nos equivoquemos con las proclamaciones de los sujetos. De todos modos no es para nada un azar si en la civilización son las mujeres las que se consagraron a sostener el rol de lloronas en las grandes desgracias. Ya solamente esto debería indicarnos que no es porque se llora que se sufre más. Hacer profesión de llorar, desde el momento en que es posible, debería inspirarnos una sospecha.

Gozar del sacrificio

Volvamos al sacrificio que es el sacrificio por el sacrificio, que no sacrifica un plus-de-gozar por otro, que sacrifica incondicionalmente. Evidentemente, desembocamos en esta fórmula paradójica: *gozar del sacrificio*. No gozar de otro plus-de-gozar, sino gozar del sacrificio mismo, cuya escritura podría ser ésta: un menos-de-gozar (que escribe el sacrificio de todos los plus-de-gozar pensables) elevado al plus-de-gozar:

(-J)^J

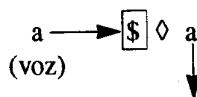
Esto se encuentra expresado en diferentes fórmulas.

Gozar del sacrificio designa la renuncia convertida en satisfacción, un gozar de la privación, fórmula que se utiliza mucho en este momento.

Aquí, encontramos a Kant, pero con Sade, tal como Lacan lo sitúa en su “Kant con Sade”⁴. Una vez sacrificados todos los objetos de lo patológico, la ley no es sin objeto, como la angustia. Freud si-

tuó tal objeto. En Freud, el sacrificio no es sin el padre. El sacrificio mantiene el lazo a la voz del padre. Es lo que Lacan retoma al final del Seminario XI⁵, diciendo que la fascinación por el sacrificio apunta al oscuro deseo del Otro.

Podríamos escribir la posición de Kant en relación al sacrificio. En su texto "Kant con Sade", Lacan sitúa muy precisamente la ley moral de Kant con respecto a la fórmula del fantasma: una vez caídos todos los objetos (a entender aquí como los objetos de lo patológico, los objetos de la sensibilidad, todos los plus-de-gozar), queda el puro sujeto. "El sujeto queda solo en presencia"⁶, escribe Lacan. Solamente, este sujeto sólo en presencia no es sin estar conectado a la voz que manda. Podríamos escribirlo así:



Sobre este punto, la tesis de Lacan sobre Kant es simple: al sacrificar todos los objetos fenomenológicos de la sensibilidad, queda este objeto que hace un chichón bajo el velo fenoménico. Es una voz que no tiene nombre. Sería casi un abuso decir "voz del padre", como dice todavía Freud. Es la voz, puro objeto, que manda. En este texto, Lacan pretende responder a la pregunta sobre "¿qué quiere Kant, con su ley moral?" y la respuesta que, por discreción, no formula, sería, si la formulara: "que quiere gozar", gozar del sacrificio.

¿Tiene alguna afinidad este goce del sacrificio con la posición femenina? No lo creo, si definimos la posición femenina sin confundirla con la posición histórica.

Ya en Freud, esto sería un poco difícil de sostener, a pesar de las apariencias, en la medida precisamente en que Freud nos dice que las mujeres tienen menos que los hombres (y Dios sabe que se le ha reprochado el haberlo dicho) la aptitud para sacrificar sus intereses pulsionales a lo colectivo. Freud diciendo que las mujeres tienen menos superyó quiere decir que ellas están menos listas para sacri-

ficar las satisfacciones pulsionales al universal. Una mujer kantiana, es más difícil que un hombre, digámoslo así. Y cuando Freud escribe "Tótem y tabú", describe la sociedad de los hermanos en renuncia, pero no incluye en ella a las mujeres. La sociedad de los hermanos en renuncia es *hombresexual*. Y cuando dice que las mujeres están enraizadas en la pulsión, es aún otra manera de decir que tienen, menos que los hombres, aptitud para gozar de la privación.

En cuanto a Lacan, siempre tomó una posición totalmente acentuada sobre este punto, a saber que las mujeres no se caracterizan por un más de falta, sino por un menos de falta. Es su tesis sobre la mujer: un goce en más, allí donde en el hombre, la castración, como él dice, libera el deseo. Lacan lo dice de la mujer, pero lo dice también de la madre, quien tiene, lo he evocado, esta posibilidad que los hombres no tienen, de ver aparecer en el objeto en lo real, bajo la forma del niño. Y cuando, en 1958, Lacan quiere definir el sexo, lo que se llama en francés el sexo, y que designa a las mujeres, las llamas "los llamantes del sexo"⁷. Los llamantes: la palabra no ha sido demasiado utilizada en francés, está construída sobre el verbo llamar. Los llamantes del sexo, en el contexto, es algo que designa la mira de goce sexual. Entonces, es cierto que nada en la enseñanza de Lacan permitiría sostener la inclinación sacrificial femenina.

Medea, Madeleine, Ysé...

Objeciones posibles: ¿Y Medea? ¿Y la Madeleine de Gide? ¿e Ysé? Respondo: en Medea y Madeleine, se trata del sacrificio condicional, tal como se encuentra en todos los sujetos. En cuanto a Ysé, no es en absoluto un sacrificio.

Medea sacrificó sus hijos, quienes —es cierto— le eran muy queridos⁸. ¿A qué los sacrificó? No los sacrificó por gusto por el sacrificio, ella los sacrificó al goce supremo de la venganza del hombre que la había traicionado, y de la manera más ruin. El problema

no está en evaluar si está bien vengarse. Pero en la aritmética de los goces, la satisfacción que Medea tenía al ver crecer a sus hijos no tuvo peso suficiente frente al goce de su venganza. Es sacrificio condicional —aunque extremista.

En cuanto a Madeleine, para inscribirla en la serie del sacrificio estamos obligados a decir: esas cartas eran lo más precioso que tenía. Ni ella, ni Lacan lo dicen. Lacan no se ocupa de saber si esas cartas le eran preciosas. Estamos en el derecho de suponer que, en efecto, ella atribuía un precio a estas cartas. ¿Qué ser sería insensible a las cartas de amor más maravillosas y exaltadas? No es excesivo pensar que estas cartas le eran preciosas. Entonces, decimos: ella las quema, sacrificando lo más precioso. Pero ella sacrifica lo más precioso, ahí también, a la venganza. Es por lo que Lacan dice: "Gide no reconoce a Medea"⁹. Es una referencia muy precisa. Ambas sacrifican algo precioso, una los hijos, la otra las cartas, a la venganza. Para Madeleine, hay algo más. Lacan no lo comentó, pero yo me lo permitiré. Es que cuando ella descubre —lo que para ella es una felonía infame— adónde iba Gide a pescar goce (goce que él le rehusaba, y que ella no quería de todos modos), tenemos todas las razones para suponer que estas cartas, tan preciosas, se vacían de su valor. Ellas deben, al instante, aparecerle como puro blabla, por el golpe aparecerle como el lado engañoso del semblante. Las más bellas cartas de amor, y ella descubre que lo verdadero del goce está totalmente en otro lado. Ella se equivoca sin duda, ya que para Gide estas cartas valen como goce. Pero no es ni siquiera tan seguro que en el momento en que ella las quema, quema algo precioso: podríamos también suponer (ella no dijo nada sobre este punto) que ella las quema en el momento en que ellas se reducen al desecho en que se han transformado para ella.

De todos modos, Lacan nos dice de los actos de Medea y de Madeleine que son actos de verdaderas mujeres. Eso signa a la mujer, ¿Por qué? Por una razón que él explicita suficientemente, que es que eso golpea el corazón. Eso no golpea al tener, eso golpea al ser.

Eso no golpea del lado donde hay más y menos, eso golpea en el corazón del ser, eso que era lo más esencial para el ser del otro —especialmente en Madeleine. Eso apunta al ser insustituible, irrecuperable. Es el primer rasgo por el cual este gesto debe colocarse del lado femenino.

Quizás es también femenino por el extremismo. El extremismo quiere decir que es un acto que corta con la dialéctica significativa. En la dialéctica significativa, siempre hay más, menos, matices. Un día nos injuriamos, pero al día siguiente, o después, podemos decir: las palabras se adelantaron a mis pensamientos, no era exactamente eso. El significativo, dominio del matiz, excluye cualquier absoluto. Con el significativo, estamos siempre en lo relativo. Aquí, es absoluto. Es un acto que borra el significativo. En el caso de Madeleine, es verdaderamente el acto más extremista que pueda concebirse: suprimir, quemar las palabras donde otro había sublimado y depositado su amor. En este sentido, pienso que ni Medea, ni Madeleine son ejemplos que van en el sentido de la posición sacrificial femenina. En rigor, esto ilustra el extremismo del ser, que quizás es propio de las mujeres. Porque el registro del tener las concierne menos, en todo caso en tanto que seres sexuados.

Ysé no sacrifica nada¹¹. Cuando encuentra este hombre, cuando cree que la experiencia del amor, absoluto de alguna manera, se ofrece a ella, es el mundo el que se desvanece. Es por lo que no hablé de sacrificio de Ysé, hablé de nadificación.

En Ysé ocurre lo inverso a lo que ocurre en el duelo. En el duelo (bien conocido, bien comentado en el psicoanálisis), el sujeto pierde el objeto más importante para su libido, con el resultado de que la libido se retira de todos los demás objetos. Todo lo que contaba hasta aquí, los amigos, la vida cotidiana, el trabajo, incluso los hijos, los otros objetos, los padres, etc., todos estos otros objetos se desvanecen. Es esto el momento crucial de un duelo: un objeto perdido absorbe toda la libido. En el enamoramiento, y cuanto más absoluto es el amor, tenemos el proceso exactamente inverso. No es como en

Lamartine "Un sólo ser os falta y todo está despoblado", es lo contrario. En el amor, un ser aparece y todos los demás se desvanecen. Por un tiempo, no es más que por un tiempo. A menos que eso no vaya hacia la muerte, como Ysé lo anhela.

Entonces, si Ysé ilustra algo, no es en absoluto el extremismo de la venganza, es la tentación del amor infinito, que, evidentemente, no puede realizarse más que en la muerte. Ysé elige el goce de lo absoluto.

Hay una lógica en este desinversión, esta nadificación de todos los objetos. Es que en el amor, en todo caso para una mujer, ser amado anula momentáneamente la castración. La inclinación de esto, perder el amor es equivalente a un efecto de castración para las mujeres. Pero a partir del momento en que el amor anula la castración, evidentemente, produce un efecto de desinversión de los objetos, ya que los objetos no son investidos más que a partir de la castración. Es por lo que el amor infinito es correlativo a la indiferencia infinita para todo lo que no es ese amor. Es del orden de la experiencia más banal: los enamorados no conocen más que a ellos mismos. No solamente en la literatura sublime de Claudel.

Podríamos por supuesto evocar aquí a Alcestes¹¹, Alcestes: sacrificio condicional. Antígona es aún otro caso de esta figura¹². Antígona sacrifica todo de la vida de mujer que la esperaba, por el ser del hermano. Ni siquiera es por su propio ser —y es muy bello—, es por el ser del hermano, es decir por el ser familiar, por la continuidad familiar. Es de este modo que Lacan comenta la conducta de Antígona: no admitir que su hermano sea borrado de la lista de los humanos. Es verdaderamente consagrarse al ser, al precio de sacrificar todo lo que la esperaba de los bienes de este mundo.

Espero entonces haberles vuelto sensible que ni Madeleine, ni Medea, ni Ysé, van en el sentido de afirmar la posición sacrificial femenina. Estos tres ejemplos son femeninos en tanto que afirman,

muestran, que las apuestas que buscan el goce del ser priman sobre las apuestas que buscan aquel del tener. Cuando el ser está verdaderamente en cuestión, quizás el tener no resiste.

Traducción: Nieves Soria

Versión no corregida por el autor.

Notas

- ¹ S. Freud, "Pour introduire le narcissisme", *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969, pp. 81-105.
- ² E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Vrin, Paris, 1974.
- ³ J. Lacan, "Radiophonie", *Scilicet* N° 2/3, Seuil, Paris, 1969, p. 87.
- ⁴ J. Lacan, "Kant avec Sade", *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 765-790.
- ⁵ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 247.
- ⁶ J. Lacan, "Kant avec Sade", op. cit., p. 781.
- ⁷ J. Lacan, "Pour un congrès sur la sexualité féminine", *Ecrits*, op. cit., p. 734.
- ⁸ Euripide, "Medée", *Théâtre complet*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1973.
- ⁹ J. Lacan, "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir", *Ecrits*, op. cit., p. 761.
- ¹⁰ P. Claudel, *Partage de Midi*, Comédie française, Paris, 1977.
- ¹¹ Euripide, "Alceste", *Théâtre complet*, op. cit.
- ¹² Sophocle, "Antigone", *Tragédies*, Belles Lettres, Paris, 1967.

Posiciones femeninas del ser

Eric Laurent

No es un descubrimiento del psicoanálisis que la mujer sea múltiple y no una. Antes ya se sabía que “la donna è mobile” y la literatura desde siempre, desde que existe, trató de hacer una lista de las posiciones femeninas: desde Eurípides, que fué el primero en dar nombre de mujer a una tragedia, hasta Leporello que intentó hacer el catálogo de aquello de lo que puede gozar un hombre decidido.

La reducción operada en esta lista entre la santa que niega cualquier lazo con un hombre y la desvergonzada que lo hace con exceso, no es tampoco producto del psicoanálisis.

La intervención específica de Freud fué suspender la relación de la mujer con lo que sería la unidad de la propia causa. Admitiendo la histeria masculina como central en la clínica de la histeria, Freud separaba el útero de su traducción clínica. Decía que en la sexualidad no existe una posición fija, única que garantice el eterno femenino. En el curso de su elaboración siempre subrayó la dificultad de hallar un correlato entre la posición femenina y una identidad sexual, lo que dejaba el campo libre a la movilidad de la identificación.

Freud trató de hacer la lista de las posiciones femeninas partiendo de su propia experiencia.

En su tiempo hubo una emergencia de nuevas formas de identificación femenina. Descubría la clasificación de las psicosis pasionales de las que fué contemporáneo. Descubría los narcisismos, fasci-

nados por la propia imagen, en las mujeres mundanas de Viena. Descubría el lamento de la frigidez que acompañaba la reivindicación de la igualdad del derecho de gozar. Descubría también el peso de la exigencia de fidelidad, correlato del matrimonio romántico, que tenía tan poco lugar en el matrimonio clásico. Y sobre todo, descubría al final del siglo XIX el enigma de la felicidad en el mal y el imperio del masoquismo.

De todos modos, si bien desde el comienzo de los estudios sobre la vida amorosa, Freud subraya la importancia del dolor infringido por el ser amado en la vida amorosa femenina, sólo después del análisis de su propia hija Anna Freud, introduce en el psicoanálisis el concepto de masoquismo femenino.¹

Los dos artículos claves sobre este concepto corresponden, en su redacción, a los dos períodos de análisis de Anna 1918-1919 y 1924.

Es en esta época, con el problema económico del masoquismo, que Freud introduce un cerebro de tres cabezas. Este masoquismo "se presenta a nosotros bajo tres formas: como modo de excitación sexual, como expresión del ser de la mujer y como norma de comportamiento en la existencia".²

La dificultad para Freud al llamar femenina la voluntad de ser tratada "como un niño pequeño, desamparado y dependiente ... sobre todo tratado como un niño malo", está marcada por el recurso a una expresión latina que justifica su elección.

Freud dice: "si tenemos la oportunidad de estudiar casos en los cuales los fantasmas masoquistas han tenido una elaboración particularmente rica, descubrimos fácilmente que la persona está colocada en una posición característica de la femineidad. Es por esta razón que he llamado a posteriori, quizás se pueda encontrar algo mejor, masoquismo femenino al masoquismo donde muchos de sus elementos pueden reenviar a la vida infantil."³

Lacan subraya la dificultad de tal articulación, haciendo notar que desemboca en promocionar una pulsión parcial al rango de un

polo de la madurez genital⁴. Lacan hace objeción a Freud recordando otra advertencia del mismo Freud: "no reducir el suplemento de lo femenino en confrontación con lo masculino al complemento pasivo respecto al activo"⁵. A partir de esta objeción lacaniana hecha al masoquismo femenino, está presente la idea de que, si hay un ser de la mujer, es en un suplemento.

Es un término que parece opuesto al de falta que marca el lugar de la niña en la problemática freudiana, designada por un menos frente a la presencia de pene en el varón. Se necesita toda la elaboración de Lacan del falo como significante, para poder calificar la posición femenina como suplemento.

Siguiendo el método estructuralista, Lacan distribuye la oposición tener-no tener el pene, en una oposición simbólica marcada-no marcada teniendo como referencia el falo. La oposición estructural hace del falo un trazo que distribuye dos términos, marcado y-no marcado por la presencia del órgano.

Lacan va más allá de la operación estructural, asignando al término no-marcado un correlato por fuera del sistema simbólico, calificado de goce. En cierto sentido sigue la indicación freudiana al situar el ser de la mujer a partir de un goce específico.

Pero Lacan no lo hace a partir de una coexistencia libidinal proveniente del desarrollo, sino a partir de una hipótesis sistémica: el goce femenino suplementario no puede ser abordado con la medida fálica, pues la excede.

Numerosos casos clínicos de Freud y de sus discípulos testimonian del uso del concepto del masoquismo femenino, para dar cuenta del exceso de privación al que conduce el amor de las mujeres, más allá de cualquier consideración propia del principio del placer.

Helenne Deutsch ha resumido el masoquismo femenino como una "salida de los límites normales". Dice que el masoquismo puede sobrepasar los límites normales: "la mujer se expone con alegría a las privaciones, al sufrimiento y hasta a la muerte".⁶

Una mujer se coloca, entonces, en la posición de ser todo para

un hombre o una causa, cualquiera sea la indignidad de uno u otra. Si la incidencia de más allá del principio del placer ha podido ser calificada de masoquismo femenino, es porque se rompe la medida fálica, el "límite normal", presente en la perversión masculina.

Desde el punto de vista del amor hay, para una mujer, una zona que presenta como placa giratoria donde el sujeto avanza siempre más en la dirección de "dar todo al ser amado".

Dirección en la cual el sujeto intenta en nombre del amor, transformar todo su tener en ser: "Dar todo para ser todo", en aquello que podemos llamar, en homenaje a Marcel Mauss, el *potlach* amoroso.

Avanzando en esta dirección se produce una vacilación, el sujeto puede percatarse que no es nada para el otro, que es un desecho maltratado. La falsa solución del masoquismo femenino consiste en querer, entre el todo y nada, asegurarse un lugar en el fantasma del hombre. Es una falsa solución, porque la verdad de la posición femenina no es ser "todo o nada", sino ser Otro para un hombre.

Deducir el ser de una posición subjetiva, partiendo de una falta, es una operación que se impone a partir del discurso psicoanalítico. Es más, Lacan nos hizo entender las relaciones con la filosofía contemporánea de "El ser y la nada" de Sartre, corriente francesa que estructuraba el ambiente intelectual más allá de la universidad.

G. Bataille, R. Queneau, M. Leiris, tratan de situar el sujeto partiendo de una negatividad y en esta perspectiva se interesan en la noción de pulsión de muerte freudiana.

Lacan renueva la perspectiva sobre el masoquismo inscribiendo el goce femenino en el interior de este horizonte, pero de otra manera.

Señala que, si existe un ser de la mujer, si La Mujer existe, sólo puede serlo en la psicosis.

En el caso del presidente Schreber hace valer que "la adivinación del inconsciente ha advertido al sujeto que no pudiendo ser el falo faltante de la madre, sólo le queda la solución de ser la mujer que le falta a los hombres".⁷

En esta aproximación entre paranoia y posición femenina, Lacan examina la indicación de Freud quien sostenía que la "segunda fase del fantasma masoquista", "soy golpeado por mi padre", es, absolutamente la más importante. No me sorprendería si un día mostrase que el mismo fantasma está en la base del delirio paranoico."⁸

Si Lacan retoma esta indicación freudiana es para determinar lo que separa ambas posiciones, la del masoquismo femenino y la del masoquismo delirante.

El término utilizado por Lacan "adivinación del inconsciente" merece un comentario. ¿Es el inconsciente el que adivina? ¿es el sujeto? ¿es el destino? Frente a la idea de un inconsciente automático que fija el destino por repetición, Lacan recuerda la compatibilidad de los sistemas formales y de la deducción interpretativa.

Pone al inconsciente en el cuadro de la "inteligencia adivinatoria"⁹, según el término usado por Jean Pierre Vermont. Y Lacan recuerda como, después de la invención de la escritura se interpretaban los presagios, como la lectura de un texto en el que estaría escrito el orden del mundo.

Algunas civilizaciones llevaron la lectura hasta el punto de poner en evidencia una "lógica adivinatoria" de "rigurosa binaridad". Entre el masoquismo femenino y la homosexualidad delirante, lo que hay en común es que La mujer schereberiana es la puesta en evidencia de la lógica del todo.

Lo que los separa es que ser La mujer que le falta a todos los hombres es una solución psicótica, está formulada en términos universales.

Se trata de ser el Otro del Otro.

Es la solución y consiste, al no haber encontrado representante en el sistema simbólico, en hacerse su sustancia. Del discurso hablado por los hombres, de significación fálica incomprensible que circula. El sujeto se hace el destinatario absoluto, el goce que falta al sistema.

Se superponen en este punto la definición del sujeto psicótico

como “amo en la ciudad de las palabras” y el “sitio” del goce fuera de la psicosis. No se trata para el sujeto de confrontarse con el discurso universal, sino de ser Otro para un hombre extraño del conjunto de los hombres.

Es la indicación que da Lacan cuando precisa el recorrido embrollado, que es particular del acceso al Otro del falo en el ser parlante y que no tiene nada que ver con la falsa simetría “natural” de la diferencia de sexos: “La otredad del sexo se desnaturaliza por esta enajenación. El hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese Otro para sí misma como lo es para él”.¹¹

La metáfora de las postas recuerda la importancia de las carreras en las descripciones de la relación del Uno y del Otro por el genial Zenón, su Aquiles y la tortuga, recientemente mencionado en un coloquio sobre la lógica del análisis y del que pueden leer el comentario de J.-A. Miller.

Que la mujer devenga Otro, señala que el propio goce la divide entre una parte que resguarda el goce fálico y otra parte extática.

Por esta razón Lacan se opone a reducir el goce místico a un sustituto de la relación fálica. Eso sería reducir el Otro al Uno. La carrera de postas, en su embrollo, es la estructura que debe ser efectuada. Existen diversas variantes, la intriga histérica es una. El sujeto histérico no logra situar al Otro, si no es por ubicar una otra mujer frente al lugar del Otro. En vez de servirse del hombre como posta para realizar la propia división, el sujeto histérico se desdobra y busca el lugar de la femineidad a través de los juegos en espejo de los celos. ¿Cómo distinguir la posición femenina del montaje histérico? Podemos hacerlo ayudándonos con dos textos, uno del 58 y otro del 73. En el texto del 58 “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, desarrolla el desdoblamiento norma de la niña, señala que la posición particular femenina es el Penisneid, la relevancia del órgano fálico en el cuerpo del hombre amado.

Pero la verdadera cuestión aparece después. Sólo “después se

pone en cuestión sobre si, por el hecho de que este pene real pertenece al partenaire, la mujer se vuelca a un apego sin duplicidad”. En esta perspectiva se considera que en la vida de un sujeto femenino hay un único verdadero acontecimiento: el separarse de la madre para dirigirse al padre. Una vez conquistado este puesto, no hay más que las peripecias de un desapego siempre incompleto. El apego al padre no plantea ningún obstáculo, ya que el desapego hacia el hombre se produce casi “naturalmente”.

Es exactamente este el punto puesto en cuestión por Lacan.

Más que una reducción casi natural del apego incestuoso al padre muerto, constata, clínicamente el llamado de una mujer dirigido a un hombre que fuese suficientemente Otro para rendirle culto. Lacan puede decir que: “es un amante castrado o un hombre muerto, (... o incluso los dos en uno), el que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración”.

Estas religiones privadas pueden presentar singulares formas clínicas. Por ejemplo, una sujeto elige por un lado un marido con un deseo suficientemente mortificado para dirigirse, por otro, a una serie de amantes impotentes. Otra, elige mantener todas las elecciones amorosas propias dentro de una profesión donde el riesgo de pérdida es alto, en relación a las normas generales de nuestras sociedades recientemente pacíficas.

El problema para el sujeto femenino es la fijación del lugar más allá del símil materno (semblante maternal), como dice Lacan, de donde provino la amenaza de castración que no la concierne realmente. En la constatación freudiana, la amenaza de castración del padre es inoperante para un sujeto femenino ya castrado.

Lacan deduce de esto una dificultad particular, la irrealización de la posición paterna.

Ya que la amenaza no concierne al sujeto realmente, entonces quien la sostiene se encuentra irrealizado en posición de Ideal.

No sólo es parte de un hecho de la clínica psicoanalítica, es también una estructura perfectamente generalizable. Hay que prestar

mucha atención cuando se amenaza: sería necesario que esta amenaza sea real, en caso contrario se encontrarán inmediatamente irrealizados.

En el Penisneid freudiano, Lacan revela la estructura de recubrimiento.

Hay una yuxtaposición entre el órgano real y el del muerto. En un primer sentido el éxtasis de Santa Teresa testimonia de una relación con el padre muerto, más allá de todo viviente. Son las flechas de Eros celestes. Veamos, en este caso, cómo la religión libera de la superstición: tenemos Santa Teresa o Drácula.

Lacan destaca la dificultad típica de la posición femenina: para que de la "receptividad del abrazo" a la "sensibilidad de vaina" sea posible, no debe haber una identificación imaginaria a la medida fálica.

El sujeto femenino que está simbólicamente en posición fálica, es realmente objeto de deseo. Solo hace falta hacer de un modo que no haya obstáculo imaginario.

Es en esto, que reside toda la importancia de la separación de la identificación imaginaria con el hombre en la histeria y de la mascarada femenina.

Hay dos tipos de ideas en relación a la máscara: hay una idea ingenua que cree desenmascarar algo debajo de la máscara y otra que sabe que, bajo la máscara, sólo hay otra máscara. No hay nada bajo la máscara, sólo hay la estructura simbólica inmersa en lo imaginario.

La máscara es la escritura que resulta de la división subjetiva. La mascarada femenina no es una patología, es la presentación de un semblante del que, el sujeto, no debe ser engañado. He aquí toda la diferencia entre el saber operar con el nada y el identificarse con el Uno.

Quisiera, a partir del texto del 58, abordar un pequeño párrafo del texto del 73, *L'Etourdit*.

Lacan reformula el llamado femenino. Parte de un "me has satis-

fecho hombrecito..." es una respuesta. El sujeto hombre es confrontado no con el símbolo fálico que hay que reconocer en los cuatro, tres, dos patas, sino con la satisfacción femenina más allá de la propia representación.

En este sentido se trata de una verdadera encarnación del superyó, una verdadera "sur-moitie" que no se reduce al superyó materno, generalmente representado o invocado por los psicoanalistas como figura arcaica del horror, más allá del superyó paterno.

El superyó materno es aún demasiado amable, se trata del superyó que representa ambos sexos, la exigencia de un goce más allá del goce fálico del que no se quita fácilmente la mirada.

Se trata de situar el superyó por lo real del goce y no por las prohibiciones de la conciencia. Esto es acorde en la doctrina constante de Lacan sobre el superyó freudiano: es un verdadero empuje al crimen y no un sistema de interdicciones. ¿Qué hace el llamado de la Esfinge? Empuja al "hombrecito" a convertirse en el padre muerto o hacerse Tiresias.

Hay un buen y un mal modo de hacerse Tiresias. El malo consiste en hacerse amante castrado para fingir estar más allá de la medida fálica. Hacerse Tiresias de esta manera, es como susurrarse uno al otro que somos iguales y nada nos separa.

La buena manera de hacerse Tiresias, es saber adivinar que el imperativo de goce es mortífero sólo para quien rehusa afrontar la originalidad de la posición femenina, para quien niega el origen de un decir femenino específico donde el Otro tiene una incidencia directa.

No hay mayor error que creer que las mujeres son narcisistas. Se trata sólo de narcisismo secundario, pues están abiertas a la incidencia directa del Otro.

Antes de formularlo así en el Seminario *Aún*, Lacan en el 58 recurría, a propósito de las mujeres, a un término singular: "narcisismo del deseo". Término casi antinómico en las categorías lacanianas. ¿En qué modo el narcisismo amor por sí mismo, puede aplicarse al deseo que es ante todo, deseo del Otro?

Freud acepta la ficción de la mujer narcisista. Lacan la rechaza. Freud subraya la fascinación, el encantamiento que provoca este tipo de mujer y lo explica por el reencuentro con el narcisismo primario al que cada uno ha debido renunciar.

Definiría así a la mujer que se ama a sí misma: la mujer frente al espejo fascinada por su propia máscara.

Si vamos un poco más allá sería natural sustituir Narciso por la ninfa Eco.

Con el término de "narcisismo del deseo" Lacan rechaza la ficción y muestra que no hay nada de primario. Es una respuesta a la división primaria, que surge la máscara secundaria del narcisismo del yo y que es común a los dos sexos.

Lo que es específico de la posición femenina es el "narcisismo del deseo", que podemos entender como "amor del deseo" o "deseo del deseo" y que viene al lugar del falo marcando la salida femenina.

Es aquí que se desarrollará el estudio de la privación. En esta "imago" de la mujer narcisista, bajo identificación fálica simbólica-ser el falo ideal que conviene a la naturaleza fetichista del amor masculino, se esconde una relación particular a la falta donde las mujeres pueden amar apasionadamente el nada. Es la zona a la que cada mujer puede ser empujada. Una vez más el hombre sirve de relevo para que el sujeto femenino se reconozca Otro para sí mismo, pero aquí se trata de la pasión mortífera que puede engullir todo.

