

¿qué quiere



una mujer?

Serge
André

psicología
y
psicoanálisis

DIRIGIDA POR OCTAVIO CHAMIZO

traducción de
MARGARITA GASQUE y
ANTONIO MARQUET

¿QUÉ QUIERE UNA MUJER?

por
SERGE ANDRÉ





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.

LAVALLE 1634, 11 A, C1048AAN, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de marina garone

primera edición en español, 2002

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2367-3

primera edición en francés, 1995

© éditions du seuil, paris

título original: *que veut une femme?*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

a la que sabe mentirme...

Esta página dejada en blanco al propósito.

PREFACIO

Esta obra, que estuvo agotada durante varios años, presenta la versión escrita y abreviada de un seminario que impartí en Bruselas, en la Fondation Universitaire, durante el año 1982-1983. Nada he modificado para la presente edición.

Desde su primera publicación, en Navarin en 1986, varios autores intentaron trabajar el mismo tema. Sin embargo, ninguno respondió al desafío que lancé en el último capítulo de este libro, proponiendo la respuesta que, según creo, se impone a la pregunta inicial: ¿qué quiere una mujer?

Por enigmática que sea, esta respuesta no es otra cosa que la constatación de la eterna virginidad de la mujer. Virginidad que nada tiene que ver con la existencia de la membrana anatómica del himen. Se trata más bien de un velo inmaterial, pero no irreal, en la medida en que se interpone entre la mujer y ella misma, entre su identidad y su cuerpo, entre la palabra de donde deriva su deseo y el silencio donde se perpetúa su goce.

Permítaseme rendir aquí homenaje a quien, mejor que los psicoanalistas, supo hacer resonar ese silencio: Giulia Sissa, cuyo libro *Le corps virginal* (Vrin, 1987), convoca indirectamente al análisis a su deber de bien-decir y, basándose en el famoso ejemplo de la pitonisa, hace patente la diferencia, si no la oposición, entre dos modos de proclamación de la verdad: el oráculo y el veredicto.

SERGE ANDRÉ
junio de 1994

Esta página dejada en blanco al propósito.

¿QUÉ PUEDO SABER DE ESO?

¿Qué asegura la pertinencia de la intervención del psicoanalista? Lacan lo dice: un saber colocado en posición de verdad. La aparente abstracción de esta fórmula no debe ocultarnos lo que conlleva de inaudito, es decir, la promesa de una nueva relación con el saber —el saber tal como se descifra en el inconsciente— que se caracteriza habitualmente por su ausencia de efecto de verdad. Quizás lo notemos mejor hoy en día: mientras el saber se acumula, disponible, desbordante y accesible a todos, tal saber ya no tiene efecto alguno sobre nadie. El dispositivo psicoanalítico conlleva, por el contrario, el descubrimiento y la puesta en acto de un saber que nos afecta, que compromete nuestra subjetividad.

Además, es necesario precisar que la importancia que se otorga al término “verdad” no puede confundirse con el registro de la exactitud, ni limitarse a lo que llevaría consigo la convicción o la creencia del sujeto (así como la del psicoanalista). Como Freud lo mostró en su estudio sobre el lapsus, lo verdadero se delata mejor en el error. Por otra parte, si la verdad no puede decirse sino en una estructura de ficción —lo que ilustra por sí mismo el mito de Edipo—, no es esta ficción la que constituye en sí el término del proceso analítico, sino ella misma la que verificaría su eficacia. Lo que se trata de obtener es una certeza, no una creencia; y esta certeza es adyacente no a lo que dice la ficción, sino a lo que circunscribe como imposible de decir. Recordemos a este respecto las construcciones a las que Freud se entrega con el Hombre de los Lobos y el recurso que lo lleva a formular la noción de una realidad “prehistórica” del sujeto.¹ La verdad es finalmente el encuentro siempre fallido con un real que no alcanza a nombrarse en el discurso, sino como punto umbilical, laguna, representación faltante.

El saber psicoanalítico no funciona, pues, en posición de verdad,

¹ A lo “prehistórico” lo veremos surgir o resurgir, a propósito de la feminidad, en el momento en que Freud acentuará la importancia, para las mujeres, de la relación primordial con la madre.

sino en la medida en que opera como saber agujereado por una falla central —lo que determina el estatuto de la verdad como decir a medias. El psicoanálisis no permite *saber todo*, pues el inconsciente *no dice todo*. Lacan nos invita a comprender que esta falla no es del orden de una imperfección que los progresos de la investigación permitirían colmar, sino que constituye la clave de la estructura misma del saber. Conviene entonces dar forma afirmativa a nuestra proposición: el psicoanálisis permite saber “no-todo”, porque el inconsciente dice “no-todo”.

Las líneas que siguen tienen la ambición de mostrar cómo, de Freud a Lacan, el psicoanálisis ha conseguido designar en la feminidad la figura mayor, y sin duda original, de ese “no-todo”, y en la teoría de la castración la respuesta que el inconsciente elabora frente a la imposibilidad de decir que encarna el sexo femenino. Respuesta que, por funcional que sea, sigue siendo una ficción. La castración es la construcción por la cual el ser humano busca decir la falta, pero, por este mismo hecho, ilustra que la falta no puede decirse como tal. Decir la falta ya consiste, de una manera u otra, en colmarla. ¿Cómo podría ser de otra manera si somos, seres hablantes, dependientes del significante, si, como lo formula Lacan, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”? El psicoanalista no puede adherirse de ninguna manera a la fórmula de Wittgenstein según la cual “aquello de lo que no se puede hablar hay que callarlo”. La primera confirmación que el psicoanalista realiza es que el humano siempre desea hablar de lo que no puede decir (la mujer, la muerte, el padre, etc.). Tomando esto en cuenta, nuestra vía de investigación se define por una máxima imposible: aquello de lo que no se puede hablar, ¡hay que decirlo!

¿Qué significa “ser una mujer”? He aquí la Pregunta por excelencia, puesto que ninguna evidencia nos ofrece su apoyo cuando se trata de saber lo que es un hombre. En cuanto a lo que ella puede desear, como lo afirma la sabiduría ancestral, uno nunca está seguro de ello. De ahí la inevitable oscilación entre el culto a la mujer como misterio —enigma— y el odio a la mujer como mistificación —mentira. Pero estas dos posiciones no hacen más que mantener el desconocimiento de lo que constituye la verdadera cuestión de la feminidad, pues ambas postulan que la mujer sería como un escondite que ocultaría algo.²

² Cf. Perrier y Granoff, *Le désir et le féminin*, Aubier-Montaigne [*El problema de la perversión en la mujer*, Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1980].

El genio de Freud consiste en haber señalado que las consideraciones anatómicas nada ayudan en este punto. Las constataciones que es posible efectuar mediante la observación, tanto del exterior como del interior del cuerpo humano, carecen para nosotros de consecuencias, pues lo que se trata de discernir no es una diferencia de los órganos o de los cromosomas que determinan nuestra configuración, sino una diferencia de los *sexos* —designando con esta palabra, más allá de la materialidad de la carne, al órgano en tanto que atrapado en la dialéctica del deseo, y así pues “interpretado” por el significante. El *Dictionnaire érotique* de Pierre Guiraud³ ilustra la multiplicidad de los nombres que el uso corriente de la lengua francesa proporciona al sexo —“*abricot*”, “*zizi*”, “*berlingot*”, “*callibistri*”, “*formulaire*”, “*n’importe quoi*”...— en un inventario que muestra hasta qué punto el ser hablante se afana en significar que el sexo es metáfora.

Partiremos pues, de este punto: la realidad del sexo es diferente de la del órgano anatómico. Esta realidad —como lo afirmará Freud desde 1908—⁴ reconoce un solo órgano, que designa en ese momento de su obra con el término “pene”. Desde el comienzo hay una ignorancia, “un no-saber (*eine Umwissenheit*) que nada puede mitigar”, escribe, donde vendrán a alojarse las primeras teorías sexuales infantiles. De éstas, Freud escribe que “se extravían de manera grotesca”, pero que no obstante contienen “un fragmento de pura verdad” y son, dentro de esta relación, “análogas a las soluciones calificadas de ‘geniales’ que los adultos intentan dar a los problemas que plantea el mundo y que sobrepasan el entendimiento humano”. Henos aquí pues, en el centro de la cuestión de la relación entre saber y verdad. Notaremos que estas teorías sexuales infantiles tienen una importancia tal que, para Freud, van bastante más allá de un error, de una mentira o de una disimulación. Él subraya en efecto, que la percepción misma se somete a estas teorías.⁵ En otras palabras, el significante se introduce en lo real, propiciando una especie de funcionamiento alucinatorio del pensamiento: “Si el varoncito llega a ver los genitales de una hermanita, sus manifestaciones evidencian que su prejuicio ya ha adquirido fuerza bastante para doblegar a la per-

³ Pierre Guiraud, *Dictionnaire érotique*, Payot.

⁴ Sigmund Freud, “Les theories sexuelles infantiles”, *La vie sexuelle*, PUF [“Sobre las teorías sexuales infantiles”, en *Obras completas*, vol. IX, Buenos Aires, Amorrortu].

⁵ Se subrayará en las elaboraciones del proyecto del “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895) [Sigmund Freud, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, vol. I] que la percepción, según Freud, está organizada por las representaciones.

cepción; no comprueba la falta del miembro, sino que regularmente dice, a modo de consuelo y conciliación: “El... todavía es chiquito; pero cuando ella sea más grande le crecerá.”

Quince años más tarde, en 1923, cuando vuelve sobre esta primera aproximación,⁶ lejos de cuestionar nuevamente la existencia de una ignorancia fundamental del sexo femenino, la acentúa aún más y agrava el alcance de los extravíos de la teoría, pues con el descubrimiento de la primacía del falo, es la castración misma, es decir, lo que constituye el centro del saber del que el psicoanalista espera efectos de verdad, lo que viene a ocupar el lugar en el que se elaboraban las teorías sexuales infantiles. Hablando de los niños que descubren las partes genitales femeninas, Freud escribe: “Desconocen esa falta; creen ver un miembro a pesar de todo; cohonestan (*beschönigen*) la contradicción entre observación y prejuicio mediante el subterfugio de que aún sería pequeño y ya va a crecer, y después, poco a poco, llegan a la conclusión, de enorme importancia afectiva, de que sin duda estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene se entiende como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona.” Y agrega más adelante: “Al parecer, con ello nunca se descubren los genitales femeninos.”

Valoremos el deslizamiento que se produce así de 1908 a 1923. La tesis de 1908 decía que no había más que un solo sexo, el pene, siempre presente pero no necesariamente “saliente”: desarrollado en los niños y “en vías de desarrollo” en la niña. En 1923, la tesis del sexo único se mantiene, pero matizada. Mientras que en 1908, el niño no constataba en absoluto la falta, como si la percepción no funcionara, en 1923 la constata (puesto que la niega y experimenta una contradicción), pero la encubre haciendo de la falta un modo de existencia del falo. Dicho de otra manera, no hay más que un solo sexo, el falo, pero éste tiene dos modos de manifestación: ya sea la presencia, ya sea la ausencia. Lo que significa que la falta de pene, si es reconocida, es reconocida como falo (de menos) y no como sexo femenino. La castración constituye así eso que excluye —o, para retomar un término lacaniano, eso que forcluye— al sexo femenino como tal. La castración hace de la ausencia un resto de la presencia,

⁶ En el artículo de 1923 sobre “L’organisation génitale infantile”, *La vie sexuelle*, PUF [Sigmund Freud, “La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 141-150].

es un embellecedor (es el sentido propio de “*beschönigen*”), o, mejor aún, un *eufemismo* (sentido figurado). Se observará que la niña no está menos sujeta que el niño a esta lógica del eufemismo: ella también, dice Freud, adquiere conocimiento de su sexo con la ayuda del significante fálico; ella también ve un falo disminuido o castrado. Y, en consecuencia, para ella también el sexo femenino permanece no descubierto. Si esta concepción ha molestado, es porque no se ha evaluado su sutileza. Cuando Freud concluye que el sexo femenino nunca es descubierto, y termina lacónicamente su artículo sobre “La organización genital infantil” asentando la perpetuación de esta ignorancia hasta la edad adulta en la equivalencia significativa entre la vagina y el seno materno,⁷ no interpreta que el niño y la niña no tengan conciencia de la *materialidad* de la vagina. Basta con observarlos para darse cuenta de que los pequeños se entregan muy precozmente a exploraciones que no dejan duda sobre su conocimiento de la anatomía. Pero el descubrimiento freudiano implica que estas constataciones no son *significadas* en el inconsciente como oposición de dos sexos complementarios. La vagina es bien conocida como órgano, pedazo del cuerpo, pero no es reconocida, a nivel significativo, como *sexo* femenino.

Ahora bien, la teoría de la castración no es solamente la creencia que el neurótico instala en el lugar de un imposible de soportar, es también el punto de anclaje del mito de Edipo sobre el cual Freud se propone fundar su práctica. Por ello, uno no se sorprenderá, de que él se tope con pared en “Análisis terminable e interminable”: la teoría de la castración, aunque permita explicar la construcción de la neurosis, se revela sin embargo incapaz de proporcionar la clave que permitiría salir de ella. Se comprenderá también la razón de las dificultades y contradicciones con las que Freud deberá enfrentarse en los dos grandes artículos de 1931 y 1932 sobre “La feminidad” y “La sexualidad femenina”.⁸ Pues la cuestión que se plantea, y que se agudiza particularmente cuando la práctica freudiana se dirige a las mujeres, produce una paradoja. Se trata, en suma, de saber si se puede, con un saber en falta (el de la castración), lograr que la verdad surja de un ser que viene a encarnar la falta en sí misma: el ser femenino. La pregunta de la verdad del saber analítico se halla en-

⁷ “La vagina es apreciada ahora como albergue del pene, recibe la herencia del vientre materno” [Sigmund Freud, “La organización genital infantil”, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 149].

⁸ Desarrollaremos este punto más adelante.

tonces directamente vinculada al modo en el que la feminidad se toma en cuenta.

La histérica, partenaire del psicoanalista

¿No es ésta, finalmente, la pregunta misma que la histérica plantea al psicoanalista? Al interrogar a su manera irónica la potencia del padre y su capacidad de desear, y negándose por otro lado a la posición de objeto sexual que le asigna el fantasma masculino, la histérica sostiene un cuestionamiento que desborda ampliamente las relaciones intersubjetivas de su novela familiar. Apunta al límite del mito edípico y del poder del falo. El discurso de la histérica tiene como función demostrar que el mito edípico y la lógica del falo desconocen la existencia de la mujer como tal. De ahí el asomo del desafío —entre esperanza y despecho— que marca a menudo su relación transferencial con el analista. Es justamente lo que ella exige que le explique: ¿verdaderamente se deja engañar por el padre? Y, ¿sabe él lo que es y lo que quiere una mujer? Recordemos el fracaso de Freud con Dora, de quien él quiere a toda costa que reconozca su posición de objeto sexual para un hombre (Sr. K.), cuando la pregunta de Dora apunta más bien hacia el enigma que representa para ella la otra mujer (Sra. K., esposa del Sr. K. y amante del padre de Dora). La posición de Dora se sostiene en el culto de una feminidad misteriosa encarnada en el cuerpo de la Sra. K.; ese cuerpo es su pregunta. La Sra. K. corre peligro de ser descubierta, desposeída de su aura de misterio, y Dora por su parte se siente precipitada, rebajada al rango de un puro objeto de intercambio entre su padre y el Sr. K. Dora se rebela contra esta humillación; pero Freud no lo comprende en 1899, y al empujarla hacia el Sr. K. no hace sino repetir el fantasma de Dora: ¿su padre y el Sr. K. habrían sellado un pacto en el cual ella es el objeto?⁹

Esta interrogante, por la cual la histérica intenta atrapar su ser más allá de lo que ella pueda ser *para un hombre*, excede ampliamente el campo de una clínica de la neurosis. En efecto, como Lacan lo subrayó después de Freud, el proceso analítico implica la histerización del sujeto. El sujeto del psicoanálisis es histérico, o, más exac-

⁹ Recordemos que la joven Dora había ido a consultar a Freud por instigación de su padre.

tamente, sujeto a la histeria. Pues el análisis conduce inevitablemente al sujeto por el desfiladero de sus demandas —“¿Quién soy?”, “¿Cuál es el objeto de mi deseo?”— a confrontarse con su falta en el saber concerniente a la feminidad. En este sentido, la histeria constituye, en efecto, la neurosis base; las otras neurosis, no serán sino variaciones o dialectos de la histeria, la única, por otra parte, que Lacan elevará al rango de estructura de discurso.

Si esta pregunta conlleva un desafío, es porque la histérica la plantea como una *protesta*. Ella protesta, en nombre de la Mujer, contra la división subjetiva que le impone la impotencia del saber, para nombrar lo femenino como tal. Esta protesta puede aferrarse en el análisis, si el analista hace de amo, si intenta imponer a la histérica la sentencia que enuncia el inconsciente. Más allá de la lógica fálica de la castración, el proceso analítico revela en efecto al sujeto que el objeto causa del deseo —el objeto de la pulsión sexual— es fundamentalmente asexuado, lo que quiere decir que la sexualidad del ser humano no está originalmente vinculada a una diferenciación de los sexos, sobre la cual el inconsciente permanece mudo. Es en el fantasma donde el sujeto busca dar figura de mujer a ese objeto, pero el soporte de esta representación es una mirada o un escíballo. El fantasma histérico es, desde este punto de vista, particularmente demostrativo. Frente a la falta de un significante de lo femenino, el sujeto es incitado a una división imaginaria donde él se sitúa a la vez en uno y otro lugar de los *partenaires* en la relación sexual.

Esta función del fantasma, en tanto que remplazo de una relación sexual imposible de significar como tal, constituye un hilo conductor de lectura en los desarrollos de Freud y de Lacan. Tiene su punto de partida hacia 1908, en el artículo de Freud sobre “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad.”¹⁰ En él establece que detrás de todo síntoma histérico siempre hay dos fantasmas sexuales, uno con carácter masculino, y otro con carácter femenino. Retoma esta tesis al año siguiente en “Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”.¹¹

Cabe preguntarse sobre el alcance que debe darse al término de

¹⁰ S. Freud, “Les fantasmés hystériques et leur relation à la bisexualité”, *Névrose, psychose et perversion* [“Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas*, vol. IX, pp. 137-148].

¹¹ S. Freud, “Considérations générales sur l’attaque hystérique”, *Névrose, psychose et perversion* [“Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”, en *Obras completas*, vol. IX, pp. 203-212].

bisexualidad en el que Freud asienta la esencia del fantasma histérico, y en el cual veremos el papel central que ha jugado a lo largo de la obra freudiana. Aparece claramente al final del primer artículo citado, y a la mitad del segundo, que la bisexualidad significa, en realidad, un *bi-goce* en la histérica. Compara el caso de una mujer que, imitando en una crisis de histeria una escena de violación, se arranca el vestido con una mano —en calidad hombre—, y lo retiene contra sí con la otra —en calidad de mujer—, al del masturbador que “busca, en sus fantasmas conscientes, experimentar lo que siente tanto el hombre como la mujer en la situación que él se representa”. Es pues, del lugar y del papel del Otro, en tanto que Otro sexo, de lo que se trata en el síntoma histérico. Como lo ilustran los fantasmas de violación, tan frecuentes en el discurso o en los sueños de la histérica, el sujeto histérico se presenta como dividido, jaloneado entre dos representaciones que busca identificar como uno u otro sexo. La histérica es literalmente el lugar de una guerra entre los sexos cuyo guión es siempre el mismo: un goce masculino se impone por la fuerza a la feminidad que se hunde, desde entonces, en la ausencia o en el estado hipnoide que describía Breuer. Volveremos a esta problemática de la histeria y del fantasma bisexual que la subtiende. En estas líneas iniciales hacemos alusión a ella tan sólo para llamar desde ahora la atención del lector sobre el vínculo existente entre los inicios de la obra freudiana y lo que no aparece sino al término de la enseñanza de Lacan, es decir, esta división del sujeto en la sexuación a partir de la cual construye las fórmulas de sus Seminarios “...ou pire”,¹² *Encore*,¹³ y en “*L’étourdit*”.¹⁴ La tesis de Lacan, en estos textos, consiste en que la división del sujeto frente a lo sexual no es una división entre dos sexos, sino entre dos goces, uno todo fálico, el otro no-todo, el primero hace que aparezca el otro como su más allá. Procuraremos explicar cómo este enfoque esclarece la experiencia freudiana renovándola, y de qué manera nos permite reconsiderar la pregunta de la feminidad.

¹² J. Lacan, “...ou pire”, Seminario inédito.

¹³ J. Lacan, *Encore, Le Séminaire*, libro xx, Le Seuil [*El Seminario*, libro 20, “Aún”, coedición Ateneo de Caracas/Paidós].

¹⁴ J. Lacan, “*L’étourdit*”, *Scilicet* 4, Le Seuil [“El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas”, en *Escansión 1*, Paidós Biblioteca Freudiana].

De Freud a Lacan: una continuidad y un debate

Retomar la pregunta de lo que quiere una mujer exige que interroguemos los fundamentos y los medios del saber que el psicoanalista obtiene de su experiencia. Tal es la prueba de verdad del psicoanalista, ya que la feminidad encuentra allí su estatuto de metáfora de la verdad. Se sabe que Freud se formulaba la pregunta con los términos de: “*Was will das Weib?*” —¿Qué quiere la mujer? Al retomar este enunciado con una modificación: ¿Qué quiere *una* mujer?, nos proponemos en primer lugar examinar de qué manera los desarrollos más recientes de la enseñanza de Lacan permiten reajustar el ángulo desde el cual esta pregunta puede abordarse. Dos términos deben subrayarse en la fórmula: se trata de lo que quiere —y no de lo que desea— una mujer —y no la mujer. Se trata pues de determinar si el psicoanálisis nos permite identificar un deseo que sería específicamente femenino. ¿Existiría un anhelo cuyo objeto sería de una firmeza inquebrantable para toda mujer?¹⁵

Freud hizo de “la envidia del pene” la roca ineludible del fin del análisis con las mujeres. La idea a la que la teoría de la castración lo lleva en 1937¹⁶ es del orden de un callejón sin salida: del lado de los hombres, el análisis se toparía, en última instancia, con un *temor* (la amenaza de castración), y del lado de las mujeres, con una *envidia* (la envidia de pene). ¿La enseñanza de Lacan nos permite encontrar una salida a ese callejón? Responder a esta pregunta implicará poner en suspenso esta equivalencia entre temor y envidia con la que Freud intenta distinguir la categoría de los hombres de la de las mujeres. La problemática de la envidia femenina —“exquisitamente femenina”, escribe Freud— del pene debe distinguirse, dentro de la obra freudiana, como una tentativa de asir la clave de un deseo único, que permitiría reunir a las mujeres en un conjunto. Es precisamente esta noción de un “conjunto de mujeres” lo que Lacan vuelve a poner en discusión; es por ello por lo que acentuaremos el término *una* mujer. Así, inten-

¹⁵ Después de la redacción de este texto —que primero fue difundido en forma de notas de seminario— apareció la notable obra de P. L. Assoun, *Freud et la femme* (Calmann-Lévy) [*Freud y la mujer*, Nueva Visión]. El autor acentúa el matiz entre voto (*voeu*) y deseo (*désir*), al grado de edificar con ello la tesis de una oposición radical, en la mujer, entre el registro de la voluntad y el deseo. No lo seguiremos en este terreno.

¹⁶ S. Freud, “Analyse finie et indéfinie”, *Revue Française de Psychanalyse* [“Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 211-254].

haremos explicar cómo Lacan puede obtener, de su propia lectura de Freud, esta conclusión cuya fórmula se ha convertido en la expresión que conocemos: “La mujer no existe”, fórmula solidaria con otra no menos provocativa: “No hay relación sexual.”

Conviene, en efecto, darse cuenta de la profunda afinidad y continuidad que une las obras de Freud y de Lacan —hasta el punto en el que podría afirmarse que la misma obra se prosigue de uno a otro. Es en todo caso lo que aparece, al tomar esas obras por lo que son: elaboraciones, “obras en curso”, en ningún caso tratados concluidos. El discurso de Freud, así como el de Lacan, no puede reducirse a una serie de enunciados que deben considerarse como “verdaderos” aunque sea provisionalmente. Su verdadera enseñanza consiste en el desplazamiento, la *deriva*¹⁷ que han conocido sus elaboraciones a lo largo de lo que, finalmente, hace a la obra. Es pertinente dar cuenta de ese movimiento y de lo que ese movimiento intenta rodear o apresar si queremos dar toda su importancia a los enunciados que lo demarcan. Así, al releer la obra de Freud desde las primeras cartas a W. Fliess hasta los textos inconclusos de los últimos días, veremos cómo se desprende un trayecto que intenta circunscribir la pregunta por la feminidad en aproximaciones sucesivas y diferentes.

Aunque sea difícil separarlas netamente unas de otras, distinguiremos cuatro grandes temáticas que al parecer guían a Freud en el curso de su recorrido. Estas cuatro vías constituyen, como lo veremos, cuatro interrogantes en torno a un significante clave cuya significación deberá elucidar Freud.

La noción de bisexualidad

El término bisexualidad constituye un significante original de la obra freudiana. En torno a este término se anuda —y se desanuda algunos años más tarde— la relación entre Freud y su amigo Wilhelm Fliess, que forma de alguna manera el basamento sobre el cual se edificó el psicoanálisis.¹⁸ Y este significante no solamente marca el origen del psicoanálisis, sino que incluso vuelve a aparecer de ma-

¹⁷ Con el término “deriva” (*dérive*), Lacan propone traducir el término freudiano “Trieb”, comúnmente tomado como “pulsión”.

¹⁸ Véase O. Mannoni “L’analyse originelle”, *Clefs pour l’imaginaire ou l’autre scène*, Le Seuil [*La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu]; y S. André “Wilhelm Fliess”, *Ornicar?*, núm. 30.

nera repetitiva a lo largo de la obra de Freud hasta 1937 en el artículo “Análisis terminable e interminable”. En efecto, si la concepción freudiana de la sexualidad implica una ruptura con la idea de la bisexualidad que preconizaba W. Fliess —y se observa en su intercambio epistolar que Freud manifiesta muy pronto un desacuerdo fundamental con Fliess sobre este punto—¹⁹ es notable que, una vez declarada y consumada la ruptura, Freud permanezca turbado por este significativo que reaparece en muy diversos contextos a lo largo de sus trabajos.²⁰ Ahora bien, cada vez que él utiliza este término, es para decir exactamente lo contrario de lo que parece significar. Esta palabra complica, más de lo que aclara, sus reflexiones. Se tiene más bien la impresión de que si ésta retorna inevitablemente a su pluma, es porque conlleva un resto, absurdo e imposible de eliminar, de su transferencia con Fliess. Veremos cuál era la concepción de la bisexualidad a la que Fliess se refería y lo que Freud le opuso. Conformémonos con anotar, en el marco de esta presentación general de la estrategia freudiana, que muy temprano —es decir desde los “Tres ensayos [...]”—, el concepto de bisexualidad comienza a evolucionar hacia una oposición actividad-pasividad. De hecho, desde 1905, Freud se sirve del término bisexualidad para sostener la tesis de que no hay sino una libido, la viril.²¹ Este térmi-

¹⁹ S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, cartas núms. 80, 81, 85, 145 y 146 [“Los orígenes del psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. I].

²⁰ Por ejemplo en los *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905) [Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII], en su artículo sobre “Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité” (1908) [“Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas*, vol. IX], en “Un enfant est battu” (1919) [“Pegan a un niño”, en *Obras completas*, vol. XVII], en “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes” (1925) [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX], en *Malaise dans la civilisation* (1930) [“El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI], en “La sexualité féminine” (1931) [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI], en “Analyse finie et indéfinie” (1937) [“Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, vol. XXIII].

²¹ “No es lícito concebir tan estrechas las relaciones entre la hibridez psíquica suelta y la hibridez anatómica comprobable [...]. Es preciso reconocer, por tanto, que inversión y hermafroditismo somático son, en líneas generales, independientes entre sí. [...] La doctrina de la bisexualidad ha sido formulada en su variante más cruda por un portavoz de los invertidos masculinos: ‘Un cerebro femenino en un cuerpo masculino.’ Sólo no conocemos los caracteres de lo que sería un ‘cerebro femenino’. [...] Tras estas elucidaciones, dos ideas quedan en pie: en la inversión interviene de algún modo una disposición bisexual, sólo que no sabemos en qué consiste más allá de la conformación anatómica; además, intervienen perturbaciones que afectan a la

no designa en realidad una estricta monosexualidad de partida, y la cuestión de la bisexualidad se encuentra por ello localizada del lado de las mujeres —y ¿cómo hacen ellas, para ser mujeres con una libido viril?— y, para los hombres, del lado de los homosexuales. En ese pasaje de los “Tres ensayos [...]”, Freud indica que es pertinente atribuir a las concepciones de macho y hembra “nociones más precisas”. Éstas no se explicitan sino hasta una nota agregada en 1915,²² aunque su fundamento se encontraba ya en su artículo de 1896, “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”:²³ la oposición actividad-pasividad se plantea como el dualismo que recubre el término de bisexualidad. Cuando Freud utiliza esta palabra, no apunta hacia una separación entre los sexos, una oposición masculino-femenino; él designa una polaridad que viene a ocupar *el lugar de la diferencia entre los sexos*. Por otro lado, la nota de 1915 es contemporánea de la teoría de la pulsión sexual que Freud elabora en “Pulsiones y destinos de pulsión”,²⁴ donde muestra que la pulsión sexual en el ser humano no está organizada sobre la base de la pareja macho-hembra, sino más bien, en torno a polaridades fundamentalmente asexuadas, actividad-pasividad y sujeto-objeto. La noción de pulsión sexual adquiere a partir de entonces su verdadero alcance enigmático: desde el punto de vista del inconsciente, la atracción recíproca del macho por la hembra es una pregunta, no algo ya dado por hecho. Si se habla de pulsión sexual, el problema consiste en saber cómo puede insertarse la pulsión en la diferencia entre los sexos.

pulsión sexual en su desarrollo” (Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 28) [“Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII, pp. 129-131].

²² “Es indispensable dejar claro que los conceptos de “masculino” y “femenino” que tan unívocos parecen a la opinión corriente, en la ciencia se cuentan entre los más confusos y deben descomponerse al menos en tres direcciones. Se los emplea en el sentido de *actividad y pasividad*, o en el sentido *biológico*, o en el *sociológico*. El primero de estos tres significados es el esencial, y el que casi siempre se aplica en el psicoanálisis.” S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 76 [“Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 200]. Esta nota fue agregada en 1915.

²³ S. Freud, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense”, *Névrose, psychose et perversion* [“Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas*, vol. III].

²⁴ S. Freud, “Pulsions et destin des pulsions”, *Métopsychologie* [“Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, vol. XIV].

El concepto de libido

La idea de que no hay sino una sola libido es determinante en la larga elaboración que Freud va a sostener a propósito de la feminidad. Aparece ya en el pasaje de los “Tres ensayos [...]” que acabamos de citar, que este término no permite plantear una diferencia entre los sexos.

El concepto de libido aparece desde 1894 en el curso de la correspondencia con Fliess;²⁵ posteriormente su definición no dejará de ser reestructurada en función de la dificultad que Freud tiene para situar, con la ayuda de este término único, aquello que tendría un polo masculino y un polo femenino. Mientras comienza, en la primera redacción de los “Tres ensayos [...]”, por plantear que la libido única es en esencia viril y que ella aparece como tal en el autoerotismo de la primera infancia, debe inmediatamente enfrentar esta pregunta: ¿qué ocurre entonces en el caso de la niña y, más tarde, en el de la mujer? Así es llevado a sostener que la sexualidad de la niña es fundamentalmente viril, y se localiza en el clítoris —que constituye el equivalente del glande masculino. Posteriormente esta sexualidad viril deberá ser reprimida a fin de que la niña se transforme en mujer, y que la zona erógena conductora se desplace del clítoris a la vagina.²⁶ Veremos cuántas dificultades planteará esta primera idea cuando Freud, en 1931 y en 1932, intente fundar una teoría general de la feminidad y una hipotética “sexualidad femenina”. Pero la tesis de una sexualidad viril que deberá reprimir la niña le permite desarrollar la teoría de la represión y producir una primera elucidación de la neurosis histérica. En efecto, si el síntoma es el retorno de lo reprimido, el síntoma histérico deberá ser considerado en la mujer como el retorno de la sexualidad viril de su infancia. Es lo que Freud anticipa en 1909 en sus “Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”.²⁷ La lógica de la estrategia así emprendida, hace surgir sin embargo una objeción. Si la libido no es sino masculina, y debe ser reprimida en la mujer, ¿cómo podría

²⁵ S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, manuscrito E [“Los orígenes del psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. I].

²⁶ S. Freud, *Trois essais ...* p. 128 [“Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII, pp. 201 y 202].

²⁷ S. Freud, “Considérations générales sur l’attaque hystérique”, *Névrose, psychose et perversion* [“Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”, en *Obras completas*, vol. IX].

ella tener una vida sexual que no fuera el sustituto que le ofrece la crisis histérica? O, en términos más generales, ¿existe alguna otra vía para las mujeres que la de la histeria (y la frigidez)? Sin duda para soslayar esta objeción Freud matiza e incluso escinde su concepto de libido —siempre manteniendo su unidad de principio— introduciendo dos distinciones esenciales que le permiten localizar dos polos organizadores de la libido que, sin ser idénticos a una oposición masculino-femenino, dibujan sin embargo una vía para concebir una sexualidad más típicamente femenina.

La primera de estas distinciones se desprende de la oposición primaria entre actividad y pasividad: es la asignación de *dos metas* para la libido única, *dos modos diferentes de satisfacción*, donde uno correspondería más bien al carácter masculino y el otro al carácter femenino. En suma, la libido es única, pero conoce dos modos de goce: activo y pasivo. La cuestión de la sexualidad femenina manifiesta ser más compleja de lo que aparecía en las primeras aproximaciones de la histeria: no se trata solamente de represión o no represión de la libido, sino del antagonismo entre dos vías de satisfacción. Si el postulado de la unicidad de la libido permanece intacto en el desarrollo de la obra freudiana, la afirmación de su masculinidad primordial se encontrará considerablemente matizada por la puesta en evidencia de un goce pasivo que afecta al niño en su relación primera con la madre. En consecuencia, el problema de la feminidad se verá replanteado en estos términos: la niña, así como el niño, debe rechazar este goce pasivo y desprenderse de la madre para entrar en el Edipo, pero es necesario que luego regrese para asumir su destino propiamente femenino. Dicho de otro modo, todo ocurre como si una sexualidad propiamente femenina fuera tributaria de un fracaso de la represión en la cual se constituye el Edipo.