Lacan convoca al sujeto moderno a hacer frente al superyó femenino. No conviene atarse al mástil de la nave como Ulises para resistir al llamado. Inútil aferrarse al falocentrismo. Se trata, en cambio, de dar curso a todos los recursos de lo que puede ser dicho, para hacer valer hasta qué punto los dichos de la Esfinge no tienen poder mortal más que, para quien ignora que es necesario enfrentarlos como ser sexuado.

O tendremos que vérnoslas, en un mundo que reprime, deniega, forcluye la castración, con el llamado de "dioses oscuros" o bien el

sujeto será capaz de reconocer que la voz de los Dioses es la de La mujer".

Ella se presenta como "sur-moitie" ante quien no quiere escucharla, pero encuentra el propio estatuto y el propio lugar en el momento en que quien se hace el destinatario puede tener en cuenta una por una, qué goce se trata de obtener.

Por eso es necesario que quien se autoriza del discurso del analista, haga que la voz del superyó pueda demostrarse incompleta en vez de querer completarla.

Esta voz del superyó debe ser enfrentada con los tres términos usados por Lacan en *L'Etourdit*: hacerla inconsistente, indemostrable, indecidible.

Es una reformulación lógica del imperativo ético del psicoanálisis.

Será por esta vía que los hombres y las mujeres encontrarán una salida a los embrollos del sexo en los que están prisioneros.

Traducción del italiano realizada por *Ennia Favret*.

Revisión teniendo en cuenta el texto en francés, publicado bajo el mismo título en "L'Autre Sexe", con la colaboración de Nieves Soria.

Versión no corregida por el autor.

Notas

1. Young-Bruehl E., Anna Freud, Londres, Mac Millan, 1988, p. 108, 109, 121.
2. Freud, S., "Le probleme économique du masochime", Nèvrose, Psychose et Perversion, Paris, PUF, 1978, p. 289.
3. Freud, S. Op. cit., p. 290.
4. Lacan, J., "Propos directifs pour un congrès sur la sexualité fèminine", Escrits, Paris, Seuil, 1966, p. 730.
5. Lacan, J., op. cit., p. 371.
6. Deutsch, H., La psychologie des femmes, Paris, PUF, 1974, p. 234.
7. Lacan, J., "Question preliminaire a tout traitement possible de la psychose", Escrits, op. cit., p. 566.
8. Freud, S. "Un enfant est battu", op. cit., p. 235.
9. Vernant, J.-P., "Parole et signes muets", Divination et rationalite., Paris, Seuil, 1974, p. 9.
10. Vernant, J.-P., op. cit., p. 24.
11. Lacan, J., Escrits, op. cit., p. 732.

La verdadera, la falsa, la no-toda.

Nieves Soria

¿En qué lógica se inscribe la afirmación de Lacan acerca del acto de la Madeleine de Gide, como aquél de una verdadera mujer?:

"Hasta dónde llegó a ser lo que Gide la hizo ser, permanecerá impenetrable, pero el único acto en que nos mostró separarse enteramente de ello es el de una mujer, una verdadera mujer en su integridad de mujer.

Este acto fue el de quemar las cartas -que son lo que tuvo "de más precioso"- . Que no nos dé otra razón sino que "tuvo que hacer algo", le añade el signo de desencadenamiento que provoca la única traición intolerable".¹

Lacan referirá esta traición al hecho de que Gide (quien ya la había traicionado cien veces) accede esta vez a su primer amor fuera de ella. Es esto lo que la llevará a querer abrir una hiancia en el ser de Gide. En este punto Lacan la compara con Medea, quien también sufre una traición de amor que la lleva a la venganza:

"Algunos dicen que, repudiada por Jasón para casarse con Glaucea, fingió estar conforme para mejor vengarse de la ofensa. Para hacerse aceptar por su rival envióle un traje muy vistoso; pero emponzoñado por sus secretos artificios. Apenas se lo hubo puesto Glaucea, sintióse invadida de un fuego inexplicable que la devoró a ella y a Creón que intentaba distraerla, y como si esta venganza no fuese bastante, aún degolló la despechada a los hijos que había tenido con Jasón. Después de consumados estos crímenes, Medea mon-

tó en un carro arrastrado por alígeros dragones, y vagó durante algún tiempo sobre Corinto incendiado, emprendiendo luego vuelo hacia Atica, donde se casó con el rey Egeo".²

Tenemos entonces la siguiente secuencia en ambos actos: traición amorosa, venganza que recae sobre los objetos preciosos del amado (que también lo son para la traicionada), "desencadenamiento" en Madeleine, errancia en Medea. Es decir que la "verdadera mujer" surge como efecto de un acto que implica una salida (temporaria) de la cadena significante, y también una pérdida de las referencias. Además un sacrificio del tener en el orden fálico, sacrificio cuya recompensa es el golpe recibido en el ser por el traidor.

Que Lacan escriba "verdadera", muestra que él piensa que en este acto hay un signo específico del ser femenino, como diferente del masculino.

Pero Lacan no escribe solamente sobre las "verdaderas mujeres". También lo hace sobre las falsas. En "La Tercera", Lacan lo dirá con todas las letras:

"Es evidente que se tiene un automóvil como se tiene una falsa mujer: uno se empeña en que sea un falo, pero su única relación con el falo consiste en que el falo es lo que nos impide tener una relación con algo que sea nuestra contrapartida sexual".³

Siguiendo este texto, una falsa mujer sería entonces aquella que impide al hombre tener relación con el Otro sexo: en lugar de hacerse Otro se hace Uno, se parece al falo.

Esta posición en la mujer ya había sido, sin embargo, frecuentemente señalada por Lacan:

—En "Ideas directivas...":

"... la ausencia en la mujer del fetichismo que representa el caso casi manifiesto de este deseo deja sospechar un destino diferente de ese deseo" (de preservar el falo en la madre) "en las perversiones que ella presenta.

Pues suponer que la mujer misma asume el papel de fetiche no

es sino introducir la cuestión de la diferencia de su posición en cuanto al deseo y al objeto".⁴

—En "La significación del falo":

"Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada".⁵

—Finalmente, en "Subversión del sujeto...":

"Tal es la mujer detrás de su velo: es la ausencia de pene la que la hace falo, objeto del deseo".⁶

De estas afirmaciones de Lacan acerca de la verdad y la falsedad en las mujeres, podemos concluir que habría cuatro posiciones posibles para las mujeres dentro del orden fálico y la lógica del todo, según elijan la vía del ser o del tener el falo; y según afirmen o sacrifiquen el falo en cada una de ellas. De este modo obtendríamos las siguientes posibilidades (que no se excluyen todas entre sí):

- 1) La verdadera mujer: sacrifica el tener. (Abre una hiancia en el ser del hombre, pero puede sacrificar o no su propio ser: Medea, después de un tiempo de errancia, va a ser la mujer de otro hombre; Madeleine, según Lacan, sólo en el acto de quemar las cartas demuestra separarse enteramente del ser en que la transformó Gide).
- 2) La falsa mujer: afirma el ser. (Puede sacrificar o no el tener: en la mascarada ella rechaza sus atributos femeninos, pero esta vía le está indicada por una ausencia que no es efecto de un rechazo: la del pene).
- 3) La mujer fálica: afirma el tener. (Puede sacrificar o no el ser: el ejemplo de esta posición es la mujer absolutamente identificada a la madre, Otro de la demanda absoluto).
- 4) La masoquista: sacrifica el ser, para encarnar el objeto a como resto en el fantasma de un hombre. (Hay una caída del semblante fálico, y una precipitación en la posición de desecho). No desarrollaré estas dos últimas posiciones formuladas la una

por J.-A. Miller en *De mujeres y semblantes*, y la otra por Colette Soler en "Posición masoquista y posición femenina", y por Eric Laurent en "Posiciones femeninas del ser".*

Tres años después de "Juventud de Gide...", el interés de Lacan por situar una especificidad de lo femenino en algún personaje persiste: en referencia a P. Claudel nos dirá:

"... en otro lugar, en "Partage de Midi", Claudel nos hizo una mujer, Ysé, que no está tan mal. Se parece mucho a lo que es una mujer".⁷

Reencontramos este interés de Lacan en escritos de estos años: en "Ideas directivas..." (1958) planteará los lineamientos a seguir en la teorización de la sexualidad femenina. Tomaré dos párrafos de este texto:

"... todo puede ponerse en la cuenta de la mujer en la medida en que, en la dialéctica falocéntrica, ella representa el Otro absoluto".⁸

"... la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad (...) para **realizarse a porfía** del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo".⁹

En el primer párrafo, encontramos al ser femenino situado en el lugar del Otro absoluto respecto de la dialéctica falocéntrica; en el segundo, la sexualidad femenina como un esfuerzo de imitación y superación del deseo masculino, en plena competencia fálica.

Encontramos la misma oscilación en "La significación del falo" (1958):

"Pues si se mira de cerca el mismo desdoblamiento (que en el hombre) se encuentra en la mujer, con la diferencia de que el Otro del Amor como tal, es decir en cuanto que está privado de lo que da, se percibe mal en el retroceso en que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos ama".¹⁰

* Ambos trabajos en este volumen.

El desdoblamiento al que se refiere aquí Lacan, es aquel que está en juego entre amor y deseo en la degradación de la vida erótica en el hombre. Lacan señala que en la mujer sólo aparentemente no hay tal desdoblamiento.

En "Subversión del sujeto..." (1960) encontramos un párrafo que podría ilustrar la posición a la que alude Lacan en relación a Madeleine/Medea e Ysé: refiriéndose a la función de la castración en el fantasma, relacionada con la función de asegurar el goce del Otro, dentro de los límites de la ley (del deseo), escribirá:

"A quien quiere verdaderamente enfrentarse a ese Otro, se le abre la vía de experimentar, no su demanda, sino su voluntad. Y entonces: o de realizarse como objeto, hacerse la momia de tal iniciación budista, o de satisfacer la voluntad de castración inscrita en el Otro, lo cual desemboca en el narcisismo supremo de la causa perdida (es la vía de lo trágico griego, que Claudel vuelve a encontrar en un cristianismo de desesperación)".¹¹

Encontramos aquí esta posición de enfrentamiento "verdadero" a ese Otro, que implica ir más allá del punto de detención de la carga objetal que mantiene al goce del Otro dentro de los límites de la Ley (vía la castración). Este ir más allá del límite fálico lleva al goce: "La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo".¹²

Este goce del Otro se encuentra más allá del límite del deseo, pero no más allá del fantasma; excede el límite fálico, pero se produce como fantasía del neurótico, en la que está operando el patrón fálico. Es un más allá del límite, dentro del orden fálico, subsidiario de lo que posteriormente Lacan formalizará como el orden del todo dentro de la lógica de las fórmulas de la sexuación.

La oscilación entre el Uno y el Otro que encontramos en los párrafos citados, al intentar Lacan dar cuenta de la posición femenina, podría ser una de las razones que lo llevaron a la elaboración de las fórmulas de la sexuación, y al intento de formalizar una lógica que

contenga el orden del “no-toda” para dar cuenta del goce femenino. Y allí no serán ya Madeleine, Medea o Ysé, sino Santa Teresa o San Juan de la Cruz quienes ilustrarán la posición del sujeto en el goce femenino.

Interrogaremos las líneas principales de elaboración de esta nueva lógica, y la manera en que Lacan intenta resolver la ambigüedad de un goce que, situándose más allá del falo, sólo se define a partir del goce fálico.

Lacan formalizará el orden del no-toda en el Seminario XIX, recurriendo a la lógica matemática, ya que “lo real es lo que encuentran al no poder escribir cualquier cosa en matemáticas”¹³, partiendo del siguiente principio: “no hay relación sexual”, lo que quiere decir que no se goza ni se es gozado sexualmente.

Φ_x será la función con la cual Lacan escribirá sus fórmulas. Esta función es la castración, que se constituye en tanto existe el goce sexual, que hace de barrera a la relación.¹⁴ Todo hombre se define por esta función que obtura la relación sexual.¹⁵ La condición de esto es que existe al menos uno (el padre del Edipo) que no está castrado, ya que puede tenerlas todas. De este modo el padre se constituye, como excepción, en función de referencia para todos los demás.¹⁶ Estos estarán sujetos entonces al goce fálico, posible pero limitado, finito. Hasta aquí estamos en el orden del todo.

Pero Lacan dirá que a partir de un imposible como causa, que es la castración en las mujeres (ya que ellas no son castrables porque no tienen el falo), es posible negar la universal de la función fálica, introduciendo el “no-toda”, orden de relación al goce diferente al “todo”:

“Nada puede volver apropiado este “todos” a este “no-todas”, ya que permanece entre lo que funda simbólicamente la función argumentativa de los términos, el hombre y la mujer, permanece esta hiancia de una indeterminación de su relación común al goce”¹⁷.

El acceso a la mujer será planteado por Lacan como posible en su indeterminación (ya que no se puede afirmar su existencia) a par-

tir del momento en que la mujer no está ligada esencialmente a la castración.¹⁸

El “no-todas” indica que en alguna parte, y nada más, ella tiene relación con la función fálica. De este modo Lacan ubicará al Otro como concerniendo solamente a la mujer. Ella ilustra la figura del Otro por estar “entre centro y ausencia”, entre el sentido que ella toma en el “al menos uno” (donde no lo encuentra más que en el estado de pura existencia) y el “no-toda” (la que no está contenida en la función fálica sin ser no obstante su negación).¹⁹

La función fálica no es entonces una función ordinaria, porque lo que el falo denota es el poder mismo de significación; entonces, con la sola condición de articular Φ_x a un prosdiorismo (todos, no-toda, etc.) produce —por la búsqueda de una necesidad lógica— que lo que se enganche a este prosdiorismo tomará significación de hombre o mujer, según qué prosdiorismo se elija.²⁰

Así, el “no-todas” quiere decir el “no imposible”, que es lo contingente. No es imposible que la mujer conozca la función fálica, entonces en la contingencia podrá articularse lo que es del valor sexual mujer.²¹

La condición para que esto se articule será la demostración de la infinitud del goce femenino, infinitud que finalmente Lacan elegirá topologizar en el Seminario XX.

Este goce infinito es irreductible y heterogéneo al goce fálico. No es un rechazo del goce fálico, es un goce de otro orden, suplementario, que no implica la negación del goce fálico: en el orden “no-todo” de las fórmulas, lo que se niega es el universal, no el goce fálico. Recordemos que no existe “al menos una” para quien no se cumpla la función de la castración.

La verdadera “no-toda”, entonces, lejos de la “verdadera” Madeleine-Medea, no solamente no rechazará el orden fálico, sino que se servirá de la castración como de un semblante detrás del cual oculta ese otro goce que le es específico:

“La mujer, la verdadera, la pequeña mujercita, se esconde detrás

de esta misma falta, es un total refinamiento, por otra parte plenamente conforme a lo que nos enseña el inconsciente al no triunfar nunca mejor que cuando falla".²²

La verdadera "no-toda" hace velo de la falta (no vela la falta ni se identifica a ella). La falta, perteneciente al orden fálico, oculta en ella el goce femenino, heterogéneo al orden falo-castración. Es un goce que la "no-toda" mantiene oculto, un goce no fantasmático que no se trataría de buscar (ya que no es posible, sino contingente) sino de ocultar detrás de la falta.

No se tratará en esta posición de que no haya "límites a las concesiones que cada una hace por un hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes"²³, ya que eso sólo puede hacerlo "por sus fantasmas, de los que es menos fácil responder".²⁴

Lo que Lacan nos enseña con las fórmulas de la sexuación es que el infinito es inaccesible. "Un número es accesible cuando puede ser producido como suma o como exponencia de los números que son más pequeños que él".²⁵ Es decir que por más lejos que vayamos en el orden finito que es el goce fálico, no llegaremos jamás al goce infinito por esa vía. Recordemos que el fantasma es una cadena inextensible. Con el más: sumando o multiplicando el falo, ya sea en la línea del ser o en la del tener: siempre habrá más, nunca infinito. Con el menos: dividiendo no encontraremos más que el patrón fálico y el resto de la operación (objeto a), restando llegaremos al cero. Nunca al infinito.

El infinito es de otro orden, y sólo logra articularse por la vía de la contingencia.

Referencias bibliográficas

1. J. Lacan, "Juventud de Gide o la letra y el deseo", *Escritos 2*, pág. 740. Ed. Siglo XXI.
2. Giges y Peyro, *Los dioses y los héroes*, pág. 345. Ed. Daniel Jorro.
3. J. Lacan, "La tercera", *Intervenciones y textos 2*. Ed. Manantial.
4. J. Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina", *Escritos 2*, pág. 713. Ed. Siglo XXI.
5. J. Lacan, "La significación del falo", *Escritos 2*, pág. 674. Ed. Siglo XXI.
6. J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, pág. 805. Ed. Siglo XXI.
7. J. Lacan, Seminario VIII "La transferencia", inédito. Clase del 17/5/61.
8. J. Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina", *Escritos 2*, pág. 771. Ed. Siglo XXI.
9. J. Lacan, *Ibid.*, p. 714.
10. J. Lacan, "La significación del falo", *Escritos 2*, p. 675. Ed. Siglo XXI.
11. J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos 2*, p. 806. Ed. Siglo XXI.
12. *Ibid.*, pág. 807.
13. J. Lacan, Seminario XIX "... ou pire", clase del 15/12/71, inédito.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, clase del 12/1/72.
16. *Ibid.*, clase del 15/12/71.
17. *Ibid.*, clase del 12/1/72.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, clase del 9/2/72.
20. *Ibid.*, clase del 19/1/72.
21. *Ibid.*, clase del 12/1/72.
22. *Ibid.*, clase del 8/12/71.
23. J. Lacan, *Televisión*, pág. 128, Ed. Anagrama.
24. *Ibid.*
25. J. Lacan, "... ou pire", clase del 10/5/72, inédito.

Bibliografía

- J. Lacan, *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI.
- J. Lacan, *Intervenciones y textos 2*, "La tercera". Ed. Manantial.
- J. Lacan, *Radiofonía y Televisión*. Ed. Anagrama.
- J. Lacan, S. VIII "La transferencia", inédito.
- J. Lacan, S. XIX "... ou pire", inédito.
- J.-A. Miller, "De mujeres y semblantes", Cuadernos del pasador.
- C. Soler, "Posición masoquista y posición femenina", en esta publicación.
- C. Soler, "Las mujeres y el sacrificio", en esta publicación.
- E. Laurent, "Posiciones femeninas del ser", en esta publicación.

La pequeña K (...)

Germán L. García

Un caso así merece ser registrado.

S. Freud (9/5/1928)

El encuentro entre Lou Andreas Salomé y Sigmund Freud consolidó a comienzos de la década del veinte una amistad perdurable, sellada en la persona de Anna Freud. En efecto, Sigmund Freud sostenía en su amiga de Gotinga un ideal de feminidad que hubiese deseado para su hija, en particular cuando la soltería de ésta se le aparecía como la consecuencia del análisis que —contra sus propias reglas— condujo. Había analizado a su hija y enviaba dinero a Lou Andreas Salomé, una de las pocas que estaba en ese secreto y una de las que Freud deseaba para amiga de Anna, quién a su vez encontraba en Lou una *analista* de esa feminidad que parecía sacrificar a su padre.

Las biografías de Sigmund Freud, los escritos autobiográficos de Lou Andreas Salomé, abundan en referencias que ponen de manifiesto este nudo: Lou es ofrecida a la hija, Anna, como modelo de una feminidad que el “viejo padre” no parece haber encontrado en su mujer.

Ese circuito se anima, es encarnado, cuando a mediados de noviembre de 1927 Lou Andreas Salomé le escribe a Freud desde Gotinga: “Hace unos pocos días llegó aquí, enviada por usted, toda una carga humana altamente bienvenida: madre, hija y también el papá K (...). Ahora los papás se han ido, la hija está bien alojada, y me dispongo a informar”.

En las cartas siguientes Freud llamará “K (...)” a la familia y Lou Andreas Salomé dirá “pequeña K (...)” para referirse a la hija. Lo que sigue es el caso que Sigmund Freud dice que merece ser registrado.

La primera hora

Lou Andreas Salomé acepta una conversación preliminar para que la madre pueda abrir su corazón, se dé a conocer mejor y *renuncie* a buscar información en su hija. A su juicio, la familia K (...) es “risueña y saludable”, sus miembros se tratan con amor y respeto y pertenecen a círculos católicos, contra los que se rebela un poco “la nueva generación”.

Lou Andreas Salomé habla de 7 hijos, pero después se nombra a cuatro hermanas y un hermano (sin que quede claro, en cuanto a la pequeña K (...), si es una de las cuatro o bien tiene cuatro hermanas).

El amor y respeto familiar le parecen importantes a Lou Andreas Salomé, tan importantes como para desear la curación de la hija y su retorno a la vida común. ¿Qué ocurre? La pequeña K (...) teme a los locales cerrados, a ser atropellada, a su permanencia al aire libre tanto como a ser encerrada. Es decir, que el espacio se ha vuelto acechante y cualquier *lugar* es bueno para ser víctima de un ataque.

Ella había sufrido un *atropello*, un *shock* que se apresura a comunicar, cuando diez años antes un médico extrajo sus amígdalas.

También la rectificación de su dentadura le había producido un efecto de atropello parecido y —observa Lou Andreas Salomé— en sus fotos de niña aparece con cara asustada. Si bien fue *traviesa*, el regazo sigue siendo su asiento preferido y desde lactante, con dulzura y afecto, se deja *encerrar* en brazos.

Está el atropello de las figuras masculinas —en particular, esos médicos que luego serán privilegiados en sus relaciones amorosas— y el encierro de los brazos maternos. La posición de la peque-

ña K (...) es de atracción y rechazo: le atrae la “agresividad” de la actividad médica, pero se protege de esa atracción al comprometerse con un hombre indeciso, neurótico obsesivo manifiesto —según Lou Andreas Salomé.

¿Qué tendencias, fantasías, acontecimientos violentos que implicaron al padre, transformaron su “impulsividad originaria” en una posición histérica?

Es la primera hora, la carta prosigue con especulaciones sobre problemas religiosos y concluye agradecida: “...por hoy sólo quiero darle las gracias por la familia (...) que me envió”.

Enlazar, aislar.

La respuesta de Freud elogia la capacidad de Lou Andreas Salomé para enlazar, a su vez que confiesa la alegría de aislar algo. Divergencia a propósito del humor, un enigma: por qué las mujeres aprecian menos el humor que los hombres.

Más que contra Dios —dice Freud— está contra la providencia y el “orden moral universal”. Hay más de una ilusión y para Freud son molestas las que contradicen la razón.

En cuanto a la familia católica, risueña y saludable, Freud comenta: “Me alegra saber que los K (...) fueron realmente a verla. No todas las flechas llegan a su blanco. Espero que esta vez no haya usted descuidado por completo sus intereses. No se lo quiero preguntar para no enojarme (...) Anna es magnífica, buena e intelectualmente independiente (...)”. La referencia a Anna fue aislada por una a Toller y otra a la propia madre de Freud.

La respuesta de Lou Andreas Salomé invoca el paso del tiempo y la renovación de las estaciones, antes de entrar a detallar el curso del análisis de la pequeña K (...) —“...que le debo a usted y que proporciona toda clase de alegrías”.

Sorprende: “Resultó de buenas a primeras una franca histeria, con

el enlace típico con el padre, con estados de angustia con violencias y aniquilamientos, ante locales cerrados de los que uno no puede escapar, y ante miradas que se dirijen con sorpresa e indignación a nosotros...”.

Los enlaces que realiza Lou Andreas Salomé incluyen un plural mayestático donde la pequeña K (...), ella misma y Freud navegan en el mismo barco, frente a miradas sorprendidas e indignadas. ¿Qué se podía esperar, cuando se conoce el secreto de Anna?: “Esperaba yo también inhibiciones en el curso de la vida erótica, pero, en lugar de esto, se puso de manifiesto que las experiencias amorosas, inclusive en su realización sexual plena, no sólo habían tenido ya lugar, sino que además se habían llevado obviamente a cabo con una capacidad de deleite, con una naturalidad y también con una entrega psíquica interior tales, con tal alegría y seriedad a la vez como sólo raramente suelen presentarse”.

Si en los círculos de Freud creían —como creía el mismo Freud, por otra parte— que Anna no encontraba un hombre que sustituyera a semejante padre, la pequeña K (...) hace que Lou Andreas Salomé proponga lo opuesto: “Empecé a vislumbrar la solución del enigma al observar en qué grado *debían faltar* (sic, subrayo) a cada una de sus parejas, sin menoscabo de sus cualidades amables, justo aquellas cualidades que eran particularmente características del padre”. Un hombre amable que *no* se parezca al padre, una mujer en el camino de Don Juan: “Esta diferencia del elegido con respecto al padre conducía a cambios, pese a la sinceridad del afecto de ambos, inclusive a una especie de ‘formación en serie’, o, en todo caso, a cierto desenfreno, que formaba el contraste más violento tanto con la severidad de la educación católica como con la franqueza frente a los padres, muy respetados, y a los que sólo con mucho pesar les ocultaba algo”.

Este desafío a los padres, a los valores católicos, tenía su contrapartida en el *miedo* que —enlazado con la regresión anal— se anudaba con el recuerdo de prohibiciones y mandatos de la infancia,

con la figura del padre y con sus exigencias en relación con el comportamiento y los modales.

La pequeña K (...), que al comienzo sufría la doble perturbación de un atropello masculino y un encierro materno, aparece ahora en un desafío activo a los valores paternos y sufriendo el curioso síntoma de un miedo al flato que le impide estar en sociedad, por temor a ser traicionada a los ojos y los oídos de todo el mundo: “Pero lo más aterrador era el sentimiento vago de que *podría* eventualmente producirse y traicionarse también en esta forma, aunque con consecuencias aniquiladoras, lo más inaudito, lo más imposible, como tal vez por ejemplo, el incesto”.

El *no* al padre, la búsqueda de hombres que carecieran de los atributos paternos, la elección de médicos que puedan atropellarla y la huída de los mismos en el personaje obsesivo, concluyen en la denuncia irrisoria del flato, que habla de la irrisión del padre mismo, puesto que el incesto aparece en los momentos en que se manifiesta su caída: “Este supremo deseo inconsciente la asaltaba con la mayor vehemencia al tocar música con el padre, en aquellos pasajes difíciles de los que ni uno ni otro estaban totalmente a la *altura*, lo que compensaban, sin embargo, con su temperamento igualmente furioso”.

¿Dónde remitir este enlace particular? La pequeña K (...) recuerda una fuerte impresión causada por su padre, hombre severo en el decoro y las maneras, cuando al pasear por un bosque fue él quien dejó escapar un flato y comentó a la familia que también los cervatillos lo hacían. La pequeña K (...) se asustó, percibió en esa brusca caída de la imagen del padre que nada era imposible.

Personas poco corrientes

Anna Freud, convertida en Antígona por el deseo de su padre, es lo opuesto a la pequeña K (...) asustada por el descubrimiento

de un goce anal que comparte con el padre y que muestra como muy frágil el ideal moral y estético de su alegre familia católica.

Freud aprovecha para burlarse de la satisfacción genital, no sin antes alentar el trabajo de su querida amiga de Gotinga: "Debiera ocurrir con mayor frecuencia que personas poco corrientes experimentaran y pudieran contar cosas poco corrientes, como le ocurre a usted ahora con su K (...). Tenemos aquí a un tal Dr. Reich, hombre joven y honrado, pero impetuoso y un poco maniático, que venera ahora en el orgasmo genital el contraveneno de toda neurosis. Tal vez podría aprender de su análisis de K (...) algún respeto frente a la complicación de lo psíquico. Tras la regresión anal de su paciente se encuentra ya su identificación al padre, y ¿tal vez detrás de ésta su complejo ciertamente considerable de masculinidad?"

En este comentario y esta pregunta queda poco del arrebató y la sorpresa de Lou Andreas Salomé cuando descubrió que la pequeña K (...) tenía una sexualidad plena, con la realización de actos deleitosos y naturales, alegres y serios. Por culpa del Dr. Reich eso será dejado de lado, aunque la verdad es que Freud afirma —contra el actual y resignado canto a la impotencia generalizada— que la satisfacción genital es un hecho, pero que eso no resuelve la "complicación de lo psíquico" que se presenta en un síntoma.

Anna, la pequeña K (...), Lou Andreas Salomé, el Dr. Reich, Freud mismo, son personas poco corrientes. Como cualquiera de nosotros, por otro lado.

Lou Andreas Salomé se apresura a decir que, por supuesto, el complejo de masculinidad está ahí, como dice Freud, que no lo nombró por simplificar las cosas.

Pero no deja de rebelarse al decir que "la manera de ser, muy femenina de la muchacha" no percibió la diferencia entre uno y otro del sexo opuesto y esto retornó como *venganza* en la neurosis. ¿No dice Lou Andreas Salomé que la pequeña K (...) padece las consecuencias de una *ordalía* inscrita en el orden familiar y social? En

efecto, la pequeña K (...) detrás del temor al flato muestra la voluptuosidad (sic) de la ejecución de la cosa prohibida.

Existe la "libido de genitalidad" fijada al padre, "pese a que la rica naturaleza erótica pudiera permitirle otras parejas".

¿Es esta diferencia en la *naturaleza erótica* lo que hace que la pequeña K (...), tan fijada al padre como Anna, pueda cambiar tanto de hombre como de satisfacción, disfrutando de su *no*?

Lou Andreas Salomé introduce, entonces, al hermano varón: "...aparece en K (...) un período perfectamente delimitado de travesura y de puerilidad durante la infancia, precisamente después del nacimiento tardío del primer hijo varón, a cuyo propósito los padres, después de cuatro hijas consecutivas, se alegraron enormemente. Sin embargo, lo operante en este comportamiento envidioso, celoso y de imitación de lo masculino proviene manifiestamente del ofendido amor hacia el padre, del afán de poseerlo, si no de modo receptivamente femenino, cuando menos de *este modo*; esto es, procede de la identificación..."

Esto, dice Lou Andreas Salomé, se diferencia de otra salida, la de la muchacha que de modo algo invertido adhiere a la madre (como ocurre con una hermana de la pequeña K (...), al parecer también como respuesta al nacimiento del hermano).