La segunda distinción que Freud va a introducir dentro de su concepto de libido tiene por meta resolver dos dificultades: desmontar del mecanismo de la psicosis y elucidar la sexualidad femenina. Se trata de la polaridad, introducida en 1914,²⁸ entre *libido del yo* y *libido de objeto*. De tal manera que sin dejar de ser única, la noción freudiana de libido se divide no solamente en el nivel de su modo de satisfacción, sino también en el nivel del tipo de objeto sobre el cual se apoya esta satisfacción. Esta distinción es compleja y

²⁸ Véase “Pour introduire le narcissisme”, *La vie sexuelle* [Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 65-98].

resulta esencial profundizarla, en la medida en que subyace al problema que planteará Freud en 1932, al final de su artículo “Sobre la feminidad”: el de la elección de objeto femenina y del narcisismo más marcado en el que la mujer muestra por consiguiente en esta elección su mayor necesidad de amor. Imposible, en todos los casos, dar cuenta de la especificidad de la homosexualidad femenina si no se valora la importancia de esta bipolaridad.

De la diferencia entre los sexos a la división del sujeto

Otro deslizamiento fundamental en torno al enigma de la feminidad se produce a partir del término “diferencia entre los sexos”. Freud constata que la diferencia de órganos que presenta la anatomía del cuerpo humano no se significa, a nivel del inconsciente, como una partición entre dos *sexos*. De tal forma, a partir del rechazo primordial de la noción fliessiana de bisexualidad, y en lugar de apoyarse en una escisión entre los dos sexos, Freud acaba por inscribir la división que se introduce con la sexualidad en el *Ich*, en el mismo “yo” [“je”]. Para llegar a esta *Ichspaltung*, esta escisión del “yo” —sobre la que, como lo dice Lacan, deja caer la pluma—,²⁹ Freud recorre una serie de oposiciones. Acabamos de evocar aquellas que se organizan entre actividad y pasividad, o entre libido del yo y libido de objeto. Pero otra polaridad viene a sumarse, cuyos primeros intentos de formulación pueden distinguirse desde el texto de 1907 sobre la *Gradiva* de Jensen.³⁰ Se trata de lo que le pasa al niño en primer lugar, después a la niña, cuando, al descubrir la diferencia anatómica entre los sexos, deben *enunciar* lo que hay allí del sexo femenino. Freud descubre desde un principio que, esta diferencia no se traduce a nivel del inconsciente, en el lugar de un significante del sexo femenino, surge por ejemplo lo que en la *Gradiva* nos proporciona el modelo: un pie, levantado verticalmente en una posición incongruente. Freud explica este descubrimiento al año siguiente, en el artículo sobre las teorías sexuales infantiles:³¹ el

²⁹ S. Freud, “Die Ichspaltung im Abwehrvorgang”, en *G.W.*, vol. XVII [“La escisión del yo en el proceso defensivo”, en *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 271-278].

³⁰ S. Freud, *Délire et rêve dans la Gradiva de Jensen* [“El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen”, en *Obras completas*, vol. IX].

³¹ S. Freud, “Les théories sexuelles infantiles”, *La vie sexuelle* [“Sobre las teorías sexuales infantiles”, en *Obras completas*, vol. IX, pp. 183-202].

niño no ve la falta de miembro en la niña, sostiene por el contrario, que el pene está allí. En 1922 y 1923,³² Freud vuelve sobre esta primera presentación: el niño nota la falta de pene, pero concibe esta ausencia como el resultado de una castración. Y, en 1924,³³ aporta esta precisión capital que nos proporciona la clave de aquel proceso de desconocimiento o de eufemismo (como lo habíamos designado antes): para que el niño vea el sexo femenino como un sexo castrado es necesario que primero haya tenido lugar una amenaza de castración que él aplica sobre el sexo femenino. Es lo que Freud llama el falo, es decir, el pene en tanto que puede faltar. Dicho de otra manera, el niño, frente al órgano genital femenino, efectivamente ve algo, pero lo que ve no es un sexo femenino, es la castración. Ante la división masculino-femenino que la anatomía sexual parece poner como evidencia, el saber inconsciente prefiere de alguna manera la oposición no-castrado/castrado. Esto tiene consecuencias sobre el sujeto de ese saber.

En efecto, en 1927, con el artículo sobre el fetichismo,³⁴ Freud da un nuevo paso. Descubre que frente a la zona genital femenina, algunos sujetos no se conforman ni con la postura que describió en 1908 (ver allí un pene), ni con la que la sustituyó en 1922-1924 (ver allí la castración). Ellos adoptan las dos posturas a la vez. Por un lado constatan la falta de pene y, por el otro, sostienen que está presente. Reconocen y al mismo tiempo no reconocen la castración —agreguemos: sin reconocer jamás el sexo femenino como tal. Para el sujeto fetichista, efectivamente, el problema no es el sexo femenino, sino la castración; y para adaptarse a ello, puede en tanto que sujeto, escindir-se; la división castrado/no-castrado se produce así en el interior del sujeto. Freud concluye ese texto con esta frase enigmática: “...es lícito formular este enunciado: el modelo normal del fetiche es el pene del varón, así como ese órgano inferior, el pequeño pene real de la mujer, el clítoris.”

³² Sucesivamente en el artículo sobre “La tête de Méduse” [Sigmund Freud, “La cabeza de Medusa”, en *Obras completas*, vol. XVIII], y en el de “L’organisation génitale infantile” [“La organización genital infantil”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 141-150].

³³ En el artículo sobre “La disparition du complexe d’Édipe”, *La vie sexuelle* [Sigmund Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 177-188].

³⁴ S. Freud, “Le fétichisme”, *La vie sexuelle* [“Fetichismo”, en *Obras completas*, vol. XXI, pp. 141-152].

Detengámonos en esta aseveración que otorga al fetichismo una significación que va más allá de la clínica de la perversión. En efecto, si pene y clítoris son, en esencia, fetiches, podría ser que la escisión subjetiva con la que el fetichista se defiende estuviera presente en todo sujeto. Es a lo que Freud llegará en 1938, en su artículo sobre “La escisión del yo en el proceso defensivo”.³⁵ En él sostiene que el proceso de escisión entre el deseo y lo real, que en un primer momento había relacionado con la estructura de la psicosis, se extiende por igual al campo de la neurosis después de haberlo distinguido en la perversión fetichista. Esta escisión aparece, en última instancia, como *un principio general de “falsificación de la realidad” (Kniffige Behandlung der Realität)*. La estrategia freudiana culmina así con la tesis según la cual la diferencia sexual habría que buscarla menos entre dos sexos, que entre dos posiciones subjetivas. La división del *Ich* —en sus tres versiones, neurosis, psicosis y perversión— toma el lugar de la diferencia entre los sexos, y viene a sumarse a las divisiones entre actividad y pasividad y entre el yo y el objeto.

El devenir mujer

Una cuarta gran temática se desprende del recorrido que Freud efectúa en torno a la pregunta por la feminidad: si no hay sexo femenino enunciable como tal, la feminidad no puede concebirse como un *ser* que estaría dado desde el inicio, sino como un *devenir* —y un devenir que, paradójicamente, se abre a la niña a partir de su complejo de masculinidad.

Esta articulación se encuentra en germen desde la primera redacción de los “Tres ensayos [...]” en 1905, y en el artículo sobre las teorías sexuales infantiles: la niña tiene primero una sexualidad clitoridiana de carácter masculino, y un gran monto de represión es necesario durante los años de la pubertad para que, al abandonar la sexualidad masculina, pueda surgir la mujer. Es sobre todo a partir de 1925 cuando Freud desarrollará sistemáticamente esta idea e intentará exponer *cómo nace una mujer*. Es justamente en ese momento cuando da a la luz lo que llama la prehistoria del complejo de Edipo

³⁵ S. Freud, “Le clivage du Je dans le processus de défense”, en *G. W.*, vol. xvii [“La escisión del yo en el proceso defensivo”, en *Obras completas*, vol. xxiii, pp. 271-278].

de la niña. Contrariamente a lo que creía en la época del caso Dora, Freud reconoce en lo sucesivo que la niña no ama de entrada a su padre, de la misma manera en la que el niño ama a su madre: es conducida a ello a través de su relación con la madre. Hay pues una diferencia que se lleva a cabo en una especie de desarrollo: el niño, sea cual fuere su anatomía, es ante todo y siempre un varón frente a la madre, y es en un segundo tiempo cuando una feminización puede producirse frente al padre,³⁶ diferenciando a niños y niñas.

El punto de viraje entre ambos tiempos es proporcionado por el distinto impacto que imprime, en el niño y en la niña, el descubrimiento de la castración de la madre: “Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último.” Y Freud agrega: “Esta contradicción se esclarece si se reflexiona en que el complejo de castración produce en cada caso efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitadores de la masculinidad, y promotores de la feminidad.”³⁷

Dicho de otro modo, *es por el efecto del complejo como la niña debe encontrarse reconciliada con su anatomía*. Esto nos indica hasta qué punto, en la elaboración freudiana, la feminidad aparece poco “natural”. Pero ¿cómo puede alentar el complejo de castración el surgimiento de la feminidad en la niña? El razonamiento que Freud desarrolla a este respecto es complejo y paradójico. El descubrimiento de la castración de la madre conlleva, para el niño tanto como para la niña, una devaluación del personaje materno; además, la niña al hacer a la madre responsable de su propia falta de pene, agrega a su menosprecio un resentimiento, que se traduce en envidia con respecto a quien tiene pene. La niña es llevada así a volverse hacia el padre, portador del pene, con la esperanza de recibir de él lo que su madre, por naturaleza no le puede dar. En otros términos, es en la medida en la que quiere tener lo que a la madre le falta, como ella deviene una mujer.

Así el devenir-mujer aparece como un callejón sin salida y se resigna Freud a hacer de la envidia del pene el término infranqueable del análisis de una mujer. En la doctrina freudiana, el destino de la femi-

³⁶ Se sabe cuánto pudo chocar Freud con la pregunta de la feminización del hijo ante el amor del padre, como efecto del complejo de castración.

³⁷ S. Freud, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique des sexes”, *La vie sexuelle* [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 275].

nidad permanece, pues, incierto. En efecto, sí, como Freud argumenta en su artículo de 1931 sobre “La sexualidad femenina”,³⁸ la niña debe, para devenir mujer, a la vez cambiar de sexo³⁹ y cambiar de objeto, ¿cómo aquello que en el fondo yace en la envidia de ser como un hombre podría producir semejante cambio? Queda entonces, después de Freud, algo por elucidar en este devenir-mujer que él plantea como una especie de transexualidad específica de la niña.

¿Cómo nos permite la enseñanza de Jacques Lacan explicar el movimiento que describe la obra freudiana, y eventualmente poner fin a los callejones sin salida a los que conduce?

A la fórmula, repetida sin cesar a lo largo de los últimos diez años de su Seminario, según la cual “No hay relación sexual”, se sabe que Lacan agregaba que, por el contrario, “relaciones sexuales, no hay más que eso”. No es pues, ni la materialidad de la conjunción sexual, ni la connotación sexual de toda relación, lo que se halla imputado en esta fórmula, sino el hecho de que haya una relación de complementariedad que vincule necesariamente a los hombres y las mujeres. La sexualidad, en el ser humano, no es la realización de una relación —en el sentido matemático del término. Es, por el contrario, la imposibilidad de escribir tal relación lo que caracteriza la sexualidad del ser hablante. Esta tesis, sobre la que mucho volveremos, causó escándalo. Sin embargo, nos aparece como un enunciado freudiano; diríamos incluso que es el enunciado de partida de la doctrina freudiana lo que se encuentra así restituido en forma axiomática. En efecto, al repudiar el concepto de bisexualidad en el sentido en el que Fliess pretendía defenderlo, es decir, al refutar la idea de que existiera entre los dos sexos una relación de simetría invertida, en espejo, Freud no hacía más que fundar su desarrollo sobre la puesta en suspenso de la creencia en la “relación sexual”. Esta orientación de partida llegó a su máximo alcance en los años 1920-1925, cuando mostró cómo el sexo se determina, no según algo dado anatómicamente, sino según la relación del sujeto con la castración que revela no una simetría, sino una disimetría esencial entre hombres y mujeres.

³⁸ S. Freud, “Sur la sexualité féminine”, *La vie sexuelle* [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI].

³⁹ Al año siguiente, en su texto sobre “La feminité” [Sigmund Freud, “La feminidad”, en *Obras completas*, vol. XXII], Freud dirá firmemente que la niña es un hombrecito.

Por otra parte, Lacan nos dice que “no hay significante del sexo femenino”. Propuesta desde su Seminario sobre *Les Psychoses*, esta aseveración no hace sino formular en el nivel del significante lo que Freud había ya advertido en el nivel imaginario como “la ignorancia de la vagina”. Una vez más, Lacan nos permite entender a Freud: la vagina es ignorada en tanto que *sexo femenino* propiamente dicho, pero en tanto que falo oculto, incluso en tanto que nuevo seno,⁴⁰ es sumamente conocida. La ignorancia de la vagina significa que ésta no es reconocida como radicalmente Otra con relación al falo. Si no hay significante del sexo femenino como tal es porque todo significante está de alguna manera de más, con respecto a la ausencia que habría que decir. Incluso los términos “agujero” o “nada”, no pueden sino evocar las paredes que bordean el vacío que se esfuerzan por nombrar.

La afirmación según la cual no hay libido específicamente femenina conduce a Freud a replantear el problema bajo el ángulo de una división: efectivamente, es la misma libido la que anima a hombres y mujeres, pero ésta se escinde según su modo de satisfacción (activo o pasivo) y según su objeto (libido de objeto o libido del yo). A su vez, Lacan replantea la pregunta de la libido femenina, pero atrayéndola resueltamente del lado del goce: ¿hay un goce propio de la mujer? Esta pregunta, que abordará directamente en su seminario *Encore*, encuentra sus fundamentos en una división que introdujo doce años antes⁴¹ y que retoma, al mismo tiempo que desplaza, la distinción freudiana entre satisfacción activa y satisfacción pasiva: la de dos tipos de goce —uno, prohibido por el significante y ligado al ser mismo, el otro, permitido por el significante y ligado a la significación fálica. Al hacerlo, Lacan inicia un movimiento que desplaza la pregunta de la feminidad del campo del sexo al del goce: la bisexualidad, deviene bi-goce, el problema será en lo sucesivo saber si hay *un plus* de goce en el goce masculino.

De la misma manera, el deslizamiento en la obra freudiana de la cuestión de la diferencia entre los sexos hacia la escisión del *Ich* se

⁴⁰ Así lo evoca Freud al final de su artículo sobre “L’organisation génitale infantile”, *La vie sexuelle* [“La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 141-150].

⁴¹ Véase J. Lacan “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, *Écrits*, Le Seuil. [“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*, 10ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1984, pp. 773-807].

encuentra retomada y ampliada por Lacan. Es en efecto, el objeto mismo de su Seminario *Encore* y de su artículo “L’étourdit”⁴² mostrar cómo el bi-goce que divide la libido conlleva al mismo tiempo una división del sujeto en dos partes —una toda fálica, y la otra no-toda. Así, excluye, al igual que Freud, la idea de una síntesis del sujeto en su relación con el goce.

Por último, cuando Lacan enuncia que “*La mujer no existe*”, ¿acaso no es ésta una manera de retomar la tesis freudiana según la cual la feminidad no es un ser sino un devenir? Pero, más que retomarla, es una verdadera solución al callejón sin salida freudiano lo que se dibuja aquí. Para abrir la puerta a un devenir-mujer, Freud se apoyaba en la divergencia de alcance del complejo de castración en el niño y en la niña. Al introducir la lógica del significante en el inconsciente, Lacan permite reconducir este devenir del horizonte lejano (y por lo menos hipotético) de un desarrollo a los efectos del significante. Pero no concede a la castración el mismo alcance que Freud, para quien el agujero del sexo femenino está plenamente recubierto, plenamente “eufemizado” por la castración. En su doctrina, la niña no dispone más que de la referencia a la castración para devenir mujer. Está claro que este punto de referencia no es suficiente, porque el sujeto se encuentra condenado a detenerse en la envidia del pene. Para Lacan, entre el agujero y la castración, la relación no es de un simple recubrimiento. Y esto, por una razón que la lógica del significante permite establecer: el agujero no debe ser considerado como previo al significante que viene a nombrarlo (y a fallar al hacerlo). El agujero no aparece como tal, sino por el significante que recorta los bordes y lo produce como su exterior. El significante, dicho de otra manera, hace más que significar, tiene también como efecto rechazar; el falo no disimula el agujero, lo hace surgir como su más allá. Este paradigma, que nos aporta una nueva clave de lectura del complejo de castración, Lacan lo expresa de manera muy bella al principio del Libro XI de su *Séminaire*: “¿Dónde está el telón de fondo? ¿Será la ausencia? Pues, no. La ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir la ausencia —igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio.”⁴³ Si-

⁴² J. Lacan, “L’étourdit”, *Scilicet* 4, Le Seuil [“El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas”, en *Escansión 1*, Paidós Biblioteca Freudiana].

⁴³ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

guiendo esta indicación —que circunscribe al significante en su función *creadora*— el falo y la castración ya no se plantean como obstáculos para la feminidad, sino por el contrario como las condiciones de toda feminidad posible.

LA CIENCIA PARANOICA DE LA RELACIÓN SEXUAL

En el punto de partida de la elaboración freudiana concerniente a la mujer, se encuentra el significativo “bisexualidad”. Pero este término no adquiere su verdadero alcance —de fascinación y rechazo al mismo tiempo— sino en el contexto donde Freud es llevado a confrontarse, es decir, en ese drama inicial del psicoanálisis que se juega en la relación de Freud con su amigo Fliess entre 1887 y 1902. Esta relación debe ser reconocida como una auténtica transferencia:¹ el vínculo entre ambos hombres se teje menos en razón de sus respectivas cualidades, que en función de una cierta relación con el saber que, al poner la sexualidad en la mira, se transforma en relación amorosa, cada uno enamorándose de lo que supone en el otro. Cuando se encuentran, en el otoño de 1887, ninguno ha producido aún un trabajo decisivo, pero tienen en común un poderoso interés por la sexualidad que les lleva a la convicción de que es allí donde se encuentra la causa de las enfermedades que ellos tratan. Este encuentro es producto del azar: Fliess, otorrinolaringólogo de Berlín, pasa una temporada de estudios en Viena, y Breuer le aconseja tomar los cursos de neurología de Freud. Su relación comienza con intercambios de clientela, se hace progresivamente muy amistosa y se vuelve idilio hacia 1895. En esta época, Freud encuentra en Fliess una verdadera *dirección* y le confiesa: “Te escribo tan poco sólo porque escribo tanto para ti”,² o le confía que, al intentar darle a conocer las tesis que elaboró en su “Proyecto de psicología”, las cosas se le aclararon.³ Fliess ocupa para Freud el lugar de quien le hace hablar, y que puede saber lo que él, Freud, intenta formular en sus tra-

¹ Véase S. André, “Wilhelm Fliess, l’analyste de Freud?”, en *Ornicar?*, núm. 30.

² Nos referimos aquí a la edición francesa de la correspondencia Freud-Fliess, publicada en *La Naissance de la psychanalyse*, carta del 23-9-1895 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess” publicada en *Obras completas*, vol 1, no fue publicada esta carta. En *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, se encuentra en la p. 143].

³ *Op. cit.*, carta del 20-10-1895 [*Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, p. 150].

bajos. Por otro lado, ciertos pasajes de la correspondencia evidencian, incluso, el saber universal que Freud le supone. La decepción será aún más grave, cuando algunos años más tarde, Freud se dará cuenta, sobre todo a propósito de su descubrimiento del complejo de Edipo, que Fliess no ha entendido nada de sus preocupaciones. Este supuesto saber coloca a Fliess en el lugar del Otro, que se presta a los malentendidos del amor y a las ilusiones del narcisismo, puesto que lo que Freud recibe, o cree recibir de él, no es sino su propio mensaje en forma invertida.

Se notará además que esta relación está marcada por una singular exclusión de las mujeres, comenzando por las de ellos. “Deberás cuidar que el manuscrito no sea visto por tu joven esposa”, recomienda Freud al confiar a Fliess su manuscrito B.⁴ Sus encuentros —a los que llamaban sus “congresos”— siempre tenían lugar en ausencia de sus esposas. Y se sabe, gracias a la curiosidad de Max Schur, que si tenían a sus esposas apartadas de su amistad, es porque ellas eran o habían sido el origen de graves complicaciones entre ellos.⁵

Esta relación exclusiva alcanza su punto culminante en 1895; pero el apogeo del idilio es también el momento en el que reina el mayor malentendido entre Freud y Fliess. Freud, atrapado en el amor de transferencia, está entonces completamente ciego ante una serie de discordancias cuya emergencia, en el curso de los años siguientes, llevará a los dos hombres a separarse progresivamente. En efecto, durante los años 1895 a 1898, las disensiones van a surgir y a acumularse. Freud intentará denegarlas o sofocarlas, pero a partir de 1900, ya no podrá disimularlas, y después de su encuentro en Achensee durante el verano de 1900, será claro que la ruptura es inevitable.

¿Sobre qué se construye el entendimiento entre Freud y Fliess, y qué lo conduce a su resquebrajamiento? Para comprenderlo, debemos interesarnos en el personaje de Fliess y en las concepciones que hicieron, a los ojos de Freud, al menos por un tiempo, un “especialista universal” o “el Mesías”⁶ encargado de resolver las dificultades de sus primeros ensayos.

⁴ *Op. cit.*, manuscrito B del 8-2-1893 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. I, p. 217].

⁵ Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, pp. 264-265 [*Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Paidós Estudio].

⁶ *La naissance de la psychanalyse*, carta núm. 13 [*Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu].

Lo que sella el encuentro entre los dos hombres como lo hemos afirmado, es la convicción de que la causa de las afecciones mentales debe ser investigada en la sexualidad. Pero falta aún medir la significación que cada uno otorgaba al término “sexualidad”, y particularmente a la idea que ambos sostenían de una bisexualidad originaria.

Es asombroso que la lectura de la obra de Fliess, *Les relations entre le nez et les organes génitaux féminins présentées selon leurs significations biologiques*,⁷ revele la estructura de un delirio paranoico, aunque abrigada bajo la apariencia de un discurso pseudocientífico. Es más sorprendente aún que Freud, quien fue a principios de 1896 el primer lector de ese manuscrito, no encuentre casi nada que criticar en esta “nariz-sexo” como él la llama. Por el contrario, la elogia mucho, alabando “el encadenamiento luminoso” de las ideas y “las explicaciones novedosas” allí expuestas, y concluye: “No tuve ninguna necesidad de corregir.”⁸ Se deja seducir completamente por las teorías orgánicas de Fliess, puesto que, en la misma carta, parece de pronto admitir una explicación de la neurosis de angustia, que se opone sin embargo, a la teoría de la represión que empezó a elaborar dos años atrás.⁹

Gozando así del *imprimatur* de Freud, el libro será publicado en 1897. Plantea los fundamentos de un sistema que, a partir de una mínima práctica médica, se elevará hasta construir una teoría universal de la naturaleza y a desentrañar el secreto de los grandes misterios de la vida y la muerte.

Fliess parte de la nariz: es allí donde se localiza su certeza fundamental.¹⁰ Su libro comienza con esta frase cuya grandilocuencia no debe ocultarnos el alcance de verdadero descubrimiento que tiene

⁷ W. Fliess, *Les relations entre le nez et les organes génitaux féminins*, trad. J. Guir y P. Asch, Le Seuil.

⁸ *La naissance de la psychanalyse*, carta del 13-2-1896 [*Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu].

⁹ Freud en efecto escribió allí: “Sólo ahora me atrevo a comprender mi neurosis de angustia, los períodos como su modelo fisiológico, y ella misma como una intoxicación cuya base fisiológica tiene que ser ofrecida por un proceso de órgano. El órgano desconocido (tiroidea o lo que fuere) no podrá ser desconocido para ti, espero, durante mucho tiempo más.” *La naissance de la psychanalyse*, carta del 1-3-1896. [La carta aparece en: *Sigmund Freud, cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, pp. 184-185].

¹⁰ En el sentido en el que Lacan sitúa la certeza como fenómeno elemental de la psicosis. J. Lacan, *Le Séminaire*, libro III, *Les psychoses*. [*El seminario*, libro III, *Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós].

para el autor: “A la mitad de la cara, entre los ojos, la boca y las formaciones óseas del cerebro anterior y medio, está la nariz.” Esta nariz constituye para Fliess nada menos que el espejo del sexo femenino: constató que ciertas partes de la nariz se ven alteradas durante la menstruación, manifestándose ésta en la nariz por la congestión, el incremento de la sensibilidad al contacto o la tendencia al sangrado. Llama pues, a esas partes, las “ubicaciones genitales de la nariz” y puesto que se inflaman durante la menstruación, las designó como auténticos cuerpos eréctiles “totalmente similares, escribe, a los que se encuentran por ejemplo en el clítoris”.¹¹

Esta relación entre la nariz y el sexo femenino se manifiesta, según Fliess, con sangrados sustitutivos que se producen en lugar de la regla. Esto afecta su práctica médica que consiste en intervenir la nariz (por medio de cocainización y cauterización principalmente) para eliminar las molestias dismenorreicas —a lo que denomina la forma nasal de la dismenorrea. Se observa igualmente esta relación de simetría invertida a lo largo del embarazo en el que un “efecto de congestión menstrual en la nariz” aparecerá aún menos sorprendente en la medida en que el sangrado menstrual uterino ya no se produce y, por consiguiente, el proceso de menstruación queda privado de su flujo normal.

De tal forma la menstruación constituye el proceso regulador del ritmo de la vida y de la muerte. Y el alumbramiento se convierte en “la gran menstruación” que libera en una secreción única las reglas retenidas durante nueve meses. Por otra parte se acompaña de una serie de signos nasales —inflamación y cianosis—, correspondencia que es de nuevo verificada por lo que él llama “la dismenorrea nasal del nacimiento”, es decir, los dolores de contracción que considera como un auténtico trastorno de la menstruación (que puede remediarse, como para toda dismenorrea, por medio de la cocainización de la nariz). Es a partir de esta equivalencia entre embarazo y menstruación como Fliess introduce su segunda idea fundamental, la del período: el principio de las contracciones estará separado del último sangrado menstrual por un intervalo de x días que será múltiple del intervalo de la menstruación, es decir, $x \cdot 28$ días.¹²

Pero si el proceso de menstruación no se detiene durante el embarazo —donde, a falta de sangrado uterino, se manifiesta por congestiones o sangrados de la nariz, o por contracciones—, tam-

¹¹ W. Fliess, *op. cit.*, p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 111.

poco cesa con la menopausia en la que, dice Fliess, se ven aparecer los primeros signos de una “menopausia de mecanismo nasal”.¹³ De ello hay que deducir, pues, que la menstruación es un proceso que rebasa los límites que se le asignan habitualmente, a saber el período durante el cual la mujer es capaz de procrear. Los rebasa de tal manera que Fliess no tardará en encontrar huellas incluso en los hombres. Enumera “numerosas observaciones en que los hombres padecen regularmente sangrados de la nariz durante el coito”.¹⁴

En este lugar —que se sitúa aproximadamente a la mitad del libro— las concepciones de Fliess toman el giro de una sistematización universal. Había partido del fenómeno de la menstruación femenina en el cual pretendía haber aislado una manifestación nasal —lo que Freud, después, llamará un “desplazamiento”—; ahora extenderá el alcance de este fenómeno al universo entero. Lo separó del sangrado menstrual uterino, asimilando alumbramiento y menstruación; prosigue esta extensión al relacionar las manifestaciones menstruales con una serie de dolores neurálgicos y afecciones diversas como la angustia, el asma, las migrañas, la urticaria, las hemorroides, la diabetes, la apoplejía, la salida de los dientes y, finalmente, el desarrollo de la adquisición del lenguaje.¹⁵ Al mismo tiempo, separa la menstruación del sexo femenino subrayando en los hombres una serie de fenómenos análogos, lo que finalmente le lleva a hablar de la regla de los hombres.¹⁶ Un paso más y terminará su obra inscribiendo la menstruación más allá de los límites de lo humano, anunciando una monografía completa que abordará esta cuestión “en el hombre, el animal y las plantas”.¹⁷

Si tales extensiones múltiples de la noción de menstruación son posibles, es porque la idea de periodicidad, que al inicio no era sino una característica de la menstruación, adquirió tal amplitud, que llegó a ser la noción principal, absorbiendo completamente la idea de menstruación. Una especie de inversión se produce a lo largo del desarrollo de Fliess: al principio la menstruación es lo principal y la periodicidad es secundaria; al final, la menstruación ya no es sino un signo de la periodicidad. De “todo lo menstrual es periódico”,

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹⁷ *Ibid.*, p. 280.

llega a “todo lo periódico es menstrual”. Se desemboca entonces en la concepción grandiosa de un universo reglado —es pertinente decirlo— por la menstruación. En efecto, si el día del alumbramiento, y por lo tanto, del nacimiento, es determinado por esos períodos (de 28 o 23 días, precisaremos esta distinción más tarde), también debe estarlo el de la muerte, así como el ritmo de desarrollo de tejidos y funciones (incluyendo la de la palabra), la aparición de enfermedades, etc. El autor consagra incluso dos páginas de su obra a sostener que si Napoleón perdió las batallas de Dresde y Borodino, fue porque en suma, tuvo sus reglas ese día...¹⁸

Así, la ley de los períodos se muestra para Fliess “como si fuera una verdadera ley natural”.¹⁹ Pero ¿cuál es el objeto que se encuentra reglamentado por esta ley? Es dice Fliess, la toxina sexual, sustancia y principio únicos, tanto de la vida como de la muerte. Sobre esta base construye una teoría de la angustia que nos interesa comparar con la que Freud intenta establecer en la misma época: según Fliess, la angustia se manifiesta, por descargas de la acumulación de toxina sexual no empleada por la vía normal.²⁰

Tenemos entonces un principio universal: “eso fluye”, su regulación periódica, una enumeración de sus vías normales o sustitutivas (la nariz al desempeñar el papel de una válvula privilegiada por su relación en espejo con el sexo femenino), y la sustancia, el fluido que provoca esas manifestaciones: la toxina sexual que se sitúa más allá de la vida y de la muerte puesto que su descarga periódica comienza por construir al organismo y termina por destruirlo.²¹ Queda por descubrir de dónde viene esta toxina y explicar cómo puede pasarse por el cuerpo. Es a lo que Fliess consagra el último capítulo de su libro —que sería digno de figurar en las *Mémoires* del Presidente Schreber.²² Localizando la producción de la toxina sexual en la tiroides, Fliess deja entender que su teoría supone una suerte de enlaces nerviosos entre una serie de órganos tan diversos como los órganos sexuales en sentido estricto, la nariz, la hipófisis, las amígdalas y... los músculos oculares del lactante, todos ubicados bajo el

¹⁸ *Ibid.*, p. 252.

¹⁹ *Ibid.*, p. 260.

²⁰ *Ibid.*, pp. 238-239.

²¹ Convendría someter a la mirada de esta construcción la elaboración freudiana en torno a la noción de libido y su inserción en el conflicto Eros-Tánatos. Se comparará también allí, otra concepción delirante: la de W. Reich.

²² D. P. Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Le Seuil [*Memorias de un neurópata*, Barcelona, Argot, 1985].

control de lo que en un momento dado llama los “irradiaciones menstruales”.²³

Pero el punto más importante —y también el más oscuro— de toda esta construcción es la bipartición de los períodos en series femeninas de 28 días y series masculinas de 23 días. Una lectura atenta de la obra no permite encontrar la verdadera justificación de ese dualismo, con el cual Fliess cree demostrar el fundamento bisexual del ser humano. Es un postulado que introduce empíricamente para resolver ciertas dificultades que se plantean en sus casos clínicos,²⁴ y que no explica posteriormente, y cuando vuelve a ello, lo hace declarando de manera sibilina, que “las oposiciones de las cifras deben también corresponder a las de las diferencias sexuales más profundas”.²⁵ Al parecer esta distinción de dos tipos de períodos —de 28 y 23 días— y su calificación de series femeninas y series masculinas, se vuelven necesarias, en la lógica de la obra, por la necesidad de afianzar la tesis central del delirio de Fliess: es la madre quien, al transmitir sus períodos al infante, determinará su sexo. Existe entre el niño y su madre, una “co-vibración”²⁶ que depende de la ley misma de la naturaleza. Es allí donde se puede captar la emergencia de la psicosis en el libro de Fliess: toda esta ciencia sexual tiene como fin probar que el proceso periódico —es decir, lo que tiene el estatuto de Ley del universo— es transferido de la madre al infante, sin tercera intervención. Ahora bien, exactamente en la misma época, en 1896-1897, Freud se interrogaba igualmente sobre lo que se transfiere de la madre al niño, pero en términos muy diferentes, puesto que su idea primera era la de una transferencia de goce sexual por el sesgo de la *seducción* que ejerce la madre o la nodriza sobre el niño.

Por último, Fliess establece una teoría en la que, de la filiación a la determinación de los síntomas, todo depende exclusivamente de la madre con quien el niño permanece ligado, incluso más allá de la vida intrauterina, por una “co-vibración” animada por las “irradiaciones menstruales”. En otros términos, se prescinde absolutamente del padre: para que el sistema se perpetúe, basta con que un día haya habido una madre original, y la ley universal del “eso flu-

²³ W. Fliess, *op. cit.*, p. 254.

²⁴ *Ibid.*, p. 140 y ss. Se aprecia allí la fantasía del autor y el poco fundamento de su “ciencia”.

²⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁶ *Ibid.*, p. 214.

ye”. Ahora bien, el nombre de Fliess, en alemán, evoca inmediatamente el verbo *fliessen* (fluir) o el sustantivo *das Fliessen* (flujo). De ahí que no sea un abuso concluir que, con esta construcción, Wilhelm Fliess busca hacer de su nombre lo mismo que la ley que gobierna el orden del universo —estrategia que puede fácilmente compararse con el esfuerzo delirante del Presidente Schreber.²⁷ El flujo periódico de una misteriosa sustancia sexual que viaja por el cuerpo, entre nariz y sexo, y que pasa por toda una serie de órganos y los hace ya inflamarse, ya languidecer, es después de todo una metáfora delirante del falo, es decir, de lo que podría regular el deseo todopoderoso de la madre.