A los trece años la pequeña K (...) volvió a ser la muchacha dulce y cariñosa de la primera infancia, abandonando la conducta traviesa de la latencia. Se instaló entonces en una mezcla de adoración y miedo hacia el padre, cuya simple mirada podía hundirla en el terror y en el llanto.

Por otra parte, nos enteramos de que los rasgos anales son compartidos por los demás hermanos y que las bromas escatológicas se hacen con la madre, quizás como una *venganza* por la severidad católica que condena los deseos genitales.

Nuevas conexiones

Lou Andreas Salomé es sorprendida por una nueva derivación de la pequeña K (...), que se desplaza de la oscuridad de sus temores anales a la luminosidad del mundo de la pintura, sin que sepamos cómo se realizó ese milagro.

Nos enteramos, en cambio, que Anna estaba al corriente al menos de los resultados del tratamiento de su pequeña otra, cuando Lou Andreas Salomé escribe: "Tal vez Anna le haya contado a usted que la pequeña paciente ha hecho brotar inconscientemente de su neurosis anterior —y totalmente ignorante desde el punto de vista técnico— una pintora de fuerte personalidad".

Sus dificultades para dominar el *dibujo de mano* condujo al "viejo tópico" del onanismo, con la culpabilidad relacionada con la ausencia (sic) de onanismo como un activo *no-estarle-permitido*.

La explicitación de esta diferencia liberó una capacidad de creación que asombraron a un profesor, al punto de recomendarle que *se guarde* de aprender para conservar su originalidad.

Lou Andreas Salomé sorprende al decir que finalizado el análisis es interesante darse un tiempo para la conclusión definitiva: "...cuán importante puede ser, después de *terminado*, reservarse un poco más de tiempo para recoger en cierto modo las espigas dispersas por el campo segado, en lo que resulta, en ocasiones, que se trata de gavillas enteras (...). Así, pues, el padre conmovedor nos dejó un período complementario, el cual ha beneficiado también magníficamente a la disolución de la transferencia".

Habrá tiempo para que vuelva a lanzarse el juego, puesto que unas cartas después Lou Andreas Salomé le adjudica a Freud una observación que ella hace sobre la conexión entre la serie de amantes y el temor al incesto, para contarle que su pequeña K (...) se apasionó por los peces de colores (=amantes) y soñó algo que remitía al momento en que nadaba con su padre.

Por este hilo del incesto, Lou Andreas Salomé es sorprendida

una vez más cuando la pequeña K (...) le dice que en la infancia concluyó en que su padre era quién paría, que el pene era un niño y que la madre sólo producía excrementos. El padre con hemorroides, sentado entre dos sillas, era alguien que se preparaba para alumbrar.

Esto condujo a los hombres *femeninos* que le gustaban, a la manera de tratar con delicadeza al pene porque suponía que era doloroso para los hombres (envolvió un pene con algodón hidrófilo, lo acarició, lo imaginó vestido con un sombrero y volantes). Ahora el flato era un niño y su padre padecía de lo mismo. Sus flatos memoraban el pene del padre que ella había robado, con la consecuente impotencia de ese "hombre" que era de su madre odiada.

El último comentario de Freud: "Lo que usted dice de su pequeña K (...) es sorprendente. Me priva de la esperanza de encerrar jamás esta diversidad en un par de fórmulas". Frente a la evidencia de su padre anal, impotente, feminizado, la respuesta es que la feminidad es *indecidible* (ningún cálculo permite decidir sobre lo que existe entre padre e hija).

Las mujeres y las cosas

Ninguna verosimilitud, por seductora que sea, resguarda del error; aunque todas las partes de un problema parezcan ordenarse como las piezas de un rompecabezas, debiera tenerse en cuenta que lo verosímil no necesariamente es lo verdadero y la verdad no siempre es verosímil. Y, por último, no es nada halagüeño que a uno lo incluyan entre los escolásticos y talmudistas, quienes se solazan en el juego de su propia agudeza, sin importarles cuán ajena a la realidad efectiva puede ser su tesis.

S. Freud, 1939

La realidad efectiva de las mujeres es la historia de las funciones

cumplidas por la diferencia sexual, en tanto puede ser usada en la construcción de imágenes reguladoras, en la comunidad de los cuerpos creada por la nominación de una temporalidad.

Jacques Lacan advierte que es "...oportuno recordar que imágenes y símbolos *en* la mujer no podrían aislarse de las imágenes y de los símbolos *de* la mujer" (*Ecrits*, pag. 728). Sigmund Freud, por su parte, propuso que las imágenes de la mujer *simbolizan* la madre, la amada y la muerte. Simbolizan *para* un hombre, incluso podría decirse para el hombre que fué el soñante de esos tres cofres que se convierten en objetos de análisis de un artículo memorable.

Simboliza significa que la "realidad efectiva" será velada, que la diferencia sexual extrapolada en discurso se interpola en el lenguaje en la clasificación de los géneros según edades (niña, mujer, anciana).

Y según funciones (novia, esposa, madre). En la elaboración de Freud el velo se llamó narcisismo y las interpolaciones y extrapolaciones *aparato psíquico*: "En lugar de las condiciones *a priori* de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de ello".

Este aparato que transforma el tiempo de los cuerpos, organiza su distribución en el espacio. La percepción es puesta en entredicho, la ausencia se instala en la presencia.

La diferencia sexual se convierte en contradicción, en tanto el símbolo marca con el valor negativo de la ausencia lo que se presenta a la percepción: la diferencia será, entonces, castración para un género y para el otro.

Pero es el término que carga con la ausencia —fuera de la ley de la presencia—, el que será llamado a encarnar en la maternidad la renovación de la presencia. Al menos, así es para Sigmund Freud: "Procuraremos, pues, situar el sueño de la inyección de Irma como una etapa en el desarrollo del *ego* de Freud —dice Lacan—, *ego* que tiene derecho a un respeto particular, porque es el de un gran creador en un momento eminente de su capacidad creadora. Ha-

blando con rigor, no se puede decir que se trata de un falso ideal. Indudablemente, debe haber una psicología del creador. ¿Pero es acaso ésta la lección que tenemos que extraer de la experiencia freudiana y, en particular, si la examinamos bajo la lupa, de lo que acontece en el sueño de la inyección de Irma?" La respuesta es no, no se trata del *ego de los ideales* sino de la verdad de Sigmund Freud, de su lugar en el discurso que profiere, del *je* que descubre en el sueño la realización del deseo (Jacques Lacan Seminario II, pag. 226).

Y el deseo de Sigmund Freud, en su infatigable realización, avanza en la interrogación de la Medusa. Me informo, al pasar, que *Médougk* es la forma femenina del participio presente activo de *Médw* (*médo*, que es medir, regular, contener en la medida justa. También cuidar, proteger, gobernar). Si la diferencia se ha vuelto castración en la imagen, el símbolo introducirá la medida, el gnomón, en el término falo.

Las imágenes representan a la Medusa como una cabeza decapitada, ya está muerta cuando es elevada a la dignidad de objeto artístico, es la Gorgona, el símbolo de la mirada *fascinante*. Sabemos por Freud que el terror en el arte no es el terror en la vida, de manera que esta imagen, esta cabeza cortada con tantas serpientes "como fue negada la castración", fue medida con el falo.

Ovidio explica de qué manera Perseo había contemplado la imagen reflejada en el escudo que blandía con la mano izquierda; y mientras un profundo sueño se apoderaba de las serpientes, le sorprendió de un golpe la cabeza del cuello.

Freud, como Perseo, mira la garganta de Irma mediante el reflejo que produce el saber médico: "Debido a su renuencia a abrir la boca, esta misma Irma pasa a aludir a otra señora que yo examiné una vez, y además, en el contexto, a mi propia mujer". Las imágenes que se refractan en este escudo son múltiples: "En la medida en que Irma presenta una placa diftérica que me lleva a recordar el cuidado que me inspiró mi hija mayor, ella figura también a esta hija mía,

tras la cual, enlazada por la identidad del nombre, se oculta la persona de una paciente que murió por intoxicación" (Freud, O.C., T. 4, pag. 299, Ed. Amorrortu).

Fascinado por la garganta —en el sentido de paralizado, como James Joyce por Dublín— Freud hace de *Irma* la imagen de acumulación (*Sammelbild*) de una serie de mujeres sacrificadas (sic) por esa misma operación, para enfrentar el delicado equilibrio entre rivales y aliados que aparecen en el sueño: "Por un lado tenemos un grupo de representaciones en torno de mi amigo Otto, quien no me entiende, no me da la razón y me obsequia un licor que hiede a amilo; por el otro, y ligado por oposición, el de mi amigo de Berlín, quién me entiende, me daría la razón y a quién debo tantas comunicaciones valiosas, también sobre la química de los procesos sexuales" (Idem, pag. 301). Y poco después dice Freud: "...invoco rasgo por rasgo al amigo contra el opositor".

La acumulación llamada *Irma* realiza otro deseo: Freud siempre *tendrá...* imágenes para cubrir esa garganta, Freud siempre *tendrá...* aliados contra los rivales y rivales que justifiquen sus alianzas: "Las palabras son manejadas por el sueño con la misma frecuencia que las cosas...".

Las referencias a la pequeña K (...) se encuentran en las cartas que intercambian S. Freud y Lou Andreas Salomé entre mediados de noviembre de 1927 y comienzos de mayo de 1930. Véase Freud-Salomé: *Correspondencia* (Ed. Siglo XXI, México, 1968).

¿Falta a perpetuidad?

Mónica Torres

1. La sexualidad femenina en Freud

En su 33° Conferencia (1932-33) sobre "La feminidad" dice S. Freud:

"Tampoco ustedes, si son varones estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza, de las mujeres presentes no se espera que sean un enigma para sí mismas. Masculino y femenino es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano y están habituados a establecerla con resuelta certidumbre".

Este texto; punto de llegada en la obra freudiana sobre el tema de la femineidad, se emparenta estrechamente con "Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias sexuales anatómicas" (1925) y "Sobre la sexualidad femenina" (1931).

Si uno trata de rastrear la evolución del concepto en Freud, creo que es lícito recordar tres momentos.

Un primer encuentro de Freud, no con las mujeres, sino con las histéricas, inaugural del psicoanálisis.

En esta época en la cual Freud creía en el *trauma*, es decir, que las histéricas habían sido seducidas en la realidad por el padre, o un subrogado paterno. A esta época corresponden los historiales Catalina e Isabel de "Estudios sobre la histeria" (1895); "La etiología de la histeria" (1896); "Sobre las neuropsicosis de defensa" (1896). Y también el caso: "Emma" que aparece en "El proyecto de psico-

logía" (1895). En todos estos casos Freud va a hablar de que la niña ha sido seducida en un acontecimiento real de su biografía por un "adulto impotente". La enfermedad, los síntomas sin embargo, no aparecerán hasta que una segunda escena a la vez encubridora y reveladora de la primera, opere *retroactivamente* dándole a la primera valor traumático. Esto es sin duda, importante; porque aunque Freud creía en la realidad de este acontecimiento traumático, necesitaba dos escenas, lo que adelanta la escisión del yo, la producción del sujeto dividido por el inconsciente que en este momento es la defensa.

Como todavía no tiene el concepto de sexualidad infantil que aparecerá en "Tres ensayos sobre una teoría sexual" (1905), todavía creará que lo que ha ocurrido entre las dos escenas es la pubertad. La sexualidad pecaminosa de un adulto impotente es sufrida pasivamente por la niñita indefensa. Pero será recién después de la pubertad que ella comprenderá el sentido de aquella escena, cuando un recuerdo posterior la actualice.

Dos tiempos entonces del trauma, para la histérica; una primera vivencia sexual prematura y traumática (insatisfactoria) y una represión posterior *por recuerdo*, con síntoma defensivo. Dice Freud en: "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa" (1896), "no son las vivencias mismas las que poseen efecto traumático, sino sólo su reanimación como recuerdo, después que el individuo ha ingresado en la madurez sexual".

Pero en una carta a Fliess del 21 de septiembre de 1897 (Carta 69), Freud admitirá que: "sus histéricas" lo han engañado. Y así, en "Tres ensayos de teoría sexual", y sobre todo en "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis" admitirá públicamente su error. Más de 30 años después, en el artículo sobre la femineidad que mencionamos, al comienzo Freud recordará este error así como el pasaje a una nueva intelección: "Ahora se trata de una fantasía de seducción por el padre que expresaría el complejo de Edipo, típico en la mujer."

Podemos situar aquí una segunda época. La niña es ahora protagonista activa de una fantasía de seducción. Esta niña indefensa es ahora el "perverso polimorfo" de "Tres ensayos". Esto le permite a Freud despegarse de la sexualidad natural, biológica, que él había relacionado con la pubertad, y hacer aparecer un concepto fundamental: el de pulsión.

Con la pulsión, también aparecerá la fantasía y el deseo reprimido en estas primeras pacientes. Ya en "La interpretación de los sueños" (1900), en el "Método de la interpretación de los sueños" o "Análisis de un sueño paradigmático", la famosa Irma turbaba a Freud con su resistencia a aceptar "la solución" que Freud le proponía.

El enigma de la femineidad que ya había sonreído enigmáticamente a Freud como "La Gioconda" de Leonardo da Vinci, tema sobre el que volveremos; en los rostros de Isabel, Catalina; hace irrupción en este sueño. Marca de lo no reconocido; ombligo del sueño; lo "*unerkannte*" enfrentará a Freud con el fondo de la garganta de Irma; la carne que no se ve, antecedente del genital femenino; de lo "*Unheimlich*" misterio angustioso de la femineidad.

Es a raíz de este sueño que Freud en la carta a Fliess del 12 de junio de 1900 (Carta 137) le dirá que quizás debería colocarse una placa en la casa donde lo soñó; en la que se leyera: "en esta casa el 24 de julio de 1895, le fue revelado a Sigmund Freud el secreto de los sueños" y quizás podríamos agregar también el secreto del síntoma histérico. Y comenzó a revelarse el enigma de la femineidad.

También en "La interpretación de los sueños", otra histérica, "la bella carnicera" le enseñará a Freud de qué se trata en el deseo. Parcialidad del objeto del deseo, la pincelada inconclusa de este sueño ha hecho pasar a la historia del psicoanálisis a esta "hermosa carnicera, conocedora del enigma del deseo, sabiamente seductora; no conocemos de ella sus síntomas, sino su astucia, su deseo de deseo; su saber no sabido sobre el desencuentro entre el deseo y su objeto "genital".

Otra enigmática señorita victoriana, Dora, se irá con la sonrisa de la Monna Lisa.

Es que Freud que había descubierto cierto engaño; lo que le permite desplazar el acento del trauma a la fantasía y con ésto introducir el concepto princeps de pulsión, no podía aún (y tardaría mucho tiempo en hacerlo), salir de la lectura del "Complejo-Padre" así pues; a esta época corresponden los trabajos de "Totem y Tabú" (1913); "Teorías sexuales infantiles" (1908); "Sobre la degradación general de la vida erótica" (1912); "Sobre una particular elección de objeto en el hombre" (1910). Me refiero al acento puesto en el Complejo Padre para la mujer, es decir, el "Complejo de Edipo positivo". En ese sentido cabe también incluir en esta etapa "El Yo y el Ello" (1923) y señalar como antecedentes de la próxima etapa referida al complejo materno; el Complejo de castración y la Castración en la madre, los textos "Pegan a un niño" (1919); "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" (1920); "Lo siniestro" (1919), y "La organización sexual infantil" (1923); adenda a "Tres ensayos de teoría sexual". Es en la tercer y última etapa donde Freud dará sus mejores trabajos sobre la sexualidad femenina, descubrirá la prehistoria edípica de la niña y la imposibilidad de la simetría de los Edipos.

Como antecedente de este nuevo descubrimiento no podemos olvidar "Un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica" (1915), con el descubrimiento del Superyó maternal. Se alinean ahora más claramente:

"Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias sexuales anatómicas" (1925); "El sepultamiento del Complejo de Edipo" (1924); "El problema económico del masoquismo" (1924); "Inhibición, síntoma y angustia" (1925); "El tabú de la virginidad" (1918) que creemos es discontinuo con respecto a los otros dos textos sobre la psicología de la vida erótica o amorosa; ya citados. "El mal estar en la cultura" (1929-30); "Cabeza de Medusa" (1922-1940); el capítulo VIII de "Análisis terminable e interminable" (1937); el

capítulo VII de "Esquema del Psicoanálisis" (1940). Y no queremos dejar de citar los excelentes estudios sobre los personajes femeninos de "Lady Macbeth", de Shakespeare y de Rebeca West en "Rosmersholm" de Ibsen, que aparecen en "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico": punto II: "Los que fracasan al triunfar": Sorprendente anticipación de Freud del descubrimiento del sentimiento de culpa en las mujeres; ya en 1916.

Se incluyen por cierto en esta tercera etapa los artículos "Sobre la sexualidad femenina" (1931), y "La feminidad" (1933).

2. El masoquismo femenino

Es en este contexto que en 1924 Freud escribe "El problema económico del masoquismo" y allí como dice E. Laurent en su Seminario: "Posiciones femeninas del ser: del Masoquismo femenino al empuje a la mujer", plantea al masoquismo como a un monstruo de tres cabezas.

Ahora bien, debería quedar claro que el llamado masoquismo femenino, no se refiere solamente a las mujeres; se refiere a la posición femenina. Freud lo había adelantado en "Pegan a un niño" de 1919: posición masoquista y pasiva en relación al padre. Se trata de la búsqueda activa de una vinculación sexual pasiva con el padre, cualquiera sea el sexo del sujeto en cuestión.

Aquí femenino se refiere a pasivo y nos habla de los fines de la pulsión. Para el masoquismo se trata de la búsqueda activa de *hacerse* martirizar.

En este texto se esboza cierta unificación del dualismo pulsional, de Eros y Tánatos, allí Freud nos dice: "Así el masoquismo moral pasa a ser el testimonio clásico de la mezcla de pulsiones, su peligrosidad descende de la pulsión de muerte, corresponde a aquel sector de ella que se ha sustraído de su vuelta hacia afuera como pulsión de destrucción, pero como también tiene el valor psíquico,

la significación de un componente erótico, ni aún la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa”.

Bien, es desde el tercer momento freudiano que se refiere al complejo de castración en su acepción más amplia, que podemos resignificar retroactivamente los conceptos anteriores sobre el tema.

Ahora bien: ¿es que las mujeres son más masoquistas que los hombres?

Todas fálicas

Freud se ocupa del deseo femenino y se pregunta: ¿Qué quiere una mujer?

A lo que se responde, ella quiere un hijo del padre. En ese sentido la mujer freudiana es fálica. Todas fálicas. El pensamiento freudiano está organizado alrededor de la idea de que en realidad, hay un solo sexo, hay un sexo que es el masculino y hay Otro sexo. El sexo femenino es siempre para ambos sexos el Otro sexo. Es en este sentido que hay que decir que para Freud la mujer hace serie, todas iguales en cierto sentido: todas fálicas.

También es cierto que Freud se pregunta por una satisfacción pulsional que se sitúa “más allá del principio del placer y que no responde a las leyes del deseo”. Si masoquismo es el nombre del goce en Freud, entonces él nos habla del goce femenino en “Pegan a un niño”, en “El problema económico del masoquismo” y también en “El tabú de la virginidad”.

Lacan retoma esta línea y la subvierte; las mujeres nos dice, van más allá del goce fálico, tienen acceso a un goce que va más allá de la medida fálica; ese goce es un goce suplementario y no complementario (*Aún*).

Ahora bien. ¿Es posible pensar el masoquismo femenino como una de las posiciones femeninas del ser, justamente porque las mu-

eres tienen acceso a un goce privilegiado que va más allá del límite fálico?

La clínica nos dice que la cuestión del amor es predominante para las mujeres. Quizás desde allí podríamos pensar la trampa del masoquismo. En relación al amor hay un camino por el cual la mujer intenta darle todo al otro, pero a cambio de todo. No se trata del dar todo por nada que podría ubicar la posición contingente de las verdaderas mujeres. Al revés: es todo a cambio de todo. Tomemos el ejemplo de Madame Bovary. Ella lo ha dado todo, su cuerpo, su alma, sus bienes. Pero hacia el final va a reclamarle a su amado, que pague, que responda, y es por esta vacilación que podemos decir que Mme. Bovary no está en la posición femenina de las “verdaderas” mujeres.

4. Madame Bovary no es Medea

La posición de Madame Bovary no es la de Medea ni la de la Madeleine de Gide.

Si ella quiere dar todo su *tener* para *ser*, el riesgo que es que quiere ser *toda* y si no es toda para él, cae entonces en el vacío, el desecho, cae del Otro. Ella quería que él la salvara del no-todo; de la castración. Sin embargo, habría un privarse de las mujeres que tienen que ver con la contingencia de las verdaderas mujeres. No hay la verdadera mujer sino en la contingencia, ya que no hay la mujer, en verdad.

E. Laurent en el mencionado seminario sobre “Las posiciones femeninas del ser”, nos habla de Mía Farrow.

Tomemos dos mujeres de fines de siglo. Una de fines de siglo pasado y otra de fines de este siglo; la mencionada Mía Farrow y la Reina Victoria. Me he preguntado sobre la victoria de Mía.

De la Reina Victoria, Hugo Freda en una conferencia dada en la EOL (inédita) nos habló en relación a la libertad, y para esto mencionó tres anécdotas:

1) De pequeña la Reina Victoria no quería aprender el alfabeto y fue una gobernanta inteligente la que pudo leer la relación a la verdad de la pequeña Victoria: ella no mentía, quizás ella sabía que el significante miente siempre porque no puede fijar completamente el goce.

2) En la adolescencia, cuando Victoria llega a ser reina, su primera disposición es apartar a su madre de su cuarto y de su vida.

3) En la adultez, en una discusión con su marido, ella consigue que él abra la puerta cerrada cuando deja de repetir "Soy la reina", para poder decir "Soy tu mujer".

De Mía Farrow, nos dice E. Laurent que cuando su partenaire la hiere en su pudor, Mía reacciona con la ira de Medea, pone a sus hijos frente al video y los interroga sobre los supuestos abusos paternos. Como una moderna Medea, ella que era la madre por excelencia, sacrifica ferozmente a la madre por la mujer.

Fin del Siglo XIX: Descubrimiento del psicoanálisis. Una mujer que puede ser mujer sin dejar de cumplir su destino de reina, a condición de apartar a la reina madre y de que alguien, sin duda en posición de analista, crea en su verdad para poder enseñarle las letras. Fin del siglo XX: El psicoanálisis fracasa de forma estentórea en el vodevil de W. Allen y M. Farrow con todos sus terapeutas a cuestas, pero ella en un solo acto se presenta como una verdadera mujer, no vacila en sacrificar su máximo bien, sus hijos, para volverse contra él, con la ira de Medea.

¿Es posible pensar entonces, en un privarse que no es masoquista, que no es un sacrificio; que por lo tanto no va a conducir ni al reclamo ni a este quejarse del Otro, tan paradigmático en la histeria?

¿Podría una mujer dar con un hombre que no será ni el uno excepcional, ni el Otro que la complemente? Un hombre que la ayude a poner un límite al goce.

Acotar este goce que la sitúe más allá de la medida fálica.

¿Quedará para las mujeres la elección forzada del padre muerto o el hombre castrado? O ambos en uno; como lo dice Lacan en su

clase del 13/3/76 en su seminario "Joyce, el síntoma" que se titula "Pedazos de real"; donde nos habla de la película de Oshima "El imperio de los sentidos" y ubica el erotismo femenino en esta mujer que necesita matar y castrar a su partenaire. Llevar al extremo el fantasma de matar y castrar al hombre.

5. Denigración o castración de unas mujeres

En sus artículos sobre las condiciones de amor, o condiciones eróticas, Freud nos habla de la degradación general, de la elección particular y del tabú de la virginidad.

Al hablar de estas condiciones de amor, Freud separa ambos sexos; para el "todo hombre", será imprescindible el fetiche para neutralizar la visión horrorosa de los genitales de la madre; el temor al retorno a la antigua clausura, el Unheimlich freudiano; la cabeza de Medusa. Si el hombre no logra neutralizar el efecto paralizante de este horror, quedará ligado a la impotencia, como marca de lo irreductible del rechazo a la femineidad.

Voy a tomar tres héroes de nuestro tiempo para pensar estas cuestiones. La heroína-héroe de la película Orlando, versión de una novela de V. Wolf; la heroína de la "Lección de Piano" (ambas películas dirigidas y protagonizadas por mujeres, y por otro lado el protagonista masculino de un clásico del cine, la película "Vértigo" de A. Hitchcock; para pensar el empuje a la mujer en las neurosis y la diferente manera en que éste aparece en la histeria y en la neurosis obsesiva.

En Orlando podríamos decir que toda la película transcurre en un empuje a la mujer. Hay dos maneras posibles de situar al personaje: el empuje a la mujer o el atravesamiento del fantasma para arribar a la posición femenina.

A mi entender, cuando finalmente Orlando encuentra la felicidad, no será ni en la poesía ni en la política, no en el amor ni el go-

ce sexual, tampoco en la maternidad, sino en el equilibrio casi perfecto que en el final se hace canción en la voz de un ángel, de un eunuco, que anuncia que la felicidad consiste en no ser ni hombre ni mujer.

En este sentido me parece que la solución de Orlando es una solución fálica (Identificación al falo).

En la Lección de Piano, la pregunta es otra. Esta mujer muda desde que a los seis años conoce la música y la música reemplaza para ella la palabra, tiene una hija que parece no tener otro padre que la música misma. Cuando decide casarse será por carta y en su viaje al encuentro con su marido epistolar transportará sus dos amores: el piano y la niña. El encuentro o por mejor decir, el desencuentro, será con un extraño en todos los sentidos: un hombre, un desconocido que confirmará con su torpeza la soledad de esta mujer que habla a través del piano y de su hija, sin dirigirse, al parecer, a nadie.

Pero habrá quien se enamore de esa voz áfona, y será el que la llevará al encuentro con la sexualidad, la castración y el amor, y a recuperar la voz.

En un momento crucial ella deberá elegir entre la calavera de la pulsión de muerte; cuando el piano enganchado a su pie, la arrastra al fondo del mar; todo quietud y silencio al que parece abandonarse, cuando la vida la había marcado con la castración del deseo y del amor, con la pérdida de la niña como falo y hasta con la marca de la castración en lo real.

Me acerco ahora más a nuestro tiempo: James Stewart actor favorito de Hitchcock como dice E. Laurent, es el personaje ideal para representar al obsesivo; ya que aparece un señor tan normal, tan común, tan igual a todos y tan oculto de su aspecto tenebroso.

Hay una escena en la que el protagonista de *Vértigo*, no desviste a una mujer, sino que la viste. Como todo obsesivo se encuentra entre dos mujeres, una inalcanzable a la que su fobia dejará morir y otra que lo único que puede hacer es disfrazarse de la primera. No

encuentra, pues, la mujer, ni en la una ni en la otra, aunque la busque y al mismo tiempo su síntoma lo impotencia y lo sustrae del encuentro con una.

Degradación de la vida erótica en sus encuentros con una de ellas; búsqueda imposible de la mujer perfecta, feminización en la impotencia que lo petrifica: he ahí los pasos de nuestro obsesivo.

El empuje a la mujer se divide en el obsesivo en, por un lado, alcanzar a La mujer sin barrar, la mujer perfecta buscada por tanto cineasta: el Fellini de *8 1/2*, de *Julieta de los espíritus*, de *la Ciudad de las Mujeres*; el Woody Allen de *Manhattan*, el Hitchcock de *Rebeca*, una mujer inolvidable. Hitchcock con sus heroínas tan iguales, tan parecidas, rubias, lánguidas y frías. Y por otro lado en la obsesión masculina, la posición pasiva que siempre lo es en relación al padre y que torna imposible el encuentro con una mujer.

En las fórmulas de la sexuación con su lógica del todo y la excepción del lado masculino; la histórica si se quiere excepción se afirma como sujeto, y por lo tanto como hombre.

La posición femenina del lado del no-todo hace a todas las mujeres excepcionales en tanto no toda, salvo la que haga de hombre y entonces cae del lado masculino y es la histeria.

¿Y las verdaderas mujeres entonces? momentos de tyché, contingentes.

La posición femenina que admite la castración y se refiere al ser en falta, es precisamente lo contrario al empuje a la mujer.

En la tragedia moderna hay algo que se presenta por el lado del absurdo, del sin sentido. La tragedia moderna se relaciona con el extravío del héroe y con la forma actual de respuesta al malestar en la cultura, que es precisamente el empuje a la mujer en el discurso social.

Ahora bien, el analista, como un Perseo de nuestro tiempo en el análisis de una mujer debe poder castrarla para no denigrarla.

¿Y qué quiere decir castrarla? No es dejarla a merced de la "falta a perpetuidad". Entre la falta en ser del comienzo; de la queja feme-

nina del comienzo; el efecto de la desfalización de la cura, puede atravesar un momento de "falta a perpetuidad" (ver "Lecciones clínicas del pase; 1), en "Cómo terminan los análisis", Eolia. Pero, a mi entender, el fin de análisis debería permitirle admitir el ser en falta.

Atravesamiento del fantasma que no suprime la falta, hace consistir el ser, pero no la mujer, ni siquiera por el pretendido camino de las verdaderas mujeres, ya que el atravesamiento del fantasma no implica liberarse de él, sí en cambio una cierta sensación de libertad, acompañada de la pérdida de la seguridad que el fantasma aseguraba. Un nuevo nombre de goce, que, conserva el irreductible, el éxtimo.

Allí, donde la imposibilidad ya no encubra la impotencia.