Importa extraer los principios de esta teoría paranoica de la relación sexual, pues no es sino en oposición a ella como Freud logró formular las reglas de estructura del inconsciente. En efecto, no es sino arrancándose de la seducción que ejerce la ciencia sexual paranoica como pudo emprender una clínica psicoanalítica de la histeria (en la que la cuestión de la bisexualidad aparece bajo un ángulo totalmente distinto). Y no es sino manteniendo la idea central de la ausencia de la relación sexual como pudo sostener el psicoanálisis frente a todas las disidencias por donde la ciencia paranoica tendía a retornar. Pues la concepción fliessiana de la bisexualidad se articula como una serie de argumentos o postulados fundamentales, mismos que se encontrarán total o parcialmente en cada uno de los disidentes del freudismo. Resumámoslos en algunos puntos:

1] Para Fliess la determinación de los dos sexos es un dato de partida: la diferenciación biológica basta para dar cuenta del fenómeno sexual.

2] Los dos sexos están vinculados por una relación de simetría: cada uno contiene al otro en calidad de reprimido. Fliess llevará esta concepción a consecuencias extremas poco después de la aparición de su obra sobre *Le nez* [...] ya que a partir de 1897, reemplazará el término “bisexualidad” por el de “bilateralidad”, asimilando la diferencia sexual a la oposición izquierda-derecha.

²⁷ Por otra parte, Freud en el momento de su estudio sobre la paranoia de Schreber, estará consciente de este paralelismo. Dirá a Jung cuánto este estudio le llevó a profundizar en la estructura del propio Fliess. (*Correspondance Freud-Jung*, cartas del 1-2-1908 y del 18-12-1910). [Sigmund Freud-Carl G. Jung, *Correspondencia*, Madrid, Taurus]; y a Abraham le dirá más claramente que es en Fliess como pudo comprender el misterio de la paranoia (*Correspondance Freud-Abraham*, carta del 3-3-1911) [Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondencia*, Barcelona, Gedisa].

3] Por otra parte, ambos sexos se encuentran en realidad fusionados por el principio unitario que los atraviesa: la ley universal de la menstruación periódica, que sobrepasa al sexo y al individuo, tiene como resultado integrar el sexo a la naturaleza, unirlo al ritmo del mundo.

4] A partir de allí, la sexualidad se desliga de las condiciones impuestas por la singularidad del deseo, para llegar a la concreción automática de la especie eterna. Así, sexualidad y reproducción se encuentran reconciliadas.

5] Otra consecuencia: la noción de bisexualidad —cada sexo es portador del otro, y cada ser recibió de la madre dos periodicidades, una dominante y otra reprimida— significa más bien un principio de armonía que el origen de un desacuerdo: el sujeto es invitado al espejismo de una totalidad fundada sobre la sustancia vital única. En sus trabajos posteriores,²⁸ Fliess sostendrá por otro lado, la posibilidad de una reproducción asexual, es decir, el principio de la auto-generación.

6] Finalmente, toda esta construcción se basa en la forclusión de la instancia paterna: todo es tributario de la madre con quien el hijo mantiene durante toda su vida una relación de resonancia armónica natural que nada puede perturbar.

Freud se opondrá punto por punto a esta “ciencia sexual”, sabiendo que nadie mejor que él ha estado expuesto a las seducciones que ejerce la paranoia sustentada por el discurso de la ciencia. Recorrer la elaboración de Freud bajo este único ángulo, permitiría sin duda ubicar cómo se consagró a construir una respuesta al saber paranoico, por ende cómo pacientemente disolvió su transferencia con Fliess. Si retomamos los seis puntos que acabamos de enumerar, nos damos cuenta en efecto, de que cada uno de ellos fue abordado por la doctrina freudiana:

1] Al dato biológico de los dos sexos, Freud opondrá la imposibilidad de inscribir su diferencia en el plano del inconsciente. A la diferencia entre los sexos, el inconsciente objeta la primacía del falo— tesis que será explícita a partir de 1923.

2] Freud sustituirá la relación de simetría planteada por Fliess, por la noción de una disimetría entre los destinos del niño y de la niña.²⁹

²⁸ Véase sobre todo *Der Ablauf das Lebens* (El curso de la vida), que Fliess publica en 1906.

²⁹ Véase “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique de sexes” (1925), *La vie sexuelle* [Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la

3] En cuanto al principio de unidad de la ley de menstruación periódica, éste podría compararse con el concepto de libido única, siempre y cuando la libido freudiana no constituyera la antítesis de una fuerza *natural* puesto que es fálica; por otro lado, si se divide, no lo hace entre un polo masculino y otro femenino, sino entre actividad y pasividad, o entre el yo y el objeto.

4] El primado de la especie sobre el individuo es un elemento que, por el contrario desconcertó demasiado a Freud. Dan fe de ello sus reflexiones sobre el soma y el germen, o sobre las concepciones de Weisman, en “Más allá del principio de placer”.³⁰

5] Otra oposición radical: la concepción de la bisexualidad en Freud, por imprecisa que sea, se sitúa en el punto opuesto a la idea de una armonía bisexual. La bisexualidad nunca es planteada como el índice de una totalidad posible del individuo, sino por el contrario, como el factor de un desacuerdo fundamental. Para Freud, la sexualidad no deja de ser traumática, y, si se puede hablar de una bisexualidad psíquica, es en el sentido de una división irremediable, de la cual, por ejemplo, la histérica da testimonio en el conflicto de los fantasmas que estructuran su síntoma.³¹

Finalmente, ¿es necesario mostrar que el esfuerzo de Freud consistió principalmente en subrayar la importancia, imaginaria y simbólica, de la función paterna, rompiendo así la ilusión de una relación de resonancia natural con la madre? Encontramos una ilustración pintoresca, y a la vez sobrecogedora, en un poema que Freud dirige a Fliess en 1899, en ocasión del nacimiento de su segundo hijo. Este texto, dado a conocer por Max Schur,³² contiene,

diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 259-276] y los artículos de 1931 y 1932 sobre “La sexualidad femenina” y sobre “La feminidad”, ya citados.

³⁰ S. Freud, “Au-delà du principe de plaisir” (1920), *Essais de psychanalyse* [“Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, pp. 1-62].

³¹ Véase sobre todo “Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité” (1908) [Sigmund Freud, “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas*, vol. IX] y “Considérations générales sur l’attaque hystérique”, *Névrose, psychose et perversion* [“Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”, en *Obras completas*, vol. IX].

³² “Salud al hijo intrépido que por mandato del padre acudió en el exacto punto del tiempo para ser su escudero y colaborador del orden sagrado. Pero salud también al padre que en el instante previo por el cálculo supo atemperar el poder del femenino linaje y sustentar su parte en la sucesión legal; no atestiguado ya por la apariencia sensible como la madre, él reclama a los poderes superiores lo que le es propio: el razonamiento, la fe y la duda y yergue entonces pertrechado, capaz de su-

en una síntesis notable, lo esencial de la respuesta que Freud proporciona a la paranoia de Fliess.

Lejos de ser inmediata, esta respuesta es fruto de un largo esfuerzo, de toda una vida, resultado de una voluntad incesante por descifrar el enigma del sexo. La confesión de este largo combate se dibuja en la correspondencia que Freud intercambia con Jung y con Abraham. A Jung le dice en qué medida la elucidación de los mecanismos de la paranoia dependió del análisis que pudo realizar de su relación con Fliess. Es el comportamiento de Fliess con respecto a él, lo que lo llevó, escribe, a la idea de la represión de la homosexualidad en la paranoia.³³ En otro lado, le confía cuánto le despierta Adler el recuerdo de Fliess: “las mismas cosas paranoides”, escribe.³⁴ Ese recuerdo se reanima con mayor facilidad, ya que en esa época Freud estaba absorto en el estudio de las *Memorias* del Presidente Schreber. Ahora bien, este trabajo constituye para él un verdadero análisis de su relación con Fliess, hasta el punto en que se siente incapaz de juzgar si su estudio va más allá del testimonio que éste revela de su propio análisis: “Mi Schreber está concluido [...] En contraposición con anteriores trabajos, esta vez carezco en absoluto de juicio acerca de la excelencia íntima, debido a la lucha con complejos internos” (Fliess).³⁵

Así, el combate por el que Freud se arranca de la seducción de la ciencia paranoica de Fliess, constantemente volverá a comenzar. Ello estará en juego no solamente para Freud mismo, sino también para cada uno de sus alumnos y de manera general, para cada psicoanalista que emprenda la tarea de elucidar el enigma de la sexualidad. En efecto, si Freud se puede enorgullecer de haber obtenido una victoria con su estudio sobre la paranoia de Schreber,³⁶ la cues-

fragar el error, en camino hacia una maduración infinita desde la atalaya del padre. Que acierten los cálculos como herencia del trabajo paterno, que se transfieran al hijo y por el cambio del siglo junten en unidad de espíritu lo que separan los ritmos de la vida.” Texto hasta entonces inédito, referido por Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, pp. 245-246. [En la edición castellana de la obra de Max Schur, el poema fue omitido. La presente traducción fue tomada de *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, p. 432].

³³ *Correspondance Freud-Jung*, carta 70 del 17-2-1908 [Sigmund Freud-Carl G. Jung, *Correspondencia*, Madrid, Taurus, 1986].

³⁴ *Ibid.*, cartas 223 del 3-12-1910 y 228 del 22-12-1910.

³⁵ *Ibid.*, carta 225 del 18-12-1910.

³⁶ S. Freud, “Remarques psychanalytiques sur l’autobiographie d’un cas de paranoia”, *Cinq psychanalyses* [“Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia Paranoides) descrito autobiográficamente”, en *Obras completas*, vol. XII].

ción no queda resuelta sin embargo, pues ella retorna en la relación que sostiene con sus alumnos. Ya hemos destacado la asociación que hace por cuenta propia entre Fliess y Adler. Se le puede comparar con el enfoque pasional que toma su relación con Jung, precisamente en el momento en que termina su Schreber. El colmo es que en ese momento, el otro gran discípulo, el otro gran pilar con el que Freud contaba para apoyarse, Karl Abraham, se deja seducir ¡por Wilhelm Fliess en persona! Así, en una carta del 11 de febrero de 1911,³⁷ Abraham confiesa a Freud que ante la observación de un caso de psicosis cíclica, quedó impresionado por la existencia de períodos masculinos y femeninos: habló de ello a una colega, amiga de Fliess, y ella le hizo saber, algunos días más tarde que Fliess le pedía que fuera a verlo. Esta invitación puso a Abraham en gran aprieto con respecto a Freud —se encuentra, en suma, iconvocado por el analista de su analista! Freud le contesta, a vuelta de correo, indicándole, de manera extremadamente firme, cuál es su posición con respecto a Fliess, y lo pone en guardia contra la trampa que lo amenaza. Esta carta, que da testimonio de la situación en que se encuentra Freud frente a Fliess inmediatamente después de su estudio sobre Schreber, merece ser citada:

Le escribo a vuelta de correo debido al pasaje referente a Fliess, y me atrevo a darle un consejo, aunque no me lo haya solicitado. No veo por qué no habría usted de ir a verlo. En primer lugar, conocerá a un hombre muy notable, más aún, fascinador; además, quizá tendrá usted ocasión de acercarse científicamente al trozo de verdad que con seguridad contiene la teoría de los períodos, posibilidad que a mí, por razones personales, me está vedada. Él tratará, con seguridad, de apartarlo del psicoanálisis (y de mí, a juicio de él) y de llevarlo hacia su canal. Pero estoy seguro de que usted no nos traicionará a ninguno de nosotros. Usted conoce los complejos de él y sabe que yo soy el centro de éstos, y podrá por lo tanto evitarlos. Usted sabe de antemano que él es en el fondo un hombre duro, para descubrir lo cual yo necesité muchos años. Su talento es exquisitamente exacto; de psicología no había tenido durante muchísimo tiempo la menor sospecha; inicialmente lo recibió todo de mí palabra por palabra, y para esta fecha habrá, naturalmente, descubierto todo lo opuesto.³⁸

³⁷ *Correspondance Freud-Abraham*, carta del 11-2-1911 [Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondencia*, Barcelona, Gedisa].

³⁸ *Ibid.*, carta del 13-2-1911.

Por supuesto Abraham acepta la invitación de Fliess, y, después de su entrevista, escribe a Freud una carta que es una obra maestra de denegación y en la que deja ver el fondo del problema: lo que allí destaca es que la lucidez que uno puede ejercer con respecto a la debilidad científica del sistema paranoico (en este caso: la teoría fliessiana) de ningún modo impide que uno se deje seducir por él. Abraham quiere en primer lugar tranquilizar a Freud: no experimentó la impresión de fascinación de la cual había sido advertido. Termina no obstante por confesar que ha conocido a la persona más valiosa que puede haber entre los médicos berlineses.³⁹ Como respuesta, Freud lo pone en guardia nuevamente al referirse a su propia desventura, es decir, a su propia transferencia con Fliess: “No olvide usted que nosotros dos hemos aprendido a ver en este complejo el secreto de la paranoia [...] en una época le tuve mucho afecto y he pasado por alto muchas cosas.”⁴⁰

Esta confesión parece concluir la contienda: a partir de ese momento, Fliess ya no es evocado en la correspondencia entre Freud y Abraham, sino de manera incidental e indiferente, para señalar la aparición de una obra o su reconocimiento por la Sociedad en 1914. Silencio pues, pero hasta septiembre de 1925, es decir, tres meses antes de la muerte de Abraham, cuando Fliess reaparece de súbito y en una posición tal ante la mirada de Abraham, que Freud lanzará un grito de desesperación. Este intercambio, que es uno de los últimos entre los dos hombres, tiene lugar justo después del congreso de 1925 en el que —ironía del destino!— Freud hizo leer su estudio “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”. Abraham, en esta época, está muy enfermo; le comunicó a Freud la fatiga que había padecido durante el congreso así como sus dificultades respiratorias y de súbito le remite esta confesión: “De todas maneras, tendré que hacer con Fliess un tratamiento de nariz y garganta. Si esta carta no fuera ya excesivamente extensa, le contaría con gusto cómo mi enfermedad ha corroborado de manera llamativa todas las concepciones de Fliess sobre la periodicidad.”⁴¹

La respuesta de Freud es inmediata: “Así que ha sucedido lo que yo temía [...]”.⁴² ¿Qué temía? Además del debilitamiento psíquico de

³⁹ *Ibid.*, carta de Abraham del 26-2-1911.

⁴⁰ *Ibid.*, carta de Freud del 3-3-1911.

⁴¹ *Ibid.*, carta de Abraham del 8-9-1925.

⁴² *Ibid.*, carta de Freud del 11-9-1925.

Abraham, minado por la tuberculosis, es sin duda su debilidad con respecto a Fliess lo que, para Freud, toma cariz de catástrofe. Pues he aquí a Abraham, presidente titular de la Sociedad que congrega a los alumnos de Freud, ubicado en la misma posición con respecto a Fliess, que en la que estaba ubicado Freud treinta años atrás, en la época en la que no retrocedía ante la idea de que su amigo le operara los cornetes nasales.

La situación es tanto más sorprendente puesto que la comunicación que Freud envió al congreso que acaba de tener lugar⁴³ contiene muchas tesis que arrasan con las concepciones de Fliess. Freud sostiene allí la idea, fundamentalmente opuesta a la organología fliessiana, de que es por el complejo que el ser humano tiene relación con su anatomía, apareciendo el complejo como la condición de la “naturaleza” sexuada del humano.

En esto hay una especie de fatalidad que persigue a Freud y que marca su destino con un acento auténticamente trágico. Si logra en efecto, a fuerza de esfuerzo y obstinación, hacer que fracase la seducción que ejerce sobre él la ciencia sexual de Fliess, y dar otro contenido a la noción primaria de bisexualidad, es para ver a sus mejores alumnos, a los que trataba como sus hijos, sucumbir uno tras otro al encanto de la paranoia. Como si el deseo que había formulado tiempo atrás, cuando su transferencia con Fliess estaba en su apogeo, no cesara de realizarse: “¡No tendrás objeción si llamo Wilhelm a mi próximo hijo! Si *él* es niña, *ella* tiene reservado el nombre de Anna.”⁴⁴ Fue Anna, pero el espectro de este hijo Wilhelm, que había quedado en el limbo, volvió luego a buscar su merecido y se apoderó cada vez de los mejores hijos de Freud: Adler, Jung, Groddeck, Reich, Ferenczi, el mismo Abraham, todos, uno tras otro, cayeron en el bache de la creencia de la relación sexual de la cual Freud se había salido para fundar el psicoanálisis. A tal grado que permaneció solo, absolutamente solo, sosteniendo obstinadamente la idea de una disimetría entre los sexos, hasta que Lacan lo reconoce y retoma la antorcha del descubrimiento del psicoanálisis.

⁴³ Su artículo “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique des sexes”, *La vie sexuelle* [Sigmund Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX].

⁴⁴ *Naissance de la psychanalyse*, carta a Fliess del 20-10-1895 [Cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu].

EL ENCUENTRO CON LO INNOMBRABLE

En la medida en que puede liberarse de la fascinación que le inspiraron las ideas grandiosas de Fliess, Freud puede abordar el mecanismo del sueño y la estructura de la histeria, y comenzar a descifrar el funcionamiento de lo que llama primero una “inteligencia inconsciente”. En esta vía, un sueño de Freud tiene valor inaugural, el de la inyección de Irma,¹ cuya interpretación da testimonio del primer distanciamiento de Freud con respecto a la “ciencia” de Fliess, y, en consecuencia quizá, de su primer encuentro verdadero con el misterio de la feminidad. En efecto, este sueño significa para Freud dónde termina el saber que suponía a Fliess, y dónde puede comenzar el suyo propio.

Irma interrumpió su tratamiento con Freud rechazando la “solución” que le proponía. Él no nos oculta que concedía un gran valor a esta cura, por ser la joven una de sus amigas y estar igualmente muy ligada a su familia. Por esto, cuando su amigo Otto, quien ha ido a ver a Irma, le cuenta que no está del todo bien, Freud lo entiende como un reproche. Para justificarse, escribe la relación de este tratamiento y por la noche tiene este sueño que Lacan comentó notablemente.² En él Irma aparece enferma; Freud se preocupa por ello, se pregunta si no dejó escapar algún síntoma orgánico, y quiere examinar su garganta. Irma, que se resiste primero, termina por abrir la boca, y Freud percibe entonces el horrible espectáculo de una gran mancha blanca y escaras blanco-grisáceas que se extienden sobre formaciones extrañas que tienen el aspecto de los cornetes de la nariz. Tres colegas llamados al rescate, juegan un papel un poco bufonesco; uno de ellos concluye su examen con estos términos: “*Es una infección, pero no es nada. Sobrevendrá después una disen-*

¹ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 98 ss. [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. IV, p. 128 y ss.]

² J. Lacan, *Le Séminaire*, libro II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, pp. 177-204 [*El Seminario*, libro II, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós, 1983].

tería y se eliminará el veneno.” Ahora bien, según el sueño, el origen de esta infección se conoce: el amigo Otto puso recientemente una inyección a Irma con una preparación de trimetilamina (cuya fórmula impresa en negritas ve Freud claramente en el sueño), y es probable que la jeringa no haya estado limpia.

Una primera lectura de este sueño lleva al siguiente resultado: Freud percibe que efectivamente descuidó un síntoma orgánico, pero éste es atribuible a Otto (Oskar Rie) que utilizó una jeringa sucia. Por lo tanto, Freud se encuentra disculpado por este sueño: el culpable no es él; es Otto o bien el Dr. M (Breuer) que aparece como un ignorante, o bien, la misma Irma, porque rechazó la solución que Freud le propuso —según el razonamiento del caldero agujereado.³

Pero las asociaciones que nos proporciona Freud nos llevan muy lejos: al grupo de los tres ineptos amigos se opone la figura del “otro amigo”, no presente como tal en el escenario del sueño, pero evocada por la trimetilamina: Wilhelm Fliess. En efecto, Fliess había comunicado a Freud cierto número de ideas sobre la química del proceso sexual, en particular la siguiente: entre los productos del metabolismo sexual, figuraría la trimetilamina. Por otra parte, Fliess es además evocado por las extrañas formaciones modeladas que Freud distingue en el fondo de la garganta de Irma y que le recuerdan los cornetes nasales —éstos, según Fliess manifestaban extrañas relaciones con los órganos sexuales femeninos. Y Freud agrega, pero sin revelarnos nada más: “he hecho que examinara a Irma para averiguar si sus dolores de estómago podían tener origen nasal” [vol. iv, p. 137].

Ahora bien, actualmente sabemos que esta última alusión a Fliess implica una auténtica censura por parte de Freud, pues ahora conocemos el verdadero alcance y la gravedad de la intervención de Fliess en este caso. Debemos a Max Schur la revelación de los hechos cuya relación encontró en la correspondencia inédita entre Freud y Fliess en el curso de los meses de marzo y abril de 1895.⁴

³ Véase Sigmund Freud, *op cit.*, p. 111. [“La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, vol. iv, p. 140].

⁴ Recordemos que esta correspondencia, lejos de ser completa, ha sido copiosamente, o co-piadosamente, censurada por los editores norteamericanos, los responsables de los Archivos Freud en Nueva York. Max Schur fue uno de los raros privilegiados en tener acceso a esos archivos secretos y estimó que era de interés general para los psicoanalistas el dar a luz los elementos que aclaran los desacuerdos entre Freud y Fliess. Véase Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, pp. 107-118 [Sigmund

He aquí esos hechos. Efectivamente Freud había solicitado la opinión de Fliess con el fin de verificar si Irma (que en realidad se llamaba Emma) no padecía alguna patología nasal. Fliess vino especialmente de Berlín, examinó a la paciente, sugirió una operación y, a solicitud de Freud, él mismo la realizó en febrero de 1895. Ahora bien, poco después, Irma empezó a sufrir constantes dolores y sangrados. Freud terminó por alarmarse e hizo que la examinara nuevamente un otorrinolaringólogo, vienes en esta ocasión. Este descubrió que en el curso de la operación ¡Fliess había olvidado en las cavidades nasales de la paciente una banda de gasa de cincuenta centímetros! Fue necesario operar nuevamente a Irma para quitarle este foco de infección. En el curso de esta segunda intervención, Irma sufrió una grave hemorragia y perdió el conocimiento, y Freud —que había estado presente— padeció cierto malestar y se vio obligado a abandonar la sala. En las siguientes semanas, Irma tuvo que ser operada varias veces y padeció hemorragias importantes que la tuvieron en varias ocasiones en estado crítico.

Citemos a este respecto el reporte que nos hace Max Schur de la correspondencia de Freud a Fliess: “Después de descubrir que Fliess había cometido una de las no poco comunes ‘parapraxias’ quirúrgicas —provocando así complicaciones imprevisibles— Freud vaciló durante un día entero antes de comunicarle la noticia; luego le envió una larga carta que comenzaba con una vívida descripción del ‘dénouement’: el descubrimiento de la gasa yodada, causa del olor fétido, del dolor, de las hemorragias, etc. Después seguía una solemne declaración de su incommovible confianza en Fliess y la seguridad de que nadie podía culpar, ni culparía, a Fliess por lo ocurrido, una confesión de la propia vergüenza de Freud por su momentánea vacilación en escribirle y una afirmación de su convicción en el sentido de que Fliess sabría tomar las noticias con serenidad, etc. Freud no atribuyó su propio mareo, posterior a la hemorragia, al olor y a la vista de la sangre sino a las emociones que lo habían invadido cuando pensó, como en un relámpago, en todos esos aspectos de la situación.”⁵ En conclusión, Max Schur estima

Freud: enfermedad y muerte en su vida y en su obra, Barcelona, Paidós Studio, 1980]. Después de la aparición de la presente obra, salió finalmente a luz la edición integral de la correspondencia Freud-Fliess en lengua inglesa y en lengua alemana [*Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores].

⁵ Max Schur, *op cit.*, p. 106 [*Sigmund Freud: enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, Barcelona, Paidós Studio, 1980. vol. 1, p. 129].

que el deseo realizado por el sueño de la inyección de Irma consistiría menos, como Freud mismo lo sostiene, en el deseo de disculparse que en el de declarar inocente a su amigo y preservar de esta forma “su relación positiva con Fliess”.⁶

Pero ¿acaso podemos contentarnos con circunscribir la transferencia de Freud a Fliess como una “relación positiva”? ¿Podemos dar crédito a las protestas de buena fe y de amistad que Freud dirige a su amigo? Esto equivaldría a descuidar la otra cara de la transferencia, su cara negativa, de la que Freud quizá no quiere saber nada aún, pero que el sueño ya reconoce. “*Inmediatamente sabemos de dónde viene la infección [...] la jeringa no estuviera limpia.*” ¿Acaso este *sabemos* no indica que en el sueño el saber ya se encuentra del lado de Freud, y no de Fliess? En cuanto a la jeringa sucia, sólo puede significar una cosa: el saber que en la transferencia Freud supone a Fliess demuestra ser impuro; mientras que Freud, como lo subraya en su comentario del sueño, siempre está extremadamente atento a la limpieza de la jeringa, a la pureza de su método terapéutico. Incluso si el sueño inculpa a otro que a Fliess —lo cual, por otro lado no implica que éste quede disculpado— la culpabilidad fundamental que se confiesa en éste, es la de Freud. Y esta culpabilidad, en última instancia, acusa a su transferencia con Fliess: al referirse al saber de Fliess, Freud “no toma con la seriedad suficiente sus deberes médicos”,⁷ no se mantiene a la altura de aquello con lo que se comprometió en la cura con Irma.

Resulta tentador desde esta perspectiva comparar este sueño de la inyección de Irma con otro sueño de Freud, llamado *Autodidasker*, que presenta el mismo tema, pero invertido. En efecto, su análisis pone en juego un deseo singular, según Freud, el de estar equivocado, y con mayor precisión el de estar equivocado en relación con el saber de Fliess. En este caso se trata nuevamente de un paciente a quien Freud duda en poner el diagnóstico de neurosis; acude “al médico a quien más estimo como hombre (y no soy el único en hacerlo) y ante cuya autoridad me inclino por sobre todas”,⁸ es decir, Fliess. Éste, para enorme asombro de Freud, descarta la idea de una afección orgánica. A pesar de ello, Freud despide a su enfermo algunos días más tarde, señalándole que no puede hacer nada por él y aconsejándole otro doctor. Para su gran sorpresa, el enfermo le

⁶ *Ibid.* p. 116.

⁷ Véase S. Freud, *op cit.*, p. 112 [*op cit.*, p. 260].

⁸ *Ibid.*, p. 260 [*ibid.*, p. 307].

confiesa entonces la etiología sexual de sus síntomas, confirmando de esta forma el diagnóstico de neurosis. Freud dice que se sintió aliviado por esto, pero al mismo tiempo avergonzado: “debía confesar que mi consejero... había visto más claro que yo. Me propuse decirselo cuando lo volviese a ver: le diría que él tenía razón y yo estaba equivocado.”⁹

El esquema de este análisis de sueño es semejante al precedente. En ambos casos, Freud duda sobre el diagnóstico que debe emitir: neurosis o afección orgánica. Y en ambos casos, si deja al saber de Fliess el cuidado de decidir, eso no impide que posteriormente exprese su duda sobre lo atinado de la intervención de éste. Fliess se equivocó en el caso de Irma,¹⁰ y acertó en el segundo; sin embargo parece que Freud se siente tan culpable en éste y en aquél. En este punto la transferencia de Freud comienza a vacilar. En efecto, en cada uno de estos sueños, el motor es el sentimiento de culpabilidad de Freud. Pero ¿cuál es el fundamento? ¿Es acaso por haberse atrevido a poner en tela de juicio el saber que suponía a su amigo Fliess, o más fundamentalmente, por haber creído en ese saber hasta el grado de anteponerlo a su propia intuición, o a su deseo de analista? La interpretación por la que opta Freud, va en el sentido de la primera hipótesis: estos sueños tendrían como función el mantener en su lugar, del lado de Fliess, al sujeto-supuesto-saber. Versión “oficial”, diríamos, pero “oficiosamente” Freud está seriamente ocupado en poner en duda ese saber que confiere a Fliess, y este movimiento lo conducirá, algunos años después, a no ver en Fliess más que a un fantoche en el plano del saber. Pero también a considerarlo —lo confesará a Abraham— como un objeto seductor irresistible. En el sueño *Autodidasker*, cuando el enfermo viene, en el momento en el que Freud va a interrumpir la cura, a concederle la razón a Fliess, si la vergüenza se mezcla con el alivio experimentado por Freud, es porque el enfermo, con su confesión le concede la razón al deseo de Freud más aún que al saber de Fliess.¹¹ La conclusión

⁹ *Ibid.* p. 261 [*ibid.*, p. 307].

¹⁰ No solamente se equivocó, sino que quiso que Freud también se equivocara: pues la interpretación de su acto fallido (el olvido de la banda de gasa) sólo puede ser ésta: quiso asegurarse de que el síntoma de Irma siguiera siendo orgánico.

¹¹ En otro sitio Freud puede atribuir su incredulidad con respecto al diagnóstico operado por Fliess al hecho de que éste no comparte su opinión en cuanto a la etiología de las neurosis. Pero si la ciencia de Fliess es exacta, sólo puede ser engañosa para Freud en la medida en la que reposa sobre un falso saber.

de este sueño no es tanto que Fliess hubiera acertado, sino que Freud tenía razón en sostener la tesis sobre la etiología de las neurosis. La vergüenza que surge entonces no es otra que la de haber cedido sobre su deseo, por haberse visto obligado a recibir del Otro (Fliess) la lección que él mismo no se atrevía a darle.

Si este sueño realiza ese singular deseo de estar equivocado, es —completeemos la fórmula— el deseo de estar equivocado al suponer a Fliess un saber que no tiene y no puede tener, pero que Freud intenta ya sin atreverse aún a reconocerlo y asumirlo. De tal forma, estos dos sueños deben ser primeramente reubicados en el marco de la transferencia de Freud con Fliess para que adquieran su entera dimensión, es decir, ser leídos en función de su dirección. Colocados en esta perspectiva, nos indican que la transferencia de Freud alcanza en esa época un punto crítico: el Otro al que Freud supone el saber ya no es un Otro sin falla, sino un Otro que puede engañarse y sobre todo que puede engañar.

Ahora bien ¿en qué radica el saber que Freud atribuye a Fliess? El análisis de estos dos sueños permite responder sin vacilar: en lo que es la feminidad. Es entonces en este punto fundamental en el que Freud deja de confiar en las respuestas de Fliess. En el sueño *Autodidasker*, las asociaciones de Freud nos remiten a un encadenamiento de significantes ligados por juegos de anagrama, de sustitución de sílabas o de inversiones, cuyo objetivo explica Freud: “El ‘*cherchez la femme*’ en que estos pensamientos pueden resumirse.”¹² Subrayemos de paso un detalle del que Freud nada nos dice: un término ocupa una posición central en la cadena, el significante *Breslau*, nombre de una ciudad, dice, en la que se casó “una dama que tiene gran amistad con nosotros”, matrimonio desdichado, puesto que el fondo del sueño implica la idea de la ruina por la mujer. Pero lo que no nos dice, es que Breslau también es el nombre de la ciudad en la que en 1897 había tenido con Fliess un “congreso” decisivo, en el que Fliess le había expuesto la evolución de su teoría de la bisexualidad hacia la noción de bilateralidad, en desarrollos que Freud se negó a avalar.

En cuanto al sueño de la inyección de Irma, éste está construido enteramente en torno a ese enigma central: ¿Qué es una mujer? Para formularlo con el equívoco que el mismo sueño utiliza, se trata —entre Freud y Fliess— de saber lo que se descubre cuando Irma

¹² Sigmund Freud, *op cit.*, pp. 259-260 [*op cit.*, en *Obras completas*, vol. IV, p. 306].

“abre la boca”. De esa abertura —ya sea que se le tome en el nivel anatómico o en el del acto de la palabra—, el sueño constituye ya una interpretación, incluso una teoría. Como lo dice Lacan, “el sueño que Freud sueña, está integrado, como sueño, en el progreso de su descubrimiento. De este modo adquiere un sentido doble”.¹³ En efecto, lo que el sueño de Freud construye, en respuesta a lo que se presenta en el fondo de la garganta de Irma, constituye en sí el punto de partida de una vía de acceso a la feminidad. Pues lo que Freud descubre cuando Irma abre la boca, allí mismo donde Fliess sólo puede ver una infección, se encuentra en el origen de tres temas que posteriormente atravesarán toda su obra, tres temas que forman otros tantos hilos conductores para aprehender a la mujer: el de la realidad del órgano genital femenino y del horror que éste suscita; el de las tres mujeres, cuyo desenlace es la mujer como figura de la muerte (y viceversa); y el del ombligo, de lo no-reconocible, de la feminidad como agujero.

Partamos de este pasaje del inicio del sueño: “Después la boca se abre bien, y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes veo extrañas formaciones rugosas, que manifiestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras blanco-grisáceas.” Es a Lacan a quien le corresponde el haber subrayado, en su Seminario sobre *Le Moi* [...],¹⁴ que ese sueño contiene dos puntos culminantes, el segundo responde de alguna manera al primero: ese espectáculo horrible en el fondo de la garganta de Irma, y al final, la emergencia de la fórmula de la trimetilamina. En lo que respecta al primero, Lacan nos dice: “Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los “secretatos”* por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *eres esto*.”¹⁵ Por lo tanto, esta primera parte del sueño se abre sobre la imagen horrible de la carne bruta, no vestida por la imagen erotizada del cuerpo. Más adelante dice que hay en ello la revelación de “algo, hablando estrictamente, innombrable, [...] el abismo del órgano femenino del que sale toda vida [...] y también la imagen de la muerte en

¹³ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro II, p. 194. [*El Seminario*, libro II, p. 247].

¹⁴ *Ibid.*, p. 177 a 204 [*ibid.*, pp. 223-243].

* Secreciones/secretos. [E.]

¹⁵ *Ibid.*, p. 186 [*ibid.*, p. 235].

la que todo acaba terminando.”¹⁶ Para Lacan, este sueño tiene la función de indicar primero a Freud el objeto verdadero de las quejas de Irma, ese objeto que funda la verdad de su síntoma histérico ($\frac{\$}{a}$ en escritura lacaniana). Irma, afirma Freud, “se quejaba de sensaciones de náusea y asco”. Se queja en efecto del hecho de que algo innombrable surja en lugar de su cuerpo, algo que hace que su cuerpo aparezca como desexualizado, desfalicizado, reducido al estado de carne desfigurada, de cosa —de objeto, dirá más tarde Lacan. Pues la queja inicial de la histérica apunta primeramente a un estado: el de cosa fuera-de-sexo al cual se siente reducida en el deseo del Otro, y que le provoca náusea y asco. A esto regresaremos.

Sin embargo ¿no es notable que Freud no se detenga en esta imagen sin nombre, en esta emergencia de lo real? El sueño continúa, encuentra la vía que permite al soñador no despertarse. ¿En qué consiste esta vía? En primer lugar, el sujeto Freud desaparece —y evidentemente este eclipse permite que el sueño prosiga— no tiene que medirse con lo real, pero se encuentra remplazado por un alegre trío compuesto por Otto, Leopold y el Dr. M. Así se elabora, en el seno mismo del sueño, un inicio de respuesta a lo real, que va a desembocar en la fórmula de la trimetilamina, es decir, en una escritura eminentemente simbólica. Lacan comenta de la siguiente manera el alcance de esa conclusión: “Al igual que el oráculo, la fórmula no da ninguna respuesta a nada. Pero la manera misma en que se enuncia, su carácter enigmático, hermético, sí es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sueño. Se la puede calcar de la fórmula islámica: *No hay otro Dios que Dios*. No hay otra palabra, otra solución a su problema, que la palabra.”¹⁷ En resumen, la tesis que Lacan sostiene con esta relectura del sueño es que éste revela ser, en su misma elaboración, homogéneo con el descubrimiento psicoanalítico y con la manera en que se constituye el inconsciente: el hecho de que se diga o se sueñe se revela estar causado por un real innombrable, real que el inconsciente intenta circunscribir como se bordea un agujero, por el sistema de lo simbólico, por la cadena significativa, de la misma manera que el saber psicoanalítico intenta designar esta instancia de lo real con la ayuda de fórmulas o matemáticas. En este sentido, el sueño de la inyección de Irma no es solamente una formación descifrable por el psicoanálisis, sino también

¹⁶ *Ibid.* p. 196 [*ibid.*, p. 249].

¹⁷ *Ibid.* p. 190 [*ibid.*, p. 240].

un lugar en el que se inventa y se pone en práctica el psicoanálisis mismo.

Y este sueño, más allá de los acontecimientos que tejieron el caso Irma-Emma, elabora la respuesta de Freud a Fliess. Fliess, que sólo se interesa por la realidad material de la infección nasal, quiere encontrar la explicación en la necesidad del flujo de una toxina sexual también material (el término trimetilamina hace alusión a la toxina mencionada). Al hacerlo, deja de lado tanto la dimensión real como la dimensión simbólica de la feminidad. Por añadidura, para convencer a Freud de lo acertado de este abordaje organológico, llegó incluso a “olvidar” una banda de gasa en la nariz de una histérica, obrando de tal manera que él mismo mantenía la infección contra la cual se suponía que luchaba. Freud le responde, por el mismo hecho de que sueña, afirmando la existencia del inconsciente: en esta perspectiva, la trimetilamina vale, no como producto de la química, sino en tanto que fórmula, cifraje, letra con la que el sujeto (tanto Freud como Irma) se sostiene frente a lo real traumático. A través de este sueño Freud encuentra el medio para contestarle a Fliess que sus teorías nasales no son en sí mismas más que cifraje del inconsciente de un sujeto confrontado con el horror que inspira el descubrimiento del sexo femenino.

Otra temática comienza en este sueño, la de las tres mujeres, cuyo final revela ser la muerte. Este tema se encadena a partir de un pasaje del sueño que evoca tanto la falsedad como el pudor de las mujeres: “La llevo hasta la ventana y reviso el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. Después la boca se abre bien...” Las asociaciones conducen a Freud a evocar al lado de Irma a una de sus amigas íntimas a la que vio que la examinaba el doctor M. —éste afirmaba que ella tenía falsas membranas diftéricas. Freud por su parte, piensa que esa joven es histérica pero que no querrá venir a consultarlo, pues, dice, “ella es de naturaleza muy refractaria. Ella *se muestra renuente*, como se ve en el sueño”. Ella también, de hecho, se resiste a abrir la boca. Por otro lado, esas membranas diftéricas provocan la asociación con Matilde, la hija de Freud que estuvo gravemente enferma dos años antes, y con otra Matilde que murió de una intoxicación como consecuencia de una prescripción de sulfonal que Freud había hecho. Todo sucede, anota, como si la sustitución de personas en el sueño persiguiera un objetivo que se enunciaría de

la siguiente forma: una Matilde por otra. Por último, los “dientes postizos” que él se representa más bien como “dientes estropeados”, le recuerdan a otra persona. Y esta otra persona, dice, “Tampoco es mi paciente, ni quisiera yo que lo fuese, pues he notado que se siente embarazada ante mí y no la considero una enferma dócil”. ¿Quién es esa persona tan embarazada ante Freud? Una nota nos hace comprender que se trata de su propia mujer, pero en esta ocasión comprendemos que en su caso no se trata de abrir la boca: “los dolores de vientre me recuerdan una de las ocasiones en que se me hizo evidente su renuencia”. De tal forma, abrir las piernas y abrir la boca están colocados como equivalentes, la boca y el sexo femenino se sustituyen mutuamente.

He aquí a tres mujeres que acompañan a Irma, y que se resistieron a Freud: que no le digan nada, que se rehúsen a que las examine, o que hayan alcanzado para siempre el mutismo en la muerte. Ahora bien, este tema de la muerte y del silencio que libra una de las figuras mayores de lo femenino vuelve a aparecer en otros sueños de Freud, y posteriormente en artículos muy importantes cuyo núcleo es el enigma de la feminidad —como “El motivo de la elección del cofre” (1912) o “Lo ominoso” (1919). Por otro lado, es imposible evitar el asombro ante la insistencia de esta asociación en un gran número de casos de histeria —el caso de Emmy von N., que comentaremos más adelante, puede esclarecer la práctica cotidiana.

A este respecto, dos sueños de Freud deben ser puestos en relación con el de la inyección de Irma: el sueño de “Las tres parcas”,¹⁸ y el primer sueño “de Brücke”, también designado con el nombre de sueño del “Preparado anatómico con la propia pelvis”.¹⁹ Con el relato del primero, Freud asocia inmediatamente la primera novela que leyó, cuando tenía trece años, y al final de la cual, el héroe que se ha vuelto loco, grita los nombres de tres mujeres que fueron causa de la dicha y desgracia de su vida. Las tres mujeres evocan para Freud a las tres Parcas que hilan y deshacen los destinos humanos. A partir de allí, el sueño se aclara, en particular la figura de la misteriosa hospedera que recibe al soñador: “Allí estas tres mujeres de las que una es la hospedera y da vueltas a alguna cosa entre sus manos como si quisiera hacer albóndigas. Responde que debo esperar

¹⁸ S. Freud, *op. cit.* pp. 181-184 y 204 [*op. cit.*, en *Obras completas*, vol. iv, p. 218 y 245].

¹⁹ *Ibid.* p. 385 y 407 [*Obras completas*, vol. v, pp. 450 y 474].

hasta que esté lista (esto no es nítido como dicho)...”²⁰ Es una de las Tres Parcas, pero es también un personaje que remite a Freud a su nodriza y a su madre. Se acuerda entonces cómo, cuando tenía seis años, su madre le enseñaba que el hombre estaba hecho de polvo y que en polvo habría de convertirse: su madre había frotado una contra otra las palmas de sus manos (como para hacer albóndigas), y le había mostrado pequeños fragmentos de epidermis negruzca que se desprendían de ellas. El niño quedó estupefacto con esta demostración y se resignó a lo que más tarde formuló con el adagio: “Debes ofrecer tu vida a la naturaleza.” De esta forma, la figura mayor de la feminidad para Freud se encuentra puesta en escena: es la madre, pero es al mismo tiempo la muerte, es ella de la que uno viene, pero también a la que uno retorna, la que nos alimenta y quien finalmente nos absorbe, nutricia y devoradora a la vez. Subrayemos el gesto con el cual la madre inicia aquí al pequeño Freud al misterio de la muerte: es de su mismo cuerpo del que se desprende algo, pequeño fragmento que se presenta como lo más real que hay en el cuerpo (es el polvo del que está hecho) al mismo tiempo que encarna la realización misma de la muerte. Este resto que se desprende del cuerpo, más allá de cualquier imagen, nos propone una figuración sobrecogedora de aquello que Lacan llama el objeto a, y debemos ponerlo en relación con la horrible mancha percibida en el fondo de la garganta de Irma.

Por otro lado, como en el sueño de Irma, en éste hay una segunda parte, una respuesta en el sueño a la emergencia de esa parte muerta del cuerpo. En el sueño, Freud intenta vestir ese lodo que hace realmente el cuerpo: quiere ponerse un abrigo (cuyo significado sexual percibe bien) pero se lo impide un extranjero de rostro alargado. En otros términos, el soñador intenta re-envolver el cuerpo con un velo falicizado, sexualizado. El abrigo, “con largo listón” y “bordado a la turca”, por otro lado es relacionado, en las asociaciones que siguen al sueño, directamente con el órgano genital femenino y lo que lo reviste.²¹ De esta forma, la lógica del desarrollo de este sueño nos indica que algo impide que la parte muerta del cuerpo sea camuflada, revestida con el largo listón bordado a la turca en el que nosotros veríamos una figuración graciosa del falo. Y como es del cuerpo de la madre de donde esta construcción partió, esto sig-

²⁰ *Ibid.* p. 181 [*Obras completas*, vol. IV, p. 218].

²¹ *Ibid.* p. 183 [*Obras completas*, vol. IV, p. 219].

nifica que se pone una objeción al hecho de que el cuerpo femenino como tal sea enteramente falicizado, y que esta objeción no es otra que el órgano genital femenino mismo (en el sueño: el extranjero que lleva una breve barba en punta). Nos acercamos con esto a la formulación de un tema implícito que guía a Freud en todas sus primeras elaboraciones con respecto a la feminidad: hay algo en el cuerpo de la mujer que resiste al revestimiento fálico, algo que se desprende como la muerte misma, es su sexo propiamente dicho.

Ahora bien —y es aquí donde se sitúa la verdadera punta de este sueño— en el momento en que toca lo que sería lo no-nombrable como tal, el ombligo mismo de esta elaboración, todo este encadenamiento desemboca en un juego de palabras sobre el apellido mismo de Freud. Freud señala en efecto que la cadena de asociaciones que desarrolló analizando este sueño y que lo ha conducido hasta el órgano femenino enteramente constituido por equívocos sobre los nombres Knödel {albóndiga} y Knodl, plagióstomos y plagio, Brücke {puente} y Wortbrücke {palabra puente}, Fleischelt y fleisch, Popovic y popo {trasero}.²² Y en el momento en el que, a propósito de “Popovic” que contiene “popo” —palabra infantil para designar el sexo femenino— se acuerda de las palabras de un humorista: “me dijo su nombre y me apretó la mano sonrojándose”, Freud señala cuánto se siente preocupado por este género de equívoco: “Nadie negará que ese jugueteo con los nombres es travesura de niños; pero el que yo me entregue a ella es un acto de desquite, pues incontables veces mi propio nombre ha sido víctima de tales chistecitos idiotas.”²³ Es sabido que *Freude* quiere decir en alemán alegría, júbilo. He aquí finalmente lo que se escapa de la construcción del sueño al igual que se desprendía algo del cuerpo de la madre en el interior mismo del sueño: es este vínculo entre la alegría y el sexo femenino lo que proporciona su significación al vínculo que hay entre la muerte y el cuerpo de la madre. De esta forma el sentido último de este sueño es el siguiente: algo escapa al nombre, al significante por excelencia que es el nombre, como también al bordado de la metonimia simbólica: es el goce. A este respecto, la composición simbólico-imaginaria sólo puede producir un resto, resto real que cae como los fragmentos de epidermis caían de las palmas de la madre.

²² De acuerdo con la versión española de Etcheverry [T.].

²³ *Ibid.* pp. 183-184 [*Obras completas*, vol. IV, p. 220].

Otro sueño que evocaré rápidamente, vuelve a poner en escena esa relación íntima de lo femenino y de la muerte, es el sueño de la disección de su propia pelvis que Freud nos relata inmediatamente después del anterior.²⁴ En éste tiene que hacer lo que el mismo texto del sueño llama “COSA BASTANTE RARA”: a petición de Brücke, preparar para la disección la parte inferior de su cuerpo. Al hacerlo, descubre un espectáculo que no deja de recordar el fondo de la garganta de Irma y los comentarios de Lacan a ese propósito. Ahora bien, en las asociaciones que vienen después del sueño, los términos “COSA BASTANTE RARA” resultan estar ligados a un libro que Freud prestó a una amiga: *She*, de Ridder Haggard, que Freud le presenta como una obra extraña, llena de un sentido oculto y que designa el eterno femenino. Señalemos además que este libro tiene el valor de sustituto de una obra que el mismo Freud aún no ha escrito sobre el secreto de la feminidad. Por lo tanto podemos preguntarnos cómo entrevé Freud esta obra a través de la construcción de su sueño. Primero es preciso que su pelvis haya sido preparada, y luego vuelta a colocar en su cuerpo.²⁵ En seguida, ya en posesión de sus piernas, Freud emprende una verdadera expedición, primero acompañado por un guía alpino que lo carga un tramo del camino. Después de haber afrontado diversos peligros, llegan al borde de un abismo sobre el cual el guía coloca dos tablones: “Entonces sentí real angustia por mis piernas”, dice Freud. Es allí donde el sueño llega a un callejón sin salida pues, en lugar de cruzar el abismo, Freud descubre dos hombres extendidos, y al lado de ellos, a dos niños dormidos —que el análisis del sueño permite identificar con los dos esqueletos de una tumba etrusca cerca de Orvieto. “Como si no fuesen los tablones, sino los niños, los destinados a posibilitar el pasaje. Desperté despavorido.” La novela de Haggard termina también con la muerte. En lugar de traer el secreto de la inmortalidad para ella misma y para los demás, la mujer-guía encuentra la muerte en un misterioso fuego central. Una vez más, es la muerte la que viene a poner límite a la elaboración de Freud en lo que concierne a la mujer, la muerte que se presenta en este caso como el abismo infranqueable, el agujero, en cuyo borde los niños están adormecidos y ante el cual calla el sueño.

²⁴ *Ibid.* p. 185 ss. [*Obras completas*, vol. IV, pp. 450-453].

²⁵ No dejaremos de evocar aquí la operación de destornillado y atornillado que el pequeño Hans espera del plomero que va a visitarlo.

Esta temática encontrará su expresión acabada en el artículo de 1913 sobre “El motivo de la elección del cofre”.²⁶ A partir de la escena del *Mercader de Venecia* en el curso de la cual, para obtener la mano de Porcia, Bassanio debe elegir entre tres cofrecillos el que contiene el retrato de la joven, Freud pone en relieve una estructura que se encuentra en otras ficciones muy conocidas: en *El Rey Lear*, en el mito de Paris y las tres diosas, en el cuento de Cenicienta, en la fábula de Apuleyo sobre Psique y sus hermanas. En cada uno de los casos se trata de tres hermanas entre las que el hombre debe escoger a la buena. Ahora bien, en cada caso, la que debe ser elegida presenta la misma característica: la del mutismo. Calla, no abre la boca, diría yo para evocar nuevamente a Irma.

Ahora bien, según Freud, el mutismo en el sueño es una representación habitual de la Muerte. La tercera hermana, la que debe ser elegida por el héroe, resulta ser la Muerte misma, la diosa de la Muerte. Por lo tanto podemos poner un nombre a esas tres hermanas: son las Moiras o las Parcas; la tercera de las cuales se llama Átropo, la Inexorable. Freud concluye su artículo con las siguientes palabras que resumen toda una línea de su análisis de la Madre y de la Mujer: “Se podría decir que se figuran aquí los tres vínculos con la mujer, para el hombre inevitables: la paridora, la compañera y la corrompedora. O las tres formas en que se muda la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada, que él elige a imagen y semejanza de aquella, y por último la Madre Tierra, que vuelve a recogerlo en su seno. El hombre viejo en vano se afana por el amor de la mujer, como lo recibiera primero de la madre; sólo la tercera de las mujeres del destino, la callada diosa de la muerte, lo acogerá en sus brazos.”

De esta forma, la muerte es el término con el cual Freud significa, de manera general, aquello que resta de la madre, de la madre en tanto que real, en tanto que prohibida. En la medida en que una parte de ella permanece fuera del significante, como una zona de silencio en relación con lo que se dice y se nombra, la madre es un equivalente de la muerte, con la que no se reúne sino con la muerte. Es esto lo que hará que Freud afirme en 1919, en “Lo ominoso”,²⁷ que la idea de ser enterrado vivo –fantasía co-

²⁶ S. Freud, “Le thème des trois coffrets” (1913), en *Essais de psychanalyse appliquée* [“El motivo de la elección del cofre”, en *Obras completas*, vol. XII, pp. 303-318].

²⁷ S. Freud, “L’inquiétante étrangeté” (1919) *Ibid.* [“Lo ominoso”, en *Obras completas*, vol. XVII, p. 215].

mún— sólo es la transformación de la fantasía de una vida en el cuerpo materno. La única debilidad de este razonamiento consiste en la creencia de que la muerte se confunde con el límite temporal de la vida. La verdad sobre la muerte no es este límite material que sólo es una representación. Lacan aclara más esta cuestión cuando designa en la muerte a una de las figuras de lo real.²⁸ Si la muerte tiene tanta importancia para nosotros, seres hablantes, es porque ella es lo que niega el discurso, el mutismo que rompe la espada de la palabra. Uno se verá menos sorprendido de volverla a encontrar, en el inconsciente, como un equivalente de la madre, incluso de la feminidad, puesto que los desarrollos de la doctrina freudiana nos muestran que algo de la feminidad permanece absolutamente fuera del alcance de la palabra, prohibida en el sentido fuerte del término, es decir, presente en el mutismo que se intercala entre los dichos. No resultará muy sorprendente encontrar de nuevo este tema de la muerte como uno de los hitos mayores del discurso de la histérica, en la angustia de estar muerta o en sentir su propio cuerpo como cuerpo muerto. Algo del cuerpo femenino es dejado a la muerte, al mutismo —precisamente lo que concierne a su sexo, en esto, podría oponerse al falo el cual es fundamentalmente hablador {*bavard*}.

Pero el sueño de la inyección de Irma abre una tercera vía cuya relación con la problemática de la feminidad en Freud, es esencial definir: la temática del ombligo, de lo no-cognocible hacia lo cual converge todo el sistema de representaciones. Este término aparece como nota en los comentarios de Freud a propósito de la frase del sueño: “Después la boca se abre bien.” Freud señala que el análisis de este fragmento no ha sido suficientemente profundizado para que se revele toda su significación: “todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido”.²⁹ Frente a la cuestión de saber lo que queda por descubrir en el fondo de la boca de Irma, dos obstáculos deben distinguirse: la resistencia del sujeto para abrir la boca, para

²⁸ Véase sobre todo “Fonction et champ de la parole et du langage...” y “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneimung*”, *Ecrits* [ed. cast.: Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, e “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneimung* de Freud”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, pp. 227-310].

²⁹ S. Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 103; G. W., II-III, p. 116 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. IV, p. 132].

hablar, y el hecho de que una vez bien abierta, esa boca resulta ser insondable en última instancia. El hecho de que se ponga a hablar no implica que va a decirlo todo, ni que Freud va a saberlo todo. Persistirá un no-cognoscible. Ciertamente nos encontramos aquí muy cerca del tema del mutismo y de la muerte. Pero la noción del ombligo vuelve a este mutismo más complejo, lo redobla: hay un silencio en el exterior de la palabra, que se opone a ésta, pero también hay un silencio en el interior mismo de la palabra. Es esto lo que más tarde Lacan hará evidente a través de la figura topológica del toro cuya superficie se delimita en relación con un vacío exterior, pero también en relación con un vacío interior que ésta encierra.³⁰

He aquí pues una tercera manera de circunscribir, en el discurso, lo que sucede con la realidad del sexo femenino: es lo que va a manifestarse como agujero en el discurso, como laguna en el tejido significativo. Se encuentra nuevamente este tema de la laguna inmediatamente después del sueño de la inyección de Irma, en el manuscrito K, que Freud dirige a Fliess el 1 de enero de 1896.³¹ En efecto, en el capítulo consagrado a la histeria, Freud emite una opinión sobre el origen de la histeria que difiere sensiblemente de la que había defendido en 1894, en su artículo sobre “Las neuropsicosis de defensa”.³² Entonces sostenía que en el punto de partida de la histeria se encuentra un conflicto entre el yo y lo que llamaba “una representación inconciliable”, con el yo, el cual se defendía separando dicha representación del afecto (la excitación) que ella desencadenaba y llevando ese afecto al cuerpo (mecanismo de la conversión). Pero en el manuscrito K, dos años más tarde, ya no habla de “representación inconciliable”: en adelante sostiene que el fenómeno primario de la histeria es “una manifestación de terror con laguna en el psiquismo”, es decir, ¡una ausencia de representación!

En realidad, estas dos tesis sucesivas, aunque contradictorias, no son inconciliables. El fenómeno que Freud describe en el manuscrito

³⁰ Este agujero interno a la palabra, a la cadena significativa, se manifiesta particularmente en el caso de Emmy von N. cuyo discurso se ve incesantemente interrumpido por el chasquido de la lengua o por el tartamudeo.

³¹ Cf. S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, pp. 129-137 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. I, pp. 260-269].

³² S. Freud, “Les psychonévroses de défense”, *Névrose, psychose et perversion* [ed. cast.: Sigmund Freud, “Las neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas*, vol. III, p. 41].

to K es más del orden de la prehistoria que del origen de la histeria; la laguna y el terror psíquico son en efecto anteriores al síntoma histérico propiamente dicho. Es a través de la represión y de la repetición como se establecerá la histeria propiamente dicha, cuando el sujeto se tope con una representación que lo remita a esa laguna y a ese terror, los cuales adquieren de tal forma su valor de posterioridad {*après-coup*}. Sobre esta cuestión de la represión y de su papel en la histeria, el manuscrito K aporta por otro lado un nuevo matiz que redefine la noción de “representación inconciliable”. Freud escribe: “La represión no acontece por formación de una representación contraria hipertensa, sino por refuerzo de una ‘representación-frontera’ que desde entonces subroga al recuerdo reprimido dentro del decurso del pensar.”³³ De tal forma, en esta nueva aproximación, el significante, que en un segundo tiempo, va a constituir la “representación inconciliable” es elegido porque de alguna manera se encuentra en el borde del agujero, al cual delimita —el agujero en sí mismo no puede ser reprimido puesto que sólo es agujero y únicamente el significante (la representación, dice Freud) puede ser reprimido.

Resulta extremadamente curioso que ninguna de estas dos nociones —la laguna y la representación-frontera— hayan sido retomadas posteriormente en los trabajos de Freud sobre la histeria. Claramente indican lo que le será tan difícil de circunscribir algunos años más tarde con el hombre de los lobos: la presencia de un elemento real, fuera-del-conocimiento porque está fuera-del-significante en el núcleo de la represión significativa que determina los síntomas —es decir, la instancia de lo real tras la problemática simbólico-imaginaria de la castración. Este abandono resulta mucho más sorprendente en la medida en que esas nociones habrían aclarado muy bien algunos puntos dejados en suspenso en los *Estudios sobre la histeria* o en el artículo de 1896 sobre “La etiología de la histeria”.³⁴

Examinemos los casos de histeria de los que Freud nos informa en sus trabajos de los años 1895-1900. Su relectura permite desprender dos grandes orientaciones que van a dividir la aproximación que Freud intenta a la feminidad:

³³ Sería preciso poner en relación esta teoría de la represión del primer Freud con la especie de teoría del fetichismo generalizado al que llega al final de su obra con su texto sobre “La escisión del yo en el proceso defensivo” (1939).

³⁴ S. Freud, “L'étiologie de l'hystérie” (1896), *Névrose, psychose et perversion* [“La etiología de la histeria”, en *Obras completas*, vol. 3, p. 185].

- la filial de lo *real* —y por lo tanto de lo no reconocible, del mutismo y de la muerte en el que va a inscribirse el fenómeno del *asco*;
- la filial de la *castración* —y por lo tanto de la primacía del falo— en donde tomará lugar el fenómeno del *horror*.

Al filo de los años, la segunda orientación tomará cada vez más la ventaja sobre la primera, hasta absorberla y recubrirla completamente. ¿Acaso la función de la teoría de la castración en Freud habrá tenido como efecto el de cerrar una brecha abierta al inicio de su elaboración?

PRIMERA MENTIRA

La atenta relectura de los primeros trabajos de Freud nos muestra pues que en su obra se suceden dos vías para abordar la pregunta por la feminidad: la primera es la de un innombrable, es decir, un real que hace agujero en la palabra; la segunda, por el contrario, se apoya sobre un nombrado: la primacía del falo que nombra la falta de la castración. Hemos visto que Freud encuentra lo innombrable bajo tres figuras: la de lo real de la carne donde el órgano sexual femenino aparece como desexualizado; la de la muerte, en la medida en la que lo femenino está emparentado con el mutismo; y la de la laguna en el psiquismo, ombligo en torno del cual giran las representaciones. La cuestión radica pues en saber si ese núcleo de real, que forma tanto el centro de los síntomas histéricos como de los sueños de Freud mismo, debe permanecer siempre fuera del alcance, formando un agujero en el saber, o si el psicoanálisis permite reducir esta hiancia a lo cognoscible. A ello apuntan el deseo de ver y el deseo de saber de Freud, desde el momento en el que Irma consiente en abrir la boca a sus investigaciones.

Esa boca que súbitamente se abre bien en el sueño de Freud, inevitablemente obliga a pensar en la ventana que se abre por sí misma en el sueño del hombre de los lobos, que Freud analizará casi veinte años más tarde: momento de viraje en el que el sueño se reduce al fantasma del soñador quien en tanto que sujeto, sólo le queda desaparecer del escenario para subsistir únicamente como mirada fuera del escenario. Sin embargo, Freud no se detiene ante ese espectáculo de la garganta de Irma, su sueño prosigue hasta formalizar su propia construcción. En este sentido, este sueño fundador traza el programa de la invención freudiana: para Freud, se trata de dar cuenta de lo que percibió en el fondo de la garganta de Irma, de traer esa mancha innombrable a la apretada red de una fórmula cuyo modelo le proporciona el sueño. El desafío que lanza aquí el deseo de Freud es nada menos que el de vencer a la tercera Parca, Átropo, la que encarna a la muerte y cuyo

nombre, literalmente significa: “la sin rostro”, en el sentido retórico del término.

Esto es lo que se juega en su elaboración, y en la práctica que empleó, casi a ciegas, con las histéricas. Hay que releer el principio de la “Comunicación preliminar” de los “Estudios sobre la histeria”: en la breve sinopsis que proporciona Freud del concepto de abreacción, se debe poner en relieve la idea de que la consecuencia del traumatismo en la histeria es dejar al sujeto *sin respuesta*, mudo. De tal manera, el acontecimiento, o el fantasma, es traumático en la medida en la que no evoca sino un hueco, un agujero en el significante que, como nos dice el texto, *mortifica* al sujeto.¹ Esta abreacción, que sólo puede cubrir la hiancia del traumatismo, Freud la ubica como relacionada con el *acto*, o con una palabra con la cual el lenguaje es llevado al rango de equivalente del acto. ¿No es exactamente lo que hace el mismo Freud en el sueño de la inyección de Irma, en el que la fórmula de la trimetilamina replica a las formaciones blancuzcas de la garganta de Irma? Esta réplica me parece que revela el verdadero deseo que cumple el sueño: deseo que ya es —al menos potencialmente— deseo del analista que es Freud en ese momento. Pues este sueño no se produce en cualquier momento de la vida y del análisis de Freud. Si su objetivo hubiera sido simplemente, como lo sostiene Schur, disculpar a Fliess en el asunto Irma-Emma, Freud hubiera podido hacerlo desde febrero-marzo de 1895, en el momento de las operaciones de la paciente. Ahora bien no lo concibe sino en la noche del 23 al 24 de julio de 1895. ¿Por qué haber esperado tanto? La correspondencia con Fliess nos da una información susceptible de resolver este enigma. En efecto, el 23 de julio de 1895, se produjo un acontecimiento capital en la maduración del deseo de Freud: comenzó a escribir, en un estado febril inspirado, su “Proyecto de psicología”. Ahora bien, el proyecto de este manuscrito consiste justamente en llevar a una serie de cartas, fórmulas y esquemas las nociones fundamentales del funcionamiento del aparato psíquico y de la psicopatología. De tal forma se puede decir que la fórmula de la trime-

¹ “Un ultraje devuelto, aunque sólo sea de palabra, es recordado de otro modo que un ultraje que fue preciso tragarse. El lenguaje reconoce también ese distinguo en las consecuencias psíquicas y corporales, y de manera en extremo característica designa “*Kränkung*” (“afrenta”, en el sentido de mortificación) al sufrimiento tolerado en silencio.” *Etudes sur l’hystérie*, p. 5 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 34].

tilamina tiene valor de símbolo de la “solución” a la cual debía llegar el “Proyecto”.

El intento que se inaugura de esta forma el 24 de julio de 1895 tiene la ambición de circunscribir lo innombrable, reintegrarlo en el sistema simbólico e insertarlo en una formalización. En esta vía, Freud va, al filo de los años, a toparse con un cierto número de dificultades que lo llevarán a elaborar un equipo significativo complejo y sofisticado. Y los progresos de esta elaboración, el perfeccionamiento de la “solución”, tendrán finalmente como consecuencia que ya no habrá sitio en el sistema simbólico freudiano para lo real innombrable que había desencadenado su producción: en ello reside toda la ganancia, pero también la pérdida, que implica el establecimiento de la teoría de la represión y del complejo de castración. De tal forma terminará por escribir, en 1938, en su “Esquema del psicoanálisis”, que “lo real-objetivo permanecerá siempre ‘no discernible’”.²

Este movimiento de la obra freudiana, por el cual lo real se encuentra progresivamente recubierto por lo simbólico, hasta desaparecer completamente, constituye el hilo de nuestro trabajo; mostraremos cómo esto es localizable alrededor de la cuestión de la feminidad. Luego compararemos este movimiento con el desplazamiento que nos propone la enseñanza de Lacan, y que va exactamente en sentido inverso: el movimiento de la elaboración lacaniana es el de un progresivo descubrimiento de la instancia de lo real por y en el sistema simbólico. En Freud vemos una elucidación que parte de lo real para llegar a la castración y hacer de ésta una verdadera pantalla a lo real —hasta el punto en que, en los últimos tex-

²S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, p. 73. [“Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XXIII, p. 198]. Se puede volver a trazar esquemáticamente el itinerario de Freud marcando los hitos en él. Después de haber abandonado, apenas inventada, la noción de “representación-frontera” en relación con una laguna, Freud se interesará en todo lo que tenga como función tapar el agujero de esa laguna: en primer lugar el falso recuerdo, *proton pseudos*, de la histeria; luego el recuerdo encubridor (1899) y el sueño donde curiosamente lo no reconocible puede convertirse en algo ya visto {*déjà-vu*}; luego las teorías sexuales infantiles (1908), el objeto fóbico (1909) y el tabú (1913); luego las fantasías primordiales, hasta que el descubrimiento de la primacía del falo le proporciona la noción que permitirá tapar completamente la hiancia de lo innombrable: el agujero se convierte entonces en falta de algo o herida, lo cual abre la vía al artículo sobre el fetichismo (1927) y a su extensión bajo la forma de fetichismo generalizado que promueve su texto último sobre “Le clivage du je” [“La escisión del yo en el proceso defensivo”, en *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 271-278] en 1938.

tos, el traumatismo va a ser atribuido al miedo a la castración más que a la emergencia de lo innombrable. Por el contrario, en Lacan el desciframiento parte de la castración y desemboca en un punto de real, de tal suerte que el sistema simbólico ya no revela ser un recubrimiento, sino justamente eso que excava los agujeros por donde se manifiesta la hiancia de lo real. Esta inversión del sentido de las estrategias respectivas de Freud y de Lacan aclara la diferencia de los resultados a los que llegan sus reflexiones sobre la feminidad.

En los años 1930, Freud llega a dar cuenta de la problemática de la feminidad a través de la referencia exclusiva al complejo de castración y a la envidia del pene que deriva de él para la mujer. En cuanto a Lacan —en especial en su seminario *Encore*— termina por considerar que la feminidad no puede ser correctamente aprehendida sino a partir de esa emergencia de lo real que hace que una mujer, sin dejar de estar atrapada en el complejo de castración, está *no-toda* fijada, y que de alguna manera tiene un pie dentro y un pie afuera, puesto que una parte de ella no responde a la función del falo.

Lacan tan sólo restaura una primera verdad de la doctrina freudiana —verdad que en el progreso de la elaboración de esta doctrina, fue eclipsada por el desarrollo de la teoría de la castración. Por lo tanto resultaría falso afirmar sobre este punto que Lacan se opone a Freud. Tan sólo retoma el proyecto freudiano, con esa precisión que aporta el pequeño texto introductorio a la segunda parte de sus *Écrits*,³ que se trata de “retomar por el revés el proyecto freudiano”. En efecto, Lacan parte del punto de llegada de la obra freudiana (las nociones de complejo de castración, la primacía del falo y la escisión del “sujeto” [“je”]) para lograr que resurgiera lo que Freud ponía en evidencia en el origen de su obra: el encuentro, en el núcleo del traumatismo, con un real que aparece como “el correlato de la representación”.⁴ Agreguemos a esta fórmula un matiz cuya importancia se verificará en seguida: el correlato *desexualizado* de una representación *sexualizada*.

Retornemos a los primeros pasos de Freud y a ese encuentro original con lo real de la mujer. ¿Cómo va a responder a esa hiancia?

³J. Lacan, “De nos antécédents”, *Écrits* [“De nuestros antecedentes”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1971].

⁴Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 58 [El Seminario, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 68].

¿Cómo va a dar consistencia al modelo formal que le sugiere el sueño con la fórmula de la trimetilamina?

Es inmediatamente después de este encuentro original cuando Freud comienza, tanto en su propio análisis como en su experiencia con las histéricas, a establecer la función de la instancia paterna y el complejo de Edipo por un lado, y por el otro, las primeras nociones de la teoría de la represión.

Recordemos que en esa época, Freud concibe la histeria como una reacción a las maniobras de seducción que el padre habría ejercido sobre su hija.⁵ En suma, hace remontar la histeria a la perversión de la generación precedente. De esta manera tan sólo transmite el discurso manifiesto que le dirigen ciertas histéricas:⁶ la perversión paterna constituye de alguna manera el saber por medio del cual la histérica se explica que la sexualidad resulte para ella tan traumática. Sin embargo, la lectura de los “Estudios sobre la histeria” hace que aparezca que la relación de la histérica con su padre no pueda reducirse tan sólo a ese encuentro con la perversión. Los casos de Miss Lucy y de Elisabeth von R., por ejemplo, ponen en el escenario una relación con el padre mucho más compleja y sutil. Nos indican que la histérica no está en una posición de pura pasividad ante el padre, que participa en la edificación de una relación de complicidad ambigua con él —que se traduce en el amor por el director de Miss Lucy y en el cuidado al padre enfermo de Elisabeth.