Síntoma y estrago del Otro sexo

Serge Cottet

El hombre acompañado de su síntoma, la mujer de aquello que la devasta, eso hace pareja, disarmónica, desde luego, pero no más renga que esas comparsas que se dicen mal acompañadas, parejas patológicas, supuestamente perversas, quizás menos divertidas que la pareja freudiana formada por la mujer que nutre y el hombre que protege, cuando no es lo contrario; o aún la unión formada por un imbécil y una idiota, toma infinito de las variaciones vodevilesas. Parejas cómicas en efecto, en la medida que el falo está ahí apostado en la escena de los malentendidos como el común denominador a los dos protagonistas, situación que Kant, autor cómico según Lacan, evoca en su *Crítica de la razón práctica* como dos esposos que se arruinan: "lo que él quiere, ella también lo quiere". Sin embargo, las singulares consideraciones que hace Lacan sobre la fórmula paradigmática del fracaso sexual, el muro del sexo, no tienen nada de divertido. Es que sin duda, el falo no está ahí como en las anteriores en primera fila.

El esfuerzo de Lacan por hacer disimétrica la relación al sexo en su promoción del Otro sexo como absolutamente disperso, incommensurable al Uno fálico, es contemporáneo de una formalización heterogénea de la relación sexual en la cual, cito: "una mujer es para todo hombre un síntoma, mientras que el hombre es para una mujer todo lo que se quiera, una aflicción peor que un síntoma, incluso un estrago".¹

La mujer síntoma

En primer término, lo más fácil: ¿en qué una mujer es para un hombre un síntoma?

Ya podemos decir que Lacan tiene en lo que a él respecta, cierta doxa: el adagio que afirma que no se conoce bien a un hombre sino a condición de saber quién es su mujer, constituye un argumento para semejante objetivación, mientras que la recíproca es menos convincente. La arbitrariedad de la elección aparente, debe tener sus razones estructurales en lo que hace insignia del "todo-hombre". Pero en el texto freudiano, la elección de una mujer es descrita como condensadora de la neurosis, como lo testimonia en su opinión el célebre fragmento del hombre de arena de los cuentos de Hoffmann, a propósito de la identidad de Olympia: "Esta es, de alguna manera, un complejo separado de Nathaniel que se le presenta a él bajo el aspecto de una persona"². Encarnación de la propia posición del sujeto en tanto marioneta de su padre, Nathaniel condensa en un compromiso absurdo, el amor narcisístico por su propia imagen con su nostalgia por la infancia.

Un razonamiento análogo se encuentra en "El hombre de las ratas", para quien las diferentes ligazones femeninas, quedan dominadas por la ley despiadada del complejo paterno, un rasgo de arrogancia y de provocación para con él, completamente descifrable en la fórmula de su fantasma sexual; es la fórmula inmortal articulada a la transferencia: "tantos coitos para la prima, tantos florines para el profesor". Es decir que el Otro, especialmente en esta neurosis, es abordado bajo el sesgo de una contabilidad que hace a la mujer homogénea a todos los otros síntomas. Freud supo reducirlos a la mera duda sobre el amor.

La correlación del tipo clínico con la elección amorosa, encuentra otra vez apoyo en la obra literaria, que anticipa los hallazgos de Freud sobre el fantasma, con la *Gradiva* de Jensen donde la metáfora arqueológica debe hacer sensible lo que la elección de objeto

debe al arcaísmo del deseo: compromiso entre narcisismo y libido de objeto, entre goce y autopunición, el amor freudiano está estructurado como un síntoma.

Matrimonios fallidos, ligazones prematuras bajo la rúbrica de los compromisos característicos de la neurosis, mientras la repetición de la decepción a este respecto, conducirán pronto a los post-freudianos a asimilar síntoma y fracaso.

Lógicamente y siguiendo el curso de esta inspiración, los más ingenuos creyeron arribar a una alianza del amor y del principio de realidad, en el ideal del matrimonio definitivo del fin del análisis. Menos dogmático, Freud no ponía menos empeño en ver con sus propios ojos a la futura mujer del "Hombre de los lobos", aunque más no fuera para verificar que ella no era uno (un lobo) antes de decirle: "Vaya nomás, mi viejo". Fijación al fantasma, duda, impotencia, degradación, pero también sumisión masoquista a una matrona. Freud apartó con la mujer imposible de alcanzar que la madre contamina, todos los aspectos del matrimonio del sujeto masculino con la castración.

Aquí también, una vez más, la novela francesa de mitad del siglo XIX acompañó a Freud en su descripción de las tormentas de la puerbertad masculina, cuando *El despertar de la primavera* de Wedekind, pone en escena la ausencia de referencias simbólicas del sujeto en su confrontación con la joven. Acaso Freud habría leído el *Adolphe* de Benjamín Constant, o *Volupté* de Sainte Beuve y seguramente las habría suscripto a las fórmulas que hacen del sexo, no un símbolo, sino un agujero en lo real. Mujer síntoma, tal aparece entonces este objeto que *Adolphe* sedujo, antes de que se convierta en el agente de una turbación y de una indecisión, residuo de una proeza amorosa en la que la pasión se desmorona, se sume en la piedad y la indiferencia.

La ruptura, siempre diferida hasta la muerte de la interesada, viene bien para ilustrar el mito masculino turbado por el otro sexo "como un pez por una manzana", al igual que el estrago que él cau-

sa a la partenaire. En fin, las resonancias que la novela mantiene con las acrobacias a las que se entregó este empedernido "dandy" en su odisea política, continúan el síntoma; traiciones ininterrumpidas, arreglos y canalladas que no tienen nombre, señalan suficientemente el goce del sujeto velado por la belleza trágica de la novela³.

La elección de una

Pero ya nuestra acepción del síntoma cambió. En el contexto en que Lacan lo usa en 1975, no se trata de compromiso o de formación del inconsciente.

La elección de una entre otras, sobrepasa el saber inconsciente. El funcionalismo de los post-freudianos privilegia demasiado al inconsciente, al Edipo, a la resistencia como si la elección amorosa fuera esencialmente síntoma bajo transferencia, incluso *acting-out*, dirigido al analista. Desde el simple punto de vista de lo útil o de la función, una mujer, si no le sirve al hombre más que para que él deje de amar a otra⁴, anula el mito de una predestinación del encuentro, valoriza la *tyché*, el azar, lo real y, por ende, el objeto en cuestión como ectópico a la determinación inconsciente.

Por eso, las fórmulas de Lacan concernientes a la identificación al síntoma, pueden parecer compatibles con la identificación al deseo: así pues, en *Encore*, se trata del objeto a como causa por lo cual el sujeto se identifica a su deseo.⁵ Sin embargo, hace falta aún que el sujeto masculino acepte dejarse engañar. Pues engañado por una mujer será menos engañado por el inconsciente, de ahí una resistencia a ceder a ella y a prolongar la cura al infinito, como la manera de creer en el inconsciente más que en una mujer.

Estrago del Otro

Pero entonces, ¿qué le impide a esta hiancia de repercutir en el

Otro sexo?, ¿por qué, suponiendo una guerra de los sexos, el hombre sería peor que un síntoma, para retomar los términos de 1975? ¿En qué nos basamos? ¿En qué clínica? ¿Las estadísticas sobre el síndrome depresivo, el suicidio de las jovencitas?

Sabemos que la interpretación global de estos hechos conduce una y otra vez a condiciones controvertidas. El narcisismo femenino, su dependencia con respecto al amor del hombre... La dialéctica falocentrista que distingue los dos registros del ser y del tener, confirma que la mujer en el amor tiene más que perder que el hombre, en dar todo lo que tiene y todo lo que no tiene. Reticentes a desarrollar esta dialéctica, los alumnos de Freud fueron a buscar más acá del Edipo las razones que tiene la joven para manifestar una demanda de amor excesiva, incluso su reivindicación de ser el único objeto.

Lacan retoma ese aporte en la constatación que él hace del estrago, que constituye para la mayor parte de las mujeres la relación con su madre; ¿podemos decir entonces, como Freud lo había señalado, que la reivindicación fálica es transferida de la madre al marido? Puesto que es primeramente a la madre a quien es imputada la castración, esta construcción tiene la ventaja de hacer compatible el estrago maternal con el escollo de la relación con el hombre⁶. Pero tanto como podamos imaginar un universo de mujeres regido por la privación, deberemos verificar el determinismo que procede de ello.

Sin duda, las relaciones por ejemplo de Melanie Klein con su propia hija son apropiadas para acarrear la convicción de que una vez pasada la raya, no hay más límite a lo peor: de una forma mítica, la pieza de Nicolas Wright, *Mrs. Klein*, comentada por Eric Laurent, pone en escena el mito de la pura conciencia de sí femenina, de una sociedad de mujeres que viven haciendo omisión del Nombre del Padre. Este apólogo pone en función un canibalismo y una avidez oral cuya víctima es el hijo muerto, mientras que el padre del psicoanálisis ya está encerrado en el placard. Nos preguntamos si, en un universo tan desenfrenado, el psicoanálisis puede hacer las

veces del Nombre del Padre como lo sugiere el final de la pieza. Ese contexto kleiniano es más bien favorable a un cambio radical de perspectiva, el cual, por el contrario, privilegia al hombre, de todos modos bien venido en medio de esta galería. En efecto, ¿por qué profetizar a partir de relaciones entre madre e hija dignas del Grand Guignol** el encuentro imposible con el hombre?

La herencia de la madre

Así, tal fragmento de cura permite reconstruir en una niña la génesis de una relación con los niños: una relación de armonía, muy precoz, hizo soportable el desamparo maternal afectado por un duelo. Hasta el matrimonio estas relaciones están marcadas con el mismo signo en las que el hombre la exime de un síntoma fóbico, pero el precio de una ficción de la complementariedad de los dos sexos, pronto cuestionada por un pasaje al acto del marido. El análisis que vendrá luego, aclarará a la paciente su ideología de la felicidad fálica ligada a su identificación viril.

Así, considerando la cuestión solamente desde el ángulo de la historia individual, tomada una por una, tenemos tantas razones para hacer del malentendido entre los sexos el eco de fantasmas ligados al goce maternal, como para lo contrario: el estrago maternal que empuja al hombre.

Por eso parece que, en los avatares de la sexualidad femenina, es mejor enunciar la tesis de la herencia madre-hija, primero en el registro de la histeria donde el hombre sirve de relevo para plantear la cuestión del *agalma* femenino.

Podemos seguir en este terreno una Héléne Deutsch, la de los buenos años, 1930, fecha en que hace entrar en la histeria esas neurosis sin síntomas que llama "neurosis de destino". O mejor dicho con un sólo síntoma: el hombre. Héléne Deutsch toma el ejemplo de una joven que se sume en una serie de fracasos amorosos marca-

dos con un trazo de ese masoquismo femenino, que pronto va a invadir la literatura analítica de la época: ruptura, abortos, hasta un fallido suicidio con una pistola. El fantasma que sostiene esta repetición, se singulariza en la búsqueda de hombres que están de duelo "viudos desolados cuya aflicción actuaba sobre ella como un filtro de amor".⁷ Variante del amante castrado y del hombre muerto, la ficción puede enunciarse así: "que hermoso ser una mujer, amada como lo fue la mujer muerta".

Adivinamos con qué virtuosismo Héléne Deutsch va a desplegar todas las fases del conflicto edípico, para dar cuenta de un punto de imposible que la transferencia sobredetermina. Ella no será amada jamás como la intelectual que aspira llegar a ser: en su encuentro con el hombre, el sentimiento de ser una idiota puede más y la fija a ese destino de ser como su madre, es decir nada más que la sirvienta limitada de un marido tiránico. El caso nos interesa porque se presta a revisiones de doctrina: el conflicto edípico especificado por la identificación viril y la culpabilidad, no esclarece el pasaje al acto. En efecto, el *agalma* que constituye la muerta no se descifra tanto en el registro de los ajustes de cuentas con la madre, como que señala un goce próximo a ese "que no habría que". Esta fascinación por la ídola muerta y no por el cadáver, consagra a la mujer eternizada por el duelo infinito con el hombre que ella misma renuncia alcanzar. ¿No es a este objeto eternizado al que ella se identifica en el suicidio?

La Otra mujer

El ejemplo, me parece, sirve para ilustrar las modificaciones aportadas por Lacan en los años 70, en lo referente al uso que podemos hacer de la Otra mujer cuando ella no es la madre. Aunque este ejemplo no conduce a ninguna mística del goce. De otro modo, podría sorprendernos ver a Lacan deducir el Otro goce no de cierta ex-

periciencia incomunicable sino de lo que es preciso llamar el coito⁸. Contra un prejuicio metafísico concerniente al goce femenino como valor de refugio en relación al falocentrismo, Lacan hace intervenir el suplemento de un límite franqueado en la relación sexual. Una mujer no está como un pez en el agua con una castración en ella desde el principio, sino pez en el agua de rosas de la completud amorosa. He ahí que es su goce mismo, y más legítimo el que, llegado el caso, la divide. Cito "L'Éturdit": "haciendo de su soledad partenaire mientras que la unión queda en el umbral".⁹

La mujer y su goce, hacen dos. El que se extrae de ella, ella no lo conoce, si es de esa mutilación en tanto que objeto a de donde procede el goce masculino al cual ella no puede identificarse. Cabe recordar que Lacan, a la manera de Rimbaud al evocar el diálogo de los goces: "mi alma el coito material cela", quiere deducir el carácter insaciable del amor, de los celos mismos de este goce que el hombre extrae de ella. Ella experimenta como un síntoma la *anomalía*^{***} del goce del falo.

Derribando una vez más otro prejuicio referente a los lugares respectivos del amor y del deseo en los dos sexos, el realismo de Lacan utilizaba esta estructura de los celos femeninos, afirmando que para una mujer, es su goce mismo el que le hace creer que ama, mientras que un hombre, antes de saber por propia experiencia que la ama, solamente cree desearla.

Referencias

1. Lacan, J., *El Seminario*, Libro XXIII, *El Sinthome*, "Palabras impuestas", 17-02-1976, *Ornicar?* N° 8, hiver 1976-1977, p. 20.
2. Freud, S., "L'inquiétante étrangeté", *Essais de Psychanalyse appliquée*, París, Idées Gallimard, 1973, p. 83, note.
3. cf Guillermin, H., *Benjamin Constant muscade*, París, Gallimard, 1958.
4. Lacan, J., "El atolondradicho".
5. Lacan, J., *El Seminario*, Libro XX, *Aún*.
6. Lacan, J., "El atolondradicho".
7. Deutsch, H., *La psychanalyse des névroses*, París, Payot, 1970, p. 22-23.
8. Lacan, J., "El atolondradicho".
9. Lacan, J., "El atolondradicho".

Notas

* Loi d'arain. Fig: despiadada.

** Grand Guignol: En el teatro popular del siglo XIX en París el equivalente del cine de terror.

*** Juego ortográfico con *anomalie* (anomalía) y *an-hommalie* (a privativo y parte de homme: hombre).

Traducción realizada por Patricia Boggiano

Una chica es mirada

Frida Nemirovsky

La esquizia del sujeto

Esta presentación la ubicaremos conjugando un recorte clínico con el apartado VI del Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, por referencia a la esquizia del ojo y la mirada. El caso nos permitirá ubicar la diferencia entre el estado de vigilia y el sueño, para detenernos en el deslizamiento del sujeto que se demuestra en el “eso muestra” del sueño. En el estado de vigilia la mirada está elidida, no sólo porque eso mira, sino también porque eso muestra. En el campo del sueño, en cambio, a las imágenes las caracteriza el eso muestra.

La posición del sueño es fundamentalmente la del “no ve”. El sujeto no ve a donde va a parar, se deja llevar, puede incluso en ocasiones distanciarse, decirse que es un sueño, pero en ningún caso puede captarse de la misma manera que en cogito se capta un pensamiento.

1. La presentación

Se trata de una muchacha que se presenta interrogada por su insatisfacción sexual, en tanto afirma no haber tenido nunca un orgasmo. Agregando que está segura de no gozar sexualmente ni con su marido, ni con ningún partenaire anterior.

Somete esta afirmación a una comparación con una sensación corporal de excitación eléctrica, que ha sentido en ciertas ocasiones, al despertar de sueños que no recuerda por más esfuerzos que haga. “Nunca una imagen”, dice, pero de lo que está absolutamente segura es de que esa sensación corporal es lo más parecido a un orgasmo que ella puede imaginar. Esto va acompañado de obstáculos que no detallaré, pero que se resumen en una inhibición muy extensa que le torna la vida insoportable.

2. La mirada que la excita.

Superada la inhibición logra instalarse en un lugar muy valorizado por ella y en el que asume una responsabilidad muy importante, esto es, un lugar “muy”. Si lo subrayamos así, es por referencia a la medida que juega para ella. Es en este contexto donde la sorprende una mirada masculina que la excita, la inquieta, y, sobre todo, le causa una profunda extrañeza, que le hace decir: No sé qué quiere de mí, pero insiste en mirarme a los ojos. Lo peor es que no me es indiferente.

3. El parecer

La curiosidad que eso le provoca, no basta para llevarla a responder a esa mirada, con el argumento que si lo hiciese, “parecería” una guacha pistola. La significación que ella le da a esa expresión es el de una mujer “buscona”. Esta consideración cierra provisoriamente este tema y no habla más de eso.

4. El cuerpo y sus vicisitudes.

Vacaciones analíticas mediante, nos encontramos con una “x” que se ha desplazado al cuerpo, revistiendo cierta gravedad y que determinan la consulta médica.

Demostrada la ausencia de una causalidad orgánica, esto la devuelve a la pregunta acerca de qué quiere decir lo que le pasa cuando en verdad no es la anatomía la que responde efectivamente a sus síntomas, sino como identificación a enfermedades que su padre ha padecido desde que ella era muy pequeña y que adquieren una contigüidad muy marcada con los suyos. Un síntoma crónico del padre son los mareos y ella llama mareos cerebrales a lo que la mirada del Otro le suscita.

5. La respuesta

Su mareo cerebral se vuelve insoportable.

Esto la decide a tomar una determinación, que ella llama “cortar por lo sano”. Cambia su apariencia, que estaba muy abandonada y deslucida por sus síntomas orgánicos y decide averiguar qué hay detrás de la mirada de este inquietante observador. Esto pone en juego una serie de vacilaciones, elucubraciones, comparaciones, sobre el fondo de un sistema de medidas, y su afirmación de que no puede sustraerse ante la tenacidad y la insistencia de ese hombre que la mira sin cesar. Pasa, entonces, a la acción; acepta una postergada invitación, pues la inquietud se ha transmutado en halago. El primer paso consiste en pasar de ser mirada a ser hablada, pues escucha las palabras de amor que el le dirige.

Subyugada, acepta un encuentro amoroso... que, no podía no desilucionarla. La decepción no es de amor, sino de goce y se ríe, diciendo: ¡cómo es posible que no guarden proporción! Proporción referida al instrumento y que precipita una exclamación no exenta de anhelo: ¡por qué no se dan ambas cosas en uno! Esto parece ilustrar bien lo que Lacan afirma en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en tanto la frigidéz, por extenso que sea su imperio, y casi genérico, si se tiene en cuenta su forma transitoria, supone toda la estructura inconsciente que determina la neurosis, incluso si aparece fuera de la trama de los síntomas. Lo cual

da cuenta, por una parte, del carácter inaccesible a todo tratamiento somático, y por otra parte, del fracaso ordinario de los buenos oficios del compañero más anhelado.

Lacan afirma también allí que sólo el análisis la moviliza, a veces incidentalmente.

6. La esquizia

Este afán de quererlo todo, precipita y pone en evidencia la estructura de señuelo que la visión implica.

Al pretender decir que este enamoramiento podría conducirla a ver mejor lo que siente, se equivoca y dice: puedo llegar a salir sin ver nada. Mi intervención se reduce a hacerla escuchar lo que dijo: ¡ciega!, y la despido.

7. La revelación

Esto desencadena un sueño que llama: he tenido la revelación. Esta consiste en poder poner en imágenes la incógnita de su famosa excitación ciega. Sueña que está con un hombre, pero ella tiene el atributo; está segura que es de él; mientras lo espera, sola en la cama, que el coloque un cassette con la melodía preferida, la invade la premura de la excitación del órgano y entonces, boca abajo, asiste a lo que sale del pene, que para su asombro, es crema de afeitar. Mientras mira su mano salpicada, se da cuenta que el miembro se ha desprendido de ella y se encuentra a su lado, como mirándola. Se despierta con esa excitación que nunca entendió a qué respondía y dice: tuve la revelación; el orgasmo sólo es posible si se tiene el pene, y yo no lo tengo. Le interpreto que ese es el sueño de una guacha pistola. Su respuesta inmediata es: no crea que no lo pensé; guacha es no tener padre y yo soy guacha de pene. Así se piensa, pero lo que el sueño revela, es que allí ve lo que no ve, apertura a la verdadera realidad, que la despierta con angustia.

Si cotejamos ese ignorado goce del comienzo con el que se despliega en el sueño, se verifica un desplazamiento en la estructura, que es el siguiente: este goce implica la separación del órgano. Se trata en este caso de cómo el ojo está involucrado en la misma dialéctica que la del pene. Y en consecuencia, la mirada sigue el destino del falo. Vemos así la homología: pene-ojo - mirada-falo. A su vez comprobamos que la frigidez en este caso gira alrededor de un objeto original: "el pene que mira".

Frigideces

Enric Berenguer

La relación de la mujer al falo, menos limitada al tener que la del macho, le da la posibilidad de una experiencia de goce a la que ella accede bajo el modo de hacer de objeto¹. Pero esto no es sin consecuencias subjetivas, en la medida en que un goce no delimitado por las coordenadas del falo, depone al sujeto a su propia abolición. Pero, de esta abolición no podemos captar más que sus consecuencias de división, deductibles de la existencia misma de la defensa, así como una cierta manera de no querer saber nada de esto.

¿Pero el sujeto —que en tanto tal no tiene sexo— dispone de otra respuesta que la del fantasma para dar significación a un goce sea el que fuere?

Si podemos deducir un goce que excede al falo, su carácter real lo vuelve inaccesible, y sólo las coordenadas del fantasma pueden darle significación.

En trayecto de ida y vuelta

Si Freud insiste sobre el desplazamiento del clítoris a la vagina, es necesario comprender que en el goce femenino, más allá de la fisiología, no se trata de un punto de partida sino de un resultado. En efecto, llegar allí supone un recorrido que pasa por el Otro para regresar hacia el sujeto. Este pasaje por el Otro implica que se des-

plieguen las consecuencias de la privación, en el tratamiento que hace de ello la castración y el retorno sobre lo que de la privación no está enteramente sometido a la castración. Tener acceso a una cierta asunción de la privación supone saldar algunas cuentas con la castración del padre.

Es ésta una lectura posible del re-examen que Lacan hace del Edipo a partir de la privación en el Seminario XVII, *El Reverso del Psicoanálisis*, como “lo que [...] en su esencia [...] se desdobla en, por una parte, castración del padre idealizado, [...] y por otra parte, [...] asunción por parte del sujeto, femenino o no, del goce de ser privado”². Se puede entender en este “desdoblamiento”, que hay dos elementos a distinguir, pero también que están ligados. El análisis opera sobre la vía de su distinción, pero ésta no es posible sin situar su anudamiento. Su necesidad es una manera de comprender que para acceder a la feminidad, es necesario pasar, no de la madre al padre, sino por el padre.

Histeria y feminidad

Dos casos nos orientarán para examinar las vicisitudes de dicho pasaje. Nuestra investigación quiere separar neurosis y feminidad. Si la cuestión de la feminidad es imposible de plantear sin la división inherente a las paradojas del goce y de sus efectos subjetivos, esto da lugar a distinguir entre las salidas que el sujeto articula, las que dependen de la neurosis como tal, en la medida en que ellas presentan impasses específicos. Las paradojas del goce a las que nos referimos, son aquellas cuya lógica es articulada por Lacan en las fórmulas de la sexuación, las que guiarán nuestra reflexión. Estas fórmulas nos permitirán quizás situar en el caso por caso esta tensión entre la lógica del todo y la del no-todo, entre histeria y feminidad.

Los dos casos que vamos a presentar brevemente, tienen un ras-

go común: se trata de mujeres que, en un determinado momento, se han considerado como, o llamado frígidas. Las dos se caracterizan por un cierto no querer saber nada del goce. Sin embargo, las diferencias entre ellas permiten problematizar este término de “frigidéz”; hay por otra parte un goce del que no se sabe nada, y por otra parte la relación entre goce y creencia³. En un caso, se trata de una mujer empujada al análisis por la división que implica el goce sexual, luego del encuentro con un hombre. En el otro caso, no es la división lo que está en el origen de la cura, sino más bien la queja de la falta en ser, a partir del momento en el que desfallece el sostén de la relación con otra mujer, reemplazo de la relación madre-hija.

Un caso aparte

M. evoca desde el comienzo la situación en la que se encuentra, después de un año y medio de relación atormentada con un hombre al que ella admira en tanto que “persona” e “intelectual”. Con este hombre que la ama y a quien ella ama, no ha tenido jamás satisfacción sexual, más bien una cierta repulsión, asociada a la discreta diferencia de edad entre los dos.

Hasta entonces considerada como frígida, ya que en las relaciones con otros hombres no había estado nunca satisfecha. Como ella pensaba no haber tenido nunca orgasmo, resultaba menos grave no esperar la satisfacción con su nuevo amante.

Pero algo extraño le ocurrió; tuvo una relación sexual con uno de sus antiguos amantes, y no sólo tuvo un orgasmo, sino que dice haberlo ya experimentado, sin considerarlo como tal.

Testimonia ella así de una división subjetiva que toma la forma de un deber. En tanto mujer, debe hacer algo con este nuevo goce que descubre. Se pregunta si de ahí en más debe dejar al hombre excepcional, con quien ella no puede —ni podrá nunca— tener acceso a ello. Ella se pregunta igualmente acerca de lo que la había

unido a este hombre y el por qué de esta dificultad a separarse de él. Con estas dos cuestiones decide emprender un análisis. Descubre inmediatamente que los hombres con los que ella ha podido gozar sexualmente, tienen rasgos comunes que hacen serie. Ligeramente más jóvenes que ella, se distinguen por haberla tratado bastante mal. La relación con ellos tiene una nota fraterna, y se opone a la relación que ella mantiene con su hombre de excepción, un poco mayor que ella y que la adora.

Poco tiempo después, dos elementos decisivos aparecerán. Dice primero que su padre ha sido siempre un "caso aparte", hombre de ideales elevados —sostenido hasta "el sacrificio quijotesco"— de una moral exigente, lo que no tenía relación con ciertos aspectos dudosos de la historia familiar. Luego reporta una serie repetida de escenas de seducción por parte de un hermano cinco años mayor, a las que ella se prestaba de buen grado. Un comentario, con un tono de censura, por parte de un amigo, le hizo comprender los pecados cometidos, tanto más embarazosos cuanto que tomaba su primera comunión "en estado de pecado mortal". Para agravar la situación, un tío paterno iba a celebrar la ceremonia.

Para esta mujer la cuestión del goce se articula en un margen entre la serie fraterna de hombres que, sin mucha contemplación hacen de ella un objeto, y por otra parte un amor de excepción donde el goce sexual está excluído. Es en la dialéctica entre estos dos elementos opuestos que un goce en exceso se manifiesta por primera vez; hay un amor que haría de ella la única... pero algo fracasa, algo no puede cerrarse en esta operación, puesto que ella no puede consentir al deseo de este hombre, y ella se prohíbe el acceso a un goce con la barrera de la aversión o de la angustia. Pero este goce que hasta entonces la había dejado en la certeza de su frigidez, se presenta ahora, en otra parte, y la divide.

Es evidente que su acceso al goce femenino pase por una dialéctica, por un efecto de retroacción (*après-coup*), entre el hombre "fuera de serie", y un hombre que forma parte de una serie. Opera-

ción donde es necesario tener en cuenta los dos tipos de hombre y los dos tipos de objeto, que podrían designar dos goces; los hombres de la serie que pone en juego el rebajamiento, y en cuanto al hombre fuera de serie, sólo el análisis podrá algún día decir algo de este objeto más allá de la barrera de la angustia y de la aversión.

Vemos como ella aborda a través de la neurosis este goce que hacía de ella otra, y la volvería, gracias al amor, verdaderamente única. Parece haber adquirido en su fantasma el sentido del pecado de excepción, que haría de ella un caso aparte como su padre. Pero más allá de la escena edípica, podemos aislar la serie de los hombres paternos por un lado, y el hombre de excepción por el otro, como términos opuestos entre los que su goce de mujer se introduce, encuentra su lugar. Términos opuestos correlativos a los diferentes lugares que ella misma ocupa en tanto que objeto: mujer cualquiera para unos, mujer única para el otro.

Un goce en el que no se cree

La señora F. se presenta primero como homosexual y luego como frígida. Es una mujer que no parece haber tenido la menor creencia en el padre. El análisis le ha, a lo sumo, permitido tardíamente un cierto respeto. Rechaza encarnar los atributos de la mascarada femenina para el goce de un otro —ella la denuncia como vacía y detesta esta condición femenina que encuentra falsa y que la condena al sentimiento de la falta en ser, particularmente cuando pierde el sostén de una mujer, para ella sustituto materno. El vacío que encuentra en el interior del "espantapájaros" femenino, está redoblado por el vacío que deja un goce en el que ella no cree. En este sentido el análisis le ha permitido dejar caer las justificaciones imaginarias del temor a la penetración, para llegar a situar su relación al goce en el nivel de la creencia.

Ha descubierto una constante en los hombres con los que ella se

ha hasta ahora encontrado, elegidos deliberadamente alrededor del rasgo de la impotencia, incapaces por lo tanto de sorprenderla. Ella pudo posteriormente, tener una relación con un hombre común, no particularmente dotado en el plano intelectual, pero mejor dotado en otro nivel. Si bien ella no pudo, con él, conocer un nuevo goce, al cual poder acordar un valor, al menos ha podido verificar los signos del deseo sobre el cuerpo de un hombre. Que ella pueda estar en el origen de tales efectos despierta en ella un sentimiento de "drolerie"⁴ diversión, en el que su deseo está ya indiscutiblemente implicado y que está correlacionado a una cierta ironía en relación al falo, donde se mezclan la curiosidad y el desprecio. Constituye, por otra parte, la clave de su juicio más íntimo hacia su padre, forjado en su infancia cuando su madre le reveló que el abuso del alcohol había hecho de él un hombre impotente...