Es en el viraje de su propio análisis, y en el momento mismo en el que él también se descubre, así como la histérica, haber sido objeto de maniobras de seducción del Otro, cuando Freud se ve conducido a reformular de otra manera la relación con el padre, y a colocar a éste como una función central para el sujeto. En efecto, si la histérica se queja de haber sido seducida (o violada) por el padre, Freud por su parte se queja de haber sido iniciado precozmente a la sexualidad por su niñera y por su madre;⁷ esta evocación del sexo

⁵ Cf. en particular la carta a Fliess, núm. 52, *Naissance de la psychanalyse* [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, p. 274].

⁶ Cf. por ejemplo el caso Katharina en los *Études sur l'hystérie* [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, pp. 141-150].

⁷ Cf. Cartas a Fliess, núms. 70 y 71, *Naissance de la psychanalyse* [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. I]. Allí Freud encuentra nuevamente recuerdos que se remontan a su primera infancia y que conciernen a su madre y a su niñera. De su niñera dice en particular que fue su “primera generadora de neurosis” y la llama su “maestra en cosas sexuales”; él sueña que lo baña en agua enrojada por su regla. En cuanto a su madre, se acuerda de haberla visto desnuda

materno como traumático lo conduce inmediatamente a la leyenda de Edipo y a la idea de la represión. El complejo de Edipo es ciertamente el fundamento del psicoanálisis, pero su alcance teórico no debe hacernos olvidar que al efectuar ese descubrimiento, Freud se está haciendo el histérico —dicho de otra manera, ese desciframiento, por operatorio que sea, constituye por sí mismo un cifraje.

Por otro lado, conviene reubicar este momento crucial de la elaboración freudiana en el marco de su dirección, es decir, en la transferencia con Fliess. Ahora bien, Fliess no responde a la carta capital en la que Freud le confía su descubrimiento del Edipo —hecho único en su correspondencia. Lo cual conduce a Freud a escribirle nuevamente doce días más tarde,⁸ y sin obtener respuesta, a volver nuevamente a la carga el 5 de noviembre,⁹ en términos más apremiantes: “Acerca de mi interpretación de *Edipo Rey* y de *Hamlet* nada me has escrito. Como no cuento sobre esto a nadie más porque anticipo la desautorización extrañada querría tener de ti una breve manifestación. El año anterior me rechazaste muchas ocurrencias con buen derecho.” Como en el sueño *Autodidasker*, el deseo de estar equivocado aflora bajo la demanda de Freud —pero se trata de nuevo de una demanda perfectamente ambigua, que podría enunciarse en los siguientes términos: “Te pido que me digas que estoy equivocado para que yo sepa que tengo razón.”

Pero ¡qué hubiera podido responder Fliess, quien se había construido un sistema que reposaba exclusivamente en la función materna! Pues lo esencial del Edipo, como la continuación de los trabajos de Freud lo muestran, es menos el amor por la madre como la perturbación introducida por el padre en la relación madre-hijo —el resorte de la teoría del Edipo es la designación de la función paterna como pivote de la subjetividad, función que Fliess había excluido totalmente. Es preciso poner en relación estas cartas sin respuesta con el poema que dos años más tarde, Freud escribe para el nacimiento

hacia la edad de dos años en ocasión de un viaje que hizo con ella; eso lo conduce a encontrar otra vez una escena infantil en que la niñera y la madre se sustituyen una a otra, y a evocar la historia de Edipo. Por lo tanto, es justamente en el momento en el que la realidad del sexo de la madre se hace presente en su análisis, cuando Freud descubre el complejo de Edipo.

⁸ Carta a Fliess, núm. 72, del 27-10-1897, *Naissance de la psychanalyse* [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, p. 308].

⁹ Carta a Fliess, núm. 74, del 5-11-1897, *Naissance de la psychanalyse* [en la ed. cast. “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” esta carta no se reproduce, cf. pp. 309-310; por ello se consultó *Sigmund Freud: cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, p. 299].

del segundo hijo de Fliess. Este poema cuya existencia nos reveló Max Schur,¹⁰ adquiere un alcance que rebasa con mucho el acontecimiento que supuestamente conmemora. En un atajo sorprendente, se trata de la respuesta que Freud, armado con su descubrimiento del Edipo, aporta a la teoría paranoica de Fliess. Citemos estas líneas verdaderamente sorprendentes:

Salud al hijo intrépido que por mandato del padre acudió en el exacto punto del tiempo para ser su escudero y colaborador del orden sagrado. Pero salud también al padre que en el instante previo por el cálculo supo atemperar el poder del femenino linaje y sustentar su parte en la sucesión legal; no atestiguado ya por la apariencia sensible como la madre, él reclama a los poderes superiores lo que le es propio: el razonamiento, la fe y la duda; se yergue entonces pertrechado, capaz de sufragar el error, en camino hacia una maduración, infinita desde la atalaya del padre. Que acierten los cálculos como herencia del trabajo paterno, que se transfieran al hijo y por el cambio del siglo junten en unidad de espíritu lo que separan los ritmos de la vida.

El sentido de este poema se encuentra en la antípoda del sistema fliessiano, cuyo postulado implícito es la transferencia de la madre al hijo: aquí Freud celebra justamente la transferencia del padre al hijo. La oposición entre los dos polos, paterno y materno, es absoluta. Del lado del padre se sitúan la ley y la racionalidad; del lado materno, en la antípoda del cálculo, se encuentra un secreto resplandor (*heimliche Schein*) —resplandor que sin duda es tan sólo un simulacro, puesto que éste es también el sentido alemán de *Schein*. Pero más aún que una oposición con la paranoia de Fliess, leemos allí una interpretación de Freud, quien subraya que la base de esa paranoia, es decir el cálculo de los periodos, ocupa exactamente el lugar que correspondería con la función del padre. Por ello, puede desear que sea el cálculo lo que se transfiera (*sich übertragen*) al hijo. Además, este poema nos aclara la misión que Freud asigna a la instancia paterna, o a su sustituto: “poner un dique al poder del sexo femenino”. Reubicarlo en “el acatamiento a la ley”. Por lo tanto subraya menos la anomalía de la locura de Fliess que su valor restaurador. Imposible omitir la evocación del caso del Presidente

¹⁰ Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, pp. 245-246 [*Cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, p. 432].

Schreber al cual Freud se vinculará diez años más adelante, y cuya construcción delirante manifiesta de manera espectacular ese esfuerzo por poner un dique a la potencia que la feminidad ejerce sobre él para someterla a una ley universal.¹¹

Resulta asombroso que esta celebración de la función paterna sea estrictamente contemporánea de la relación que Freud redacta entonces del caso Dora, en el que el acento puesto exclusivamente en el polo paterno, provoca justamente la interrupción prematura de la cura —fracaso que viene sin duda a significar a Freud los efectos nefastos de su propia histeria en el seno de su práctica. Pero antes de hacer la crítica —que por otro lado fue el primero en formular con una honestidad ejemplar— del culto del padre al cual Freud se dejó llevar con Dora, es importante resaltar a qué grado, desde los “Estudios sobre la histeria” hasta el caso Dora, de 1892 a 1899, la aprehensión freudiana de la problemática histérica y del papel que en ella desempeña el padre, se modificó profundamente bajo la influencia de su descubrimiento del complejo de Edipo. En efecto, con Dora Freud logra redefinir la posición de la histérica como la de la *enamorada del padre*. Desde ese momento, el padre cesa de ser el seductor que impone su perversión a su hija para convertirse en el que ella elige en el complejo. En estos primeros tiempos del descubrimiento del Edipo, Freud concibe el complejo con dos vertientes simétricamente opuestas, según sea el sujeto hombre o mujer: el hijo ama a la madre y cela al padre; la hija ama al padre y cela a la madre. Es justamente esta supuesta simetría lo que limita la comprensión de Freud con respecto a Dora. Posteriormente la colocará en tela de juicio, en sus artículos de 1931 a 1932 sobre “La sexualidad femenina” y “La feminidad”, que establecerán una disimetría fundamental entre el Edipo femenino y el Edipo masculino. Sin embargo, es el establecimiento de la función del padre en el Edipo lo que permite a Freud abordar en adelante a la histeria como una *estructura* que organiza la transferencia, y no sólo como una serie de síntomas que deberán ser desmontados uno tras otro, de la manera en que procedía en la época de los casos relatados en los *Estudios sobre la histeria*. Desde ese momento, un dispositivo puede ser instaurado para que el tratamiento psicoanalítico franquee su propia vía.

Al mismo tiempo que Freud efectúa esta primera ubicación del

¹¹ Véase Serge André, “La structure psychotique et l’écrit”, *Quarto*, núm. 8, Bruselas, 1982.

complejo de Edipo, lucha contra la noción de bisexualidad que algunos años antes, parecía haber cimentado su acuerdo con Fliess. De hecho, detrás del debate en torno al sentido que debía darse al término bisexualidad, es la teoría de la represión la que está en proceso de constituirse.

A fines de 1897 y al principio de 1898, es decir, inmediatamente después de su “congreso” de Breslau, el desacuerdo entre Freud y Fliess surge a propósito de la noción de bisexualidad. Fliess acaba de transformar su teoría de la bisexualidad en teoría de la bilateralidad, asimilando la diferencia entre los sexos a la oposición izquierda-derecha. Freud no puede ocultar a su amigo su escepticismo en cuanto a esta evolución teórica; sin embargo se esfuerza por mantener su confianza en él.¹² Sin embargo, sus declaraciones de intención son desmentidas por un sueño,¹³ en el que la fórmula de despedida (*Auf Wiedersehen*) es remplazada por un curioso neologismo *Auf Geseres auf ungeseres*. En sus asociaciones, Freud compara este par significativo con otras oposiciones, como salado y no salado (para el caviar), o fermentado o no fermentado (para el pan). De allí llega a las conversaciones que ha mantenido con Fliess sobre la significación de la simetría bilateral, para concluir que *Geseres-Ungeseres* traduce la idea de Fliess que reduce la oposición masculino-femenino al par izquierda-derecha: “Después de que el niño pronuncia su palabra de despedida *hacia un lado*, profiere *hacia el otro* la contraria, cual si quisiera producir un equilibrio. ¡Actúa como si tomase en cuenta la simetría bilateral!”¹⁴ A partir de entonces, el aparente absurdo del sueño encuentra una explicación, como en todos los sueños absurdos, tiene como función figurar la crítica, la ironía, el sarcasmo. Nuevamente el sueño es un sueño de transferencia dirigido a Fliess.

Pero las relaciones entre los dos hombres no permanecerán en el

¹² Compárese en la correspondencia de Freud a Fliess, *La naissance de la psychanalyse* las cartas núm. 81 del 4-1-1898; núm. 85 del 15-3-1898 y la núm. 113 del 1-8-1899 [en la ed. cast.: “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, no aparecen las cartas citadas; cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores]. En la primera, la ironía de Freud revela su profundo desacuerdo, pero en las siguientes, tempera su causticidad pidiendo a Fliess nuevas aclaraciones y sosteniendo que, en principio, Fliess tiene razón. Nuevamente, el deseo de estar equivocado...

¹³ Cf. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 375-378 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. v, pp. 440-444].

¹⁴ *Ibid.*, p. 378 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. v, p. 442].

nivel de esta amable ironía bufonesca. En el curso de su congreso de Achensee —el último que organizan— en el verano de 1900, Fliess ataca violentamente a Freud acusándolo de “leer sus pensamientos”, o de no querer leer en sus enfermos más que sus propios pensamientos. No poseemos la versión de Freud sobre esa entrevista, tan sólo contamos con un relato redactado por Fliess en 1906, pero en esa época la ruptura se ha consumado y Fliess se ha internado claramente en un proceso paranoide con respecto a Freud. La única alusión que Freud hace a esas acusaciones se encuentra en una carta del 7 de agosto de 1901¹⁵ en la que a pesar de todo renueva sus votos de confianza a Fliess y lo completa con una propuesta de colaboración para un próximo trabajo que promete titular: *De la bisexualidad humana*. Freud escribe: “Recuerdas que hace años te dije que la solución estaba en la sexualidad, cuando todavía eras rinólogo y cirujano, y tú años después, corregiste: en la bisexualidad, y veo que tienes razón. Quizá deba tomar prestado de ti todavía más, quizá mi sentido de honradez me fuerce a rogarte que firmes conmigo el trabajo, con lo cual la parte anatómico-biológica, que es en mí sumaria, ganaría una ampliación. Yo tomaría por objeto el aspecto psíquico de la bisexualidad y la explicación de la neurótica.”¹⁶ Y concluye con la esperanza de que este proyecto les permitirá volver a su buen entendimiento, “también en asuntos científicos”. Fliess no aceptará esta propuesta. Por el contrario, la continuación de la correspondencia indica que acusa a Freud de querer robarle la prioridad de la idea de la bisexualidad humana. Esta acusación va a concretarse en 1906, en la demanda que Fliess pone al libro de Otto Weininger sobre la sexualidad femenina, y en un libelo que publicará contra Freud.¹⁷ Pero aquí no nos demoraremos reseñando el desmoronamiento de la transferencia de Freud a Fliess, y su consecuencia, la exasperación legalista, en el caso de Fliess.

¹⁵ Cf. *La naissance de la psychanalyse*, carta núm. 145 del 7-8-1901 [en “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, *Obras completas*, vol. 1, no aparece la carta citada; Cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores, p. 490]. Es posible suponer que la parte censurada de la correspondencia entre Freud y Fliess contiene otras precisiones. (Nota de 1984.)

¹⁶ Cf. *La naissance de la psychanalyse*, carta núm. 145, del 7-8-1901 [Cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores, p. 493].

¹⁷ Se pueden leer los detalles de este “fin lamentable”, como dice Jones, en E. Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud* [Vida y obra de Sigmund Freud, Barcelona, Anagrama, 1981] y Max Schur, *La mort dans la vie de Freud* [Sigmund Freud: enfermedad y muerte en su vida y en su obra, Barcelona, Paidós studio, 1980].

En esa carta del 7 de agosto de 1901 en la que Freud elabora el proyecto de un trabajo intitulado *De la bisexualidad humana*, sitúa el interés que tal noción tiene para él. Espera aclaraciones sobre lo que constituye para él el problema crucial, a saber, la represión: “Para ello, provisionalmente, sólo poseo esto: el discernimiento rector que desde hace largo tiempo se ha edificado sobre la idea de que la represión, mi problema nuclear, sólo es posible por reacción entre dos corrientes sexuales.” De tal forma, todas las reflexiones que Freud elabora durante los años de 1895-1900, a propósito de la bisexualidad deben ser colocadas en el contexto de una teoría de la represión que, con la cuestión de la laguna y de lo real innombrable, y con la de la función del padre, constituyen los tres puntos de anclaje sobre los cuales intenta apoyar su elucidación de la histeria.

Justamente es en el contexto de un ensayo sobre la represión como aparece la primera mención del concepto de la bisexualidad en la correspondencia de Freud a Fliess. En la famosa carta núm. 52 del 6 de diciembre de 1896 en efecto, Freud parte de la hipótesis de que el mecanismo psíquico se establece por un proceso de estratificación: los materiales, presentes en el psiquismo bajo la forma de huellas mnémicas, periódicamente serían reordenados en función de la historia del sujeto. Estos reordenamientos implicarían una serie de inscripciones de las huellas en los diferentes sistemas (percepción, inconsciente, preconscious, consciente), entre los cuales operarían mecanismos de traducción y de transcripción. Al concebirlos así, la represión consistiría en un *defecto de traducción* de un sistema al otro, lo cual acarrearía anacronismos, es decir la supervivencia de huellas del pasado. Aplicada a los grandes grupos de neuropsicosis sexuales, esta teoría desemboca en las siguientes conclusiones: para la histeria, los recuerdos reprimidos se referirían a los acontecimientos ocurridos entre el año y medio y los cuatro años; para la neurosis obsesiva, a los ocurridos entre los cuatro y los ocho años; y para la paranoia,¹⁸ a los acontecimientos que se produjeron entre ocho y catorce años. En cuanto a la perversión, se distinguiría de las neurosis de defensa por el hecho de que la represión, o bien sólo se produciría después de la terminación del aparato psíquico, o bien no se produciría del todo. Freud pone en relieve así mismo —y este punto es capital tanto para la teoría del traumatismo histérico como para la diferenciación entre histeria y obsesión— que antes de los cuatro

¹⁸ En esta época, Freud clasifica aún la paranoia entre las neuropsicosis de defensa.

años (es decir, el punto límite que separa los periodos de gestación de la histeria y de la obsesión), no se produce represión alguna.

Planteado esto, Freud introduce la referencia a la noción de bisexualidad —que en adelante recibe una connotación totalmente diferente de la de un dato biológico: “Para elucidar la decisión entre perversión o neurosis, me valgo de la bisexualidad de todos los seres humanos. En un ser puramente masculino, habría sin duda un excedente de desprendimiento masculino por las dos barreras sexuales, y por tanto se generaría placer, y en consecuencia perversión; en un ser puramente femenino, un excedente de sustancia de displacer por esas épocas. En las primeras fases ambos desprendimientos serían paralelos, es decir, darían por resultado un excedente normal de placer. A ello se reconduciría la predilección de las mujeres genuinas por las neurosis de defensa.”¹⁹ Este pasaje establece una equivalencia, por una parte, entre masculino, placer y perversión, y por la otra, entre femenino, displacer y neurosis de defensa (o represión). Sólo se puede medir el alcance y la significación de esta equivalencia si se la compara con las tres ideas que preocupan a Freud en este época:

La primera proviene directamente de Fliess: la libido es un principio masculino y la represión un principio femenino. Está claramente explicitada en el manuscrito M. Freud la rechazará en 1897.²⁰

La segunda idea es la que asocia a la histeria con la feminidad y con asco sexual; y a la obsesión, con la masculinidad y con voluptuosidad sexual. El punto de partida se da en las cartas a Fliess núms. 29 y 30 del 8 y 15 de octubre de 1895; después será retomada en el manuscrito K del 1 de enero de 1896 y en dos artículos muy importantes que Freud escribe ese año: las “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa” y “La etiología de la histeria”.

Los dos últimos textos introducen además una nueva equivalencia: la que asocia la feminidad con la pasividad, y la masculinidad con la actividad.

Un cuadro hará más clara esta serie de oposiciones a través de las cuales Freud intenta dar sentido a la noción de bisexualidad.

¹⁹ *La naissance de la psychanalyse*, carta 52 del 6-12-1896 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, p. 279].

²⁰ Véase en *La naissance de la psychanalyse*, el manuscrito M y las cartas núm. 71 del 15-10-1897 y núm. 75 del 14-11-1897 donde Freud concluye “También he renunciado a declarar que la libido es el factor masculino, y la represión el femenino [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1, p. 313].

BISEXUALIDAD

masculino	femenino
libido	represión
perversión	neurosis
placer	displacer
(voluptuosidad)	(asco)
obsesión	histeria
actividad	pasividad

Antes de examinar más atentamente el alcance de cada uno de estos pares de opuestos, es importante comprender su origen y su objetivo en la estrategia freudiana. En el punto de partida se sitúa la constatación, realizada muy tempranamente por Freud, de que resulta imposible circunscribir lo que es la femineidad refiriéndose simplemente a un dato anatómico. En el nivel psíquico, o con mayor precisión en el nivel inconsciente, la dualidad masculino-femenino tiene el estatuto de un signo de interrogación y la femineidad misma permanece como un enigma, un innombrable. En realidad, desde los primeros pasos de la obra freudiana, todo un mecanismo de razonamiento se pone en movimiento —mecanismo que aparece como una metonimia de la estrategia psicoanalítica misma, tal como Freud la inventa, y también como una metonimia de la lógica del proceso histórico. En efecto, a través de la instauración de una teoría de la represión que desplaza la noción fliessiana de bisexualidad, la lógica que sigue Freud es ésta: puesto que lo femenino como tal es laguna innombrable, mutismo, resistencia al discurso mismo, sólo puede ser circunscrita por un sesgo, el de la represión, que producirá una representación, una huella, allí donde, literalmente, no hay nada, ni representación, ni huella. Al hacer esto, la represión propone al análisis un material, un algo mejor que nada. Digámoslo, es la primera mentira, el primer semblante que proviene del Otro en tanto que lugar del lenguaje; pero por otro lado, sólo a través de esta mentira lo real será llevado a su valor verdadero pues es sólo a partir de esta representación fallida (Freud la llama representación-frontera) como la idea de un al lado {à-côté} puede emerger. En ello reside todo lo que la teoría de la represión se juega en relación con el traumatismo, es decir con la posterioridad {après-coup} en la cual el traumatismo se constituye como tal. Y también en un segundo nivel —el del saber psicoanalítico—, es lo que le da fuerza a

la teoría de la castración en relación con el sexo femenino: el decir castrado es una mentira significativa y no es sino al pasar por esta mentira como la ex-sistencia de un real, diferente del castrado, puede emerger.²¹

De esta manera la teoría de la represión adquiere su valor de necesidad en el progreso de la estrategia freudiana únicamente cuando se le ubica como aquello que puede dar significación analizable al traumatismo que constituye fundamentalmente el descubrimiento de la feminidad. Retornemos al punto de partida que constituyen los “Estudios sobre la histeria” y a los artículos que datan de 1894 a 1896.

En la “Comunicación preliminar” a estos “Estudios” que Freud redacta con Breuer en 1892, se apoya en una comparación entre la histeria y la neurosis traumática. En primera instancia, parece que se pudiera establecer una analogía entre estas dos afecciones puesto que en la neurosis traumática, no es la lesión corporal la que determina por sí misma la enfermedad, sino el horror que la acompaña, es decir, el traumatismo psíquico. Sin embargo, esta analogía no se mantiene si se observa, como invita Freud a hacerlo, que en la histeria el traumatismo está lejos de actuar como un agente provocador que desencadenaría el síntoma. No es el traumatismo por sí mismo lo que causa el síntoma histérico, sino el *recuerdo* por el cual se le designa —“el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”.²² Por otro lado, en la sección de la obra intitulada “Sobre la psicoterapia de la histeria”, Freud afirma que la estructura de la histeria se puede descomponer en tres estratificaciones. En primer lugar, distingue un *núcleo* de recuerdos en el que el factor traumático es dominante y que conforma como los archivos de la histérica; enseguida, anota que el agrupamiento de estos recuerdos se caracteriza por la *formación de un tema* o de diversos temas concéntricamente dispuestos en torno al núcleo patógeno; por último, señala que la articulación de estos recuerdos con relación al núcleo central manifiesta un *encadenamiento lógico* que se prolonga hasta el núcleo a través de una vía sinuosa que él compara con los zig-zags del caba-

²¹ Que lo real, incluso si existe antes del significante, sólo es ubicable como tal a partir del significante, es una tesis que permitiría aclarar las reflexiones que Freud sostendrá mucho más adelante a propósito de la neurosis traumática y del proceso de la repetición. Véase “Au-delà du principe du plaisir”, *Essais de psychanalyse*. [“Más allá del principio de placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, pp. 1-62].

²² Sigmund Freud, *Études sur la hystérie*, p. 5 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 33].

llo en el ajedrez. Con otra forma, observamos cómo se conforma la estructura que aparecía en el sueño de la inyección de Irma —y con mayor precisión en la escritura misma de la fórmula de la trimetilamina—, la de un ombligo (el núcleo traumático) hacia el cual convergen, progresando por asociaciones lógicas y agrupándose por temas, una serie de recuerdos. ¿Cuál es ese núcleo central, ese ombligo en torno al cual se construye todo, y qué es lo que activa la instauración de las cadenas asociativas que convergen hacia él?

El artículo de 1894 sobre “Las neuropsicosis de defensa”²³ aporta una primera respuesta muy general a esta cuestión del desencadenamiento —y por lo tanto, de la separación entre un núcleo traumático y una cadena de representaciones que no dejan de indicarlo. En este texto, Freud aísla tres formas de defensa que se analizan como tres modalidades de una escisión entre el *Ich* y una representación sexual a la que Freud llama “representación inconciliable”. El punto de origen sería siempre una desarmonía fundamental entre el *Ich* y la representación sexual, desarmonía que el símbolo intentaría resolver, no a través de una reconciliación, sino por el apartamiento o por la separación de la mencionada representación. Por ejemplo, en la histeria el *Ich* va a separar la representación del afecto (es decir, de la excitación) que la acompaña, de tal manera que la representación fuerte se transforma en representación débil o inofensiva, al ser remitida la excitación al cuerpo: se trata de la defensa por conversión. En la obsesión y la fobia se opera la misma separación pero esta vez el afecto, en lugar de ser transpuesto en el cuerpo, permanece en el sistema psíquico en donde va a ligarse a otras representaciones que, en sí mismas, no son “inconciliables”, pero que, por esta “falsa conexión” se vuelven obsesivas: se trata de la defensa por desplazamiento o transposición. Por último, en la psicosis alucinatoria, el *Ich* se defiende rechazando a la vez la representación insoportable y el afecto que la acompaña, y se comporta a partir de ese momento como si la representación no hubiera llegado nunca hasta él; pero al hacerlo, el *Ich* se separa de la realidad a la que estaba ligada la representación, lo cual produce un nuevo tipo de escisión, ya no entre el *Ich* y la representación, sino entre el *Ich* y la realidad: se trata de la defensa por rechazo (*Verwerfung*)²⁴ y por alucinación.

²³ Sigmund Freud, “Les psychonévroses de défense”, en *La vie sexuelle* [“Las neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas*, vol. II, pp. 41-61].

²⁴ El término alemán *Verwerfung* designa el concepto laciano de forclusión. En este caso André utiliza *rejet*. [T.]

Al año siguiente, esta formulación será matizada cuando en su “Proyecto de psicología”²⁵ Freud logra enunciar la tesis que permite por fin dar su justo lugar al traumatismo con relación a las reminiscencias de las histéricas: “Dondequiera se descubre que es reprimido un recuerdo que sólo *con efecto retardado* {*nachträglich*} ha devenido trauma.”²⁶ Esto significa que la escena traumática no adquiere su sentido por sí misma: únicamente se vuelve traumática cuando, convertida en recuerdo,²⁷ es evocada por la repetición de una escena análoga. (Freud formaliza este mismo proceso en la carta núm. 52 como mecanismo de reinscripción en otro sistema.) Como se verá en el ejemplo que Freud cita para apoyarse, sólo emerge en la repetición, bajo la forma de la angustia, una excitación sexual que no podía aparecer desde la primera ocasión. La repetición significativa permite designar en la primera escena —que a partir de ese momento se vuelve traumática— un real inasimilable por el significante, un real que concierne un goce. De esta manera, Emma no se atreve a entrar sola en una tienda. Ella se explica este síntoma a través de un recuerdo que se remonta a sus trece años. Había entrado entonces a una tienda de ropa, pero cuando observó que los dos empleados se estaban riendo, fue presa de pánico y huyó; piensa que los dos hombres se reían de su vestido y confía a Freud que ella está segura de haberse sentido atraída por uno de ellos. Pero el análisis conducido por Freud permite que emerja otro recuerdo, más antiguo, en el cual ella no pensaba en el momento de entrar a la tienda. En efecto, a la edad de ocho años había ido a una pastelería a comprar dulces y el pastelero había llevado la mano a través de la tela de su vestido a sus órganos genitales. Emma no había quedado impresionada por ese intento porque regresó con ese pastelero después. Sólo con la segunda escena, que tiene lugar cinco años más tarde, la acción del pastelero adquiere su valor traumático y desencadena la excitación —en este caso, el pánico.

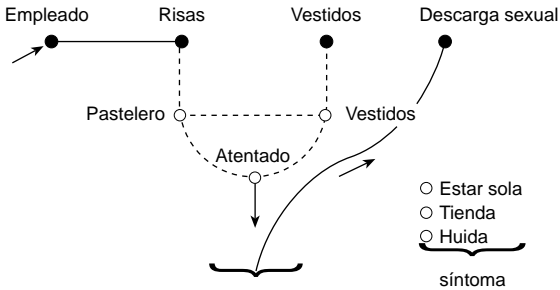
Esta segunda escena constituye en dos puntos una perfecta repe-

²⁵ Retomado en *La naissance de la psychanalyse* [“Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, vol. I, p. 323 y ss.]

²⁶ *Ibid.*, p. 366 [*ibid.*, p. 403].

²⁷ De este esquema se puede hacer una lectura lacaniana: la repetición significativa S1-S2 —en este caso las dos recurrencias del sueño y del vestido— es literalmente lo que produce retroactivamente el traumatismo, es decir, la emergencia de lo real dejado en suspenso por el significante: S1→S2/a. Pero al mismo tiempo, la repetición tiene como efecto colocar ese real en su sitio: el del goce.

tición significativa de la primera: la risa de los vendedores evoca inconscientemente la sonrisa acompañada de gestos del pastelero, y el elemento “ropa” es común a las dos anécdotas conscientemente. En consecuencia, la primera escena desencadena como recuerdo la excitación sexual que se transforma en angustia en el curso de la segunda. Freud ofrece un esquema notabilísimo de este análisis que reproducimos a continuación:²⁸



Los puntos negros de este esquema representan los elementos de los que la paciente se acuerda conscientemente; los puntos blancos, los de la escena reprimida.²⁹ Pero las consecuencias de este esquema van más lejos del comentario textual que se hace en el *Proyecto*. Pues este comentario no explica lo que está representado en la parte inferior del esquema, es decir, el núcleo o el ombligo de esta formación en cadena. El esquema muestra que del atentado, de la seducción hacia lo cual todo el encadenamiento converge, parte una flecha al final a la cual no se inscribe ningún significado. Tan sólo hay un espacio en blanco, pero es de este espacio en blanco, de esta laguna, de donde parte otra flecha, que llega a la descarga sexual al final de la repetición. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar que lo real no es allí sino posterioridad *{après coup}*, en la medida en la que, a nivel del inconsciente, la repetición significativa produce literalmente lo real en su función de *causa*. Pero más aún, esta doble flecha ilustra que el efecto de la represión, pasando por la repetición y el retorno de lo reprimido, consiste en sexualizar lo que primitivamente no estaba sexualizado por el sujeto. *De hecho, la re-*

²⁸ El esquema está tomado de Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. 1, p. 402 [T.].

²⁹ Cf. *La naissance de la psychanalyse* [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. I].

presión tiene como función el hacer de lo real una realidad sexual. Y por supuesto —anticipo ahora que abundaré en este desarrollo— si hay sexualización, hay por el mismo hecho determinación de algo no-sexualizado. Tal es el secreto del mecanismo del asco en la histeria.

Este ejemplo clínico muestra cómo el inconsciente opera con lo real, es decir, no solamente cómo trata a lo real, sino cómo lo produce, cómo lo determina dentro del proceso de represión. Pues ese real no es simplemente exterior a la repetición significativa, se encuentra atrapado, incluso si no se encuentra representado como tal, se encuentra presente y se traduce por medio de efectos de angustia en el seno mismo del goce sexual. ¿Qué puede enseñarnos este modelo en cuanto a la pregunta por la feminidad en la lógica de la estrategia freudiana? ¿Es preciso concebir que la misma estructura determina en ella la relación entre la feminidad (como real) y el falo (como significativo) —lo cual implicaría que el “devenir mujer” freudiano deba ser considerado como efecto de posterioridad {*après coup*} situable como laguna en y por la primacía del falo y de la castración? Por el momento dejemos esta cuestión en suspenso.

El manuscrito K, fechado el 1 de enero de 1896,³⁰ aporta algunas precisiones capitales a estas primeras teorías sobre la defensa y el traumatismo.

La defensa se produce, “toda vez, dice Freud, que la ocasión cumpla además dos condiciones: que sea de índole sexual y suceda en el periodo anterior a la madurez sexual (condiciones de la *sexualidad* y del infantilismo”. Pero ¿por qué esta representación sexual aparece al *Ich* como “inconciliable”, como desagradable? Esta cuestión resulta más crucial en la medida en que en un campo diferente al de las neuropsicosis de defensa, en el de las perversiones, la representación sexual no parece marcada por esta connotación de displacer, e incluso de insoportable. En este lugar del texto, Freud introduce la noción de represión vinculándola al *pudor*. Aproximación interesante y que nosotros podemos descifrar retroactivamente introduciendo en él el concepto de falo —del cual Freud está aún lejos en este momento de su obra. En su artículo sobre “La significación del falo”,³¹ Lacan evoca al demonio del pudor como esencial a la función del falo. El pudor es fálico en la medida que indica que algo no puede, o más bien no debe ser develado, puesto que se tra-

³⁰ Cf. *La naissance de la psychanalyse*.

³¹ J. Lacan, “La signification du phallus”, *Écrits*. El demonio del pudor está evocado en la p. 692 [“La significación del falo”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, p. 672].

ta del velo mismo, del falo en tanto que velo. Ahora bien, lo que aparece marcado por la represión o por el demonio del pudor en el manuscrito K, es el cuerpo en su función orgánica, es decir, el cuerpo que no ha caído bajo la primacía del falo, el cuerpo fuera de la función sexual. Por otro lado es esta distinción la que permitiría resolver la falsa oposición que Freud edifica en este texto entre neurosis y perversión: si, en las perversiones, ciertas zonas del cuerpo o ciertas funciones orgánicas procuran placer, mientras que son fuente de displacer en las neurosis, no es porque el perverso sea un ser inmoral y sin pudor, sino porque para él, estas zonas y estas funciones están completamente falicizadas. El mismo Freud apunta que fuera de cualquier perversión, “La experiencia cotidiana enseña que con un nivel de libido suficientemente alto, no se siente asco y la moral es superada” [p. 262]. Queda claro que el asco y el pudor no se ligan a tal o cual zona anatómica, sino al cuerpo en tanto que no está totalmente subvertido por la libido, al cuerpo en tanto que sigue siendo cuerpo orgánico.³² Esta división del cuerpo en la experiencia del asco se encuentra en la base de los fenómenos primarios de la histeria y ofrece una clave del proceso de conversión.

Tercera precisión que aporta el manuscrito K: si hay represión, también hay *retorno de lo reprimido*, y es este retorno lo que en un segundo tiempo se encuentra en el origen del síntoma. Las ideas reprimidas vuelven a surgir por sí mismas, “subsisten y entran desinhibidamente en las más correctas conexiones de pensamiento; pero el recuerdo en sí es despertado también por meras asonancias” [p. 266]. Esta tesis tiende un puente entre la teoría de la represión y la noción de traumatismo; en ambos casos, se trata de un efecto de posterioridad [*après coup*]: la represión se revela en el retorno de lo reprimido, y el traumatismo únicamente aparece cuando está evocado por el segundo recuerdo.

Por último, la cuarta aportación de este manuscrito de Freud consiste en que Freud retoma en él la tripartición histeria-obsesión-psicosis que había establecido en el artículo sobre “Las neuropsico-

³² Se verá cómo resurge este tema al filo de la obra freudiana, en particular en *Malaise dans la civilisation* [“El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI, pp. 57-140] en donde es objeto de dos largas notas en el capítulo IV. Allí Freud habla de una “represión orgánica” (*organischen Verdrängung*) lo cual, en mi parecer, debe ser entendido como una represión de lo orgánico en provecho de lo fálico. La cuestión no es tan simplificada sin embargo, pues podría uno preguntarse si justamente el término de represión es el que conviene en este caso...

sis de defensa”. La pone en relación con los primeros rudimentos de la teoría de la represión e intenta precisar lo que, en cada uno de los casos, desencadena la represión: en la obsesión, el incidente primario que forma el ombligo de la represión es un *exceso de placer*; en la histeria por el contrario, se trata de una experiencia de *terror*, de *displacer*.³³ Pero Freud opera inmediatamente un nuevo deslizamiento, asociando por un lado el placer, la actividad y la masculinidad y por el otro el *displacer*, la pasividad y la feminidad. Lo cual le obliga a escribir “La histeria presupone necesariamente una vivencia *displacentera* primaria, vale decir, de naturaleza pasiva. La pasividad sexual natural de la mujer explica su predilección por la histeria. Toda vez que hallé histeria en varones, pude comprobar en su anamnesis una extensa pasividad sexual.”³⁴ ¿Qué significa este pasaje de masculino-femenino a *placer-displacer* y a *activo-pasivo*, cuando viene en apoyo de este desplazamiento la oposición *obsesión-histeria*? La cuestión resulta más difícil de circunscribir en la medida en que esos pares sucesivos no se corresponden exactamente, en que hay en ellos cierta distancia, ya que cada nueva equivalencia viene a poner en tela de juicio nuevamente la pertinencia de la anterior. De tal forma el par *actividad-pasividad* pone en duda el par *placer-displacer* atribuido a la pareja *obsesión-histeria*. Si el fenómeno elemental de la obsesión es una experiencia primaria de *placer sexual*, ¿cómo, en efecto, existe la *represión*? ¿Cómo retorna esta experiencia de *placer* en el recuerdo acompañada de una reacción de *displacer*? ¿En la base de la neurosis obsesiva, no existe algo más que el incidente activo por el cual el sujeto se procuró precozmente un *placer sexual*?

Lejos de traducir la oposición *placer-displacer*, la distinción *actividad-pasividad* hace que aparezca su carácter precario. Freud entonces avanza aún más: “En *todos* mis casos de neurosis obsesiva se descubrió a una edad muy temprana, años antes de la vivencia de *placer*, una vivencia *puramente pasiva*; y es difícil que ello sea casual. Uno puede pensar, en efecto, que la posterior conjugación de esta vivencia con la vivencia *placentera* es lo que agrega el *displacer* al recuerdo de *placer* y posibilita la *represión*. Entonces, sería condi-

³³ Tesis que se encuentra igualmente en la carta núm. 52 a Fliess (Cf. *supra*).

³⁴ Manuscrito K, *La naissance de la psychanalyse*, pp. 136-137 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, p. 268]. Consúltese también la carta a Fliess núm. 34 del 2-11-1895, *op. cit.* [Cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores, p. 153].

ción clínica de la neurosis obsesiva que la vivencia pasiva cayera en época tan temprana que fuera incapaz de estorbar la génesis espontánea de la vivencia de placer. La fórmula sería, pues: *Displacer - Placer - Represión* [pp. 263-264]. Allí se tiene el germen de otra idea fundamental, que Freud explicitará algunos meses más tarde en sus “Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa”, según la cual la neurosis obsesiva se construye siempre en torno de un sustrato histérico. Se encuentra nuevamente esta idea, implícita, en la problemática de los cuatro discursos de Lacan: si éste formula un discurso de la histérica, y no un discurso del obsesivo, es porque existe una, y sólo una estructura neurótica: la histeria, de la cual la obsesión tan sólo es un dialecto, como lo dice Freud. En resumen, en este estadio de la elaboración freudiana, el fondo de la problemática neurótica depende de una experiencia primaria que designa como una experiencia de pasividad sexual. La noción de traumatismo y la teoría de la seducción encuentran en ella su sentido: el sujeto ha quedado atrapado en una experiencia real con respecto a la cual no disponía del significante que le hubiera permitido responder, *abreaccionar*, como dicen los “Estudios sobre la histeria”, es decir transformar esta escena pasiva en una escena en la que hubiera estado activamente presente. Sin el significante que le abriera la posibilidad de la acción, el sujeto quedó confrontado con una laguna: lo cual la histérica traduce en manifestaciones de terror. A partir de este momento, se concibe la función que fracasa en la represión en este proceso: tiempo segundo desde el punto de vista cronológico, pero primero desde el punto de vista lógico (pues es a partir de él como se determina retroactivamente el traumatismo), la represión tendría como principio proveer el significante, o más bien el par significante (S1-S2) que permite bordear la experiencia de lo real a través de lo que Freud llama una “representación-frontera”. A través de esta representación-frontera, el significante cumple con su función de corte, de delimitación de un borde entre lo real y lo simbólico. Ahora nos es preciso dar su significación a esta experiencia inicial de pasividad sexual en la que Freud sitúa el punto de partida de toda neurosis de defensa, y ver cuál es a este respecto la función de la represión en la problemática de la histeria.

LA HISTÉRICA Y LA FEMINIDAD: EL ASCO

¿Cuál es pues la significación de la experiencia de pasividad sexual que Freud localiza en el origen de cualquier neurosis, histérica u obsesiva? Ante todo recordemos qué es lo que está en juego. Desde el principio señalamos que la noción de bisexualidad resulta enigmática y compleja para Freud, mientras que para Fliess es muy simple y está directamente relacionada con la diferencia anatómica. En realidad, la estrategia freudiana reposa, desde su primer paso, en una corroboración implícita: una vez salidos de la anatomía, no sabemos lo que abarcan los términos “masculino” y “femenino”, o sólo contamos con aproximaciones. De tal forma, la oposición actividad-pasividad viene a ser una manera de formular una relación entre los dos sexos que el término bisexualidad intenta indicar. Es preciso reconocer que esta tesis tiene como fundamento un postulado que no es sino un prejuicio: la mujer tendría una tendencia natural a la pasividad y el hombre una tendencia natural a la actividad. Evidentemente es esta referencia —a menudo implícita— a una “naturaleza” de la mujer o del hombre, lo que provoca dificultad, tanto más cuanto toma en sentido contrario la estrategia freudiana que apunta a mostrar, precisamente, que no hay naturaleza de lo masculino o de lo femenino.

Por lo demás, Freud muy rápidamente se da cuenta de que la pareja actividad-pasividad es más compleja de lo que parecía al principio. En un primer momento, en efecto, esta pareja pudo aclarar la dualidad de las dos neurosis fundamentales —la histeria y la neurosis obsesiva— y el hecho de que las mujeres tienen más bien tendencia a ser histéricas y los hombres a ser obsesivos. Es que, afirmaba Freud, la histeria se construye a partir de una experiencia primaria de pasividad sexual, mientras que en la obsesión, el papel activo del sujeto está puesto en evidencia en su primera experiencia. Pero este paralelismo es destruido a partir de 1896, cuando Freud descubre que incluso en la neurosis obsesiva emerge en última instancia una escena de pasividad sexual, más primaria que la experiencia ac-

tiva. Ya hemos señalado este cambio de perspectiva en el manuscrito K. Freud retoma lo esencial en su artículo del mismo año sobre “La herencia y la etiología de las neurosis”.¹ Este texto comienza volviendo a trazar los paralelos entre, por una parte, histeria, feminidad, pasividad y asco; y por la otra, entre obsesión, masculinidad, actividad y placer: “Hemos descubierto en el fondo de la etiología histérica un acontecimiento sexual pasivo, una experiencia sufrida con indiferencia o con un poquitín de amargura o de espanto. En la neurosis de obsesiones se trata, por el contrario, de un acontecimiento que ha causado placer, de una agresión sexual inspirada por el deseo (en el caso del varoncito) o de una participación con goce en las relaciones sexuales (en el caso de la niña).”² Sin embargo, Freud corrige inmediatamente esta oposición afirmando que una participación tan precoz del sujeto en una actividad sexual “parece denunciar el influjo de una seducción anterior”. Dicho de otra forma, también en la neurosis obsesiva, es una experiencia de pasividad la que históricamente introduce al sujeto a la sexualidad y con mayor precisión al goce sexual.³

Hay un término que es preciso señalar ahora: el de *goce*. Quizá no debamos su aparición en los escritos de Freud más que al azar que lo llevó a escribir ese pequeño artículo directamente en francés —sabido es, en efecto, que en alemán, Freud utiliza el término *Lust*, que no tiene el valor de un más allá del placer que implica el término francés goce {*jouissance*}. Feliz casualidad, si tal existe, pues es justamente al restituir la experiencia primaria de la sexualidad en el registro del goce, más que en el de placer-displacer, como se puede aprehender el meollo de lo que Freud intenta allí verter en la dialéctica de actividad y pasividad.

En efecto, el descubrimiento del goce sexual por el niño, siempre tiene lugar, en el nivel más primario, en una experiencia pasiva —en el sentido en el que siempre es del Otro como el sujeto recibe la sexualidad. El goce sexual siempre es *anticipado*, en la medida en que se apodera del niño en su relación primera con el Otro: el niño primero es gozado, antes de que él goce, pues primero es lo que él pro-

¹ Sigmund Freud, “L’hérédité et l’étiologie des névroses” (texto publicado directamente en francés), en *Névrose, psychose et perversion* [ed. cast.: Sigmund Freud, “La herencia y la etiología de las neurosis”, en *Obras completas*, vol. III, pp. 139-156].

² *Ibid.*, p. 58. [*ibid.*, p. 154].

³ Se encontrará nuevamente la lógica de esta anamnesis, algunos años más tarde, en el relato de Freud del hombre de los lobos.

cura al Otro, quien le ofrece sus cuidados, un goce que no resulta abusivo calificar de sexual. Ésta es la justificación estructural del hecho de que Freud vincule siempre este descubrimiento del goce a una experiencia de seducción. Lo importante aquí no es que haya existido o no un acontecimiento histórico en el que el sujeto haya sido víctima de maniobras más o menos perversas, sino que todo sujeto comienza por estar, en tanto que lactante, a merced de las caricias, deseos, emociones de la persona que se ocupa de él. Más adelante, Freud precisará que tanto para la niña como para el niño, la seducción primaria proviene de la madre que al brindar sus cuidados al niño, lo despierta al goce. Esta experiencia primaria de pasividad sexual, en la que el sujeto es gozado por el Otro, ¿no es acaso lo que Lacan nos enseñó a designar como la posición en la que el sujeto se reduce a ser objeto-cause del deseo del Otro —en su fantasma, pero también en la experiencia real de dependencia con respecto al primer Otro que es la madre? A partir de entonces, la experiencia en la que se funda el traumatismo de toda neurosis —ya sea histérica, obsesiva o fóbica— sería aquella en la que al sujeto le es asignada la posición de objeto ofrecido al Otro, posición en la que desaparece en tanto que tal, no subsistiendo sino como desecho o instrumento del goce del Otro. Con esto llegamos a la instauración de la estructura fundamental del fantasma tal como la escribe Lacan: \$ ◇ a.

La manera en que esta experiencia primaria de pasividad se encuentra retomada, reformulada en el fantasma y convocada en la represión y en el retorno de lo reprimido, determinará la elección de la neurosis. La obsesión se distingue de la histeria por el hecho de que la versión activa del traumatismo se encuentra reprimida en aquella: lo que el obsesivo no soporta, la representación que le parece “inconciliable”, es que a su vez trata al Otro como objeto de su goce —lo cual equivale a matarlo en tanto que Otro. En cambio, en la histérica el esquema de la represión permanece paralelo al sentido del traumatismo: lo insoportable es la posición pasiva, la posición de objeto a merced del goce del Otro. A partir de esto se comprende mejor el paralelo que Freud establece al final del artículo sobre “La herencia y la etiología de las neurosis”, entre la obsesión y lo masculino por una parte, y la histeria y lo femenino por la otra. Se trata menos de designar una hipotética esencia de cada sexo, como de plantear las condiciones por las cuales intentan hacerse pareja: “A veces uno encuentra parejas de enfermos neuróticos que han

sido una pareja de pequeños amantes en su niñez temprana y de ellos el hombre sufre de obsesiones, y de histeria la mujer...”⁴ Esta imagen conmovedora merece reflexión, pues ilustra una verdad de lo que se llama la “pareja”, es decir la alianza que se concluye allí en un intento de rechazar el elemento traumático de la sexualidad: la reducción del Otro —y específicamente del Otro femenino— al rango de objeto de goce.

Si la experiencia primaria traumática es la de la pasividad inherente a la posición de objeto de goce del Otro ¿cuál es a este respecto la función de la represión? Esta pregunta es objeto de dos artículos muy importantes que Freud redacta en este mismo año de 1896: las “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa” y “La etiología de la histeria”. Una lectura atenta de estos dos textos permite establecer una primera aproximación al mecanismo de la neurosis histérica. En las “Nuevas puntualizaciones [...]”,⁵ Freud confirma la idea del “efecto póstumo” del traumatismo sexual por el sesgo del recuerdo reprimido. Pero en una nota, abre una pregunta fundamental al observar que sólo pueden ser reprimidas representaciones de contenido sexual, es decir, representaciones que pueden despertar los procesos de la excitación sexual. Esa nota, breve pero compleja⁶ exige ser analizada. Primero Freud plantea en ella lo que podría reducirse a una ecuación: reprimido = sexual (representaciones sexuales). Esta ecuación constituye la regla de la sexualidad humana, en tanto que ésta es distinta de un fenómeno puramente orgánico. Las representaciones reprimidas tienen en efecto —es su característica principal— el poder de desencadenar una excitación —Freud subraya que se trata de una excitación somática— que se transforma en excitación psíquica. Esto quiere decir que la represión tiene como efecto sustituir una sexualidad orgánica por una sexualidad comandada por la representación, por el significante. Freud agrega además que la excitación desencadenada por esas representaciones reprimidas es incomparablemente más fuerte que la —somática— que pudo producirse en el momento de la experiencia real a la que la represión designa como traumática.

⁴ Sigmund Freud, *op cit.*, pp. 58-59 [*op. cit.*, p. 155].

⁵ Sigmund Freud, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense”, en *Névrose, psychose et perversion*. [“Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas*, vol. III, pp. 157-184].

⁶ S. Freud, *op cit.*, nota 2, pp. 65-66 [*op. cit.*, p. 167].

Si nos referimos al caso de Emma, relatado en el “Proyecto [...]”,⁷ podemos afirmar que la represión tiene como función transformar en goce sexual (con el sentido específico que adquiere este término para el ser hablante) lo que antes no había sido sino una sensación indeterminada —en todo caso indiferente, como lo atestigua Emma. Es así como para Freud, *el proceso significativo de la represión tiene el valor esencial de un proceso de sexualización de lo real*. Por ello entendemos que inscribe lo real en la corriente de una significación que resultará, en la continuación de los trabajos de Freud, ser la significación fálica. Y esta tesis relanza nuestro cuestionamiento en dos direcciones. Ante todo plantearemos la cuestión de saber lo que desencadena la excitación sexual en el proceso que se establece entre lo reprimido y el trauma. ¿Cuál es la causa del goce? ¿Es el significativo reprimido en sí mismo o bien la laguna que éste delimita como traumatismo y que lo eleva, de alguna manera, al rango de traumatismo *sexual*? Luego nos preguntaremos si la ecuación “reprimido = sexual”, no podría invertirse en “sexual = reprimido”. Para el ser humano, a partir de esto, no sería connotado como sexual más que lo que pasa por la represión. Luego veremos qué enseñanzas pueden aportarnos en estos puntos una aproximación clínica a las histéricas.

En el artículo sobre “La etiología de la histeria”⁸ Freud da algunos pasos suplementarios.

En primer lugar, precisa la definición del traumatismo que delimitan los recuerdos reprimidos de la histérica. Se trata, afirma, de una experiencia de *asco* de la cual da el mismo ejemplo, dos veces en el texto: *la visión de un cadáver*.⁹ Me parece que poner en evidencia el cadáver es más que un hecho accidental o que una imagen entre otras. Pues de esta forma se encuentran nuevamente evocadas, como en el sueño de la inyección de Irma, la muerte y la podredumbre de la carne. Es decir, una caída o una destitución de la imagen corporal que hace al cuerpo irreconocible como cuerpo humano. El cadáver adquiere valor traumático menos porque está privado de vida que porque desnuda lo que permanece siempre velado en las

⁷ Cf. después, p. 93.

⁸ S. Freud, “L'étiologie de l'hystérie” [“La etiología de la histeria”, en *Obras completas*, vol III, pp. 185-218].

⁹ *Ibid.*, p. 86 [*op. cit.*, p. 194]: “la visión del cadáver corrompido de un ser humano” y p. 88 [*op. cit.*, p. 196] “la visión de un cadáver, excitadora de horror y de asco” o el tropiezo con “el cadáver asqueroso de un animal”.

relaciones humanas, es decir la carne bruta, esta parte real por la cual el cuerpo ya no es sino cosa en el límite de la inmundicia. Y aunque Freud pretenda en este artículo haber inventado estos ejemplos, esta visión del cadáver es un elemento dominante del caso de Emmy von N. que relatan los “Estudios sobre la histeria”.

Enseguida, al reexaminar esa cuestión del traumatismo y de la represión en el plano de la cadena asociativa, Freud corrobora que los recuerdos de la histérica se organizan a la manera de árboles genealógicos. Pero “¿adónde llegamos si seguimos las cadenas de recuerdos asociados que el análisis nos descubre?” [p. 197], se pregunta entonces. Dicho de otra manera, ¿cómo remontar por el retorno de lo reprimido, por las asociaciones del sujeto, hasta el trauma que permanece fuera de las asociaciones y del recuerdo? Al recorrer la cadena, eslabón por eslabón, se desemboca en un “punto nodal” para retomar la expresión del “Proyecto [...]”, es decir, en un punto en el que se cruzan dos series de asociaciones. Este punto umbilical, afirma Freud, se sitúa siempre en el terreno de las vivencias sexuales de la primera infancia. Pero las escenas de la infancia a las que se llega de esta forma deben ser agregadas al material que proporciona el sujeto, pues forman la pieza que falta al rompecabezas dibujado por los recuerdos y las asociaciones, la pieza que podría colmar la laguna que indica el punto nodal: “Así como en los rompecabezas infantiles se establece, tras mucho ensayar, una certeza absoluta sobre la pieza que corresponde a cada uno de los espacios que quedan libres —porque sólo esa pieza completa la imagen, al mismo tiempo que su irregular contorno ajusta perfectamente con los contornos de las otras, pues no resta ningún espacio libre ni se vuelve necesaria superposición ninguna—, también las escenas infantiles prueban ser por su contenido unos irrecusables complementos para la ensambladura asociativa y lógica de la neurosis, y sólo tras su inserción se vuelve el proceso inteligible {*verständlich*} —las más de las veces uno preferiría decir: evidente por sí mismo {*selbsverständlich*}. ”¹⁰

Aunque aún en ese momento considera Freud las escenas en cuestión como escenas reales —en el sentido de hechos históricos—, ya es toda la problemática de la construcción del fantasma fundamental la que se articula con ellas. Pues el elemento que Freud intenta aprehender no está presente como tal en la cadena asociativa, pero le es co-

¹⁰ *Ibid.* p. 97 [*op. cit.*, vol. III, p. 204].

rrelativo. Y el método que inventa para delimitarlo consiste en extender lo más lejos posible la cadena —digamos en términos lacanianos: en hacer que el sujeto produzca sus significantes-maestros—, a fin de obtener algo como el contorno de la pieza faltante, el dibujo de un borde que haga presente un agujero que Freud va a completar con una escena que, como se dará cuanta más adelante con su hombre de los lobos, constituye el fantasma fundamental del sujeto. Añade que esa escena, que marca la primera experiencia que el niño tiene de la sexualidad, no puede consistir, en última instancia, más que en una *escena de seducción*. Esto nos vuelve a llevar al vínculo que establecimos entre pasividad y traumatismo. Para Freud, en efecto, el niño no descubre solo la sexualidad, le es transmitida por el adulto: “...en realidad ha sobrevenido una transferencia, una infección en la niñez”.¹¹ De esta manera la convergencia de las cadenas asociativas en un punto nodal conduce al analista a designar el producto: la relación con el Otro en tanto que contamina al sujeto con su goce. Tal es el sentido de la teoría de la seducción.

En un segundo grado, esta estrategia que apunta a colmar la laguna dejada (o constituida) por la represión, vale como metáfora de la confrontación con el sexo femenino. Pues es justamente allí —y esto aparecerá más claro a continuación— donde se sitúa la pieza faltante por excelencia, el agujero en torno al cual gira toda la elaboración de Freud. De tal forma, la dualidad represión-traumatismo tiende a superponerse, en la avanzada freudiana, a la oposición actividad-pasividad, y a tomar su lugar como aproximación metafórica de la oposición masculino-femenino.

Estas preguntas que suscitan los primeros textos de Freud ya eran insistentes en la clínica: los “Estudios sobre la histeria” nos señalan algunos hechos relevantes. Si hemos aplazado hasta ahora el examen de estos “Estudios [...]”, que sin embargo son cronológicamente anteriores, es porque se vuelven más legibles retroactivamente {*après coup*} a las primeras teorías de la represión y del traumatismo. Se podría poner un título que explicita el ángulo bajo el cual se aborda la histeria a cada uno de los casos que allí se refieren. De esta forma “Emmy o el asco” sería una forma de introducir, a partir del caso de Emmy von N., algunas reflexiones que se inscriben posteriormente en la problemática represión-traumatismo.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 100 [Obras completas, vol. III, p. 208].

¹² Para la reseña de los casos remito a los “Estudios sobre la histeria”.

Es asombroso que Emmy presente, desde su primera entrevista con Freud, un síntoma particular: *un agujero en la palabra*. En efecto, la primera cosa que dice —o más bien da a entender— es una interrupción que en la cadena de su discurso, materializa literalmente la laguna en la que Freud sitúa el traumatismo. La palabra de Emmy es regularmente interrumpida por una perturbación espasmódica que la obliga a tartamudear: además se detiene a menudo para emitir un extraño chasquido de la lengua, al mismo tiempo que su rostro expresa terror y asco.

En su estructura, éste no constituye un síntoma excepcional. Ya Breuer había observado que llegaba a ocurrir que las palabras faltaran a Anna O., al punto de que ya no pudiera expresarse más que en una lengua diferente a la suya —sabía cuatro o cinco— o que se viera aquejada de mutismo durante varios días. Ahora bien, ese mutismo había sido desencadenado por el encuentro con un peculiar estado del cuerpo, con mayor precisión por la confrontación con una parte inanimada de su cuerpo: un brazo ‘dormido’, o un brazo “muerto”, al cual un verdadero sueño viene a adherirse: “Cayó en un estado de sueño despierto y vio cómo desde la pared una serpiente negra se acercaba al enfermo para morderlo. (Es muy probable que en el prado que se extendía detrás de la casa aparecieran de hecho algunas serpientes y ya antes hubieran provocado terror a la muchacha, proporcionando ahora el material de la alucinación.) Quiso espantar al animal, pero estaba como paralizada; el brazo derecho, pendiente sobre el respaldo, se le había ‘dormido’, volviéndosele anestésico y parético, y cuando lo observó, los dedos se mudaron en pequeñas serpientes rematadas en calaveras (las uñas). Probablemente hizo intentos por ahuyentar a la serpiente con la mano derecha paralizada, y por esa vía su anestesia y parálisis entró en asociación con la alucinación de la serpiente. Cuando ésta hubo desaparecido, quiso en su angustia rezar, pero se le denegó toda lengua, no pudo hablar en ninguna, hasta que por fin dio con un verso infantil en *inglés* y entonces pudo seguir pensando y orar en esa lengua.”¹³

Este repentino mutismo de Anna O., como el más puntual de Emmy, pueden al parecer ser aproximados al agujero, a la laguna por la cual lo real manifiesta su presencia en la palabra. No se tra-

¹³ S. Freud, *Études sur l'hystérie* [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 62].

ta simplemente de un vacío, sino de la presencia de algo innombrable que impone la interrupción, el corte de la cadena del discurso. Emmy da una representación imaginaria en una fantasía {*fantasme*} que construyó a partir de una noticia de la nota roja relatada en el diario: un joven habría muerto de terror después de que le introdujeron un ratón blanco en la boca. ¿Qué recubre este ratón blanco que puede llenar una boca hasta el punto de imponerle silencio? He ahí toda la cuestión.

En ambos casos, resulta claro que el síntoma responde al traumatismo con una verdadera proliferación de la significación fálica. Apenas Anna O. ha encontrado el brazo “dormido”, cuando éste se transforma en serpiente. En Emmy, la historia del ratón blanco, unida al hecho de que ha escuchado al Dr. K decir que había expedido una caja llena de ratas blancas, desencadena este comentario en el que el asco silencioso se transforma en grito de horror: “¡Quédese quieto! ¡No hable! ¡No me toque! ¡Si apareciera ese bicho en la cama!” (Gesto de horror) “Imagínese que abren el paquete {*auspacken*}. ¡Hay entre las ratas una muerta, ro-í-da!”¹⁴ Tal perorata ilustra perfectamente la oscilación entre reprimido y traumático que subtiende la histeria: lo que es reprimido es la rata en tanto que símbolo sexual del pene, pero lo que causa trauma es que ese símbolo se desmorona y permite que aparezca entonces el desecho inmundo que tiene como función envolver: la rata muerta.

Esta “rata muerta” nos remite a la situación más general del encuentro de la “cosa muerta” que, tanto en Emmy como en Anna O., les interrumpe la palabra. El sujeto intenta dar cuenta de este encuentro primario en el registro del significante a través de una serie de recuerdos, fantasías y alucinaciones¹⁵ que no cesan de poner en escena la mutación por la cual lo animado pasa bruscamente al estado de inanimado, o viceversa. El brazo inanimado de Anna O. se reanima inmediatamente con la forma de una serpiente. En cuanto a Emmy, habla de cosas muertas que de repente reviven, o por el contrario, de vivos que súbitamente se encuentran muertos. Primero se acuerda que cuando tenía cinco años, sus hermanos y hermanas le habían arrojado animales muertos a la cara, lo cual desencadenó su primer acceso. Después, a la edad de siete años, se encontró

¹⁴ *Ibid.* p. 38 [*Obras completas*, vol. II, p. 74].

¹⁵ En este caso se trata de alucinaciones histéricas que deben ser distinguidas absolutamente de las alucinaciones de la psicosis —más adelante regresaré a esto.

sorpresivamente ante el ataúd de su hermana. A los ocho años, su hermano la espantó jugando a los fantasmas. A los nueve años, mientras veía el cadáver de su tía en el ataúd, vio de repente cómo se le desencajaba el mentón. No puede hacerse el relato de estos recuerdos sin que emerja el traumatismo al que circunscriben: después de haber narrado estos acontecimientos, Emmy “abrió mucho la boca” apunta Freud, las palabras salen difícilmente, de manera entrecortada.¹⁶ En otra ocasión, relató que se quedó violentamente aterrada al ver en un libro una imagen que representaba a indios disfrazados de animales: “¡Imaginen que estuvieran vivos” lanza a Freud.¹⁷ En otra sesión, inmediatamente después, refiere uno tras otro tres recuerdos de su infancia: a los quince años descubrió a su madre en el suelo después de un ataque; cuatro años más tarde, al regresar a la casa, la encuentra muerta y desfigurada; a la misma edad, al levantar una piedra, halló debajo un sapo, lo cual le quita el uso de la palabra durante varias horas. Otra vez, cuando entraba en una recámara, vio cómo se levantaba una muñeca que estaba en la cama y ella se quedó paralizada. Otra vez más, al querer atrapar una madeja de lana, se da cuenta de que se trata de un ratón que huye; durante un paseo, un mendigo oculto tras una piedra (como el sapo) se levantó intempestivamente ante ella; o también, al querer tomar su abrigo en el guardarropa de su habitación del hotel, ve saltar al botones que se había escondido allí... El modelo de todas estas situaciones es el brusco paso de un estado a otro: de lo inanimado a lo animado, o lo contrario, pasaje que corresponde a una mutación de la cosa real a la cosa significante, o a la inversa. En una palabra, es el recubrimiento de lo real por el significante, lo que en cada ocasión está puesto en tela de juicio. Emmy precisa por otro lado que “Siempre que ello ocurre, ve la escena frente a sí con toda la vividez de la realidad”.¹⁸ ¿Cuál es ese real cuyo desnudamiento la dejó por un tiempo sin respuesta, muda? Ella designa la emergencia de ello esencialmente por los significantes del cadáver, del animal muerto, del sapo, del ratón, que en este caso cumplen con la función de puntos nodales en la cadena de los recuerdos. Sin duda ese real mantiene una estrecha relación con el cuerpo —aunque esto parezca menos claro que en el caso de Anna O.— puesto que

¹⁶ Sigmund Freud, *op cit.*, p. 39 [*Obras completas*, vol. II, p. 75].

¹⁷ *Ibid.* p. 40 [*ibid.*, p. 76].

¹⁸ *Ibid.* p. 39 [*Obras completas*, vol II, p. 75].

Emmy agrega que en ciertas épocas de su vida, no podía dar la mano a nadie “por miedo de que se le mudara en un horroroso animal”.¹⁹ Se puede suponer que es en el nivel de su propio cuerpo donde Emmy se siente fantasmáticamente fijada, clavada, como una rata muerta, es decir, desposeída de su imagen y más radicalmente de su facultad de sostener esa imagen por medio de la palabra.

Por otro lado, ese agujero en la palabra, que remite a la cosa muerta, se acompaña de una laguna en la memoria —amnesia que de hecho Freud va a consolidar con el uso que hace de la hipnosis en esa cura. En efecto, Freud se ve forzado a admitir que con Emmy encuentra algo más fuerte que su poder de hipnotizador —siendo ese algo precisamente la fuente del asco de su paciente. Él observa que ese asco le cierra la boca durante la hipnosis²⁰ y que sean cuales fueran sus sugerencias, no logra hacer que desaparezca el miedo a los animales que padece Emmy. Todo lo que logra obtener de ella por la hipnosis, es que reconozca su autoridad: “Entonces, ¿seguirá teniendo miedo a estos animales?”, la respuesta fue: ‘No... porque usted lo demanda.’ Semejante promesa, que sólo podía apoyarse en su docilidad hacia mí, en verdad nunca cuajó...²¹ Freud tampoco obtiene el elemento sexual que le permitía localizar con precisión el traumatismo; dice que bajo hipnosis Emmy no le ofrece más que una versión *ad usum delphini* de su historia. De tal forma comienza a pensar que con esto llega a un límite: ciertamente la hipnosis puede llevar al sujeto a decir toda suerte de cosas que no diría fuera de la hipnosis, pero, como lo señaló agudamente Lacan, ésta no puede hacer que el sujeto diga algo que no sabe, y por supuesto, no puede hacer que diga algo que sólo como laguna tiene consistencia. La hipnosis revela ser un arma con doble filo, al reforzar la laguna que Freud hubiera querido colmar. Así, cuando vuelve a ver a Emmy un año después del fin de la cura, Freud escucha que se queja de “lagunas en su recuerdo, ‘justamente en los episodios más importantes’ ”²² y cuando, acompañando a su ex paciente en un paseo, se arriesga a preguntarle si a menudo hay sapos en el camino, él soporta su mirada llena de reproches y escucha la réplica: “Pero aquí los hay reales.”

Agreguemos aquí algunas observaciones que conciernen a las

¹⁹ *Ibid.* p. 53 [*Obras completas*, vol. II, p. 94].

²⁰ *Ibid.* p. 77 [*Obras completas*, vol. II, p. 116].

²¹ *Ibid.* [*Obras completas*, vol. II, p. 117].

²² *Ibid.* pp. 65-66 [*Obras completas*, vol. II, p. 103].

alucinaciones que refiere Emmy. Si hay agujero en la palabra y laguna en la memoria, el discurso de Emmy los envuelve con una verdadera ola de formaciones significantes, que el punto de vista psiquiátrico clasificaría entre los fenómenos alucinatorios pero que, sin embargo, deben ser distinguidos de las alucinaciones de la psicosis. Si a justo título Freud habla de “delirio histérico” a propósito de Emmy, sin embargo mantiene que estas formaciones tienen que ver con “una compulsión a asociar semejantes a las del sueño; alucinaciones e ilusiones se ven en extremo facilitadas”.²³ Y agrega que “ese estado, comparable con una alienación mental, subroga a un ataque de esta última, era tal vez, como equivalente de un ataque, una psicosis aguda que se clasificaría como ‘confusión alucinatoria’”.²⁴ Por lo tanto, para Freud, las producciones de Emmy no son asimilables a las alucinaciones verbales de la paranoia, sino que se clasifican dentro de los fenómenos oníricos: no son significantes que surjan en lo real, como en el caso de las psicosis, son sueños, es decir, significantes de paseo en lo imaginario, y que están acompañadas de un fuerte sentimiento de realidad. Más adelante veremos, con el desmontaje del síntoma de conversión histérica, que la estructura de la histeria se revela precisamente a través de *la inserción del significante en lo imaginario del cuerpo*. Esta homogeneidad del síntoma histérico con el proceso del sueño, es decir, con la figuración en jeroglífico {*en rébus*}, aún será subrayada por el caso Dora, que Freud había intitulado originalmente “Sueño e histeria”.

De tal forma, por incompleta que sea su relación, el caso de Emmy von N. nos permite precisar la función del asco como fenómeno primario de la histeria. Está vinculado a la presentificación de cierto estado del cuerpo —el del cadáver o de la carne en descomposición—, o al pasaje súbito del estado de cosa al estado de cuerpo. El valor traumático de tales encuentros al parecer se debe a que hacen que surja para el sujeto un *real desexualizado* del que literalmente no puede decir nada: lo cual se manifiesta por la interrupción de la palabra de Emmy (tartamudeo y chasquidos de la lengua) o por el mutismo total en Anna O. ¿Cuál es la significación de esa cosa muerta o de ese cuerpo inanimado? Lo que provoca asco a la histérica es la irrupción de la función real, orgánica del cuerpo, dicho de otra forma, la caída que se produce de lo erótico a lo funcional. Un ejemplo,

²³ *Ibid.* p. 75 [*Obras completas*, vol. II, p. 114].