Como en el caso precedente, el acceso a los hombres ordinarios se vuelve posible a partir de una cierta dialéctica entre una serie de hombres y un hombre que se admite como excepción a esta serie. Esta vez, la oposición aparece en un sueño, entre una serie de hombres seducidos y engañados, y un hombre —el analista en este caso— que no se dejarían engañar. No habrá que dar una interpretación demasiado rápida a este sueño de transferencia, ya que un hombre puede no sucumbir a la tentación por varias razones, entre ellas, la impotencia del padre, por ejemplo. Pero quizás, un recorrido ha sido hecho ya en la transferencia, que permita tratar la falta en el Otro sobre otro registro, que apunte, más allá de la impotencia, a un deseo que pueda decir no. Constituye en todo caso una vía abierta, pero no terminada. Lo que debe ser subrayado, es que la función de la excepción debía volver a ser puesta en juego, aunque más no fuera para darle otro contenido.

Una clínica de la confusión

Estas mujeres nos muestran que es preciso hacer un esfuerzo para poder ir más allá de la dialéctica imaginaria del Edipo, a fin de cernir en su consistencia lógica la relación al goce y a la castración. El padre del goce está en juego en los dos casos. Una vez planteada esta articulación fundamental, es posible interrogarse sobre la posición que puede tener el sujeto como femenino, si se logra mantener una distancia entre el silencio de las pulsiones y el que implica la inexistencia de un significante de La Mujer, confusión que está en el origen de toda suposición de una esencia femenina⁵.

La segunda de estas mujeres trató durante largo tiempo de suponerse "alcohólica", a partir de un soporte identificatorio al padre y de ciertas dificultades infantiles de alimentación, las que habían puesto a prueba el deseo de la madre. Esta salida se ha felizmente demostrado inconsistente en la cura —no sin riesgo— y mediando algunos acting-out.

Helen Deutsch, quien ha consagrado una buena parte de su carrera al desafío lanzado por la interrogación de Freud sobre la sexualidad de la mujer, ha hablado a su manera del goce femenino. Se trata de una pulsión que no encuentra en el cuerpo, un órgano donde apoyarse, en oposición al órgano peniano que hace las cosas más sencillas, y permite al hombre saber con qué tiene que vérselas. Es una bella metáfora la de oponer la pulsión al cuerpo y situar allí los impasses propios del goce femenino. Sabemos que ella ha podido alojar después en este cruce vacío una versión determinada del goce femenino: el masoquismo.

¿Cómo abordar entonces esta confusión de silencios que evocábamos? Una referencia al Seminario *Aún* podrá quizás ayudarnos en esto: "El fin de nuestra enseñanza, en tanto persigue lo que puede decirse y enunciarse del discurso analítico, es disociar a y A, reduciendo la primera a lo que concierne a lo imaginario, y la otra, a lo que concierne a lo simbólico. Que lo simbólico sea soporte de lo

que fue hecho dios, está fuera de duda. Que lo imaginario tenga como soporte el reflejo de lo semejante a lo semejante, es seguro. Y, sin embargo, la a pudo confundirse con la S (A), encima de ella en la pizarra, echando mano a la función del ser. Aquí queda por hacer una escisión, un desprendimiento. Allí es donde el psicoanálisis es algo distinto que una psicología [...] En efecto, el Lustprinzip sólo se funda en la coalescencia de la a con la S (A)".⁶

Más allá del Edipo, con el padre

Cada mujer debería poder construir su propia versión de esta coalescencia, a partir del goce que la divide. El análisis puede tratar de ayudar a distinguir el silencio de la pulsión y el vacío que la mujer encuentra con una particular intensidad, por el hecho de su relación no-toda con el falo. Esto supone que en la cura se pueda ir, más allá del Edipo, hasta las paradojas lógicas del goce y de la castración. Es necesario al menos poner en causa el sostén imaginario del que esta confusión se nutre.

Para cada una de estas dos mujeres, se trata de ir más allá del padre, sin dejar por esto de servirse de él⁷. Las dos parecen encontrarse en el impasse, delante de la dificultad lógica que supone la cuestión de lo que es una mujer como objeto del deseo de un hombre, en función de la excepción que el padre encarna.

¿Pero habrá una manera de abordar el goce suplementario, de darle un poco de consistencia, si no es a través de estos desfiladeros? ¿Existe este goce en otro lado que en este margen estrecho?

En estas dos mujeres, podemos verificar que lo pre-edípico no proporciona una respuesta válida. Para una de ellas la figura de la madre había conservado un cierto prestigio por el hecho de una muerte prematura. Este objeto de culto ha debido volver a su Hades para que su reino se revele ser una tiranía fundada sobre la mistificación. Para la otra, existía la madre dolorosa cuyo silencio sobre el

deseo dejaba libre el campo a la leyenda del sacrificio. Pero más allá de estas resonancias patéticas, se trata del hecho que el pre-edipo no da la clave del goce del Otro —y en ocasiones puede aún ocultarlo.

Estas dos mujeres definen sus dificultades con el término de "frigidez", pero se trata en cada caso de algo diferente. En la primera la angustia y la repugnancia no implicaban una falta de creencia en el goce, todo lo contrario. De hecho esta mujer cree en el padre. En la segunda, una vez caídas las barreras imaginarias, se ve que, aunque interesada en suscitar el deseo de un hombre, el goce permanece para ella como algo en lo que no puede creer, del mismo modo en el que nunca creyó en el padre.

En este sentido una frase de Freud en "Tres ensayos sobre la teoría sexual"⁸, adquiere una resonancia particular. En un pasaje consagrado a la "Sobreestimación del objeto sexual", podemos leer: "La valoración psíquica que recae sobre el objeto sexual como fin del instinto sexual no se limita, más que en rarísimos casos, a los genitales del mismo, sino que se extiende a todo su cuerpo y posee la tendencia de incluir todas las sensaciones emanadas del objeto. Igual sobreestimación aparece en el campo psíquico, mostrándose como una ofuscación lógica (debilidad del juicio) respecto a las funciones anímicas y perfecciones del objeto sexual y como una docilidad crédula para con los juicios exteriorizados por el mismo. La credulidad del amor constituye así una fuente importante, si no la primitiva, de la autoridad". Y en una nota nosotros leemos: "No puedo menos de recordar aquí la crédula docilidad del hipnotizado para con el hipnotizador, fenómeno que me hace sospechar que la esencia de la hipnosis debe suponerse en la fijación inconsciente de la libido del sujeto a la persona del hipnotizador (mediante los componentes masoquistas del instinto sexual)". Autoridad, credulidad, goce, amor en un nudo difícil de deshacer.

Una expresión catalana anuda al menos dos de esos elementos. Es sorprendente que no se la emplee sino con los niños, cuando los

adultos se dirigen a ellos". "Creure el pare" (creer el padre), quiere decir, en este lenguaje para niños, obedecer al padre, pero tiene también el sentido de creencia. Por supuesto, nada es dicho sobre el goce. El análisis, algún día quizás, dirá algo de esto. Para concluir, ¿se puede ir más allá del padre sin el padre, sin servirse de él aunque sea un poco? ¿Qué uso hacer de él sin acordarle algo de crédito⁹, no sobre el plano de los ideales, sino el de la causa sexual? No se trata solamente de "prescindir del padre", sino de un "estar de vuelta", lo que supone haber podido pasar por allí.

Traducción
Silvia Baudini
Nieves Soria
Susana Tote

Notas

1. Este texto retoma una comunicación presentada en las X Jornadas del Campo Freudiano en España (Málaga, febrero de 1993), con un agregado proveniente de una intervención del autor en el seminario de Eric Laurent en Ste. Anne.
2. Lacan, J., El Seminario XVII, El Reverso del psicoanálisis, Paris, Seuil, 1991, p. 112.
3. Ver el documento de preparación del taller parisino para el VIII Encuentro Internacional del campo freudiano.
4. Esta mujer es de lengua materna francesa.
5. He tomado esta idea de una conferencia dada por Eric Laurent en el Seminario del Campo freudiano de Barcelona, en 1992, sobre Helen Deutsch.
6. Lacan, J., El Seminario XX, Aún, Barcelona, 1985, pp. 100/1.
7. Laurent, Eric, "¿Puede el neurótico prescindir del Padre?", en Au dela de l'Oedipe, Revue de L'Ecole de la cause freudienne.
8. Freud, S., Una teoría sexual (1905), Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, pp. 778/9.
9. Hay huelguen matiz útil para distinguir este no creer de la Unglauben psicótica.

Servidumbre sexual

Diana Etinger de Alvarez

"Pareja perversa", "vínculo perverso", "relación perversa" con un hombre, son expresiones que provienen de distintos ámbitos psicoanalíticos, algunos lacanianos otros no. Este uso, un poco laxo de las categorías clínicas, no deja de tener consecuencias.

En estos casos la supuesta "perversión" se refiere a episodios de mayor o menor duración, tramos de vida en los que la relación amorosa de una mujer con un hombre, se transforma en un verdadero drenaje de todo aquello que hasta ese momento había constituido el eje de su vida, sus valores, su familia, su profesión. Dicha relación, muchas veces, les revela una dimensión de goce sexual insospechado.

La caracterización que hace Krafft-Ebing en su "Psicopatía Sexual" de los estados de "servidumbre sexual" describe con bastante aproximación lo que se nos presenta en estos casos¹: "...un individuo entra en un estado de dependencia insólita y extraña de una persona del sexo opuesto hasta la pérdida de toda voluntad propia; un estado de dependencia que obliga a la parte dominada a cometer y sufrir actos que significan un grave sacrificio de interés propio y con harta frecuencia van en contra de la ley y las buenas costumbres". Aclara el autor que no se trata de un fenómeno perverso, "puede darse en el hombre pero es infinitamente más frecuente en la mujer" y agrega "...tanto más profundamente entra la mujer en el estado de servidumbre a raíz de las concesiones que hace para conservar su amor, para ella casi insustituible, y tanto más crecen las pretensiones insaciables de los hombres..."

Estos episodios son verdaderos paréntesis negros en la vida de estas mujeres, que, por lo general pertenecen a esa mitad del mundo que ha resuelto sus problemas ante la falta del A, a la manera histérica.

Se podría, entonces ubicar el "aire perverso" de esos episodios en el marco de ciertos impasses de la histeria. Pero, a su vez, la histeria o por lo menos la histérica no puede desvincularse de cierto lado precario de la sexuación femenina.

Ciertamente es la práctica lo que nos llevó a considerar este problema, pero como en nuestro caso no puede relatarse, lo sustituiremos por un caso "literario" que tiene muchos puntos de contacto con aquél. Se trata de Geneviève, la protagonista de la novela de Christiane Rochefort "El Reposo del Guerrero"².

Geneviève es una estudiante parisina que llega a una ciudad en las afueras de París para recibir la herencia de una tía a quien ella no había vuelto a ver desde su infancia. Esta muerte aparentemente no conllevaba un duelo. Tampoco su vida habría de cambiar radicalmente, ya que si bien Geneviève piensa realizar muchos sueños de mayor bienestar, se propone destinar la mayor parte de los bienes que ha heredado a un hogar infantil. Además proyecta casarse con Pierre con quien mantiene una relación sin grandes penas ni glorias, tíbiamente placentera. En el curso del relato nos enteraremos que la vida de Geneviève hasta este momento ha sido la de una "abeja laboriosa", ordenada, tranquila y en gran parte dedicada a tareas sociales vinculadas a la infancia.

Geneviève se aloja en un hotel y por error entra a una habitación que no es la suya. Encuentra a un hombre sobre la cama, vestido, con la boca abierta de la que salen "ronquidos irregulares". Geneviève supone que sólo se trata de un hombre dormido, intenta seguir de largo pero algo la retiene. Se dice que sólo es un borracho perdido, pero eso mismo la inquieta y abre nuevamente la puerta. No eran ronquidos, eran estertores. Toca la manaza que cuelga del lecho y sacude ese enorme cuerpo que no responde. "Era horrible".

Finalmente, Renaud, que así se llama el suicida es internado en el hospital. Geneviève sigue con la rutina de sus trámites aunque sin olvidarlo. No se borra la imagen de ese cuerpo "dejado en manos de la primera persona encontrada, con la despreocupación de quien arroja algo al tacho de basura". Esa noche tiene una pesadilla: "...busco a alguien, llego a un lugar público y me reciben risotadas de hombres. Me doy cuenta que no llevo más que una camisa demasiado corta y no muy limpia". Este sueño que había obsesionado su infancia, también había reaparecido después de la muerte de su padre. Luego nunca más.

Al día siguiente va a buscar información al hospital, sin la menor intención de visitar al paciente. La enfermera la arrastra, a su pesar. Renaud es un tipo divertido, agudo y burlón. Se burla de la situación y de su salvadora. Le quita toda importancia al "acto salvador" y le dice a Geneviève "ud. ha sido únicamente un instrumento ciego. Su responsabilidad es únicamente objetiva". A Geneviève la frase le cae como "una cuchilla de guillotina". Estaba visto que él no sentía el menor agradecimiento. Intenta una conversación normal. Le pregunta si necesita algo. "Nada". Y cuando Renaud le larga un "todavía podrá encontrarme ud. mañana", Geneviève encuentra todas las razones posibles para alterar sus planes de regreso. Pero se siente molesta, "suda a mares" y justifica así su decisión, se dice: "él parecía desear que yo volviera y debía sentirse espantosamente solo". Siente piedad y concluye que "puede perder un día por un hombre que acaba de matarse".

Este encuentro transformará la vida de Geneviève. Nada indica que la muerte y la herencia jugasen un papel determinante en lo que habrá de suceder, sin embargo, tengámoslo presente, ésta es una de aquellas circunstancias en las que pueden alterarse las coordenadas simbólicas de un sujeto. Sobre este fondo, sucede algo imprevisto; algo que viene hacia uno, y hacia lo que uno va. Hubiera podido no ver y vió, "hubiera debido seguir de largo, dice Geneviève no lo hice". *Tyché*, o más bien *Dystichia*. La pesadilla delata lo traumático

del encuentro, que, queda anudado a un significante: "Borracho perdido" y a un padre muerto. Luego, se pone en marcha un operativo de rescate que responde a la transformación que hace la histérica ante la necesidad de A.: No es que A falte, sino que algo le falta a A. Pero, ese operativo, está condenado al fracaso.

Geneviève estrenará la herencia —según sus palabras— "con una buena acción": ayudará a Renault a la salida del hospital. Más tarde, perturbada por el diálogo con Renault se dice que "por primera vez oye hablar de verdad". Se descubre invadida por el amor y el anhelo por este hombre. Es el flechazo. "A mi yo que siempre había negado la existencia del rayo, un rayo acaba de matarlo". A partir de ese momento "el mundo entero se ordenará alrededor de ese recién llegado, quien es ya el amo y que le dicta conductas a las que jamás se hubiera atrevido". A Geneviève se le abren las puertas de un goce sexual hasta entonces desconocido. Junto con esto un oscuro anhelo: "Hará de mí lo que quiera", y el terror de perder a Renault.

Los valores que hasta ese momento habían regido su existencia ya no cuentan. Geneviève que, "encarnaba la honradez juvenil", se siente "capaz de lo peor con tal de hacerlo con Renault". El, se instala en su vida, en su departamento (el mismo al que el padre de Geneviève llevaba a sus amantes), y en su enorme cama (que también era la única apropiada para el padre de Geneviève).

De las vías que ofrece la histeria a la mujer para lidiar con la castración, Geneviève eligió la vía de la reparación del A. Instalada en un ideal que ella misma llamará: Boy Scout, ángel tutelar, hermana Geneviève; dicho ideal queda descolocado en el encuentro con Renault. Ante los ojos de este A que encarna Renault, este ideal, no sólo no la hace amable, tampoco tiene vigencia: "nadie puede salvar a nadie".

Ella es sólo un instrumento ciego, en fin, nada. Y Geneviève al menos por el momento, cae de su pedestal fálico. Se puede conjetu-

rar que este encuentro, en última instancia con una falta en el A, conmueve identificaciones, suscita el fantasma y reinstala una dimensión de castración.

Un doble lazo atará a Geneviève con Renault. Caída la identificación con el patrón fálico, Geneviève habría encontrado en ese "hombre muerto", el "incubo ideal" para su adoración³ y la posibilidad de acceso al goce sexual. Pero, ese "hará de mí lo que quiera" debe ponernos en la pista de la respuesta fantasmática. Y esto correspondería a aquella dimensión de goce, que alojará en la vida de Geneviève las delicias del infierno.

Renault sólo necesita la cama, policiales, y whisky, que Geneviève suministra puntualmente. El por su parte jamás defrauda el goce de Geneviève. Esta descubre el "país desconocido de su cuerpo", pero esta escuela por la que Renault la hace pasar resquebraja su mundo. "¿Dónde están mis valores?" se pregunta. "¿Soy una esclava o una verdadera mujer? ¿soy una persona normal o una viciosa?" Abandona sus estudios, corta con todos, su madre, Pierre, sus amigos. Ha entrado en el sombrío mundo de Renault.

Renault cada vez bebe más, su mundo es cada vez más sórdido, de taberna en taberna, donde Geneviève cada vez sale a buscarlo, a buscar al borracho perdido. En el camino Geneviève entrega, con tal de no perderlo, su alma, su cuerpo, sus bienes. Renuncia a todo por este hombre, salvo su goce. No hay límites. Los "bistrotts" a los que Geneviève va a rescatar a Renault, se vuelven testigos de su degradación. No bastan los insultos, las burlas, las bofetadas. Renault la exhibe ante sus compañeros a la noche: el impotente, el senil, el pederasta, la ramera. La virgen bizantina, como alguna vez la llamará Renault, finalmente acepta la relación con una prostituta. Renault, aclaremos, no es un perverso, es un desesperado, que se vuelve "terriblemente alcohólico", según sus palabras, gracias a la generosidad de su amante. Renault mantiene una disputa con el Otro, el Otro burgués, mentiroso e hipócrita. Geneviève es la vícti-

ma de esta disputa. Renault no le ahorra ninguna humillación. Geneviève, las acepta en nombre de su amor. Un amor que Renault rechaza. "Tú llamas amor a esto" le dirá. "Gozar —agrega— induce a las mujeres al apostolado". El no quiere dejarse engañar por un goce cuya soledad se le impone. "Tú amor eres todavía tú misma, estás terriblemente contigo", le dirá. Y le atribuye además, como diría Lacan⁴ la perversión del hombre. Ella se dice, "le gustaba ver a qué me reducía el amor" y alimenta así su fantasma.

Podríamos pues, concluir que este mundo devastado de Geneviève es el resultado de ese "impasse de la histérica cuando ésta se realiza con el objeto de su fantasma"⁵.

En nuestro caso "literario", sólo la regulación fálica que introduce un hijo pondrá fin a la pesadilla. Por primera vez Geneviève puede decir basta. Basta de "comedias de estúpido y de majaderías de intelectual naufragado". Sin dejar de amarlo. Por su parte Renault encontrará en este punto su hora de verdad.

Geneviève pasó la raya, pero sin embargo, como dice Lacan, corrigiendo a M. Fenouillard, existe un límite.⁶

De este análisis se desprende que ciertos casos de servidumbre sexual, podrían inscribirse como una faceta más de la histeria. Pero, retomando lo planteado al comienzo, pensamos que la teorización que hace Lacan sobre el no-todo de la sexuación femenina permite otra vuelta de tuerca.

En estos episodios suelen anudarse la prevalencia del amor, cierta labilidad superyoica (superyó freudiano) y la disposición a la concesión.

Estas tres condiciones Lacan las deduce del no-todo de la sexuación femenina. Recordemos que sólo el significante fálico ofrece una posibilidad de reconocimiento y que esto no vale para la mujer. De ahí que la búsqueda del reconocimiento, también búsqueda de ser, se hará por la vía del amor, y que la mayor fuente de su angustia será la pérdida de este amor.

Por otra parte, la característica del superyó femenino que resulta de no estar toda inscrita bajo la castración, por lo tanto no estar del todo sujeta a la ley fálica, es que permanece en buena medida subordinado al A a quien dirige su demanda de amor. Lo malo, será entonces lo que ponga en peligro este amor. Y esto la expondrá a las exigencias de aquel a quien dirige su demanda de amor.

Además, una mujer, no es loca del todo, no se enloquece por el todo fálico. Por eso para ella no se tratará de reencontrar ante todo la potencia, salvaguardar la ley o cumplir con el deber, y, estará dispuesta, por un hombre, a renunciar, a conceder, incluso más allá de los límites de una ley que no la concierne del todo.

Esta conjunción decidirá que en ciertas circunstancias, un accidente neurótico tome visos de perversión. Y podríamos ubicar allí la condición de estructura que más allá de los tipos clínicos hace posible el desarrollo de estos episodios.

Notas

1. V. Krafft-Ebing y Hartwich, "*Psicopatía Sexual*", Ediciones Progreso y Cultura. 1946, Bs. As., pag. 248.
2. J. Bleger. Dedicó a esta novela un extenso análisis en su libro "*Simbiosis y Ambigüedad*" que no es nuestro objetivo comentar aquí. En dicho análisis, hecho desde una perspectiva teórica distinta a la nuestra, recurre al concepto de etapa Perverso-Polimorfa.
3. Jacques Lacan, "Ideas Directivas para un Congreso sobre la Sexualidad Femenina", Escritos, Siglo XXI editores, México, 1971, pag. 298.
4. Jacques Lacan, "*El Seminario*", libro XX, "Aún", 1972-1973, Ed. Paidós, Barcelona, Bs. As., 1981.
5. Michel Silvestre, "Dirección de la cura en la Histérica" en "*Clínica bajo transferencia*", Ediciones Manantial, Bs. As., 1984.
6. Jacques Lacan, "*Radiofonía y Televisión*". Ed. Anagrama, Barcelona, 1977, pag. 129.

Mujer, semblante y cuerpo

Vicente Palomera

La introducción por J. Lacan de la noción de semblante en la clínica psicoanalítica y el reciente desarrollo de J.-A. Miller en su curso sobre “De la nature des semblants”¹ nos brindan la oportunidad de reordenar algunos fenómenos que fueron aislados en la clínica y explorar, este es mi propósito, aquello que existe en común entre lo imaginario y el semblante, así como aquello que los separa.

Puesto que la clínica del semblante está aún por construirse trataré de despejar, a partir de la comparación de dos ilustraciones clínicas, la articulación entre lo imaginario y el semblante, partiendo del estatuto del cuerpo, en dos sujetos que se sitúan en estructuras clínicas diferentes.

Si ninguna formación imaginaria es específica, el uso del concepto del semblante —que Lacan sitúa en su Seminario *Encore* en la vía que va de lo simbólico a lo real— nos permite ubicar qué tipo de lógica está en juego cuando tratamos, por ejemplo, de la mascarada histérica y la cuestión del empuje-a-la-mujer en la psicosis. Existen ya algunos trabajos que apuntan a la articulación del semblante y del cuerpo en relación a la mujer que no existe. Así, por ejemplo, evocaré el trabajo que Carmen Gallano presentó en París², a partir de la aproximación que Lacan plantea entre la feminización psicótica y la posición femenina, partiendo para ello del comentario sobre lo *sardónico* en el empuje-a-la-mujer, que indica que la feminización psicótica no es inscripción en el no-todo, y la *coquetería*

femenina puesta en juego en la dimensión de la mascarada. En esta perspectiva, se trataría de analizar los modos de articular la *agalma* femenina en la psicosis o la neurosis. Un caso presentado por Elvira Guilañá³ en Barcelona, ponía de relieve este punto en el caso de una mujer psicótica que se presentaba a sus sesiones cubierta de lacitos, collares, broches, para “ponerse —como decía ella— guapa en un cuerpo feo”. Esto ocurría en el momento en que sentía que estaba creciendo dentro de ella una mujer nueva, momento correlativo al empuje por suplir esa *agalma* que en la coquetería femenina se presenta ocultando su propio misterio.

En esta dirección, desearía poner de relieve, en dos casos, que entre la identificación al deseo del Otro presente en la mascarada histórica y toda la serie de identificaciones que no alcanzan a precipitar un “yo” en la mitomanía psicótica, tenemos la oportunidad de recortar el uso clínico de la noción de semblante.

Un caso retuvo mi interés por el hecho de ser presentado por Lacan como paradigma de la noción de semblante en la psicosis. El otro tiene, por el contrario, el interés de poner de relieve la relación entre el cuerpo y el semblante en la neurosis. En este caso, el sujeto bajo la máscara de la desnudez, nos revelaba su estrategia para tratar de vestir el objeto (a), encontrando al final un límite y presentando con claridad la disyunción existente entre semblante y goce, al contrario del sujeto de la presentación de Lacan quien no tiene la más mínima idea del cuerpo que tiene que meter bajo el vestido, precisamente por no existir en ella el límite en el que se haga el lugar vacío de la castración, necesario para que pueda ser ocupado por el semblante fálico.

1. ¿Qué vestido poner al cuerpo?

Este es, ni más ni menos, el interrogante de una mujer joven en un sueño producido en una primera fase del análisis donde nos re-

vela la clave de su relación al semejante. Sueño perfectamente adecuado a ella puesto que su elección profesional consiste precisamente en acomodar imágenes, en esforzarse para saber cómo vestir las imágenes que envuelven los cuerpos y los espacios que los rodean.

Esta mujer llegó al análisis angustiada, con la incertidumbre sobre su objeto de amor que ella misma formula así: ¿es él el adecuado?, ¿es el hombre que me conviene? El resultado es hacer caer una negación sobre quien ocupa el lugar del objeto en su vida y decirse a ella misma que no es la buena pareja. Esta mujer ha promovido una serie de objetos como rechazados. Su cónyuge ocupa este lugar, lo que no excluye, como ella misma se encarga de demostrar, que exista, al mismo tiempo, una fuerte fijación a él.

Su incertidumbre respecto a él dió paso a la particularidad de su síntoma: había dejado de desear a su esposo en el momento en que supo que él la deseaba. Si siempre fue así con los otros hombres la cuestión era que, en este caso, ella no había dejado caer a su esposo sino que se había casado con él.

Si durante diez años de matrimonio su posición ha sido la de tener su cabeza —como se dice popularmente— “en otra parte”, esto ha sido para hacer que el cónyuge recusado sea compatible con un llamado a su presencia. Del lado del sujeto, ¿de qué modo realiza la recusación esta mujer? Tampoco lo encontramos en el nivel del comportamiento, sino del lado del fantasma. Su modo específico de estar es ausentificarse allí donde está el goce. Aunque podemos ejemplificar diferentes manifestaciones de esta mujer que se ausenta, tomaré un sueño donde las características de su goce se concilian con su ausencia como sujeto, ausencia —como veremos— perfectamente articulable con el goce.

Pasemos, pues, al sueño. Es un sueño de repetición: “Es invitada a una muestra por B. —personaje público de gran prestigio que tiene la misma profesión que su marido—. Se trata de la inauguración de una exposición donde se expone una obra suya. Va sola. Se diri-

ge al metro, pero al entrar si-
nas que hay dentro, miedo a
causa de esto y no puede ir
encuentran con ella y le preg
Les explica la razón y todos
miedo de ser aprobada y de o
la van a acompañar. Se dirige
Se encuentra delante del ropero
puede. Siente una gran excita
el relato del sueño destaca qu
más certeza y realidad en el s
te del ropero se ha repetido v
en sus sueños. Pero se separ
nunca sabía qué ropa poners
se formula es ¿qué semblan
Otro?

La primera parte del sue
obade" histérica —nunca me
te al ropero— y presenta la p
tando la angustia del deseo c
blecimiento de la fantasía co
mantiene por la insatisfacció
objeto"⁴). La ausencia históri
en relación al fantasma: ella l

Este caso, que podemos a
nidad como máscara" de Joa
ca logro profesional-angusti
obtenido al hacerse un nomb
se un estado civil"—, se pr
—llamado al deseo del Otro,
que ella fue a alojarse—.

Es, precisamente en este s
ce valer su falta-de-ser, es de

Esta paciente, se encuentra en un estado de flotamiento perpetuo y lo traduce del siguiente modo: "soy interina de mí misma".

En el momento de la presentación de J. Lacan en Ste. Anne, la enferma cuenta un episodio alucinatorio en el que había reconocido su propia chaqueta en otra enferma del hospital, quien se la había quitado de la maleta. No reaccionó ante esa suerte de robo de su identidad y no protestó más de lo que lo hizo el héroe de Joyce⁸, por lo que Lacan ha subrayado que esta ausencia de reacción revela un rasgo de estructura.

En otro momento de la presentación, la paciente dijo: "me gustaría vivir suspendida como un vestido", y Lacan, al finalizar la presentación observa la dificultad de pensar los límites de la enfermedad mental: "... esta persona no tiene la más mínima idea del cuerpo que tiene que meter bajo el vestido; no hay nadie para habitar esta vestimenta. Ella ilustra eso que yo llamo semblante".

Este caso nos permite evocar uno de los raros diagnósticos de esquizofrenia hecho por Freud a propósito de un caso presentado por K. Landauer⁹.

Se trataba también de la "dificultad de pensar los límites de la enfermedad mental". Landauer menciona el relato que había hecho la enferma de un episodio muy inquietante de su vida, ocurrido cuando ella tenía siete años: "María fue invitada a la casa de campo de sus abuelos. Por una torpeza cometida la amenazaron con enviarla por la fuerza de vuelta con sus padres. Eso fue horrible para ella y decidió que sería mejor morir. Se va de la casa para arrojarle al río y permanece allí, alejada de la casa, durante un día y medio, desnuda en el medio de un cañaveral, pues había tirado su vestimenta en vez de arrojarle ella" (aquí K. Landauer hace notar al final de la página: "*man beachte die Gleichung: Kleider = Ich*" ecuación que toma en cuenta la incidencia de lo especular y se escribe: vestimenta = yo).

Estas pacientes dejan "percibir el sufrimiento de quienes tienen una mentalidad. Todo hablanteser atormentado por el lenguaje tie-

ne una mentalidad", dice Lacan en el curso de esta presentación.

J.-A. Miller subraya, a propósito de la enferma presentada por Lacan, que ella demuestra excelentemente "lo que es su ser: pura apariencia. Para decirlo de otra manera, sus identificaciones no precipitaron en un yo".

La paciente de K. Landauer y la enferma presentada por Lacan dan testimonio de su ser fuera del discurso. Ellas son puro imaginario y nada sustancial viene a afirmar su ser. En ese paréntesis que nosotros usamos para inscribir el objeto (a), es necesario escribir: ().

3. Conclusión

Resumamos, el primer caso contrasta con el segundo como "negro sobre blanco". En uno, vemos cómo el sujeto hablante está castrado en su goce, estando las posibilidades de su goce reducidas por el símbolo. En otro, este símbolo está volatilizado, en particular la significación fálica.

En el primero, la ubicación del significante amo en lo simbólico le permite tratar la demanda imaginaria del Otro. Así la relación imaginaria al semejante, que anuda el semblante y la sensación de tener un cuerpo, tiene como función amortiguar el peso de la constricción de los simbólicos.

Por el contrario, en el segundo, por la inscripción del significante amo en lo real, no existe filtro alguno que atenúe esa constricción, el sujeto no tiene ningún cuerpo con el que responder a la intrusión del lenguaje. Esto plantea, evidentemente, el problema de las identificaciones en este caso, puesto que verificamos en él que las identificaciones desempeñan el papel de *semblantes*. Esas identificaciones son imaginarias en la medida en que van al lugar de una identificación imposible, son *egos/egaux* (egos/iguales), formaciones imaginarias y, por tanto, lábiles y cambiantes que no representan identificación subjetiva alguna. Podríamos decir que esta mujer

no alcanza a tener un cuerpo otorgado por lo simbólico, ella es sólo un cuerpo: la unificación se hizo alrededor de una *gestalt*, reducida a un stock, a una masa de imágenes multiplicadas por falta de identificación con el deseo, hecho contrastable con la neurosis, donde el semblante se halla constituido por el funcionamiento de un fantasma, gracias al cual el sujeto, “se vuelve a encontrar”, una y otra vez. En la neurosis este “volverse a encontrar” —como el sueño de repetición del primer caso— es lo que le da al sujeto la ilusión de su síntesis, síntesis que el sujeto valoriza.

Por el contrario, la paciente presentada por Lacan decía, más bien, que era *valorizada* —“¡Quieren valorizarme!”— había dicho en el diálogo con J. Lacan. En efecto, ella sabe que las palabras no dejan nada de su ser, son pura forma vacía. Y si Lacan la presenta como paradigma del semblante es porque ella sabe que hablar implica una disyunción sin remedio entre el goce y el semblante.

Por su lado, lo que, al contrario, no sabe nuestra analizante es la disyunción existente entre goce y semblante, revelado en el “no puedo” del sueño. Lo que el análisis pone en juego es que esta mujer pueda virar del “no puedo” de la impotencia a lo imposible de decir.

Notas

1. Miller, J.-A., “De la nature des semblants”, Cours 1991-1992.
2. Gallano, Carmen, “Des(h)echos del semblante”, presentado en el Coloquio hispanohablante: “Clínica del semblante”, París, enero de 1992.
3. Guillañá, Elvira, “Empezar con ‘mala base’”, en *El Analicón 2*, Correo/Paradiso, Barcelona, 1987.
4. Lacan Jacques, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos*, p. 804.
5. Riviere, Joan, “Womanliness as a Masquerade”, *I.J.P.*, 1929, p. 303-313.
6. Lacan, J., *Escritos*, p. 712.
7. Miller, Jacques-Alain, “Enseñanzas sobre la presentación de enfermos”, en *Ornicar?* 3, Petrel, Barcelona, 1981.
8. Joyce, James, *Retrato del artista adolescente*. Ed. Santiago Rueda, 2ª Ed., 1973.
9. Landauer, K., “Spontanbeilung einer Katatonie”, in: *Theorie der Affekte*. Fischer Verlag, Frankfurt an Main. 1991 (citado por S. Freud en *Duelo y Melancolía*).

Una salida en relación al falo y el retorno de un resto

Beatriz E. Udenio

“... me he abstenido de abordar las complicaciones que se producen cuando la niña, defraudada en su relación con el padre, retorna a la vinculación abandonada con la madre, o bien, en el curso de su vida, fluctúa repetidamente entre ambas actitudes...”

S. Freud, “Sobre la sexualidad femenina”

Introducción.

La abstención de Freud ha resultado para mí una invitación a explorar una cuestión que, efectivamente, resulta una “complicación” bastante frecuente en la clínica con analizantes mujeres: me refiero a ese retorno —a veces más o menos brutal— a una ligazón a la madre, después que se hubiera logrado instaurar durante la cura, el efecto separador de la intervención paterna, paso considerado por Freud como “importantísimo” en el desarrollo de la feminidad.

Hay mujeres que llegan al análisis en esta posición de franca ligazón a la madre y de hostilidad hacia el padre, en cuyo deseo no han hallado un lugar. Parto de la idea de que en esos casos se hace necesario dirigir la cura propiciando un recorrido con el operador “metáfora paterna”, para llegar a la cuestión de lo femenino sirviéndose de la intermediación de la identificación al rasgo. Al cabo de este recorrido es posible constatar que algunas mujeres se detienen en ese punto, estableciendo la solución —fálica— freudiana que les provee su relación con un hombre. De hecho, muchas salidas se producen allí, y nunca llegamos a saber si aquello que sabemos que es fallido en esta solución —donde el falo no puede responder al enigma de lo femenino— se ha puesto o no en evidencia para determinado sujeto.

Entonces, quiero servirme de un fragmento clínico donde la contingencia de un retorno al análisis me permitió esclarecer las condiciones de la salida y lo que ya allí, quizás, podía mostrar la clave del punto de falla de la solución fálica, abriendo una nueva perspectiva. Para ello, deberé sacar a la luz el recorrido —por los senderos de la metáfora paterna— en el que la dialéctica amor-deseo-goce fue modificándose en el transcurso de la cura.

De la vinculación a la madre al encuentro del padre

María es una mujer de treinta y seis años, separada, con dos hijos varones adolescentes, que vive con su mamá. Ella expresa bastante rápidamente su hostilidad hacia los hombres, incluidos sus hijos y adjudicada a la marca que le dejó su padre bruto e ignorante —que murió cuando ella tenía 16 años— por quien nunca se sintió amada. Deduce de allí su estrecha vinculación a la madre de quien nunca se alejó, y a quien ha dedicado sus hijos, su trabajo, en fin, su vida entera para cuidarla y mantenerla.

En principio parece que ella espera de estos hijos que cedió a su madre, que le den lo que ni el padre ni el ex-marido le dieron: el tener fálico. A veces, pero, odia a su madre y la interpela por lo que ese Otro materno le negó. Su demanda, entonces, se vuelve feroz en tanto amor dirigido al UNO (todo falo).

En cuanto al *deseo*, este no parece anclarse en ningún hombre. Detectamos, más bien, que en lo que se refiere al *goce*, debemos situarlo en otro lugar. En principio en su *síntoma*, que consiste en flujos vaginales, continuos, a repetición, que le sobrevienen después de mantener relaciones sexuales siempre insatisfactorias, acompañadas de frigidez.

Este síntoma hace una serie con síntomas de su infancia: la enuresis, los parásitos y sus continuos resfríos.

Dos recuerdos infantiles puestos en relación nos abrirán la puer-

ta del *fantasma* en el que se ancla el síntoma. El primero: a sus ocho años es hallada por su madre besándose con un amiguito. Aquella profiere: “¡Eso no se hace!”, y la denuncia al padre quien la castiga golpeándola y atándola con una cadena a la pata de la cama matrimonial, permaneciendo allí, durante horas, a la vista de su madre, orinándose, cediéndole los fluidos de su cuerpo, sintiéndose chiquita, pobrecita y enferma. Esto define, a partir de allí, su negativa a “atarse” a algún hombre, jefe, trabajo, o lo que sea, ocultando que detrás del maltrato al que la sometió el padre se halla la denuncia, la voz injurianta de la madre, su falta.

A este recuerdo le antecede cronológicamente otro, pero segundo en su emergencia en la cura: desde muy pequeña María dormía junto a su madre debido a sus constantes enfermedades (las de María). Se aseguraba así que su padre no fuera a maltratar a su madre, quizás incluso hasta causarle la muerte (!). Su temor se acompañaba de una imagen que lo precedía: ver entrar a su padre con un *sobre-todo negro*. Cuando, a los seis años, dejó de dormir con ellos, comenzó a sufrir de insomnio mientras permanecía atenta a todo ruido proveniente de la cama matrimonial. Sólo lograba conciliar el sueño de madrugada, cuando oía a su madre levantarse.

Vemos que la formulación “mi madre puede morir en manos de mi padre y yo debo protegerle” es sustituida por “sufro el maltrato de mi padre bruto y permanezco atada a esa cama matrimonial”.

En ambas escenas el padre en lugar de constituirse en separador, deja a María a merced de la relación con la madre, para quien, con su sacrificio, ha ocupado así un lugar de privilegio, de excepción, ser TODO para esta madre que era NADA para el padre.

Pero, ¿qué demanda María al análisis?, ¿de qué padece? Ella dice que quiere saber cómo puede una mujer relacionarse con un hombre; que quiere encontrar un hombre bueno con quien compartir su vida, pero que ha odiado tanto al padre y ha dedicado tanto a la madre que no sabe cómo podría cambiar. Hay algo de esa relación que se le está volviendo insoportable.

Hago un alto para considerar que, con los elementos puestos en juego, la dirección de la cura fue recorriendo la metáfora paterna, propiciando el pasaje de la vinculación a la madre hacia el rescate de emblemas paternos, que fueron dando forma a lo que, más tarde, se revelarían como las condiciones de amor y de goce del partenaire. El recorrido significativo fue produciendo el levantamiento de los síntomas y el padre del goce quedó sustituido por un padre deseante de "otra cosa" para ella.

La solución freudiana: del padre al hombre como donador del falo

Entonces, ella se enamora de un hombre. ¿Por qué de *ese* hombre? Encontramos en sus descripciones la respuesta: ella deja de sustraerse y de privarse y goza sexualmente con él en lo que describe como una especie de orgasmo continuo, fluido, descripción que, si recuerdan, antes concernía a sus síntomas. Además, experimenta un cierto plus que la excede, que expresa como un "dar, dar... me enloquece dar...". María se siente única para este hombre, una mujer de excepción que va al lugar preciso de suscitar la castración de él —quien sufría de una impotencia para eyacular que supera con ella—. Parece constituirse así en objeto causa del deseo de este hombre.

Pero, además, se siente amada y protegida por él, quien la sostiene en su fantasma —el de ella: es el hombre que le gusta, morocho, *sobre todo negro*— le dicen "El Negro", ese hombre cuyo oficio hace que regrese a la casa de madrugada, entre en la cama de ella, la calme y la deje satisfecha.

En paz con el recuerdo de su padre, más tolerante en la relación con su madre, satisfecha y enamorada, decide salir de su análisis con la idea de darle un hijo al partenaire.

Su salida es freudiana, y, según ella, se trata de un alejamiento

momentáneo. Se va a pesar de mi deseo de sostener ese análisis más allá del Nombre-del-Padre. Pero habrá de volver.

Una contingencia y el retorno

María vuelve seis meses después, habiendo sufrido una operación en la que tuvieron que extirparle el útero. Su enunciado "Me vaciaron toda" muestra el paso de la ilusión del TODO fálico al NADA, lo que vuelve a poner en juego su privación y el regreso a su pregunta ¿qué es ser una mujer? Ella dice: "El negro me quiere pero yo todavía no sé qué es ser una mujer." Señala así el punto en el que el semblante fálico (el UNO) es inoperante para dar cuenta del Otro sexo.

¿Cuál es su respuesta frente a esta contingencia? Enfrentada a ese punto de imposibilidad del TODO se ubica en una posición de ser NADA, pura miseria, pobreza, enfermedad, y se coloca nuevamente de este modo, de una forma más feroz, al lado del Otro materno. Deja al partenaire e instala su demanda por aquello que responde por su falta, por su ser de mujer (y no de histérica, fálico) sobre la figura de una joven, la novia de uno de sus hijos, una muchacha maltratada por un padre alcohólico y una madre loca, que convive con María, su madre y sus hijos compartiendo la miseria. Según dice, es la HIJA MUJER que no pudo tener.

Sitúo allí la clave para entender en qué este retorno puede iluminar aquello que ya en su salida no quedaba totalmente recubierto por la respuesta fálica: con El Negro, ella quería tener una hija mujer. Entiendo el HIJA/MUJER como aquello que muestra la insistencia por buscar lo que responda por su ser dividido entre el TODO falo y el NO TODO falo.

¿Qué de la dirección de la cura en este punto?

La pregunta que me formulo y quiero compartir tiene algo de apremiante. Se trata del apremio que surge de la ética en juego y representado en la pregunta ¿Qué quiere obtener el analista de este sujeto?

La cuestión reside en cómo desanudar en el análisis ese nudo, pues lo que se “complica” es la dirección de la cura. La demanda incondicional es jugada bajo transferencia: su insistencia en ser sostenida en ese modo de goce mortífero de la miseria y la nada, que parece evocar para ella el enigma de lo femenino mismo y que cultiva en la forma de satisfacción compartida con la madre.

Tal vez, si se lograra desplegar lo relativo a esta joven-hija-mujer, podría revelarse un nuevo punto de imposible, para enfrentar la cuestión del ser femenino en su irreductible relación con la inconsistencia (SA).

Bibliografía consultada

- S. Freud: “Sobre la sexualidad femenina”, Obras completas. López Ballesteros.
 S. Freud: “La feminidad”, idem.
 S. Freud: “Análisis terminable e interminable, idem.
 J. Lacan: El Seminario. libro XX, *Aún*, Ed. Paidós.
 J. Lacan: “Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina”, *Escritos I*, Ed. Siglo XXI.

MARIA: La consagración de un nombre

Carlos Gustavo Motta

A partir de “Estudios sobre la Histeria” y particularmente de “Fragmento de análisis de un caso de histeria -Dora-” (1900), Freud no dirigió su interés a la psicología femenina, y durante el transcurso de quince años no dio a conocer ningún material clínico importante de una mujer. Tal es el comentario que Strachey señala en las Obras Completas.

Así podríamos mencionar artículos que están en relación con lo femenino: “Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica” (1915), donde el punto de mira está ubicado en el vínculo de la analizante con su madre; “Pegan a un niño” (1919) y allí todo lo relacionado sobre el desarrollo sexual infantil de las niñas; “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920); las teorías formuladas sobre las “salidas” del Complejo de Edipo en “El Yo y el Ello”, anticipadas ya en “El sepultamiento del Complejo de Edipo” y desarrolladas en “Sobre la sexualidad femenina”.

Los rostros de la “locura” femeninos marcan el comienzo del camino psicoanalítico, camino no dejado de lado por Lacan e iniciado con el “caso Aimée”, referido a la entidad paranoica.

¿Fascinación de la condición de la mujer? ¿Misterioso “Continente negro”?

“El análisis es como una mujer que quiere ser conquistada pero sabe que será muy poco respetada si no ofrece resistencia”.¹

En esta ocasión, presentaremos un caso de psicosis en base de automatismos² en una paciente de treinta y tres años de edad y durante el curso de un tratamiento que se lleva a cabo desde hace siete años.

I. El camino de las pruebas

En Silvia observaremos diferentes elementos míticos que no la cuestionan en absoluto, sino que la ubican en un conocimiento seguro y claro, sin temor a errar. Hacen presente un universo en donde las hadas, los duendes, los unicornios y los ángeles están a su alcance.

Sentido que tiene un límite para aquellos que no se preocupan por averiguar su existencia. Al contrario, ella sabe que son seres fantásticos, simplemente huidizos, pero sí tienen realidad.

Los conoce gracias a un análisis realizado con un terapeuta junguiano y que además dictaba un "Curso de Endopsiquiatría" donde ella participaba. Su contenido teórico abarcaba Alquimia, Numerología, Cábala, etc. Así, en esa doble relación discípula-paciente, éste analista-maestro-shamán, representó para ella, el garante de aquellos conocimientos, sin ponerlos en duda siquiera. "Si todavía no los ves" le decía "es sólo porque existe un camino espiritual, un camino de pruebas, que todavía no has completado".

En ese camino, en esa búsqueda, está el resultado final: "El encuentro con esos seres te permitirán construir nuevos lazos sociales".

Hasta aquí estaríamos tentados de pensar que el poder sugestivo que tiene la palabra, estimula amarres en lo imaginario causando en el sujeto efectos en un orden de creencias, a partir de la existencia de las hadas, hasta en Dios, Buda o como quiera llamarlo.

Sin embargo, comienzan a registrarse datos que poco a poco nos desvían de ese camino, dándonos cuenta que el sujeto está ubicado al costado de la carretera principal. Para ello, las entrevistas preliminares sirven de balizas, y de allí, cobran su diagnóstica.

Silvia sabe que el encuentro con los duendes u otra cosmogonía, le ocasionarán intensos miedos. "Sé que existen" me dice "pero no los quiero ver".

Interrogada en una ocasión del por qué no quiere verlos, responde que "no lo toleraría, tengo mucho miedo".

De un libro, que en una oportunidad trae a la que "El unicornio es una criatura de fé", frase que es un depósito absoluto de su creencia.

No cuestiona al Otro que le da garantías de su ser, sino que lo asimila, características intolerables. Un Otro que ella encuentra en sus libros, en sus apuntes o en sus estudios. Ubicándose en una cascada, salpicándose con diferentes espejismos.

II- El talento de los maestros

Sin embargo, lo descrito hasta ahora, no alcanza a describir un diagnóstico de psicosis.

Faltaba algo más, aún.

Y la misma falta comenzó a desplegarse más allá de aquel terapeuta.

Un libro desapareció de la casa de ese analista-terapeuta. La pérdida de ese texto corrompió el tratamiento "porque él había decidido buscar duendes".

Así llega Silvia a nuestro dispositivo analítico: las Ciencias Sagradas hecho añicos, con un escudo de "faltas" que se comienzan a detectar en todo.

En el trabajo "faltaban cosas", "desaparecían cosas", los elementos estaban presentes a través de sus apariciones, pero ella veía los objetos sino las ausencias que éstos provocaban. Era un recibo de las miradas culpabilizantes de sus propios trabajos.

Comenzó a sentirse perseguida por ellos. En los trabajos que allí estaba presente eran empleados sus movimientos. La persecución irrumpió en su vida. En su hogar, le pasaban programas especiales.

sus faltas cometidas. Había micrófonos dentro del televisor de su hogar. El teléfono estaba intervenido. Lo real en la psicosis aparece como una significación que siempre es enigmática para el sujeto, pero sabe que le concierne. Todo toma sentido con características infernales. En "Lo que hace insignia", Miller postula la reaparición en lo real como un goce que desborda todo juicio de existencia⁴.

Cuando ocurrían algunos de estos episodios, que a veces coincidían con nuestras sesiones, todos ellos quedaban aparentemente, por fuera del consultorio, aunque en esos momentos se notaba una dificultad mayor para hablar. Sesiones teñidas de intenso mutismo y en las cuales no existía ninguna presión de mi parte para hacerla salir de él. En ocasiones, al sentarse, dirigía su mirada fijamente a cualquier punto y derramando lágrimas, que más tarde secaba con su pañuelo, permanecía así por varios minutos sin formular palabras. Escena que era contemplada por mí en silencio. Siendo un testigo respetuoso de su sufrimiento.

Otros no pudieron soportarlo. Los padres de Silvia decidieron internarla.

De los padres de Silvia habría que rescatar algunos datos: del padre es jubilado de las Fuerzas Armadas y perteneció al Servicio de Inteligencia del Estado; la madre es una señora muy dependiente de su madre... muerta hace varios años, a quien visita regularmente tres veces por semana en un lugar, donde por supuesto se visitan a los muertos. En ese cementerio, se ocupa de llevarle en cada ocasión flores y de hacerle misas conmemorativas en el "cumpleaños de la muerte" (sic) de su madre. Silvia, hasta el momento de su internación, estaba obligada a ir con ella a "visitar" a su abuela muerta, y si no iba, su madre no le dirigía la palabra por un tiempo.

Silvia no quiso internarse en aquella institución hasta no contar con mi presencia, que sólo sirvió para lindar entre sus padres y ella, preguntándole qué quería hacer. Con lágrimas en sus ojos, respondió que allí seguramente también la vigilaban y "esas personas que estaban allí, hacían de pacientes" y la perseguían. Las otras perso-

nas que estaban afuera la iban hacer desaparecer. Sólo pude decirle que en ese lugar entonces, era más seguro y que esas personas que hacían de pacientes la iban a cuidar por un tiempo. Silvia decidió su internación y sólo permaneció durante dos semanas.

Michel Silvestre se cuestionaba en un artículo "Un psicótico en análisis"⁵ ¿hasta qué punto sostener el lugar del analista con un psicótico no implica que el analista mismo participe del delirio? El mismo autor sostenía que no retroceder frente a la psicosis significa que toda demanda de análisis es digna de ser tomada en serio. Toda demanda, sea quien sea quien la enuncie. Toda demanda exige del analista a quien ella se dirige, que éste no retroceda frente a la oferta que tiene que hacer: es decir, ofrecer un análisis y ofrecerse a ser su agente.

El delirio persecutorio fue cediendo progresivamente.

Pero había algo de lo insoslayable que Silvia relató luego de la internación, y que le provocaba el mismo llanto contenido, referido anteriormente (lágrimas que brotaban simplemente al pronunciar el nombre de aquel junguiano). Frase por la cual reforzó que "todo iba a cambiar a partir de ese momento".

¿A qué momento se refería?

Silvia practicaba Tai Chi Chuan, disciplina oriental definida como un arte marcial, una vía de meditación. El tai chi es una sucesión de movimientos que se desarrolla a partir de la pelvis, a un ritmo muy lento, y cuya finalidad esencial consiste en actualizar la energía interior, el chi, y asegurar su circulación por todo el cuerpo. Para el practicante significa una búsqueda de la "conciencia del vientre" del centro de gravedad del cuerpo, un trabajo de equilibrio y de respiración profunda.

Con todos estos antecedentes de dicha práctica, Silvia realizaba sus ejercicios con un maestro de ese arte recién llegado a la República Argentina, de sesenta y ocho años de edad aproximadamente, y con quien tuvo su primer relación sexual, seducida por la promesa de capturar los conocimientos del Tao del amor.

Experiencia frustrante para Silvia. No aprende nada sobre el Tao del amor y en cambio, sí, sobre su incapacidad para llegar al orgasmo.

La primer relación sexual es el primer encuentro efectivo que un sujeto tiene con el Otro. Silvia es una persona que el terreno de lo sugestivo, la seducción y el saber provocan en ella la captura inmediata. Es apresada por los significantes del Otro consistente, sólido, sabio a la vez, que le aseguraba un amor sin fisuras.

Este episodio con su maestro de Tai Chi lo comenta con su terapeuta-maestro-shaman, quien insiste que, a partir de ese momento todo va a cambiar.

Palabras que profetizan la vida amorosa de Silvia: a partir de ellas dice que es homosexual y que su entrega a ese anciano maestro sólo le valió para confirmar una intuición de antigua data: su encanto por las mujeres. Homosexualidad ubicada actualmente en breves tanteos. IncurSIONES que no llegan a constituir siquiera una relación amorosa, nada más que un comienzo en donde las miradas están presentes.

“Puesto que en nuestros análisis hallamos que los paranoicos procuran defenderse de una sexualización así de sus investiduras pulsionales sociales, nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad, y allí se situará su predisposición patológica”⁶.

La imposibilidad de libidinizar un objeto desde Freud, confirma lo imposible de mantener un lazo social desde Lacan en la psicosis hasta no construir una metáfora delirante.

III. La consagración de un nombre

Consignaremos a continuación la etapa actual del tratamiento. De la figura del analista junguiano, sólo queda su recuerdo. Ni

malo, ni bueno. De él dice que la confundió, pero que la introdujo “en el camino espiritual”. Sendero que continúa transitando en la Iglesia Ortodoxa. Allí integra el coro, trabaja en el secretariado y confecciona íconos. Del coro dice que es una actividad que le insufla mucho tiempo y a la que responde con felicidad ya que “después de todo, cantar es una forma de hablar”.

Finalizó su carrera universitaria, se recibió de socióloga y su tesis está relacionada con el “Proceso de alcoholización en los pescadores”.

Ha trabajado como asistente social en varias escuelas, como suplente, pero en ninguna de ellas logró un puesto efectivo. El ámbito laboral es el más dificultoso, porque allí inicialmente despliega un mecanismo persecutorio que inmediatamente cesa porque decide renunciar.

En relación a sus afectos, continúa diciendo que es homosexual y últimamente comenta con alegría, que se masturba más a menudo y que cree llegar al orgasmo, pero que no lo tiene claro.

La medicación ha sido suspendida hace seis meses.

¿Es pronto para hablar de una estabilización en la estructura? Por otra parte, ¿existe algún dato para suponerla?

Opinamos que sí.

Luego de integrarse a un grupo de estudio sobre los misterios de la Trinidad y participar activamente en las actividades de la Iglesia, Silvia decidió “crismarse”, apareciendo ello como meta de su camino espiritual. Crisma es el aceite y bálsamo mezclados que los obispos consagran a fin de que sirvan para ungir a aquellos que se bautizan o confirman, como asimismo a los obispos y sacerdotes en el momento de la consagración u ordenación.

Crisma también tiene otros significados. En lenguaje familiar significa cabeza, también descalabro. Por lo que uno podría suponer que la “crismación” para Silvia no sería en nada beneficiosa. Pero uno de los “beneficios” de esta consagración, es que el sujeto en ese sagrado momento puede elegir un nombre.

María es entonces el nombre elegido por ella misma, pero su otro nombre no le sirve para crear lazo social alguno, sino, todo lo contrario, para continuar enredándose en significaciones que se le antojan siempre enigmáticas y persecutorias. Según el obispo que la crisma, María significa "el que engendra a Dios". Pensamos que la elección de ese nombre, más su significado, posibilitaron darle forma a un significante que esboza en ella un posible sostén: un nombre que engendra a otro y que no es cualquier otro ya que se prolonga en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Trinidad que evoca a los tres registros que marcan una continuidad por las características de ese misterio y que en este caso, el nombre de María los anuda y que actúa como medio para la interdicción del goce, a través de la constitución de la metáfora delirante.

IV. Post-Scriptum

El Post-Scriptum, también llamado Posdata, es lo que se agrega a una carta ya concluida y firmada. Esto podría ser utilizado como analogía en el campo de las psicosis, a modo de cierre; candado que se cierra sobre el significante del Nombre-del-Padre y, cuando falla la cerradura se inicia la cascada de donde procede el desastre creciente de lo imaginario. Catástrofe subjetiva que se estabiliza cuando significante y significado se reúnen en la metáfora delirante.

Quisiéramos retomar aquello que habíamos establecido en las Segundas Jornadas de la Escuela de la Orientación Lacaniana "Las lógicas de la cura". En aquella oportunidad nos remitimos a una conferencia dictada por Jacques-Alain Miller en 1987⁷, donde establece una diferencia entre la lógica de las neurosis y la lógica de las psicosis.

En la primera, la cuestión radica en tener o ser frente al falo, de tal manera que el significante hace como una especie de unión entre el logos y la significantización del cuerpo.

Miller menciona que el psicótico consiente a captarse por el significante, y en donde hay un delirio propio de acuerdo al significante con el cual el psicótico quiere identificarse. Pudiendo entonces, que un psicótico consienta o no a que un significante lo represente.

El punto final de un tratamiento posible en la psicosis es el de la estabilización.

Entonces, ¿qué decir del fin de un análisis en la psicosis?

Lo notable es que en un tratamiento posible durante siete años, recién exista un esbozo de atadura a través de María, el nombre elegido, significante que trae como efecto que el sujeto sepa-hacer allí algo con eso, ya que el mismo mecanismo de forclusión le indica que de eso no quiere saber nada, teniendo presente aquí un saber de la castración que el psicótico niega.

Un boceto de nudo que a su vez implicará un re-anudamiento; un inicio para que pueda continuar navegando sin poder avisorar el horizonte, pero teniendo en cuenta la brújula que nos guía, aún cuando la oscuridad por momentos, sea completa.

Referencias bibliográficas

1. Carta de Freud a Stefan Zweig, 20 de julio de 1938.
2. Gaëtan Gatian De Clérambault, *L'automatisme mental*. Collection Les Empêcheurs de penser en rond. 1992.
3. El Bolsón es una localidad de la provincia de Neuquén. Argentina.
4. Miller, Jacques-Alain, "Lo que hace insignia". Seminario inédito.
5. Silvestre, Michel, "Un psicótico en análisis". Ed. Manantial.
6. Freud, Sigmund, "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (Schreber). *Obras Completas*. Tomo XII. Amorrortu editores.
7. Motta, Carlos Gustavo, "¿Lógica del delirio?". Uno por Uno, Nro. 37.

NORA, una voz que hizo acto de escritura

Ana Meyer

“El mundo masculino desaparece y sus modelos -Homero, Dante, Goethe y los demás- se disuelven en el transcurrir sin punto ni coma, que articula el goce de una mujer que es cualquiera a la hora de hilvanar con su cuerpo las palabras del lenguaje común”

Germán García

Introducción de “Ulises”

(Hilvanar cuerpos entrelazados)

1- Introducción

Es sabido que Jacques Lacan postula la falta de un universal femenino, de manera tal que un hombre sólo puede dar con una mujer, determinada por la significación de su fantasma. Fantasma, que a su vez, responde a esa falta en el Otro que se le revela a cada sujeto en el descubrimiento de la castración materna.