²⁴ *Ibid.* [*Obras completas*, vol. II, p. 114].

tomado en la observación de Anna O., nos aclarará más aún. Anna relata con todos los signos del asco que habiendo entrado un día en la recámara de su dama de compañía, la encontró ocupada en dar de beber a su perrito, “ese asqueroso animal”, en un vaso.²⁵ “Ella no dijo nada, añade Breuer, pues quería ser cortés” ¿Es por cortesía, o porque una vez más, le habían faltado las palabras? Sin embargo, el origen del asco de Anna, en esta ocasión aparentemente tan anodino, sin duda debe buscarse en la diferencia de valor que presenta el acto de beber en un perro y en un hombre. Un ser humano no bebe, no come, no copula, como un animal; por el hecho de su dependencia del lenguaje, en el hombre la función orgánica se encuentra aspirada en una función erótica que la supera, de suerte que todo lo que es del orden de la necesidad se ve subvertido y modificado en el registro del deseo. A partir de entonces, la función orgánica del ser hablante se ve repelida a un punto-límite, en un más acá del deseo, casi fuera de alcance. Beber, comer, incluso respirar —como lo ilustra el hecho de fumar— se vuelven actividades eróticas que el cuerpo realiza apoyándose más en el fantasma soporte del deseo que en la exigencia del organismo. Para que llegáramos a concebir esa exigencia del organismo en estado puro, fue preciso recurrir a los casos extremos en los que el hombre se ve reducido a la voluntad animal de sobrevivir. Más aún: incluso al sediento extraviado en el desierto, o al prisionero de los campos de exterminio, le importa salvar su dignidad humana manifestando cierta distancia para obedecer las puras exigencias de la necesidad. Este pudor se debe a la esencia misma del hombre. De tal manera que un sobreviviente de los campos de la última guerra me relataba que entre más le obligaba el hambre a alimentarse de raíces y gusanos, más rodeaba el acto de comer con una serie de pequeños rituales, de los cuales el más sencillo y el más significativo consistía simplemente en contenerse de devorar inmediatamente lo que había encontrado, preservando de esta manera la idea de la comida. En suma, colocado en tales circunstancias infrahumanas, para él era una cuestión de honor el procurarse apetito, el hacerse deseante.

Esta anécdota no carece de relación con la problemática del asco histérico. Pues es justamente en el momento en que la función erótica del apetito, de la sed —en una palabra, del deseo— ha caído al nivel de la necesidad orgánica, cuando se produce la reacción de as-

²⁵ *Ibid.* p. 25 [*Obras completas*, vol. II, p. 58].

co. Cuando Anna O. ve a su dama de compañía dando de beber a su perro en un vaso, la función humana del vaso se encuentra destruida ante sus ojos. De la misma manera, cuando los labios y la boca se reducen a la mucosa superior del canal digestivo, un beso se vuelve algo absolutamente obsceno e intolerable. De esta manera, cuando el Sr. K. besa a Dora en la boca por sorpresa, ella experimenta un asco intenso que provoca una aversión por los alimentos.²⁶ La clave de este síntoma está pertinentemente puesta en evidencia por Freud: la sensación es desplazada de la zona genital al canal digestivo. Dicho de otra forma, en lugar de tener una sensación de excitación sexual, vinculada a una zona erógena, en lugar de genitalizar ese beso, Dora siente que ello interesa a la función orgánica de la digestión: la zona erógena de los labios se encuentra bruscamente desexualizada. Freud hace de esta reacción de asco el criterio mismo de la histeria puesto que declarará, en el curso del análisis de Dora: “Yo llamaría ‘histérica’, sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominantemente o exclusivamente sentimientos de displacer.”²⁷

La histeria nos plantea pues la cuestión de saber cómo se sexualiza el cuerpo; cómo se opera en el ser humano la mutación que privilegia el hecho de *tener un cuerpo*, más que la de *ser un organismo*. ¿A través de qué sesgo se instaaura una frontera entre sexual y no sexual? ¿Cuáles relaciones pueden establecerse entre estas dos vertientes de lo corporal? Para resolver estos problemas es necesaria una teoría de la represión. Y la clínica de la histeria revela ser esencial en la medida en la que ilustra los fracasos de la represión.

En efecto, de los primeros escritos freudianos que hemos examinado se desprende la idea de que es por la vía de la represión como se opera la sexualización del cuerpo y su separación con el organismo. Al determinar retroactivamente el lugar del traumatismo, es decir, el agujero por el cual se presentifica un real desexualizado, el proceso de represión instaaura una frontera, un borde, entre lo erótico y lo orgánico. Precisemos más: es el *fracaso de la represión* lo que deja abierta una hiancia por donde se manifiesta el traumatismo. Pues en la medida en la que no todo se convierte en recuerdo o re-

²⁶ S. Freud, *Cinq psychanalyses*, pp. 18-19 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria”, en *Obras completas*, vol. VII, pp. 27-28].

²⁷ *Ibid.*, p. 18 [p. 27].

presentación, en la medida en que no todo es absorbido por el significativo, no puede decirse todo en el retorno de lo reprimido, y queda un real no simbolizado, alrededor del cual se construirá el síntoma. El discurso de la histérica desemboca en un ombligo, en una representación-frontera que indica un más-allá fuera-del-significante: allí se sitúa el fracaso de la represión. Pues si la represión tuviera un éxito completo, todo sería recuerdo simbolizado en el inconsciente. En otros términos, todo lo real sería llevado al estado de realidad sexual, ya no existiría traumatismo, ni agujero que niegue a la palabra como tal, ya no habría más que reprimido, es decir, denegación interna a la palabra y referida a la palabra.

Es en este sentido como hemos evocado una inversión posible de la ecuación planteada por Freud desde sus “Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa”, es decir: *reprimido* = *sexual*, en *sexual* = *reprimido*. Que únicamente las representaciones con contenido sexual sean reprimidas, querría decir a fin de cuentas que la represión sexualiza a la representación, o de manera aún más general, que es sexual lo que ha pasado por la represión. Esta tesis se aclarará con los textos en los que Freud, a partir de 1923, afirmará la primacía del falo. Esta primacía del falo no es otra que la que ejerce el significativo sobre todo lo que compete a lo orgánico, siendo la represión el proceso por medio del cual esa primacía se vuelve operante.

Por otra parte, hemos mostrado cómo Freud en sus primeros escritos trata de asentar el proceso de represión sobre la reacción entre dos corrientes que intenta circunscribir a través de una serie de oposiciones que desembocan en el dualismo bastante oscuro de la actividad y la pasividad. Nos hemos propuesto aclarar esta dualidad elaborando la hipótesis que a fin de cuentas designa la oposición de dos tipos de goce. De tal manera, la escena primaria de seducción, la pasividad primordial del sujeto que Freud inscribe en la raíz tanto de la neurosis obsesiva como de la histeria, traduciría la condición primera en la que el sujeto queda a merced del Otro como objeto de su goce. Pero aún es preciso situar ese “ser gozado” primordial como expresión de un goce *no sexual*, en el sentido en que no es aún aprehendido por el sujeto en su significación sexual. Sólo a través del sesgo de la intervención del significativo del falo, es decir, por la represión, el goce se sexualiza. En nuestro parecer, es esto lo que Freud quiere decir en el pasaje del “Proyecto [...]” en el que establece la teoría de la posterioridad {*après-coup*} del trau-

matismo. El caso de Emma, que produce un ejemplo clínico, pone en relieve que la excitación sexual no se produce sino con la repetición de una escena que, en la primera vez, no hizo huella significativa para el sujeto. Y es que, como dice Freud “entretanto la alteración de la pubertad ha posibilitado otra comprensión de lo recordado”.²⁸ Por lo tanto nos encontramos una vez más en presencia de la frontera colocada por el proceso de sexualización que implica la represión. Esta sexualización afecta al goce y lo reorganiza dándole un sentido —el sentido sexual. Y en consecuencia, la mencionada sexualización conlleva la interdicción²⁹ de un goce no sexual —que Lacan designara primero como goce del ser,³⁰ y posteriormente como goce del Otro.³¹

A partir de este punto se plantea la cuestión de saber qué relación puede establecerse entre estas dos vertientes de la represión: su éxito o su fracaso, es decir, entre lo que es sexualizado a título de significativo, y lo que se encuentra rechazado en la desexualización a título de parte real del cuerpo. Responder a ello supone que sea precisada aún la manera en la que se opera el proceso de sexualización —es decir, de desrealización— del cuerpo. Ahora bien, justamente, ninguna estructura puede, mejor que la histeria, ofrecernos una enseñanza sobre este punto; pues como veremos al seguir la estrategia freudiana, el síntoma típico de la histeria, es decir, la conversión, no es otra cosa que la indicación de una dificultad, incluso de una imposibilidad encontrada en la sexualización del cuerpo.

²⁸ Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 366 [“Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas*, vol. 1].

²⁹ Que se puede escribir, con Lacan, “inter-dicción”.

³⁰ En 1960, en “Subversion du sujet...”, *Écrits* [“Subversión del sujeto...”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 773-807].

³¹ En 1972, en su Seminario *Encore* [*El seminario*, libro XX, *Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981].

LA HISTÉRICA Y LA FEMINIDAD: LA CONVERSIÓN

Hemos mostrado cuál es la función del proceso de la represión con respecto al traumatismo, identificándolo como proceso de sexualización, y por ello, de reorganización del goce. Veremos de qué manera esta aproximación da cuenta del síntoma de conversión y de la estructura de la histeria en general.

La conversión histérica pone en evidencia cierto tipo de funcionamiento del cuerpo que puede situarse en lo opuesto de lo que se produce en el fenómeno del asco. Mientras que éste hace emerger una especie de degradación del cuerpo de lo erótico a lo orgánico; el síntoma de conversión consiste, por el contrario, en una hipereerotización del cuerpo: el asco implica una desexualización de lo real; la conversión se analiza como una sexualización y una simbolización. Para destacar correctamente lo que pone en juego este proceso propio a la histeria, conviene examinar primero cómo se encuentra modelado el cuerpo del ser humano y dividido por la tripartición de los registros de lo real, simbólico e imaginario.

Como primera aproximación, para que un cuerpo se sexualice, es preciso que intervenga en el nivel de lo simbólico algo que ordena que el cuerpo real, orgánico, sea de alguna manera revestido por una imagen corporal erotizada. Pero esta fórmula no es justa sino desde cierto punto de vista. La observación de la maduración de los niños verifica sin duda la cronología de tal proceso, del cual el “estadio del espejo” constituye uno de los momentos clave.¹ Pero, desde el punto de vista lógico, tal explicación no es totalmente correcta. En efecto, si seguimos a Freud y a las enseñanzas que Lacan extrajo de su relectura, debemos admitir que lo real no está “ya allí” sino en la posterioridad {*après-coup*} de la determinación simbólica: sin duda, lo real precede en la cronología a la organización simbólica pero no es designable ni pensable como tal sino a partir de es-

¹ Véase Jacques Lacan, “Le stade du miroir”, en *Écrits*. [“El estadio del espejo”, en *Escritos*, México, Siglo XXI].

ta organización. Tenemos un proceso lógico exactamente parecido al que interviene entre el traumatismo y lo reprimido: en verdad, lo real es *producido* en su función de causa por el efecto de lo simbólico. Por consiguiente, el sistema simbólico no tiene solamente como función camuflar o sublimar lo real, sino más fundamentalmente, hacerlo ex-sistir como tal, es decir, como distinto. No hay innombrable sino en función del nombre; no hay real del cuerpo sino frente al límite de la simbolización. Lacan lo señala en su Seminario sobre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cuando afirma que el concepto de inconsciente debe estar vinculado al concepto de falta: el *Unbewusste* se anuda al *Unbegriff* que le pone límite, “al igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio”.² No es una casualidad que en esa misma página del Seminario, Lacan introduzca la distinción entre *represión* y *censura*. La censura es un mecanismo más primordial que la represión: si el significante se mantiene a través de la represión; en la censura desaparece lisa y llanamente, como la muerte en el olvido del nombre “Signorelli” relatado por Freud.³ El paralelo se verifica en el hecho de que la censura resulta estar ligada a la represión, como el concepto de falta lo está al inconsciente. La censura designa de alguna manera el fracaso estructural de la represión. Por ello, es absolutamente inconcebible la idea evocada en el capítulo anterior de una represión completa que ya no dejara lugar a la falla del traumatismo. En el fondo, la histérica no deja de producir la demostración de esta dialéctica: si es posible afirmar que padece de represión, lo es en la medida en que esta represión nunca es completa y en que el retorno de lo reprimido logra hacer surgir una censura por donde emerge un innombrable, un no-reprimible que es testimonio de un fracaso, de un límite de la sexualización.

La relación de los conceptos de inconsciente y represión con los de *Unbegriff* y censura, pone en evidencia que la función de sexualización no puede sino estar ligada a una estructura de borde, al trazo de una frontera —elemento esencial en la definición del concepto de pulsión sexual. Y precisamente, es justo la teoría de la pulsión

² Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 28 [*El Seminario*, libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, p. 34].

³ Véase S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* [“Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, vol. VI, pp. 16-22].

sexual la que debe encontrar lugar en el segundo plano del proceso significativo de la sexualización y de su incidencia sobre el cuerpo. Esta incidencia se traduce, casi como una figuración, en la noción de zona erógena que marca al cuerpo con lo que, en el nivel del discurso, hace borde entre lo simbólico y lo real: la zona erógena es el equivalente corporal de lo que Freud llamaba, en el manuscrito K, una “representación-frontera”.

Recordemos que desde 1905, Freud concibe la pulsión como un concepto-frontera entre lo somático y lo psíquico.⁴ De esta frontera, él ofrece el modelo estableciendo entre lo orgánico y lo sexual el mismo dualismo que entre el hambre y el amor. De tal forma, la pulsión sexual se apuntala en la función somática, pero no se confunde con ella —por eso Freud, en su primera teoría de las pulsiones, introduce una distinción entre las pulsiones sexuales propiamente dichas y lo que él llama pulsiones del yo o pulsiones de autoconservación (que no son sino la expresión de las necesidades del organismo). Ahora bien, esta distinción constituye el fundamento teórico de un artículo de 1910 en el que intenta demostrar la estructura del síntoma de conversión histérica. Este artículo intitulado “La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”,⁵ aunque poco comentado, resulta en extremo importante por más de una razón. Además de una teoría de la conversión histérica, expone en efecto la teoría de las pulsiones y un primer acercamiento a la idea de escisión del yo. Tiene como objetivo explicar la formación de ese curioso síntoma que es la ceguera histérica. Este síntoma manifiesta una escisión espectacular entre lo consciente y lo inconsciente, pues las personas afectadas ven y al mismo tiempo no ven: “Experimentos adecuados han demostrado que los ciegos histéricos ven, empero, en cierto sentido, aunque no en el sentido pleno. En efecto, las excitaciones del ojo ciego pueden tener ciertas consecuencias psíquicas, por ejemplo provocar afectos, si bien nunca devienen conscientes. Entonces los ciegos histéricos lo son sólo para la conciencia; en lo inconsciente son videntes.”⁶

Subrayemos que los términos de esta problemática de “ver y al

⁴ Véase S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 56 [“Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 153].

⁵ S. Freud, “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique”, en *Névrose, psychose et perversion* [“La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XI, pp. 205-216].

⁶ S. Freud, *op. cit.*, p. 168 [*op. cit.*, p. 210].

mismo tiempo no ver”, son los mismos que desde el texto de 1908 sobre “Las teorías sexuales infantiles” hasta el de 1938 sobre “La escisión del yo en el proceso defensivo”, constantemente sirvieron en la elaboración freudiana para plantear la cuestión del conocimiento y del no conocimiento del sexo femenino por el niño. Y como va a corroborarse, la resolución que Freud sugiere para esta problemática resulta ser perfectamente paralela con la manera en que la histérica opera con el enigma femenino. En efecto, si se produce esa escisión entre consciente e inconsciente en la ceguera histérica, ello no se debe a un efecto de autosugestión, según Freud (como lo sostenía la escuela francesa de Charcot, Janet y Binet), sino al proceso de represión. Con mayor exactitud, este síntoma tiene como función reparar un fracaso de la represión. Una representación debería haber sido reprimida y ello no sucedió; entonces interviene el síntoma compensando de alguna manera el fracaso de la represión, actuando de manera que la mencionada representación, si no fue reprimida, que por lo menos el sujeto no la vea. Sin embargo, como lo señala Freud, el “no ver” que implica o que hubiera implicado la represión, no es el mismo que el “no ver” puesto en acto en la ceguera histérica: por un lado, el objetivo al que se apunta es del orden de una representación sexual, y por lo tanto de un símbolo; por el otro, se trata de escotomizar ciertas cosas que impresionarían a la retina. Dicho de otra forma, por un lado uno se coloca en el campo de la escopofilia y por el otro en el de la función orgánica de la visión.

Esta diferencia de registros que el síntoma extrañamente viene a mezclar, conduce a Freud a ampliar sus reflexiones hasta la teoría de las pulsiones: “De particularísimo valor para nuestro ensayo explicativo es la inequívoca oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, la ganancia de placer sexual, y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo, las pulsiones yóicas.”⁷ En este punto del análisis del síntoma de conversión, Freud se topa con la oposición entre el deseo y la necesidad, entre la pulsión al servicio de una función sexual y la pulsión al servicio de una función puramente orgánica. ¿De qué manera logra expresarse esta oposición en la ceguera histérica? A través de la anexión de una de esas funciones por otra, explica Freud. “En general, son los mismos órganos y sistemas de órgano los que están al servicio tanto de las

⁷ *Ibid.*, p. 170 [*ibid.*, p. 211].

pulsiones sexuales como de las yoicas. El placer sexual no se anuda meramente a la función de los genitales; la boca sirve para besar tanto como para la acción de comer y de la comunicación lingüística, y los ojos no sólo perciben las alteraciones del mundo exterior importantes para la conservación de la vida, sino también las propiedades de los objetos por medio de los cuales éstos son elevados a la condición de objetos de elección amorosa: sus “encantos”. Pues bien, en este punto se confirma que a nadie le resulta fácil servir a dos amos al mismo tiempo. Mientras más íntimo sea el vínculo en que un órgano dotado de esa doble función entre con una de las grandes pulsiones, tanto más se rehusará a la otra.”⁸

De tal forma, el conflicto entre lo orgánico y lo sexual, entre la necesidad y el deseo, se resuelve al invadir por completo la función sexual a la función orgánica en la conversión histérica. La ceguera histérica proviene por lo tanto del hecho de que el ojo se aparta de su función visual exterior y está consagrado por entero a su función en el fantasma. La consecuencia del fracaso de la represión radica aquí en que ya no puede establecerse la frontera entre lo sexual y lo no sexual. Se concluirá, *a contrario*, que el papel de la represión consiste efectivamente en establecer esta frontera, y con ello, impedir que se produzca la “pérdida de la realidad”, o más bien la exclusión de lo real que la ceguera histérica manifiesta en el nivel de la visión.

A partir de esto igualmente se puede concebir mejor cuál es la relación del síntoma de conversión con el fenómeno primario del asco o del terror en la histeria. La conversión constituye una respuesta al asco y al terror. En efecto, si el asco aparece como una defensa, el sujeto retrocede ante la presentificación de la función orgánica del cuerpo que manifiesta el fracaso de lo sexual ante lo orgánico; la conversión expresa, por el contrario, la respuesta con la cual lo sexual se afirma a expensas de lo orgánico. De tal forma, el síntoma delata su objetivo de imperialismo fálico: en éste la necesidad queda borrada enteramente por la fuerza del deseo que se adueña del órgano, el cual se vuelve puramente genital, desprovisto en última instancia de función sensorial. Dicho de otra manera, la pulsión sexual se convierte de mixta en pura en el sentido de que en lugar de apuntarse sobre lo somático, se apodera de ella y la anula lisa y llanamente. Se encuentra otro ejemplo de este conflicto en el que la necesidad y el deseo se disputan el órgano en la alternancia de bu-

⁸ *Ibid.*, p. 171 [*ibid.*, p. 213].

limia y anorexia que ofrece la clínica de la histeria tan a menudo: ora es la función orgánica de la alimentación la que al parecer se apodera de la boca obligando al sujeto a atragantarse hasta encontrar el límite del asco y del vómito; ora, como respuesta al asco, es la función erótica la que toma la delantera y entonces el sujeto se pone en huelga de hambre para no sustentarse más que con la nada del deseo.

Pero el vínculo de la pulsión sexual con el cuerpo es más sutil aún que lo que se manifiesta en esta disputa por el órgano. Pues la represión tiene también como efecto determinar en el cuerpo localizaciones precisas donde la pulsión sexual inscribe sus puntos de anclaje: se trata de las zonas erógenas, multiplicadas por la histérica al añadir zonas histerógenas. Por otro lado, entre la función real del cuerpo y la función simbólica que adquiere por efecto de la represión, viene a insertarse una función imaginaria cuya preponderancia ubica Freud en la histeria.

La noción de zona erógena aparece muy tempranamente en la obra freudiana. Se encuentran ya los antecedentes en su correspondencia con Fliess⁹ en donde Freud vincula específicamente la idea de una localización de la sexualidad en ciertas zonas del cuerpo con el proceso de la represión. La pulsión sexual se vincula con una zona determinada, se localiza, se parcializa, al mismo tiempo que su satisfacción se anuda con una representación (o lo que él llama entonces “huella mnémica”): el dominio del significante sobre la pulsión y su delimitación corporal son solidarios. Por otro lado, si esta localización implica una selección —se eligen ciertas zonas; se abandonan otras), no por ello “...cualquier otro sector de piel o de mucosa puede prestar los servicios de una zona erógena...”;¹⁰ en efecto, es el modo de excitación más que las propiedades de los sitios del cuerpo distinguidas de tal forma, lo que determina la elección. Por ello, las zonas histerógenas —es decir, las zonas corporales en las que el síntoma de conversión histérica se establece— deben ser consideradas como poseedoras de caracteres idénticos a los de las zonas erógenas propiamente dichas¹¹; en ambos casos, lo que determina el criterio de la elección de tal o cual zona, es el paso del re-

⁹ Véanse sobre todo las cartas 52 del 6-12-1896 y 75 del 14-11-1897 [Cf. *Sigmund Freud cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu editores].

¹⁰ S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, p. 76 [“Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 166].

¹¹ *Ibid.*, p. 78 [*ibid.*, p. 167].

gistro de la necesidad al del deseo; esa capacidad de un lugar del cuerpo para servir más bien a una función erótica que a la satisfacción de una necesidad.

Por otro lado, se observará que esas zonas erógenas o histerógenas están inscritas sistemáticamente en la superficie del cuerpo. Como Freud lo había establecido desde la época de los “Estudios sobre la histeria”, aun cuando la queja de la histérica parece designar un órgano o un lugar interno del cuerpo, siempre refiere su dolor, su contracción o su parálisis a una geografía imaginaria del cuerpo.¹² Tal preponderancia de la topografía imaginaria sobre la noción del cuerpo que manifiesta el discurso de la histérica, debe ser restituida evidentemente a partir de la teoría del narcisismo que Freud introduce en 1914 y que implica un profundo reordenamiento de la dialéctica de las pulsiones.¹³ La noción de narcisismo impone una revisión del dualismo simple y robusto con el cual Freud había hasta ese entonces clasificado las pulsiones en pulsiones sexuales, por un lado, y pulsiones de autoconservación, por el otro, vinculadas a las necesidades, es decir, a las funciones orgánicas del cuerpo. El narcisismo implica una división de la pulsión sexual misma entre dos modos de elección de objeto y dos modos de satisfacción de la libido. Freud introduce aquí una distinción entre la libido de objeto y la libido del yo, distinción que se apoya en la escisión de la pulsión sexual entre dos objetos: el que se constituye por medio de un apuntalamiento, es decir, que resulta de la transmutación de la función orgánica de la necesidad en función sexual del deseo, y el objeto narcisista por el cual la pulsión se vuelve hacia el yo, hacia la propia imagen del sujeto. Pero el punto más importante de esta teoría del narcisismo no es tanto la división que implica, como el vínculo indisoluble que establece entre libido de objeto y libido del yo. Freud concluye que en última instancia, la libido del yo envuelve a la libido de objeto, de tal suerte que el sujeto no puede apuntar a su objeto sexual sino a través de su propia imagen. El vínculo entre objeto sexual e imagen narcisista es tal que el objeto no es atrapado sino revestido por esta imagen, y ésta no obtiene su consistencia sino por

¹² Véase S. Freud, “Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques”, en G. W., I, pp. 37-55, *Résultats, idées, problèmes* [“Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices, orgánicas e histéricas”, en *Obras completas*, vol. I, pp. 191-210].

¹³ S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *La vie sexuelle* [“Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 65-98].

medio del objeto que alberga: i(a), escribe Lacan.

Esta inserción de una función imaginaria de la imagen corporal entre el proceso significante de la represión y lo real del organismo, adquiere toda su importancia en la clínica de la histeria, y también en el examen de la pregunta que nos plantea la feminidad en general.

En efecto, la histérica no se siente nunca revestida con esa imagen corporal como si esa vestimenta imaginaria amenazara siempre con entreabrirse sobre la realidad asquerosa de un cuerpo que ella no puede reconocer como tal. Cuando la carne se dibuja bajo el vestido, bajo el maquillaje o bajo la máscara de la seducción, la histérica se encuentra sucia, fea, repugnante, reducida al estado de carne. De tal forma, la lógica de la construcción histérica abarcaría tres etapas:

1] una falla en el nivel de la imagen corporal i(a)...

2] ... permite que aparezca lo real del cuerpo desexualizado (a)...

3] ... lo cual intenta reparar la simbolización histérica del síntoma (conversión o sueño) invadiendo lo imaginario.

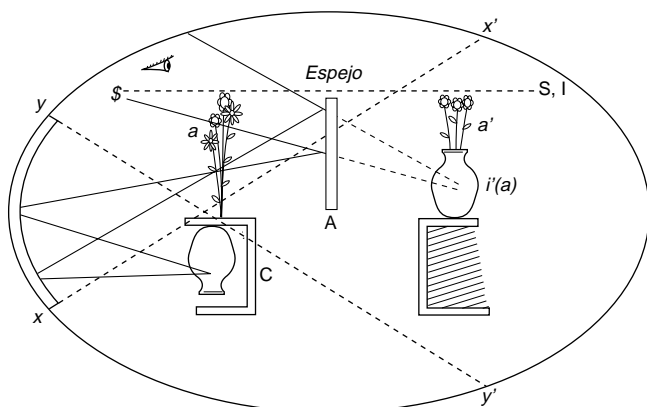
Aún es preciso preguntarse de dónde proviene esa falla vivenciada en el nivel de la imagen corporal. Hemos subrayado que para Freud, el origen del síntoma histérico debe ser buscado en un fracaso de la represión, es decir, en una falla de la representación en tanto que está encargada de delimitar un borde entre lo real no sexualizado y lo simbólico sexualizado. El vínculo entre ese fracaso y las fallas que se manifiestan en el nivel del narcisismo, se explica si se toma en cuenta la construcción a través de la cual Lacan quiso reubicar los mecanismos de la identificación narcisista con relación al sistema simbólico en sus primeros seminarios.

En 1936, Lacan ya había producido el modelo teórico de la identificación imaginaria, es decir, la matriz del yo, en la imagen corporal unificada que el niño descubre en el estadio del espejo.¹⁴ Posteriormente, siempre acentuó más el papel decisivo del Otro que tiene el niño ante el espejo en ese momento: la constitución de esa imagen corporal depende del mensaje del Otro, en la medida en que éste puede validarla o anularla cuando el niño busca su aprobación. En su primer Seminario,¹⁵ Lacan retomó esta problemática analizándola como un efecto de la dependencia del cachorro huma-

¹⁴ Jacques Lacan, "Le stade du miroir", en *Écrits*. ["El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos I*, 10a. ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1984, pp. 86-94].

¹⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, libro 1, *Les écrits techniques de Freud*, pp. 143 y 160 [*El seminario*, libro 1, *Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós].

no con el lenguaje. En referencia con el esquema óptico que desarrolla en él y que incluye dos espejos, diremos que el niño pasa en ese momento del “estadio del espejo” a lo que se podría llamar “el estadio de los dos espejos”. Este esquema distingue dos narcisismos: uno, imaginario, fijado en la imagen corporal, corresponde a la noción freudiana del yo ideal (*Ideal Ich*); el otro, simbólico, amarrado a un rasgo significante tomado en el Otro, responde al Ideal del yo freudiano (*Ich Ideal*). El alcance de esta construcción no es solamente marcar esta distinción, sino acentuar sobre todo la dependencia en la que se encuentra la identificación imaginaria, es decir, la imagen corporal $i(a)$, con respecto a la identificación simbólica $I(A)$. Esta constituye de alguna manera el punto de referencia a partir del cual el sujeto puede ver, o no ver, la imagen que se constituye de él en el primer espejo.



¿Cuál es la función de esta imagen? En su artículo sobre “Le stade du miroir”, Lacan mostraba hasta qué punto, en virtud de unificación, la imagen corporal se opone a la discordancia y a la fragmentación vivida por el sujeto *infans* librado a las discordias de sus pulsiones. La imagen, en suma, viste al cuerpo real cuyo desorden es solidario con la prematuración del ser humano, como el florero, en este esquema, envuelve a las flores. Lo que está en juego es pues la idea de una unidad, de una identidad unificada del sujeto. Ahora bien, ésta resulta ser dependiente del Ideal del yo, es decir, de la insignia fundadora que el sujeto descubre en el Otro, insignia fun-

dadora que Lacan reconduce a la raíz de la identificación paterna.¹⁶

Sigamos la lógica del esquema y articulemos ésta con la idea freudiana de un fracaso de la represión. Si se produce una falla en el nivel de la constitución de la imagen corporal, una falla correspondiente debe ser situada en el nivel de la identificación simbólica que ofrece la instancia paterna. Es en el nivel del Otro, por consiguiente, donde debemos buscar el punto de origen de donde se deriva la secuencia en cascada de la problemática histérica. ¿Cuál es pues esa falla del Otro que constituiría el punto de partida de la histeria? Basta con que dejemos hablar a la histérica para saberlo: Anna O., Lucy R., Elisabeth von R., Dora, todas nos dicen, a su manera, que encontraron en su padre una falla fundamental —enfermedad, impotencia, falta de carácter... Para retomar una fórmula de Miss Lucy que es un auténtico paradigma de la histeria, no encontraron en ese Señor el apoyo con el que contaban. Toda la clínica de la histeria gira en torno a ese punto umbilical: el falo que la histérica encontró en su padre —incluso en el Padre en general— siempre es insuficiente; el padre de la histérica estructuralmente es impotente. Pero ¿impotente para qué? La demanda de la histérica se revela en esto en su dimensión de pregunta por la feminidad. Si el padre es estructuralmente impotente, en efecto lo es porque no puede ofrecerle el apoyo con el que cuenta para asentar su identidad femenina. La insignia paterna no indica sino al falo, no sugiere otra identificación que no sea fálica. Lo que a partir de entonces está puesto en tela de juicio, en la demanda de la histérica al padre, es una falta absolutamente radical: más que de un fracaso de la represión, se trata de una auténtica imposibilidad de reprimir lo que es designado, pues el representante que debería reprimirse falta lisa y llanamente: no hay en el Otro, como Lacan lo desarrolla magistralmente, significante del sexo femenino como tal.

Esta falta de punto de apoyo con una identificación específicamente femenina —es decir, diferente de la fálica— hace que la imagen corporal en una mujer, no pueda vestir y erotizar completamente lo real del cuerpo —excepto si se hace “toda fálica” si “la hace de hombre”, lo cual no significa que adopte una apariencia masculina, sino que aborde la sexualidad a la manera de un hombre, en la os-

¹⁶ Véase cómo retoma Jacques Lacan esta construcción en su “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, en *Écrits* [“Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’”, en *Escritos* 2, 10a. ed. corregida y aumentada, México. Siglo XXI, pp. 627-664].

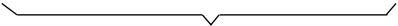
tentación fálica. Pero ¿cuál es ese real en el que se queda abandonada la parte propiamente femenina de la feminidad? Ninguna respuesta positiva puede resolver esta cuestión, pues ello implicaría nombrar un no-representable.¹⁷ Sin embargo, la histérica tiene justamente la convicción de detentar la respuesta: lo que dice, en efecto, es que, privada de una identificación propiamente femenina, no puede sino verse reducida al abyecto estatuto de objeto de consumo entregado a la perversión del macho. Se siente, en suma, aprisionada en el fantasma masculino, identificando con éste a todo comportamiento sexual. Después de todo, esta convicción no enuncia otra cosa que su fantasma histérico. Se verá, con Elisabeth von R, o con Dora, cómo funda allí su “reacción” —en el sentido fuerte del término: enferma de que el Otro falle, la histérica se entrega auténticamente a repararlo, llegando en ocasiones hasta a sacrificar toda su vida personal, en especial, toda su vida amorosa. Sostén del padre, Señora de los inválidos, la histérica se consagra a una esperanza: menos la de recibir por fin el falo del padre —como Freud lo creyó y lo tematizó en “envidia del pene”— como la de obtener precisamente otra cosa que el falo: un signo que la funde en una feminidad por fin reconocida.

Ofrecer tal servicio al Otro, poner tal cuidado en devolverle la potencia en el momento mismo en que ésta llega a su límite, va a la par con un intento por obturar la falta experimentada en la identificación imaginaria. En efecto, la histérica al mismo tiempo que se consagra al padre, intenta desesperadamente identificarse con una imagen femenina, es decir, producir un signo indudable de la mujer. Al hacerlo, no puede sino tropezar con su propia impotencia (sentimiento que abrumba a Elisabeth von R.), o enamorarse de otra mujer que encarne para ella esa imagen femenina inaccesible. Pero el hecho mismo de que la otra esté revestida, la priva de ella —lo cual hace que surja la envidia (obsérvese la relación de Elisabeth von R. con su hermana, o la de Dora con la Sra. K.). A tal punto que cuando la histérica logra atrapar, en el nivel imaginario por lo menos, lo que le parece un signo de feminidad, debe pagar el precio de perder el uso de éste frente a los hombres y adentrarse en una irremediable homosexualización de su vida amorosa.¹⁸

¹⁷ A partir de aquí se entiende que una afinidad con el Dios más sublime, el menos nombrable, forme parte de la problemática de la feminidad.

¹⁸ Me interesa mantener el término “homosexualización”, en la medida en que manifiesta una proximidad, y al mismo tiempo una distancia, con el de “homosexualidad”.