Es la mujer, con su insatisfacción permanente, en lo que hace al objeto de deseo del hombre, quien se hace más deseable a su mirada. Se convierte de este modo en una respuesta al goce del Otro, desde una lógica singular. En la comedia de los sexos todo gira alrededor del ser y el tener. Por lo tanto, para ser el falo en la posición de objeto del deseo masculino, la mujer deberá hacer de sus atributos mascarada femenina.

En la neurosis, la mujer está asociada al fantasma del hombre,

quedando colocada en el orden de la invención. Lo vemos en Goethe con Federica Brion, por la que conservó durante mucho tiempo una gran nostalgia. Fue Federica quien le permitió superar la maldición que había echado sobre él Lucinda:

“Maldito sean esos labios para siempre. Que la desgracia le ocurra para siempre a la primera que reciba su homenaje”,¹ y fue Federica, la que, superando la prohibición obtuvo el goce del triunfo al desafiar el maleficio de otra mujer.

En *La ética del psicoanálisis*, Lacan cita a Jones, algo que éste “cosechó de boca de Freud”: “Después de treinta años de experiencia y de reflexión, siempre hay un punto al que no puedo dar respuesta, y es ‘¿Was will das Weib?’ ‘¿Qué quiere la mujer?’, más precisamente ‘¿Qué es lo que ella desea?’”, continúa Lacan... “El contexto ibseniano de fines del siglo XIX en el que maduró el pensamiento de Freud, no podría descuidarse en este punto. Es, en suma, muy extraño que la experiencia analítica haya más bien ahogado, amortiguado, eludido, las zonas del problema de la sexualidad vista desde la perspectiva de la demanda femenina”.²

La expresión: “El contexto ibseniano” muestra que Lacan ubicó la pregunta sobre lo femenino de manera distinta de como lo hiciera Freud, quien puso el énfasis en lo fálico (matrimonios, hijos). Es precisamente, en “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, donde Lacan marcará tal diferencia.³

Al, ¿Was will das Weib? freudiano, Lacan responde con otra pregunta: ¿Cómo goza y dónde, una mujer?

Del lado de Freud, se tratará de los problemas de la experiencia moral en relación a la experiencia monogámica, del lado de Lacan, será: ¿por qué el análisis no impulsó más lejos la investigación en relación a una erótica? ¿Cómo ama una mujer?

Tomaré como paradigma la relación apasionada: Nora Barnacle-James Joyce.

II- La mujer en Ibsen

En primer lugar, comenzaré diciendo que las mujeres se hacen destinatarias de una sabiduría que les es totalmente extraña a los hombres.

Recordemos algunos casos.

En *El Banquete*⁴, de Platón, la teoría del amor a la que Sócrates adhiere está formulada por una mujer: Diótima, una sacerdotisa. Esta teoría desplaza la problemática del amor del plano inmediato del deseo y del goce erótico, a un nivel más alto: un deseo de saber.

Para el misticismo cristiano, la única sexualidad aceptada por Dios es la benéfica, que es cercana a la animal, en oposición al erotismo, que es lo propio del hombre y no tiene de genital más que el origen. El místico debe apartarse de su propia voluntad para entregarse a la voluntad divina, camino largo y arduo hacia los esponsales con Cristo, renunciando totalmente a la sexualidad.

Santa Teresa dice: “Vivo sin vivir en mí y tan alta vida espero, que muero, porque no muero”⁵. San Juan de la Cruz habla de la unión con el Amado, en poemas que tratan de la relación amorosa entre dos seres: Dios y el alma. La unión mística responde entonces al llamado divino: el alma debe entregarse a Dios para que obre sobre ella⁶.

Según G. Bataille, “La santa se aparta con horror del voluptuoso: ignora la unidad de las pasiones inconfesables de este último y las suyas propias”⁷. Se pregunta entonces si la continencia cristiana surge por temor a lo sexual, y se pregunta también qué diferencia hay entre la experiencia del amor divino y la experiencia de la sexualidad, a lo que responde que no tienen comparación. Hasta aquí Bataille.

Sin embargo hay otros puntos de vista. Veamos qué pasaba con el amor cortés, cuya regla es aquella que se opone a que una pasión se convierta en realidad, es decir, que no desemboque en la completa posesión de su dama. Se trata de un amor interruptus entre el

amante eterno y la amada. Ahí la mujer como símbolo, se convierte en lo espiritual del hombre en una posición de total idealización. El objeto femenino, se halla vaciado de toda sustancia real y separado de aquél que busca alcanzarlo, para colocar en su lugar el saludo como el don supremo del enamorado.

Podemos desplazarnos un poco hacia el terreno literario y tomar: "Isabel", de Gide, allí se narra la historia de un amor idealizado, que sucumbe ante la confrontación con la realidad. Otro ejemplo ilustrativo es el de Margarita Gautier, que se sacrifica al amado consumiéndose en el amor.

Antes de desarrollar qué lugar tiene la mujer para Joyce, es necesario apuntar qué fue la mujer para Ibsen, y por qué se hizo portavoz de la demanda femenina.

Como es sabido, Freud no olvidó tampoco incluir al escritor noruego en alguno de sus textos. Es a raíz de un ensayo que un colega le envía, que Freud sueña con una frase: "es un estilo verdaderamente norekdal", condensación ésta entre Nora Elmer y Ekdal, personajes ibsenianos los dos. En ese mismo texto de la *Traumdeutung*, Freud alude a Ibsen en relación al tema de la patria potestad familiar, colocándolo como un vanguardista de las libertades de la mujer⁸.

Nora Elmer, protagonista de *Casa de Muñecas*⁹ plantea un problema candente para la época romántica, justo en el punto donde lo ibseniano hace bisagra. Tanto ella como sus otros personajes femeninos, son mujeres rebeldes, enérgicas e impulsivas que sostienen tesis avanzadas y luchan contra los convencionalismos de la época, todas como portavoz de una actitud combativa o transgresora.

¿Cómo pensar entonces en Ibsen el enigma femenino?, ¿en relación a la demanda o al deseo de la mujer?

Esta mujer ibseniana, arquetipo original del discurso romántico, tan sólo produce una rectificación en lo que ella "quiere" o "no sabe lo que quiere", tal como lo expresa Nora en el final de *Casa de Muñecas*, poniendo en evidencia la debilidad del hombre. En

ese semi-decir de verdad ella produce un movimiento, dejando de ser la niña mimada a quien su marido cubría su falta con "dulces almendras".

Parecería más lo enigmático en relación a la demanda, para pasar de ahí al deseo de qué quiere una mujer.

En este movimiento producido por el "contexto ibseniano", algo del orden del deseo se cuele en relación al enigma, pero sin consecuencias inmediatas.

La conjunción que resulta de la inocencia quasi perversa de Nora Elmer, con la abnegación exacerbada de Mrs. Linde, dará por resultado una nueva mujer, mejor dicho, la del modelo ibseniano, aquel que sin conocer el ímpetu de su rebeldía, rompe no obstante, con la sumisión imperante. Se trata aquí de lo masculino del autor en relación a las libertades humanas, en este caso, a las de la mujer. Abandonar al marido y a los hijos no implica el deseo en relación al goce femenino. Nora se cansó de jugar con sus hijos como compinches. ¿Podríamos pensar que su voz no se dejaba escuchar? o bien, ¿que su marido le tapaba la boca? Juego que se repite como una constante entre lo que hace a la voz y al acting de las mujeres del "contexto ibseniano", en el cual la figura del hombre sobresale por sobre la de las mujeres, como en *Los Guerreros del Helgoland*¹⁰. Esta obra no se diferencia de cualquier otra de neto corte romántico, por el contrario, se trata de voces que intentan una dialéctica fallida.

Quizás sea Rebeca West¹¹ la que se interroga más abiertamente frente a la insatisfacción, llevando su acto al punto límite del suicidio, que no quita la pesada carga por una sexualidad dudosa y el intento de legalizar su unión.

Hedda Gabler¹² no deja de moverse en un contexto de bienestar, donde al igual que los otros tantos personajes femeninos, se aburre hasta llegar al punto del suicidio. Elida Wangel¹³, como las anteriores, se interroga insistentemente, llevando este acto al límite; pero esta interrogación no llega a tener consecuencias, apenas alcanza, como en otras actitudes de los personajes, a ser mera vacilación o

incertidumbre exasperada, síntoma femenino y recurrente en las mujeres de Ibsen.

El portazo dado por Nora Elmer marcó quizás un tiempo de transición, dejando una puerta abierta a un recontrato posible en su matrimonio, donde ella se lograría ubicar en otra posición, que privilegia un punto de anticipación preanunciando lo que sería el deseo de una mujer.

III. La mujer en Joyce

James Joyce sentía gran admiración por el escritor escandinavo, se identificó con alguno de sus personajes, al romper con el tradicionalismo de los escritores irlandeses. Le atraía lo extraño de estos personajes, aunque existen diferencias netas en relación a los suyos.

La mitología escandinava, rica en sagas, tiene preponderancia de dioses masculinos, mientras que la celta, sobre la que se apoya la cultura irlandesa, asienta sus raíces en la figura femenina como emblema matriarcal; la herencia se transmite por vía de la mujer. Lo femenino y lo matriarcal se corresponden y articulan con y en la fertilidad, y con y en la tierra. Los irlandeses aman la tierra y sus valores son la posesión de la misma y la posesión de la mujer¹⁴.

El intento liberador, en Ibsen, no termina de concretarse. Para la mujer ibseniana, la calle aún no le pertenece, mientras que la mujer de Joyce sale muy decididamente, aunque lo tenga que hacer "disfrazada de varón" (como lo hacía Nora Joyce). Joyce retoma el modelo de mujer que le brinda Ibsen, hasta llevarlo al punto máximo de lo que puede atreverse una mujer, en lo que hace al goce femenino.

Entonces, ¿qué es la mujer para Joyce?: es tanto la travesía de la madre, como de su lengua materna, como de su tierra; para él Irlanda era una realidad demasiado vigorosa, como para considerarla a través de las nieblas del crepúsculo céltico. En la primera escena del *Ulises*¹⁵ condena el arte irlandés como "el espejo roto de una

sirvienta", tomado de "la vieja lechera" como símbolo de Irlanda. Este es el pensamiento que lo determina en relación a su exilio.

Al igual que Ibsen, Joyce, estaba decidido a ser un escritor europeo. Su ingreso al continente se lo brindaron dos mujeres: Sylvia Beach y Adriene Monnier, de la editorial Shakespeare & Co. donde se editó *Ulises* por primera vez, en París, mientras Harriet Show Weaver y Dora Marsden, editora de The Egoist Press, lo hacían desde Londres. Fue Miss Weaver, precisamente, quien publicó la segunda edición del *Ulises* al quedar al frente de la editorial. A su vez, en New York lo hicieron otras dos mujeres: Margaret Anderson y Jane Heap. Su primera salida de Dublin, cuando decide estudiar medicina en la Sorbona, se debe a la intervención de otra mujer, Lady Gregory, escritora que Yeats le había presentado. Como podemos ver, el destino literario de Joyce está sujeto a la generosidad de estas mujeres.

Joyce confía en las mujeres, es sostenido e impulsado por ellas, fue durante su encuentro con la generosa Miss Weaver a quien dijo que pensaba escribir "una historia del mundo". El comienzo de ese vasto "millwheeling vicociclotometer", el "work in progress" fechado en marzo de 1923, que tras dieciseis años de escritura su resultado sería publicado en 1939 como *Finnegans Wake*¹⁶. (Miss Weaver hospeda a los Joyce en Londres y les da dinero durante los años de París y Zurich).

Sin embargo era otro el rasgo femenino que Joyce buscaba, ese rasgo era Nora.

Mujeres todas tan distintas y distantes de lo que fue *Nora*.

Entonces, ¿qué fue Nora para Joyce?

La escritura de Joyce es posible merced a la influencia de su mujer. ¿Se trata de una locura de amor? ¿Cuál es, pues, la sabiduría que Nora arrastra?

Nora Barnacle, significó el sustento de Joyce durante toda su vida. Una figura importantísima ubicada entre el menosprecio y el amor. Al igual que con lo que ocurría con sus personajes, su rela-

ción con la patria y con la religión. Nora se desplazaba, para la mirada de Joyce, entre el apasionamiento y el odio. Era al mismo tiempo la patria o la imagen de la femineidad de su país. La voz y la canción, la voz, pilar de la escritura joyceana.

A su madre, May Murray, que tenía una bella voz, le cantó versos de Yeats, junto a su lecho de muerte. La relación con ella fue profundamente emocional, dan cuenta de ello obras como *The Death* y *The Sisters*.

Que Nora fue su sostén, lo podemos apreciar en un episodio que tan bien describe Italo Svevo: "...Finalmente, cuando llegó a Trieste, dejó a su mujer en la placita que se encuentra frente a la estación y salió en busca de la escuela, para pedir un préstamo. Por error fue a dar a una calle de la ciudad vieja, donde tropezó con unos marineros ingleses que reñían con unas mujeres de mala vida, motivo por el cual quiso intervenir como intérprete y pacificador, pero la aventura terminó mal: cuando apareció la policía lo arrestaron con los demás y permaneció detenido todo el día en la comisaría, mientras su pobre mujer, desamparada, lo esperaba en el banco del jardín, sin dinero ni conocimientos de la lengua, en una ciudad extranjera"¹⁷. Una vez más se trató del tema de la voz. Joyce intenta ser intérprete, hace uso de su lengua, mientras Nora no habla porque no conoce la lengua.

IV- Bloomsday

Un día de junio de 1904, caminando hacia Nassau Street con su gorra de yachtman y sus zapatos náuticos, James Joyce encontró a Nora Barnacle, una chica de Galway, alta y de cabellos tizianos, y se enamoró. Ella era simple y orgullosa, una chica independiente que gustaba disfrazarse de hombre y recorrer las calles de la ciudad, una desprejuiciada campesina recientemente llegada a Dublin, donde había encontrado trabajo como camarera en el Finn's Hotel. En

esa oportunidad Nora lo confunde con un marino, a raíz de su vestimenta (similar a la usada por Stephen en *Ulises*, y donde Nausicaa Street sería Nassau Street. Se encontraron el 10 de junio de 1904 y en la tarde del 16 fueron caminando hacia el Ringsend, cita de Ulises). Tanto en las últimas páginas del *Finnegans Wake* como en la carta a Nora del 3 de diciembre de 1909, menciona el Ringsend: "...fuiste tú misma, sucia niña desvergonzada, quien primero me enseñó el camino. No fui yo el primero que tocó abajo hace tanto tiempo, ..." ¹⁸.

En este encuentro, ellos no ocultan nada ni se privan de su deseo, conocen el goce sexual en toda su dimensión. "Es el día que tú me has hecho un hombre" le dirá más tarde a Nora y será ese día, quince años después, el "Bloomsday", día en el cual transcurre el *Ulises*. Es el día que Dedalus aprende lo que significa el amor: "el deseo de bien para otro", como Joyce lo expresa en sus notas para *Exiles*, y "el día de su más directa meditación sobre la relación entre él y Nora". ¿Podríamos tomar esto como la definición de lo que era el amor para Joyce, lo que él entendía por el amor?

La vida sexual de James Joyce comenzó a los catorce años, cuando caminando de su casa hacia el teatro tropezó con una prostituta. Por esa época, una de sus hermanas, Mary, se convirtió en el objeto de un intenso y romántico amor, había comenzado a pensar en ella como un poeta al igual que algunos poemas fueron dedicados a Mary Sheehe (él frecuentaba la casa Sheehe y su padre habría estado encantado si Joyce se hubiese casado con ella). Mary Sheehe contribuyó al personaje de Emma Clery de *Stephen Hero* y de *Portrait*. Es entonces cuando la aparición de Nora produce la ruptura con su padre, a partir de ese momento ella sería aquella contradicción entre lo que de él se pretendía y lo que él decide y lleva a cabo con su fuga. ¿Podríamos pensar en este acto: "la fuga con Nora" como lo que sería más tarde el "Bloomsday", como un acto de significación, de ruptura, de corte?

Nora entró en la vida desenfrenada de James Joyce por el impac-

to traumático de un acto, él ya la estaba esperando desde mucho antes de aquel simple encuentro callejero. Se trató de un acto femenino por excelencia. ¿por qué un acto? por la fuerza que tuvo este encuentro y sus consecuencias.

Acto comparable al de César al cruzar el Rubicón o al de Antígona, “esta chiquilla”, quien cumple con su destino y muere en función de la herencia de su familia: la deuda. El “entre dos muertes” al que alude Lacan, da cuenta del acto de Antígona, pues ella va más allá del límite del bien pero manteniendo hasta el final toda su belleza.

De igual forma el acto de Nora y Joyce. Pero ¿por qué fue un acto femenino? Porque ella fue la causa, ella provocó la ruptura de todas las formas convencionales. Para Joyce decir no a su padre, no a su patria, no a su religión, se hizo posible por la fuerza de esta mujer, lo que constituye el acto como femenino. Es decir, “la fuga” queda colocada del lado de su mujer, ya que él la decidió por ella. Fue unirse a Nora en un acto de “locura” hasta el fin. El acto fue ella misma.

El la necesitaba sexualmente. Nora tenía muchas de las cualidades que Joyce quería ver en una mujer: fé, confianza, ternura, comprensión, dominio sobre él, lo retaba, actitud que a él le gustaba. Ella combinaba inocencia y materialismo en proporciones casi ideales, que cubrían sus necesidades de pureza y sacralización. Ella era lo suficientemente maternal como para representar Rhea a su Zeus, lo suficientemente paternal como para representar a Circe en relación a su cerdo, lo suficientemente sin forma como para ser su Galatea, lo suficientemente confiable como para ser su Penélope. Nora proveyó la real experiencia para que Joyce pudiera conformar a Gretta Conroy, a Bertha Rowan, a Molly Bloom, y a Anna Livia Plurabelle.

A partir de ese encuentro, ambos establecen una relación epistolar, que da lugar a la serie de cartas que más tarde se intercambiarán y que fueron su “marmalady style”, Joyce cortejaba a Nora con las

palabras y exigía otro tanto de ella; fue, no obstante, un romántico donde confluían el pensamiento de Ignacio de Loyola con el de Gabriel D’Annunzio, entre otros. En setiembre del año que partieron de Irlanda, en ese acto de arranque, fugándose, él contaba ya con trece cartas de Nora¹⁹, lo cual revelaba la necesidad de la palabra escrita que serviría de preámbulo a los grandes discursos de sus personajes. Su deseo “fue escribirse todo”, dejarlo registrado en la letra, hasta los más mínimos detalles. Joyce, fue un escritor del enigma, es decir, un escritor de lo ilegible fijado a un acto de escritura ahí donde no hay ya un escrito.

La fascinación de ella por él era tal que la carta que le envía el 16-8-1904 es copiada de un libro. Quizás debamos pensar que Nora no se permitía escribir frente a lo que Joyce representaba para ella, como un miedo frente a la reverencia por el lenguaje escrito. Las fantasías como leit motiv epistolar, con preponderancia las de adulterio, producían en él la excitación necesaria para poder escribir. Otras fantasías ligadas al fetiche también le eran propicias: en la carta del 12-7-1904 le confiesa una vez más esto: “Espero que pongas mi carta en la cama debidamente, tu guante está a mi lado toda la noche, sin abotonar; por otra parte, se comporta muy correctamente, como Nora...”(*).

La primera carta de Joyce a Nora está fechada el 15-6-1904 y la última de las sesenta y cuatro cartas de amor, el 13-6-1920, once años antes de su matrimonio. Reflejan un diálogo amoroso poco común, su objetivo fue lograr satisfacción sexual e inspirarla en Nora. Ella lo ama y él la ama más, se desean y gozan, de la misma forma que Richard Rowan²⁰ quiere poseer el alma de su esposa y hacer que ella posea la suya como una completa confesión de amor ante la amada. Podría pensarse en una escritura que feminiza a ambos, ya que los dos se ubican en posición femenina. Ella tiene una escritura fallida, sin puntos ni comas, que rompe con las normas, que ya anticipa el fluir del mensaje en este ida y vuelta de las cartas. La lectura que Joyce hace de esa escritura inusual es reciclada en su

propia escritura y conformada de esta manera en un ámbito transgresor. A su vez, Nora, al escribir sin puntos ni comas, le hace entrega de esta deficiencia lingüística que él reacomoda en su beneficio. Esto puede apreciarse en el monólogo de Molly Bloom, éste da cuenta de la primera vez que aparece como género literario el interior de un personaje, que empieza a pensar, que se interroga, que saca a la luz sus intimidades. Cómo habla ella de su marido, Leopold Bloom²¹, es la lectura que Joyce hace de lo que Nora pensaba de él. Este final, que no tiene signos de puntuación, es la transcripción del pensamiento que convive en un “caos ordenado” y fluye, como lo haría una persona que de golpe puede hablar. Joyce la presenta como la mujer de todos los hombres, no diferente a Gretta²². Por la presencia del lenguaje se introduce la dimensión de la muerte, de manera tal, que la pulsión de muerte adquiere vida y lugar de coexistencia entre estos dos seres y los personajes joyceanos, en ese fluir de la escritura.

Joyce había encontrado en Giambattista Vico²³ un andamiaje, una estructura ósea para su *Finnegans Wake*, que se desarrolla en una sola noche de sueño. La directriz de este sueño está basada en que la historia se representa como un proceso circular de recurrencias, donde él compone su obra sobre un armazón organizador, con una travesía que desarrolla en forma de laberinto y con una lógica triangular. En el personaje de Anna Livia (la mejor identificación con Nora) Joyce arma un triángulo, que da cuenta de un carácter de tres y uno, a la vez: “hija”, “madre viviente” y “esposa protectora”. Ahí la mujer es inmutable. Este modelo triangular lo podríamos también pensar en relación a tres mujeres diferentes, en tres sitios del mundo diferentes: en Londres: Harriet Shaw Weaver, en París: Sylvia Beach, y Nora con Joyce.

Anna Liffey, es la conjunción de Anna con el río que bordea Dublín, único río femenino de Europa; así Joyce emparenta lo misterioso de los ríos con lo misterioso de la mujer. Anna Livia Plurabelle puede ser Eva, madre llena de vida. No es, ni más ni me-

nos, que la historia de amor de una mujer contada por un hombre. Por el contrario, en el personaje de *Ulises*, es Molly Bloom, con su soliloquio, quien narra al hombre.

En *Exiles*, Robert, aquél que esparce perfume y aparece como ridículo amante, se pregunta *¿qué es una mujer?* “una obra de la naturaleza”, responde, “como una piedra, como una flor o como un pájaro”. Etimológicamente Barnacle (apellido de Nora) es oca de cara blanca y pájaro marino. No es casual que en los escritos joyceanos encontremos múltiples referencias a estas aves. En los apuntes del *Finnegans Wake* garabateó: “nombre glorioso de oca irlandesa”. También existen ocas en el *Ulises*, el pavo de la cena de “The Death”, y aparecen en el *Finnegans* una cantidad de aves marinas de distintas formas.

Anna Livia podría leerse como el homenaje de Joyce a la abnegación de Nora, pues Anna Livia Plurabelle es la madre universal, es la mujer al final de la vida, mientras Molly es el monólogo al final del día. Anna repasa su vida, desde la belleza juvenil a la vejez, y acepta los esfuerzos para llevar adelante una familia y dedicar su vida a un hombre imposible, y en el *Ulises* la señora Yelverton Barry se queja de que Bloom le escribe con “garabatos de aprendiz una carta anónima llena de proposiciones indecentes”.

La constante joyceana bascula entre la pasión y el odio, algo que Jacques Lacan parafraseó como: “...a letter, a litter, una carta una basura. En el cenáculo de Joyce se jugó el equívoco sobre la homofonía de esas dos palabras en inglés...”²⁴, entre tenerla y alejarse, entre la inspiración y el respeto. Así lo reflejan las cartas y así fue este amor apasionado, sin límites.

El valor del tiempo juega un papel preponderante en la obra joyceana. Joyce hace transcurrir el *Ulises* en un día, temporalidad de la escritura en la temporalidad de *La Odisea*. 16 de junio de 1904, encuentro con Nora, el largo día de Leopold Bloom, quien hablando de su mujer dirá de su poder sobre las aguas afluyentes y refluyentes y de su capacidad de enamorar, de mortificar, de revestir belleza,

de enloquecer, de incitar a sus presagios de tempestad y calma y donde él la vive como un sueño, el sueño de un varón, ¿cómo sueña un hombre a una mujer?, que en Molly es, ¿cómo sueña despierta una mujer?

V- La voz

El concepto de epifanía en Joyce opera como transformador de la realidad, y su vía es el lenguaje. Establece de esta manera con la lengua una relación en lo que hace a la voz y a la tradición, algo así como una partitura musical. Es en este punto donde confluye la importancia del tema de la lengua, que para un irlandés como Joyce está reflejado en su exilio en Trieste, lugar de encuentro de muchas lenguas. Esta voz produce, a su vez, la transmisión de una escritura. La voz, objeto de la pulsión invocante, hace marca en el sujeto por haberla oído anticipadamente. En el caso de Joyce hace borde en su estética, como realización de su estilo.

Según N. S. Trubetzkoy, el sistema fonológico de una lengua es comparable a una criba, a través de la cual pasa todo lo que se dice, quedando únicamente las marcas fónicas que son pertinentes para la individualidad de los fonemas. Las personas se apropian del sistema de su lengua materna, y cuando oyen hablar otra lengua, emplean involuntariamente esa "criba" fonológica que les es habitual (citado en²⁵).

El "hacerse oír" está dirigido al Otro, y en este caso la voz como eco retorna a Joyce en la figura de Nora "una fuga musical", como mito de "lo visto y lo oído". Joyce escuchaba a su tierra a través de las epifanías, en la relación emotiva de estas formas lingüísticas con las mujeres de su vida: su madre y Nora.

Este amor fue armado, sostenido e inmortalizado sobre fantasías de todo tipo, sobre todo aquellas de infidelidad. Su escritura como enigma se alimentó del enigma de su mujer. Joyce había apostado a

su escritura a tal punto que dijo: "si Dublin quedaba destruida se podía reconstruir a partir de sus libros". El *Finnegans Wake* crea una nación irlandesa a la que la historia nunca le dio lugar, él le da mediante la escritura, la posibilidad de existir.

Varias de las Epifanías de Joyce se originan en sueños. Durante 1916 fue anotando en un cuaderno los sueños de Nora, junto a la interpretación que de éstos él hacía; seguramente este material formó parte de su posterior escritura. Sus dos últimos libros terminan antes de que sus personajes se queden dormidos. Al final del *Finnegans Wake*, con las primeras luces de un nuevo día, se oye la voz de Anna Livia que, como el río Liffey, fluye sosegada y añorante.

Joyce sentía un entusiasmo particular por el capítulo de Anna Livia a tal punto que comenta: "Si el último capítulo de la parte primera no es algo bien hecho yo soy un imbécil en cuestiones de lengua". El le va agregando ramificaciones a la idea original que construye sobre la trivialidad de una anécdota. Se trata de un microcosmos de la mujer, el fluir y el devenir de la vida, donde una vez más confluyen la ficción con la fantasía y el tema de la voz. El episodio de las lavanderas, da cuenta de situaciones no de inocencia, sino de malicia y engaño en el mundo del pecado y la confusión. Merece destacarse la escena donde la distancia entre las lavanderas se agranda de tal manera que no pueden oírse, quizás la explicación sea que el río Liffey se ensancha considerablemente en su desembocadura; este murmullo del Liffey como un canto del río, puede ser paradigma del canto y atracción de las sirenas en el episodio del *Ulises* y todas estas voces como representantes de una voz femenina. Joyce buscaba ansiosamente estímulos para escribir, buscaba el canto de las sirenas. Quizás las lavanderas no se escuchan, toman distancia, porque su voz es clandestina, su voz se la lleva el río. (Recordemos que un censo efectuado en 1901, nos permite establecer la ocupación de Nora como la de "lavandera"). Anna Livia que es origen de vida y de alfabeto, será la síntesis de otros personajes que al igual que Eva, es la madre de la humanidad. Todo justifica

sobradamente el nombre de Plurabelle. No es la primera vez que Joyce identifica a la mujer con el principio de la vida, la tierra y la fertilidad. Ella da vida a los demás y existe a través del amor, es miles de amantes, cientos de hijos.

Lacan dirá que la Virgen María con su pie sobre la cabeza de la serpiente, quiere decir que se sostiene en ella y que hará falta alguien "tan chiflado como Joyce para retomarlos"; "él sabía muy bien que sus relaciones con las mujeres eran tan sólo su propia canción".²⁶

Nora fue Molly, Bertha, Greta, Anna Livia Plurabelle y también fue: Gertrude, Amalia Popper, hija de un comerciante judío llamado Leopold, o Marthe Fleischmann, aquella chica que un 9 de diciembre le hizo experimentar y componer el personaje de Gerty Mac Dowell del *Ulises*. Marthe era coja, cojera que le atribuyó al personaje en el episodio de "Nausícaa". Fue a Marthe a quien le contó su primera aventura sexual para excitarla y excitarse: "...me gigoteé como un desconocido" (ante dos chicas que orinan). El primer impacto en relación a Marthe se le produce cuando ve a una muchacha a través de una ventana, que tira de la cadena del retrete, chica a la que luego asedia por la calle. Este episodio es retomado por Lacan, quien aludiendo nuevamente a la voz dice: "...esto es algo que Joyce, que está por el momento en el orden del día de mis preocupaciones, simboliza con la palabra inglesa "suck"- es el ruido que hace el tanque de agua en el momento que es accionado y eso englutido por el agujero...".²⁷

Ulises había sido el héroe de Joyce como ideal, y Molly, nombre que deriva de moly, la hierba mágica con que Odiseo se salvó de los encantos de Circe.

Molly y Nora tenían en común el mismo tono autoritario, ambas tuvieron participación en un escenario. Nora participó con la compañía English Players, con gran éxito y repercusión, destacándose su actuación en el papel de Cathleen y de los otros actores imitando su acento de Galway.

La "lengua universal" inventada por Joyce, como lengua transgresora, es un inglés mechado con palabras extranjeras y un fuerte acento irlandés; esa era, precisamente, la forma en que hablaba Nora, con lo cual las palabras de Molly y de Anna Livia Plurabelle eran de Nora antes de ser de Joyce. Usando una voz femenina para proferir la verdad universal, "todas las cosas mueren y renacen", Joyce hizo del lenguaje de su mujer una lengua singular.

A modo de comentario agregaremos que el primer amor de Nora Barnacle fue Michael Feeney, un maestro de escuela que se enfermó de fiebre tifoidea en febrero de 1897, luego de una complicación pulmonar, muriendo unas semanas después. En febrero de 1900 muere de tuberculosis otro amigo suyo de veinte años, Michael Bodkin. Entre éste y Feeney parecen disputarse el personaje del relato de Greta, donde Gabriel Conroy, después de haber escuchado la confesión de aquella sobre la muerte de su primer amor, recita: "Su alma caía duermela al oír caer la nieve, como el descenso de su último ocaso, sobre todos los vivos y sobre todos los muertos"²⁸. Cuando los Joyce viajan a Irlanda realizan una visita al cementerio de Galway donde hacen confluír una vez más la realidad y la ficción.

VI- La última mujer de Joyce

Otra mujer se suma a la serie de los grandes amores de Joyce: se trata de su hija Lucía Anna. Jung dijo que Joyce puede nadar, precisamente por la escritura, ahí donde Lucía se ahoga, y Paul Leon, quien fue durante muchos años su secretario, agregó que Joyce confiaba en una única persona y esa persona era Lucía²⁹.

¿Será que Lucía fue la niña de sus ojos? En una carta a Italo Svevo, fechada 21-11-25, dice: "...estos últimos días tenía escopolamina en los ojos y aún hoy prefiero dictarle a Lucía..." "...en tales circunstancias sería difícil que Lucía se ausentara..."³⁰.

Anna es el nombre segundo de la hija de Joyce. Del hebreo pro-

cede "gracia"; del gaélico, "riquezas"; del griego, "volver otra vez, de nuevo". La mitología irlandesa la identifica con la diosa Dana, de la muerte y la fertilidad y madre de los dioses. En irlandés, Anny, Anna, proceden de Eanach y de la frase Ath na, elementos frecuentes de la formación de topónimos.

Un personaje central del *Finnegans Wake* es el de la hija de Earwicker y Anna Livia que aparece con los nombres de Issy, Isha, Iseult, Isolabella, desdoblándose, en personalidades diferentes y contradictorias: bruja, sacerdotisa, princesa. Desempeñando así varias funciones entre las que se cuenta Cenicienta (a ésta se le da en Jutlandia el nombre de Lucy o Lucía), y el mito que destaca Joyce de Cenicienta es el del agua, el mar es la madre de la sabiduría denominada Magna Mater o Bona Dea, imagen viviente de la madre enlazadas a los ríos y el mar.

El nacimiento de Lucía coincidió con el origen de los problemas posteriores de la vista en Joyce, siendo Santa Lucía la patrona de la vista. Tanto padre como hija padecían de estrabismo. Lucía tenía de segundo nombre Anna por haber nacido el día de Santa Anna y tanto su hija como la protagonista del *Finnegans Wake*, tienen las mismas iniciales invertidas.

Otra vez la ficción y la realidad se tocan con el mito.

VII - A modo de conclusión

Es el significante fálico aquél que produce la diferencia hombre - mujer, Joyce, según el crítico Colin Mac Cabe, rechazaba las estructuras masculinas, mientras Nora combinaba en sí misma el carácter irlandés con el deseo femenino; cualidades que la sociedad irlandesa se esfuerza en mantener alejadas. El resultado es que la mujer en Joyce siempre parece representar tanto a Irlanda como a su propia mujer.

Este breve recorrido que hemos hecho tomando como protago-

nista a la mujer de Joyce, y cuyo punto de partida fue el "contexto ibseniano", nos permitió observar que el lugar que ocupa esta mujer, no es precisamente el de pasiva frente a la posición activa del hombre, sino que muy por el contrario, la dimensión del acto como tal es femenino.

La experiencia nos ha demostrado que el amor feliz no sirve, no tiene historia, sólo cuando entra en contacto con la pulsión de muerte es válido. Nora cubrió sobradamente el espacio fantasmático de Joyce, sus rasgos coincidieron con sus personajes en ese encuentro de amor, donde ellos cambiaron el rumbo de sus destinos.

¿Podríamos pensar a la mujer de Joyce como objeto causa de su escritura en relación a la voz? Retomando la frase de Lacan: "El sabía muy bien que sus relaciones con las mujeres eran tan sólo su propia canción...", podríamos pensar que el sentido musical que Joyce imprime a su escritura, da como consecuencia una lengua que privilegia lo fonético, sacrificando lo conceptual a lo melódico. En su último texto, *Finnegans Wake*, que es donde esto más aparece, tal vez sea un canto, su propio canto, por todo lo que significó el canto para el deseo de su padre.

Dejamos abierto un interrogante: ¿hacia dónde se dirigía esta escritura?, ¿qué hubiese pasado con otro escrito más allá de *Finnegans Wake*?

Finalmente como broche, tomaré las palabras de Nora a la muerte de su marido:

"el tenía mucha afición a los leones - me gusta pensarlo yacientemente escuchándolos rugir".

¿Cómo podríamos interpretarlas?, ¿qué significaron estas palabras en boca de Nora, quien no tuvo un lenguaje propio al escribir ni tampoco al hablar?

Cuando Joyce muere, ella ya no necesita recubrir la falta en la estructura fantasmática de aquél, lo que le permite adquirir una palabra propia, cuando dice lo que dice, y al mismo tiempo se alegra de que el cementerio estuviera "tan cerca del zoológico".

Nora recupera su palabra, cuando ya no necesita alimentar la escritura de Joyce. Ese "rugido textual y oral" que destinara a su marido, ahora muerto, se verá a partir de ese momento mudado en propia palabra, lo que nos permite interrogarnos acerca de si se tratará entonces de un "saber hacer con la palabra".

Bibliografía citada

- 1- Lacan, J. "El mito individual del neurótico" *Poesía y verdad en la neurosis*- Imago 10- Bs. As. 1981
- 2- Lacan, J. *La ética del psicoanálisis. El Seminario, Libro 7*-Ed. Paidós Bs. As.- 1988
- 3- Lacan, J. *Escritos I* - Ed. Siglo XXI - Méjico 1978
- 4- Platón *El Banquete*- Labor-Punto Omega-Barcelona 1987
- 5 - Santa Teresa *Las Moradas* - Colección Austral- Bs. As. -1950
- 6- P. Bruno de J. M. *San Juan de la Cruz* - Dedebec-Ed. Desclée, de B. - Bs. As. 1947
- 7 -Bataille, G. *El erotismo* - Tusquets editores- Barcelona- 1992
- 8 -Freud, S. *Obras Completas* - Amorrortu. E. tomo IV- Bs. As. 1993
- 9 -Ibsen,H. *Casa de Muñecas*- Panamericana Ed, Bogotá 1993
- A Doll's House- R. Lecker, General E.- Boston1991
- 10 -Meyer,M. I *Ibsen on file* - Methuen, London 1985
- 11- Ibidem
- 12- Ibidem
- 13- Ibidem
- 14-D'arbois de Jubainville, H. *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Visión Libros S. L. Barcelona. 1981
- 15- Joyce, J. *Ulises*- Ediciones CS- Bs. As. 1993
- 16- Joyce, J. *Finnegans Wake* faber and faber - London 1975
- 17- Svevo, I *James Joyce* - Ed. Argonauta - Barcelona 1990
- 18- Anderson, Ch. G *James Joyce* - Thames and Hudson -London. 1967.
- 19- Joyce, J. *Cartas de amor a Nora Barnacle* - Premia - La nave de los locos - Méjico. 1990
- 20- Joyce, J. *Exilados* - Barral Editores - Barcelona. 1970

- 21- Idem 15
- 22- Joyce, J. *Dublineses* - "Los Muertos" - Alianza Ed. Madrid. 1985.
- 23- Vico,G. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. FCE Méjico. 1978.
- 24- Lacan,J. *Escritos II*, pág,26 - Siglo XXI. Ed. Méjico 1979
- 25- Joyce, J. *Anna Livia Plurabelle* (FW, I ,VIII), ed. bilingüe. Francisco G .Tortosa Cátedra - L. U . - Madrid. 1992.
- 26 Lacan, J. "Conferencia en Ginebra", *Intervenciones y Textos*. Manantial, Bs. As. 1988.
- 27- Ibidem
- 28- Ibidem 22
- 29- Ibidem 18
- 30-Ibidem 17

Bibliografía consultada

- Brown,R. *James Joyce and sexuality*. Cambridge U. Press G. B 1988
- Eco, U. *La poética de Joyce* - Ed. Lumen-Barcelona. 1993
- Ellmann, R. *Cuatro dublineses*. Tusquets ed. - Barcelona. 1990
- Gide, A. *Isabel* - Alianza Ed. Madrid, 1979.
- Ibsen, H. *El pato salvaje* - CE de AL-Bs. As. 1979.
- Joyce, J. *Poesías completas* - Visor - Madrid. 1987.
- Joyce, J *Escritos críticos* -Traducción de Andrés Bosch. Ed. Lumen - Barcelona. 1991
- Joyce, J. - Berrone, L. *James Joyce en Padua* - FCE - Méjico. 1980
- Joyce, S. *Mi hermano James Joyce*. Cía. Gral. Fabril Ed. Bs. As. 1961
- Lacan, J. Seminario 23. El Sinthoma - inédito-1975-1976
- Lasic, N - Szumiraj, E *Joyce o la travesía del lenguaje*. Compilación FCE- Bs.As. 1993
- Levin, H. *James Joyce*. FC. Méjico 1988
- Maddox, B. *Nora*. Biografía de Nora Joyce, traducción de Roberta Rambelli. A. Mondadori, ed. Milano1989
- Rougemont,D.de *El amor y occidente* - Ed. Kairós-Barcelona. 1993

The Cambridge Co. *James Joyce* - Derek Atridge - Cambridge Un.
Press 1993

Valverde, J. M. -*Conocer Joyce y su obra* - Dopesa-Barcelona. 1978

Sexualidad femenina

A partir de J. Lacan ¿una nueva polémica?

Liliana García

I. Feminismo: Una interpretación del fenómeno

La “eterna ironía de la comunidad”, —ese nudo irreductible e inasimilable por la universalidad de la cultura— encuentra en el malestar organizado de los feminismos una de las expresiones de este siglo que puede resultar paradigmática y paradójica a la vez. Paradigmática de lo que conformaría el síntoma de la histeria en nuestro tiempo, cuando habiendo obtenido igualdad de derechos en paridad con los hombres, proclama desde allí su diferencia esencial. Y a la vez opone al universo reglamentado de lo masculino, una diversidad que pretende prescindir de ese orden.

Lo paradójico, es que esta oposición se manifiesta apropiándose de los mismos emblemas de los que el feminismo quiere independizarse.

Sin desconocer ni desmerecer el valor efectivo de los movimientos feministas por la obtención de derechos civiles, esta apelación a la legalidad simbólica para cuestionarla en sus fundamentos, es el modo en que la histeria se dirige al amo moderno poniendo a prueba su saber. Las modalidades de esta apelación han variado históricamente y se encuentran ligadas a las particularidades del momento económico y político de cada país.

Recordemos brevemente que, hacia finales de la década de 1960, resurgen de manera simultánea en EE.UU. y en algunos países de Europa occidental, movimientos feministas que, como en el siglo XIX, se encuentran ligados en su comienzo a un movimiento popu-

lar amplio. Se trató de una generación de mujeres nacidas entre 1935 y 1945, que habría tenido de sus antecesoras el precedente de las luchas antifascistas o anticolonialistas. En Francia, en Mayo de 1968, se crea por el impulso de Anné Tristan un grupo que se separará de la Federación de la Izquierda Democrática y Socialista, dando origen al Movimiento de Liberación Femenina. (En 1975 J. Lacan durante su Conferencia en Ginebra sobre El Síntoma, se dirigirá de manera directa al MLF dando respuesta, de alguna manera, a la crítica de "falocentrismo", que desde los tiempos de Freud, las feministas sostienen sobre la teoría psicoanalítica).

Las mujeres, entonces, se organizan como otros grupos marginales, exigiendo reconocimiento y legitimidad a su existencia como tales y satisfacción a sus "necesidades" específicas. Con variaciones locales, se renueva la negativa a ceder a la falsa elección de "ama de casa o cortesana", opción con la que el socialista Proudhon respondió a otra Tristán, no Anné sino Flora, en el siglo anterior.

En los años sesenta, además de cuestionar los valores de la cultura burguesa en su conjunto, las feministas reclaman por la legalización del aborto, la condena de la violación como crimen mayor, y denuncian el trabajo doméstico "invisible" sobre el que reposa el "sistema patriarcal", que hace de las mujeres una "clase oprimida y explotada".

En definitiva, ponen en tela de juicio la relación entre los sexos que, se entiende, ha sido de dominación por parte de los hombres. Al igual que otros grupos marginales, el feminismo no se subsume ni se añade al orden existente, sino que cuestiona, desde su punto de vista, la racionalidad de ese orden.

Dentro de estos parámetros Dora Kanoussi sitúa dos "fases" por las que ha pasado el movimiento feminista en general. Un primer momento que ella denomina "corporativo", en el cual se afirma en función de intereses propios. Pero lo interesante es que la condición o la clave de lo que les es propio, se funda en el rechazo y la negación de todo lo masculino o del Todo masculino. Es un momento de choque, contestatario.

En la segunda fase las mujeres se encuentran con eso que rechazan y se confrontan con la paradoja que mencionábamos al comienzo: habiéndose apropiado de los emblemas masculinos, cómo responder con un discurso que las represente en su especificidad.

"Mientras se ganan y se pierden batallas en la calle" el movimiento se disgrega y se ven en la necesidad de encontrar nuevas estrategias, pero sobre todo argumentos que les den homogeneidad como grupo.

La crítica y el rechazo no es suficiente para dar respuesta a la pregunta que ahora se formulan: "Cuál es el significado de estar en el mundo con cuerpo de mujer", tal como lo enuncia D. Kanoussi.

Esas batallas que se ganan o se pierden en la calle no dejan de ser batallas fálicas. Una vez que las mujeres logran participar en el ámbito público portando los estandartes del universo masculino, esa solución imaginaria no alcanza a saturar el significado del interrogante. "¿Cómo estar en el mundo con cuerpo de mujer?". Una batalla centrada en la subjetivación de la diferencia sexual, es la elección de qué vestido poner a ese cuerpo, como decir de qué manera una mujer se presenta en sociedad.

En esta segunda fase, momento en que el movimiento se disgrega dando lugar a diferentes corrientes feministas, se puede observar el extravío que se produce cuando una mujer rechaza el modo en que se encuentra capturada en el discurso del Otro, alienada a él, mientras que lo que de ella dice no es todo. No dice su especificidad.

Los dos momentos que describe D. Kanoussi se pueden entender como una vacilación entre Tener y Ser, un movimiento que va de la queja al encuentro con un vacío que es estructural. J.-A. Miller se refirió a estos temas femeninos en una conferencia sobre "De Mujeres y Semblantes" (Bs. As. 1992), distinguiendo en este sentido una "clínica de la inhibición" y una "clínica de la falta de identidad".

Así constatamos en las mujeres una inhibición a saber, a estudiar, incluso a ganar dinero, que se presenta bajo la forma de una

queja reivindicativa por una justicia mal distribuída en lo que a ellas concierne. Una inhibición que se sublima -sostiene J.-A. Miller- en la formulación de "no tener derecho a saber". Un derecho de propiedad que en los hombres se subsume a un tener que efectivamente temen perder. (Los hombres, dice J.-A. Miller, "van a la guerra para proteger su pequeño tener").

El "no tener" en las mujeres deriva en esa falta de derechos, esos derechos que para Freud se obtienen por la vía de transformarse en madres. Para Freud, efectivamente, la mujer se constituye por efecto de la castración, en menos. "Penis neid es el nombre freudiano de la subjetivación del no tener". Sólo una madre es una mujer que "tiene" por excelencia. Freud resuelve por esta vía, el problema de la feminidad.

Las feministas, en esto coinciden todas, reaccionaron refutando con bastante enfado este destino al que Freud condenaba a las mujeres. Destino que por otra parte estuvo estrechamente ligado a los valores culturales y sociales vigentes, al menos, hasta mediados de este siglo. Durante los años veinte, una feminista francesa exigía separar la sexualidad de la procreación. En el curso de una jornada de madres de familias numerosas, ella preconizó lo que se dió en llamar "la huelga de los vientres". El dato no deja de ser curioso.

De todos modos se reclama por tener derecho a "tener". Se pide autorización (legal), por decirlo de alguna manera, para obtener un lugar en "el mundo de los hombres".

Ya no podemos hablar de "batallas en la calle" o "huelga de vientres" cuando las mujeres deciden participar en guerras (y no es una metáfora). Cabría preguntarse ¿para qué y por qué?

El feminismo teórico o académico de la actualidad, demuestra que las mujeres al fin conquistaron ese espacio público del que históricamente se consideraron privadas, por la vía del "tener". Lo que se debate hoy está más cercano a la "clínica de la falta de identidad" a la que se refiere J.-A. Miller.

Sabemos que para J. Lacan el problema de la feminidad no se re-

suelve por la vía metonímica de "tener". Punto en el que Freud se detiene. J.-A. Miller pone de relieve otra vertiente, u otro registro de solución que concierne al ser. "Fabricarse un ser con la nada". "No colmar el agujero, sino metabolizarlo, dialectizarlo, ser el agujero".

Como se verá luego, uno de los temas que se discuten dentro del feminismo está relacionado con esta "solución lacaniana". ¿Cómo inventar una salida a esta solución que es de puro vacío?

¿Se puede prescindir acaso, de manera absoluta del orden fálico? Rechazando de manera radical ese orden, ¿cómo responder con la identidad que falta?

II. Psicoanálisis y feminismo

"Es curioso comprobar, intacta en el discurso analítico, la desmesura que hay entre la autoridad con que las mujeres causan efectos y lo ligero de las soluciones con que este efecto se produce".

J. Lacan 1972

Es posible afirmar que el psicoanálisis facilitó como ningún otro discurso, la entrada de las mujeres en la escena pública. Desde el diván, algunas lograron hacerse un nombre y tener un lugar en la historia del psicoanálisis con el que seguramente nunca habrán soñado.

Otras más resistentes, aunque tal vez no menos dóciles, se valieron de la teoría sobre la sexualidad femenina para responder a Freud, dando lugar a una profusa producción teórica que las dejara mejor situadas.

A partir de J. Lacan y lejos ya de las discusiones sobre la zona geográfica en que se localiza el goce femenino, la cantidad de mu-

eres atraídas por el ps
a esa esperanza que J.
dió lugar a que la polér

Según las apreciaciones
nist Introduction”), La
verdidas figuras dentro
Muchas feministas usa
objeto el saber falocér
persona misma de Lacan
mismo”, pero aún así n
partir de la cual, algun
trabajo de Lacan les re
dójico”; “no hay nada
voco, jugando con el le
cada término”.

La relación entre la
E. Gross, como una re
de lo que ocurre entre
da uno seduce y atrapa
nunca queda claro, qui
do por quien. La autor
con sus primeras anali
fascinado” por el disc
noicas, histéricas, místi

(El término “fasci
ciertamente J. Lacan “
Clément), creo que el a
cosis. Del caso Aimée
como enigma de enunc

Del lado de las muj
ha posibilitado según
social” dentro de una
minio entrelazado de

Feminismo radical, cultural, esencialistas, estructuralistas, post-estructuralistas, cada una parece decir “no es eso”, “no todo” del goce femenino. Paradójicamente, y llevando la diferencia a una posición extrema, los feminismos intentan construir o constituirse ellos mismos en un todo universal. Como ejemplo anecdótico pero sumamente elocuente, encontramos una afirmación de Grace Atkinson que en los años setenta se convirtió en slogan “El feminismo es la teoría - el lesbianismo, la práctica”. Esto llevó a discusiones sobre quienes eran verdaderas lesbianas llegando al terreno de la propia discriminación.

Cuando las feministas se refieren a “intereses” o “políticas sociales”, tendríamos que recordar que todas tienen como común denominador la insistencia en una denuncia a los semblantes fálicos, que sabemos conduce a la segregación y en última instancia al advenimiento de amos más terribles, como lo señalara E. Laurent en alguna oportunidad refiriéndose al fenómeno del feminismo.

De la fascinación entre ellas

La crítica a la sociedad patriarcal es extensiva al psicoanálisis. El rechazo de las psicoanalistas (feministas) a condescender al orden fálico las lleva a privilegiar la relación entre mujeres, que desde la primera relación con la madre (etapa pre-edípica) se caracteriza según ellas, por una “armonía” que la clínica demuestra sino como imposible, al menos bastante insólita.

Remitiéndonos al epígrafe que da inicio a este comentario nos preguntamos por “las soluciones”. Nuestra cita con J. Lacan en esta ocasión se remite a una de las oportunidades en que se dirige de manera directa al MLF. En el contexto hay una crítica al “debate difunto de los años treinta” ¿intentando mover una montaña? Las mujeres en esa oportunidad “apelaron —es su inclinación en este discurso— del inconsciente a la voz del cuerpo, como si precisamente no

fuese del inconsciente de donde el cuerpo cobra voz”. Una voz sin palabras que hace lo suyo en el cuerpo cuando se trata de lo femenino como un goce particular. De la completud fálica a la fascinación por el vacío, el encuentro “cuerpo a cuerpo con la madre” (L. Irigaray) no deja de tener en sus manifestaciones extremas, visos de extrañamiento. Como un juego de espejos deformantes que muestran “lo que uno mismo es”, “lo que uno mismo fue”, “lo que uno querría ser”, “a la persona que fue parte de sí-mismo propio” y hasta lo que no se querría llegar a ser. El encuentro cuerpo a cuerpo (con la madre) puede resultar un encuentro con lo “unheimlich”.

Sin embargo para algunas feministas el “estrango” pasa por otros carriles.

La tesis que Emilce Dio Bleichmar propone en su libro *El Feminismo Espontáneo de la Histeria* (Ed. Adotraf, Madrid, 1985), no está fuera de lo que consideramos una nueva polémica a partir de Lacan. La autora se pregunta si es posible hablar de la histeria, de la mujer y de la femineidad al margen de un “discurso sexista”. En su opinión, Lacan al hablar de la histeria como sujeto del lenguaje, equipara por primera vez en la historia del conocimiento a la histérica con el hombre, quedando así “reinvindicada”. La histeria queda universalizada de tal modo en la teoría de Lacan, que ésta se constituye en el paradigma del sujeto y del deseo como tal, siempre insatisfecho, “La histérica no haría sino sostener a través de esta manifestación al aspecto central de todo hombre”. Bleichmar se pregunta entonces, “¿Cómo interviene su condición de mujer para otorgarle especificidad a lo que sostiene como una problemática universal?”.

La autora definirá como “feminismo espontáneo” el síntoma actual de la histeria, un conflicto entre sexualidad y valoración narcisista que acarrea un “trastorno narcisista de género”. Si la histeria no logra una identificación al tipo ideal de su género se deberá no sólo a que su rol se encuentra socialmente devaluado, sino que por estructura el tipo ideal valorizado concierne al género masculino.

Contrariamente a Freud y a Lacan, Bleichmar va a sostener la proposición de una feminidad primaria en la que se constituye un yo ideal de género, siendo la madre un doble de la hija que funciona como ideal. Esta identidad de “género mujer” compartido por la madre y la hija es anterior a la normativización del deseo sexual. Por efecto de la castración se producirá la caída de este ideal femenino primario. La eficacia de la castración se funda en la alteración, en la inversión de la valoración de su género. No se tratará de cambio de objeto y zona erógena, ni de la disposición bisexual, sino de “¿cómo una niña desea ser una mujer en un mundo paternalista masculino y fálico?”.

Bleichmar sustituye la función del falo como significante del deseo, por el “género”, con sus resonancias valorativas, que distinguirá de la sexualidad, restringiendo ésta al rechazo o aceptación de la mujer del partenaire masculino, al placer o no que le proporciona el acto sexual mismo. El género se establece como estructura mayor o articulador al que queda subordinado tanto el ideal del yo como el superyó.

Aquí es oportuno citar algunas “Notas sobre femenino” donde Germán L. García afirma: “La feminidad nos permite darle la palabra a un rumor que insiste en los textos de Freud y que suele acallarse en nombre del buen gusto de la igualdad (sociológica) de los sexos. Me refiero a ese nudo que se llama *narcisismo, falo, castración* y que al volver imposible a la mujer enlaza la feminidad con la muerte”. La disposición bisexual querrá decir que “los principios “masculino” y “femenino” remitirán a una actividad universal y una pasividad singular, de manera que (...) todo lo que hay de singular en un hombre es femenino y todo lo que hay de universal en una mujer es masculino”.

De este modo el efecto “nefasto” de la castración según Bleichmar, ¿obligaría a la niña a abandonar una singularidad que luego tendría que recuperar? ¿La singularidad de la singularidad? ¿O se trata de cómo una mujer propone su feminidad como un misterio

que el pene intenta develar? Guardando siempre un resto de ese misterio para ella misma, es decir para la Otra que ella misma es.

Sin embargo, algunas feministas no han recibido con agrado que J. Lacan diera nombre a ese goce tan particularmente femenino que no tiene palabras.

III. De la divina y extrema diferencia

El Seminario *Aún*, es una cita obligada. A partir de allí parecen producirse los encuentros y desencuentros de las feministas con Lacan. Como ilustración extrema de esos desencuentros haré una breve referencia a la teoría de Luce Irigaray.

Considerando el lenguaje como falocéntrico, el esfuerzo de Irigaray será “encontrar el lugar de lo femenino (...) fuera “de los sistemas representativos, auto-representativos del sujeto (masculino)”. “(...) no se trata (...) de invertir la economía de lo mismo, convirtiendo lo femenino en el patrón de la diferencia sexual, sino de tratar de practicar esa diferencia”. Intentará elaborar una teoría de la enunciación, de la producción discursiva que explicita la posición de la mujer como sujeto hablante. La escritura será un lugar privilegiado para “practicar esa diferencia”. Por esta vertiente —utilizando el psicoanálisis como instrumento para “descubrir la operación del deseo en el texto literario”—, otras feministas intentan establecer una estética femenina.

Rita Felski se refiere a este tema distinguiendo diferencias entre feministas americanas y francesas. Mientras “las críticas americanas hablan de una auto-expresión y autenticidad creativas, y valoran la oposición como inherente a la conciencia femenina, las teorías francesas se centran en la subversión del discurso falocéntrico”. (Las diferencias en este punto no son independientes del destino del psicoanálisis en cada país).

En el caso de las francesas el énfasis se sitúa en una “erótica del

texto, en la cual las múltiples perspectivas, la pluralidad de significados y la ambigüedad irónica de la escritura experimental se relacionan con una noción de lo femenino como subversión, una fuerza transgresiva vinculada al ámbito del cuerpo materno (...).

Apoyándose en teorizaciones sobre el lenguaje y el goce, Helene Cixous propone una "textualidad femenina" que responde directamente a la calidad plural y difusa de la sexualidad femenina.

En síntesis, la retórica del texto femenino se caracterizaría por su carácter abierto, polisémico, disruptivo, fluído. No entendemos por qué estos rasgos serían privativos y exclusivos de los textos escritos por mujeres.

Julia Kristeva por su parte establece un concepto de la semiótica que remite a las pulsiones sexuales como amenaza al orden simbólico; referida al vínculo entre el lenguaje y el cuerpo encarnando la materialidad del signo como fuente de placer, la semiótica se sostiene como lo específicamente femenino. Pero Kristeva (y por esto es cuestionada por otras feministas), centra su análisis en textos considerados de vanguardia: Artau, Mallarmé, Joyce y Lautremont. Es decir textos escritos por hombres.

Recordemos entonces que la bisexualidad, al decir de Germán L. García, "plantea que el sujeto puede ser masculino y femenino y que sólo por la pérdida del sexo complementario este vel puede convertirse en aut". Lo femenino, ya que sólo hay hombres y mujeres, será ese lugar irreductible al principio del placer. Referido a la escritura: "La eficacia de la operación que realiza el escrito reside en que el fantasma no se despliega tanto en el contenido del mensaje, sino que se realiza en lo que se ha convenido en llamar estilo". (C. Millot)

No nos asombra "que la práctica de la letra converja con el uso del inconsciente".

Es el homenaje que J. Lacan ha querido rendirle a Marguerite Duras...

Presentada la polémica, el debate continúa.

Bibliografía

- Basaglia, F.: *Mujer, locura y sociedad*. Ed. Univ. Autónoma de Puebla, México, 1987.
- Bleichmar, E. D. *El feminismo espontáneo de la histeria*. Ed. Adotraf. Madrid, 1985.
- Felski, Rita: *Más allá de la estética feminista*. Rev. de Occidente N° 139. Dic. 1992.
- García, Germán L.: "Notas sobre femenino", en: *Psicoanálisis una política del síntoma*. Ed. Alcrudo Zaragoza, 1980.
- Gross, Elizabeth: *J. Lacan A feminist introduction*. Ed. Routledge. London, 1990.
- Irigaray, Luce: *Ese sexo que no es uno*. Ed. Saltés. Madrid, 1977.
- Lacan, Jacques: "El Atolondradicho". Rev. *Escansión N° 1*, Ed. Paidós. Bs. As., 1984.
- Miller, J.-Alain: *De mujeres y semblantes*. Ed. Cuadernos del pasador. Bs. As. 1993.
- Michel, Andrés: *El feminismo*. Ed. F.C.E. Biblioteca Actual. Bs. As. 1988.