Regresemos ahora a nuestro primer intento de desmontaje de la estructura de la histeria,¹⁹ y completémoslo con el fruto de las reflexiones que acabamos de proponer. La construcción histórica tendría por lo tanto su punto de partida en el Otro, en el nivel de la identificación paterna del Ideal del yo, la cual se traduciría, en el nivel de la imagen corporal, con una falla que permitiría que se manifestara la carne desexualizada, y así sucesivamente:

<u>El Otro</u>	<u>las identificaciones</u>	<u>fantasma</u>	<u>síntoma</u>	<u>deseo</u>
El padre →	I(A) →	i(a) →	(a) →	sueño, conversión → la otra mujer
(identificación simbólica)	(identificación imaginaria)	(cuerpo real, asco)	(simbolización)	(homosexualización)
(falo)				
				
ausencia de identidad femenina				

En esta construcción, la histeria no se manifiesta solamente como una neurosis, sino también como una manera de plantear la problemática de la feminidad simplemente. Pues la falta de una identidad propiamente femenina debe ser encontrada por toda mujer. Hay que reconocer que una mujer se encuentra siempre —a menos de que juegue a la mujer fálica— en vilo en el plano de su identificación imaginaria: su imagen corporal le parece siempre algo esencialmente vacilante y frágil. De allí la atención extrema que las mujeres conceden generalmente a esta imagen, y la necesidad de ser aseguradas en su feminidad. Por ello la preocupación constante por la moda, así como la realización efímera. Sin duda es esto lo que incitaba a Freud a sostener que la mujer es un ser esencialmente narcisista. Así escribe en su introducción al narcisismo: “Diversa es la forma que presenta el desarrollo en el tipo más frecuente, y con probabilidad más puro y más genuino, de la mujer. Con el desarrollo puberal, por la conformación de los órganos sexuales femeninos hasta entonces latentes, parece sobrevenirle un acrecimiento del narcisismo originario; ese aumento es desfavorable a la constitución de un objeto de amor en todo regla, dotado de sobrestimación sexual. En particular, cuando

¹⁹ Cf. *supra*.

el desarrollo la hace hermosa, se establece en ella una complacencia consigo misma que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto. Tales mujeres sólo se aman, en rigor, a sí mismas, con intensidad pareja a la del hombre que las ama.”²⁰ Por lo tanto es justamente como reacción a lo que representa —o no representa— para ella su órgano sexual, como la mujer se vuelve hacia el narcisismo: compensa la falta fundamental esperando de la belleza de su imagen corporal un desagravio. La mención de las presiones sociales, que Freud toma en cuenta aquí, será remplazada, dieciocho años después, en su texto sobre “La feminidad”, con la referencia a la castración y la envidia del pene: “En la vanidad corporal de la mujer sigue participando el efecto de la envidia del pene, pues ella no puede menos que apreciar tanto más sus encantos como tardío resarcimiento por la originaria inferioridad sexual.”²¹ De tal forma, a falta del falo, la mujer cuida muy particularmente su imagen corporal, de tal suerte que ésta llega a tomar valor de falo: a falta del signo identificador del pene, ella tiene un *corpo femenino*. Por consiguiente, el cuerpo femenino, al mismo tiempo que se apuntala en lo real de la carne, adquiere un estatuto principalmente simbólico: en última instancia, como símbolo fálico, vale más aún que un pene.

Nuevamente se encuentra la articulación de este razonamiento en Lacan, en especial en el texto de 1958 sobre “La signification du phallus”.²² En este texto, compara las estructuras a las que están sometidas las relaciones entre los sexos con la dialéctica de ser o tener el falo. Si se puede proponer que en el nivel simbólico, los hombres tienden a tener el falo, y las mujeres a serlo, esta repartición se suprime en el nivel imaginario en lo que Lacan llama “la intervención de un parecer”: cada uno y cada una juega a parecer el detentador del falo —para protegerlo cuando lo tiene o para enmascarar la falta cuando ella no lo tiene. De tal forma, Lacan escribe “...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 to-

²⁰ S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *La vie sexuelle*, p. 94; *G. W.*, x, p. 155 [“Introducción al narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 85-86].

²¹ S. Freud, “La féminité”, en *Nouvelles conférences...*, pp. 173-174; *G. W.*, xv, pp. 141-142 [“La feminidad”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras completas*, vol. XXII, p. 122].

²² J. Lacan, “La signification du phallus”, en *Écrits* [“La significación del falo”, en *Escritos 2*, 10a. ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, pp. 665-675].

dos sus atributos en la mascarada”.²³ Pero este parecer femenino permite comprender un poco más que la envidia del pene. En efecto, para Lacan, si la mujer representa la comedia del falo, no es porque desee poseerlo al mismo título que el hombre, sino más bien que se vale de él para colocar su cebo: “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada” [p. 674]. En este texto de 1958, se encuentran las premisas de lo que Lacan desarrollará en su Seminario *Encore*, a saber, que del lado de la mujer, el sujeto está “no-todo” representado por la función del falo. La mascarada femenina tiene el estatuto de una máscara, destinada a hacer existir como misterio —más aún: como misterio sustraído a la lógica del signo, como insignificable— un ser femenino hipotético.

Por lo tanto, la imagen del cuerpo tiene en la mujer una función ambigua y esencialmente problemática, que la distingue del narcisismo masculino. En efecto, esta imagen debe enmascarar y sugerir a la vez: por una parte, debe recubrir lo real por el cual el cuerpo se vincula con el órgano y con el objeto del fantasma masculino, y por otra parte, sugerir la presencia, más allá del velo, de una feminidad misteriosa. Todo el arte del narcisismo femenino consiste a partir de allí en levantar un lado de la máscara, de tal suerte que el misterio, y no el órgano, parece surgir. Esta identificación con un semblante no está, sin duda, exenta de peligro. Pues el sujeto-mujer que adopta esta vía no puede sostener semejante imagen sino manteniéndose siempre a distancia, como separada de la máscara que produce en la escena del mundo, y esto sin que nada en el nivel del Otro, en el nivel de la identificación simbólica I (A), le proporcione la referencia que garantizaría tal distancia. Se concibe pues que la identificación imaginaria del cuerpo femenino sea, para una mujer, una formación fundamentalmente frágil y precaria, siempre amenazada con resquebrajarse en una hiancia, y siempre vivenciada como dependiente del artificio, pues nunca ofrece sino una falsa identidad, un doblez. Es por ello que las relaciones de las mujeres con su imagen muy a menudo están marcadas con un signo de interrogación, incluso con una preocupación —pero también marcadas con una ligereza, con una movilidad, que uno encuentra menos del lado masculino. Quizá ésta sea la razón por la que Freud les atribuye un narcisismo más pronunciado: si las mujeres se muestran tan preocupadas por su

²³ *Ibid.*, p. 694 [*ibid.* p. 674].

imagen narcisista, es porque ésta les resulta más extraña de lo que es para los hombres.

Tal es la fragilidad de base de la posición femenina en la que la histeria encuentra un terreno donde desarrollarse. La histérica, en efecto, se consagra a denunciar la falta de una identidad femenina, la ausencia en el Otro de un significante del sexo femenino y la falla que resulta de ello en el nivel de la identificación especular. Y ella designa al responsable de esto: al padre, insuficiente por definición. No se equivoca al ubicar esta impotencia en el polo paterno; no por ello participa menos en el desorden del que se queja, desde el momento en que se obstina en su demanda exorbitante —ya sea que se consagre a reparar a ese padre desfalleciente poniéndose al servicio de su falo que tan poco está a la altura, ya sea porque se obstina, pasando de la demanda quejumbrosa a la reivindicación más virulenta. De tal forma, de la devoción al desafío, la histérica tiende inevitablemente a convertirse en portaestandarte del falo. Pero es una portaestandarte llena de traición: exige que el falo le entregue lo que no puede dar, un signo de identidad femenina. Por lo tanto, no denuncia la impotencia fálica sino en nombre de un falo más poderoso aún: quiere más y más, y no deja de demostrar que nunca es suficiente. Sobre este punto nos es preciso ampliar la reflexión de Freud, quien piensa que esta reivindicación significa simplemente que la histérica quiere tener el falo del que se halló desprovista. Pues al parecer la lógica de la histérica apunta más aún a un desagravio: homenaje que finalmente sería rendido a la feminidad. Su demanda, más que reconducirse a la demanda de falo, vale fundamentalmente como una demanda de “algo más que el falo”.

En el seno de la respuesta que la histérica ofrece a la precariedad de la identificación femenina se aloja una fantasía, cuyas líneas principales fueron señaladas por Freud en su artículo sobre “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”.²⁴ Esta fantasía se construye en torno a la reacción de asco o de terror de las que Emmy von N. nos ha dado numerosos ejemplos, y que tiene valor de un “¡fuera máscaras!”. La histérica se aterra porque debajo de la máscara de la falicización de la imagen del cuerpo, no haya sino “eso”, es decir, lo real orgánico a lo que se reduce el cuerpo desexualizado. En respuesta, produce un exceso de sexualización del

²⁴ S. Freud, “Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité”, *Névrose, psychose et perversion* [“Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas*, vol. IX].

cuerpo imaginario. De tal forma se desprende la contradicción interna de la lógica de la histérica: queriendo obtener una positivación de la feminidad y denunciando con este propósito el semblante de la máscara fálica, ciertamente obtiene algo, pero no lo que esperaba. Pues al quitarse la máscara, pierde al mismo tiempo la función por la cual dejaba suponer una enigmática presencia femenina, y se encuentra nuevamente frente a un real a-sexuado del cuerpo —al que Lacan denomina objeto a—, lo cual no puede sino recordar nuevamente la necesidad de la máscara, y así sucesivamente. Sin embargo, si en el desarrollo de este proceso hay algo del orden de un fracaso, en la medida en que la histérica no obtiene lo que demanda, conviene observar que también se produce una victoria. Pues este descubrimiento de a, de lo real desexualizado del cuerpo, aunque se acompañe de violentas manifestaciones de afectos, conlleva una certeza, una solidez, una fijación, que constituye un auténtico consuelo para el sujeto. Justamente en ello radica la dificultad del análisis del sujeto histérico. Es por lo que, sean cuales fueren los efectos de perturbación, de pena o de angustia que acompañan el fenómeno de asco de la histérica, es absolutamente preciso para que el análisis aporte frutos, lograr que el sujeto comprenda que sentirse como basura, como un cadáver en estado de putrefacción o como un montón de grasa, por ejemplo, paradójicamente es más seguro, y por consiguiente más confortable y viable, que ver cómo se oculta incesantemente una inatrapable identidad femenina. El modo depresivo con el cual a menudo se presenta la histérica a su analista no debe inducir en el error: decirse un desecho o una arpía resulta mucho más tranquilizante que confrontarse con el agujero enigmático en el que cae el sujeto cuando se pregunta seriamente lo que significa “ser una mujer”, es decir, cuando se plantea la pregunta que lo lleva a la falta de significante.

La histérica manifiesta allí lo que J. A. Miller llamaba²⁵ la “virtud consoladora del fantasma”, y, por consiguiente, un beneficio secundario en la construcción del síntoma que se edifica a partir de ese fantasma. Pues la emergencia del cuerpo en el asco histérico constituye también el punto de partida de un *sueño nuevo*. Sueño de reparar al Otro, sueño de un falo todo poderoso —que posee la eminente cualidad de ser un sueño sin fin—, sueño de taponar la falla

²⁵ J.-A. Miller, “Symptôme-fantasma”, en *Actes de l'École de la cause freudienne*, vol. IV, octubre de 1982.

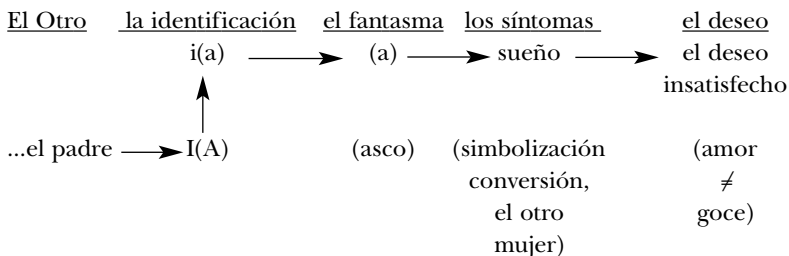
de la imagen corporal. Este nuevo sueño se expresa en el síntoma a través de simbolizaciones y conversiones, así como a través de la sobreestimación de la otra mujer, en la que la histérica encuentra a la cómoda depositaria de una feminidad con la que evita confrontarse demasiado directamente. En el entendido de que si el síntoma conlleva beneficios secundarios, no por ello deja de ser el lugar de padecimiento, de incomodidad, o, por lo menos, de una insatisfacción fundamental. Pero ¿es preciso estar satisfecho? La histérica llega incluso a suscitar esta cuestión. Pues a decir verdad, no tiene más que la elección entre estas dos vías.

O bien se obstina en la vía de su demanda y de su síntoma, persiste en querer plantear una relación entre masculino y femenino, y se empeña en sus proyectos de reparación del Otro así como de su imagen corporal. Y esto la arrastra a consagrarse cada vez más al Otro, hasta sacrificar toda su existencia, así como a envidiar cada vez más a la otra mujer en la que cree ver la perfecta imagen femenina de la que se siente desposeída. En estas dos vertientes, simbólica e imaginaria, esta vía la lleva a reducir cada vez más su vida, según una fórmula que podría enunciarse así: "Todo para el Otro... nada más para el sujeto." Es preciso reconocer que en esta dirección, puede manifestar una abnegación y una valentía que, dado el caso, fuerzan a la admiración. Pero, lo más frecuente, es que ella llegue a encontrar el límite de la "nada" a la que se ha condenado: es el momento en el que renuncia súbitamente a su heroísmo, cae enferma, se deprime, e incluso se suicida, testimoniando de esta forma que si no puede reparar al Otro ni su propia imagen sino a costa de su existencia, y que si el único signo que obtiene al término de ese sacrificio no es sino la marca inconveniente del falo, entonces puede también ponerse en huelga de relaciones humanas.

O bien se aventura en una segunda vía, que constituye una especie de "normalización" de su histeria. En lugar de obstinarse en su demanda, puede hacer de la no-respuesta a su demanda el objeto mismo de su deseo, planteado éste como un deseo que no puede ni debe ser satisfecho. Si no puede obtener un signo tranquilizante de su identidad femenina, se negará por lo menos a identificarse con el objeto del goce del Otro: aceptará suscitar su deseo, pero se sustraerá a su satisfacción. De esta forma, se coloca en una posición que le permite definirse: ella es lo que falta a la relación sexual. Esta promoción del deseo en tanto que insatisfecho debe ser situado en la línea del fantasma y del síntoma histéricos. El "¡no es eso!" que

se expresa en el asco frente al descubrimiento del cuerpo dessexualizado, desfalicizado, es testimonio de que ella se ha dado cuenta de la abyección del objeto causa del deseo —y de su cuerpo de mujer en la medida en que éste puede ser causa del deseo de un hombre. De allí su anhelo de *hacer reconocer*, en lugar de *satisfacer*, el deseo. Teniendo como corolario, que orienta su deseo más bien hacia el polo del amor que hacia el del goce, sosteniendo así a su *partenaire* (tanto como a sí misma) en una idealización que se opone a la abyección inicial, y que permanece en continuidad con su voluntad de estar en relación con el Otro con A mayúscula. El amor, con su cortejo de sueños y proyecciones imaginarias, sigue siendo la manera más segura de reparar al Otro, puesto que ocupa el lugar de lo que no existe en el ser humano, es decir, la pulsión genital que uniría al sujeto y al Otro. Al hacerlo, la histérica se ve arrastrada hacia un modo de desear análogo al del amor cortés del lado masculino, teniendo por contrapartida que el objeto del que ella se enamora puede ser indeterminado.

Nuestro esquema de la neurosis histérica encuentra por lo tanto su desenlace en sostener al deseo como insatisfecho. A partir de esto, podemos intentar escribir el desarrollo completo, a reserva de anotar posteriormente los puntos que quedan por dilucidar:



en donde: I(A) indica la identificación simbólica apoyada en el rasgo significante proporcionado por el Otro, en la versión de falo;
i(a), la identificación especular o imagen corporal cuya constitución y conservación dependen del apoyo simbólico que el Otro le proporciona;

a, lo real de la carne que la imagen corporal así como la topografía simbólica del cuerpo supuestamente deben velar, y cuyo encuentro provoca asco o terror.

Este esquema debe ser completado con la introducción, en el ni-

vel del Otro, del descubrimiento que hace Freud, en 1925, de la importancia primordial de la relación de la niña con su madre. Prehistoria del Edipo femenino, como lo llama entonces, que tendrá más tendencia a resurgir posteriormente, al filo de la historia de la niña, en la medida en que siente que el padre es impotente para transmitirle un fundamento auténtico de su identidad femenina. Los tres puntos del esquema que preceden a “el padre” indican la zona de esa prehistoria en la que colocaremos, posteriormente, a la figura preeminente de la madre.

En el plano de la identificación queda por profundizar en la cuestión de las relaciones que se establecen entre narcisismo, feminidad y psicosis, cuestión que se encuentra en el centro de dos estudios de Freud sobre el caso del Presidente Schreber, y en “Introducción al narcisismo”. En el nivel del fantasma, el punto decisivo se sitúa en la bisexualidad del fantasma histérico, es decir, en la puesta en escena que se realiza del conflicto entre dos goces. En cuanto a la construcción del síntoma, convendría plantear las distinciones que separan a la conversión histérica, la hipocondría y las manifestaciones psicósomáticas. Por último, el desenlace de esta construcción en un estilo de deseo, invita a preguntarse cómo es que la histeria conforma una estructura, y si se puede hablar de una “histeria generalizada”, como lo hizo Lacan algún día. Si el deseo del hombre es el deseo del Otro, es justamente porque el deseo, más que “deseo de gozar”, es fundamentalmente “deseo de desear”. Por consiguiente, se puede sostener que la naturaleza misma del deseo implica algo de histérico.

EL CASO ELISABETH

El modo histérico de interrogar la feminidad se encuentra maravillosamente ilustrado por la observación del caso de Elisabeth von R. que Freud relata en los “Estudios sobre la histeria”. Al igual que en el de Emmy von N., las reflexiones que suscita este caso pueden ser concentradas alrededor de algunos grandes temas. Cuatro preguntas principales estructuran el relato que nos hace Freud. La primera, evocada al comienzo de la observación, concierne a las relaciones y distinciones entre la conversión histérica y la hipocondría; abordaremos sin embargo este punto al último, pues requerirá algunos desarrollos suplementarios sobre lo que hemos llamado el “proceso de sexualización”. La segunda pregunta es la de la relación de la histérica con el padre; la tercera, la de la feminidad y del rodeo que da Elisabeth para sostener la interrogación; la cuarta cubre la problemática de la identificación histérica y de la función que en ella ocupa el polo de la otra mujer.

Examinemos primero la relación de Elisabeth con su padre, y más allá, con el Padre, a secas. Es notable que en esta relación, la posición de Elisabeth evolucione entre dos polos: el de amigo o confidente¹ y el de enfermera abnegada, papel en el que se instala desde el momento en el que el padre enferma. La primera función de Elisabeth es la de amigo o confidente —en masculino, pues, desde un principio, su padre la consideró como hijo y no como hija. En efecto, se complace en recordar que su padre “...solía decir que esa hija le sustituía a un hijo varón y a un amigo con quien podía intercambiar ideas”.² Por lo tanto es una posición que ella elige, pero caracterizada por la ambigüedad; su correlato casi no se hace esperar, puesto que, algunas líneas más abajo, nos enteramos de que el pa-

¹ Posición que se encontrará de nuevo puesta en relieve en la observación de Dora. Véase S. Freud, *Cinq psychanalyses, op. cit.* p. 41 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Obras completas*, vol. VII].

² S. Freud, *Études sur l'hystérie*, p.110 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 155].

dre “...solía pensar que le resultaría difícil encontrar marido”. He aquí un padre que no repara en mostrarse generoso, legando a su hija la herencia del falo, hasta el punto de convertirla en un verdadero hombrecito, provisto de todo lo necesario y más bien con disposición a la impertinencia hacia los candidatos-a-marido. En realidad Elisabeth no quería sacrificar nada al casarse, mucho menos la relación que compartía con su padre, en la que encontraba el bien máspreciado.³

Con respecto a este dúo, la madre es verdaderamente relegada, lo cual se facilita gracias a su debilidad (está enferma de los ojos y padece trastornos nerviosos). Las dos hermanas mayores tampoco parecen contar mucho, por lo menos ante los ojos del padre. De manera lapidaria, Freud escribe que “La abnegación que mostró hacia su madre y sus hermanas mayores reconciliaba totalmente a sus padres con los costados más ásperos de su carácter”,⁴ lo que hace suponer que ella estaba suficientemente segura de su posición para concederles este favor.

Por desgracia, compartir el falo paterno es pasajero. Sobreviene la catástrofe: “El padre había ocultado una afección cardíaca crónica, o él mismo no la había advertido; cierto día lo trajeron a la casa inconsciente tras un primer ataque de edema pulmonar.”⁵ He aquí al padre en cama reducido a la invalidez. Es necesario atenderlo durante año y medio y Elisabeth se consagra a ello: “Dormía en la habitación de su padre, se despertaba de noche a su llamado, lo asistía durante el día y se forzaba a parecer alegre, en tanto que él soportaba con amable resignación su irremediable estado.”⁶ En otras palabras, si prosigue la complicidad entre Elisabeth y su padre, ya no es sino en torno a un simulacro: se pone buena cara, se mantiene la apariencia, pero justamente a sabiendas de que por dentro todo se ha desmoronado.

Elisabeth descubre su vocación de enfermera del padre en esta nostalgia por una causa perdida, vocación que comparte con Anna O. Y con Dora. Freud, por otro lado, no deja de subrayar, a partir de esta observación, el parentesco particular que vincula la posición de la histérica y la función de la enfermera. Lo hace sin duda de ma-

³ “...se indignaba ante la idea de tener que sacrificar en un matrimonio sus inclinaciones y la libertad de su juicio”, S. Freud, *op. cit.*, p. 110 [*ibid.*, p. 155].

⁴ *Ibid.*, p. 110 [*ibid.*, p. 156].

⁵ *Ibid.*, pp. 110-111 [*ibid.*, p. 156].

⁶ *Ibid.*, p. 111 [*ibid.*, p. 156].

nera un poco torpe, poniendo el efecto en el lugar de la causa, pero reconoce una relación de causalidad: “Quien tiene la mente ocupada por la infinidad de tareas que supone el cuidado de un enfermo, tareas que se suceden en interminable secuencia a lo largo de semanas y de meses, por una parte se habitúa a sofocar todos los signos de su propia emoción y, por la otra, distrae pronto la atención de sus propias impresiones porque le faltan el tiempo y las fuerzas para hacerles justicia. Así, el cuidador de un enfermo almacena en su interior una plétora de impresiones susceptibles de afecto; apenas si se las ha percibido con claridad, y menos todavía pudieron ser debilitadas por abreacción. Así se crea el material para una “histeria de retención’.”⁷

Este concepto de histeria de retención es tributario del estado apenas esbozado de la teoría de la represión en el momento en el que Freud redacta este caso (1892). De hecho, no es porque el sujeto ejerza la profesión de enfermera y se someta a sus reglas por lo que sobreviene la histeria. La relación debe ser planteada en el sentido inverso: como lo muestra Dora, tanto como Elisabeth, porque ella es histérica, se presta particularmente bien a cumplir el trabajo de enfermera. En efecto, la función de enfermera, tal como Freud la describe aquí, se ejerce en dos direcciones que prolongan la problemática histérica: por una parte se trata de contribuir a enmendar al Otro o a conservarle la apariencia; por la otra, para la enfermera abnegada, se trata de consagrarse enteramente a la demanda de ese Otro. La retención de la que habla Freud, es decir la mordaza que el sujeto pone sobre la expresión de sus propios deseos, cobra sentido en esta abnegación frente a la demanda del Otro, abnegación en la cual el sujeto se reviste de una imagen: la imagen de aquel o aquella que el Otro no puede sino amar y preferir ante cualquiera.

Al consagrarse de esta manera a su padre, Elisabeth le devuelve finalmente el servicio que él le había brindado anteriormente. Todo ocurre como si, al ofrecerse sin límites a su demanda, ella le devolviera el mensaje: “Pídeme siempre, que yo tengo para dar y regalar.” El padre amó a su hija en tanto que portadora del falo, la hija a su vez le demuestra que se puede amar a alguien que ya no lo tiene. Esta respuesta constituye una nueva manera de mantener la alianza fálica que se había anudado entre ellos. La muerte del padre no mermará esta estructura, puesto que Elisabeth lo remplazará inme-

⁷ *Idid.*, p. 128 [*ibid.*, p. 175].

diatamente por la madre: “hizo concentrar todo su apego y desvelos en la madre supérstite”.⁸ Volviéndose hacia la madre que hasta ese momento había desatendido completamente, Elisabeth encuentra la ocasión de manifestar que ha retomado la antorcha de manos de su padre: pues va a ocupar su lugar, haciendo como si hubiera heredado potencia del difunto.

En esta evolución, Elisabeth deniega sistemáticamente una cosa, su posición femenina, empezando por el hecho de que una mujer no tiene el falo. Desde los felices tiempos en que era amiga y confidente de su padre, se decía “...descontenta con su condición de mujer...”⁹ Prefiere portar la insignia del falo, arriesgándose a entregarse, con este fin, a la tarea agotadora de enfermera del padre, y después de la madre. No sorprende el desenlace de esta denegación extrema: querer estar siempre a la altura de la demanda del Otro, es decir, la voluntad de tener siempre algo con qué responder, la llevará al agotamiento y a la depresión. Esto ocurre cuando, a su función de enfermera de la madre, quiere añadir la de caballero protector: ella se siente llamada a entablar el combate contra su primer cuñado quien se mostró descortés con la dama de avanzada edad. Pero el cuñado en cuestión se evade: emigra con su familia hacia una ciudad lejana, negando así a Elisabeth la oportunidad de comprobar la potencia de sus armas. “En esta oportunidad Elisabeth sintió con harta nitidez su desvalimiento, su impotencia para ofrecer a la madre un sustituto de la dicha perdida, la imposibilidad de ejecutar el designio que había concebido a la muerte del padre.”¹⁰

El casamiento de su segunda hermana sin embargo, abrirá una falla en la armadura de caballero fálico, falla que Elisabeth no experimentará como una debilidad o una herida, sino más bien como una salida hacia la feminidad. El segundo cuñado se caracteriza por su comportamiento delicado y atento hacia las mujeres “...educadas en el cultivo de toda suerte de miramientos...”. Aunque el texto no permite ser tan afirmativo, parece que se tratara de un hombre que anuncia de entrada que no intentará tocar la potencia de las mujeres. Como consecuencia he aquí a Elisabeth reconciliada “...con la institución del matrimonio y con la idea de los sacrificios a ella enlazados”.¹¹ Y naturalmente el primer hijo de este matrimonio va a

⁸ *Ibid.*, p. 111 [*ibid.*, p. 156].

⁹ *Ibid.*, p. 110 [*ibid.*, p. 155].

¹⁰ *Ibid.*, p. 111 [*ibid.*, p. 157].

¹¹ *Ibid.*, p. 112 [*ibid.*, p. 157].

ser el preferido de Elisabeth. Después de haber amado al que o a la que carece de falo, Elisabeth, en este momento, parece identificarse abiertamente con ello. Sin embargo, el año en el que nace este niño, el estado de la madre de Elisabeth se agrava hasta el punto en que debe operarse. Toda la familia sale a veranear con la convaleciente y durante esas vacaciones Elisabeth verdaderamente pierde pie. Es evidente que su identificación fálica se resquebraja, y que ella comienza a renunciar a sostener su papel de heredera. Eso ya no marcha, como se dice, lo cual se traduce por los problemas de la locomoción, y pronto Elisabeth, cambiando de papel radicalmente, se convierte en la enferma de la familia. Para colmo de desgracia, poco después de estas vacaciones, su segunda hermana muere de la misma enfermedad que su padre, y el cuñado, inconsolable, se aleja de la familia. A partir de este momento, Elisabeth se recluye y se ocupa únicamente de cuidar a su madre y de sus propias dolencias.

La observación de Freud pone en evidencia el elemento que explica el brusco viraje de la actitud de Elisabeth durante las vacaciones que pasó con la familia. Cuando le habla a Freud de su estado de ánimo en esta época, le confía lo que ha experimentado frente al feliz espectáculo que le ofrecía la pareja de su segunda hermana y su cuñado: “Hasta entonces se le antojaba que era lo bastante fuerte para prescindir del apoyo de un hombre; ahora se apoderaba de ella un sentimiento de su debilidad como mujer, una añoranza de amor (*eine Sehnsucht nach Liebe*) en la que, según sus propias palabras, la solidez de su ser empezaba a derretirse. En ese talante, el matrimonio dichoso de la más joven de sus hermanas le causó la más profunda impresión: cuán conmovedoramente cuidaba él de ella, cómo se entendían con sólo mirarse, cuán seguros parecían uno del otro.”¹² Ahora bien, la joven había tenido la oportunidad de dar un paseo sola con su cuñado. Ellos habían hablado entonces de una infinidad de cosas íntimas, lo que no hacía sino evocar en Elisabeth, las confidencias que a menudo sostenía con su padre. Un deseo la invadió desde ese momento: el de tener un marido parecido a aquél. Después, la mañana que siguió a la partida de la pareja, Elisabeth vuelve a dar ese paseo sola y se pone a soñar sentada sobre una piedra, “con una dicha de amor como la deparada a su hermana”. Al ponerse de pie, experimentó como un dolor que desapareció al momento pero regresó por la tarde después de haber tomado un baño caliente. De ahí en adelan-

¹² *Ibid.*, p. 123, G.W. I, p. 220 [*ibid.*, p. 169].

te, este dolor ya no la abandonó. Según Freud, este dolor inaugural del síntoma de conversión es una repetición de un dolor que ya había experimentado en la época en la que cuidaba a su padre enfermo: dolor muscular y reumático aquél, y que nada tenía de histérico, pero que se ve llevado al rango de ombligo del traumatismo por la repetición significativa.¹³

Ahora bien, interrogada sobre las circunstancias durante las cuales se había manifestado este primer dolor, Elisabeth responde a Freud confiándole el secreto de un primer amor que había sentido como una rivalidad hacia la abnegación que prodigaba a su padre enfermo. En efecto, en el momento en el que cuidaba a su padre, se había enamorado de un joven, hijo de una familia amiga. Vale la pena subrayar que éste se había hecho notar por Elisabeth gracias al culto que rendía a su padre: “El joven, huérfano también, se había apegado con gran devoción al padre de ella, seguido sus consejos en su carrera, y extendido a las damas de la familia la veneración que sentía por el padre.”¹⁴ Es pues, por la elección de su padre y por la celebración del falo paterno que comparte con Elisabeth, como se distingue ante sus ojos. Por esta razón sin duda, cuando llega a la convicción de que ese joven está enamorado de ella, Elisabeth piensa “...que casarse con él no le impondría los sacrificios que temía del matrimonio”.¹⁵ Ese sacrificio temido no es otro que el del falo paterno que el joven contribuye evidentemente a mantener en el lugar de señor y amo. Cuando esta estructura se encuentra en peligro, el equilibrio de la situación se rompe, y Elisabeth abandona a su enamorado. La ruptura se produce en efecto en el justo momento en el que el joven, excepcionalmente, supera al padre. Había convencido a Elisabeth —con el consentimiento del padre por cierto— de separarse de la cabecera de su padre para asistir a una reunión donde ella podría encontrarlo. Ella se reúne con él pero, a la mañana siguiente, cuando regresa a la casa paterna, encuentra que se agravó el estado de su padre. Se reprocha de la manera más amarga y, en consecuencia, casi deja de ver a su joven enamorado. Está claro, por consiguiente, que Elisabeth evita poner a este joven en ri-

¹³ Este dolor primario, o esta sensación, experimentada en la cabecera de su padre, estaba localizada en el muslo derecho, en el sitio en el que el padre ponía su pie para que Elisabeth le vendara la pierna (véase S. Freud, *Cinq psychanalyses*, pp. 117-118 [*ibid.*, p. 163].

¹⁴ *Ibid.*, p. 115 [*ibid.*, p. 161].

¹⁵ *Idem.* [*idem.*].

validad con su padre. “Por el contraste entre la beatitud que se había permitido entonces y la miseria en medio de la cual halló a su padre en casa quedaba planteado un conflicto, un caso de inconciliabilidad”, escribe Freud.¹⁶ Esta confrontación con el padre, abatido, debilitado, es decir, con la derrota del falo, constituye, en el caso de Elisabeth, el momento en el que debemos investigar el traumatismo que se delimitará retroactivamente {*après-coup*}, en que ella sueña con la felicidad de su hermana y de su cuñado, es decir, en el momento en el que se abrirá para ella la vía de la feminidad en lugar de la vía de la lucha por el falo.

Desmontemos ahora el mecanismo de la identificación histérica, y subrayemos la función que la hermana de Elisabeth ocupa en ello. Elisabeth confiesa a Freud “el ardiente deseo de llegar a ser tan feliz como su hermana lo era”.¹⁷ Esta declaración ¿caso debe ser interpretada en el sentido de una identificación de Elisabeth con su hermana? Freud lo entiende así, lo que lo lleva a concluir que inconscientemente, Elisabeth está enamorada de su cuñado. Pero, cuando le ofrece esta interpretación, su paciente da fuertes gritos e inmediatamente empieza a quejarse de tremendos dolores.¹⁸ Todo, menos eso, responde ella en pocas palabras. Parece ser que este rechazo atestigua no solamente una resistencia. Elisabeth no se equivoca al rechazar el razonamiento de Freud, quien inaugura aquí un error de apreciación que reproducirá algunos años más tarde en el tratamiento de Dora, cuando querrá a toda costa convencer a su paciente de que está enamorada del Sr. K. El proceso de la identificación histérica, y el lugar que toma allí la elección amorosa, es más complejo. La posición subjetiva de Elisabeth, la de Dora, las identificaciones en las que se sostienen, y la función de la otra mujer, sólo pueden ubicarse correctamente si se les inscribe de entrada en un cuarteto, construido sobre el modelo del esquema L de Lacan¹⁹ (véase esquema en la p. siguiente).

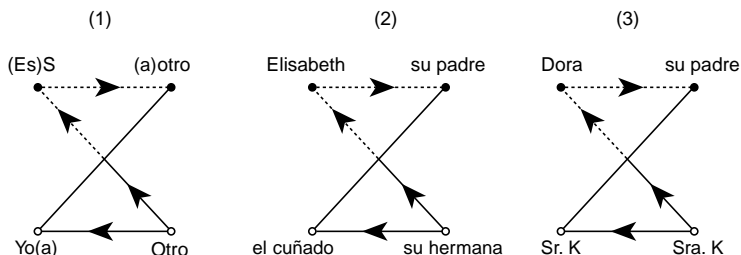
La hermana que fascina a Elisabeth, de la misma manera en la que la Sra. K. fascina a Dora, representa para ella más que una identificación: vale como la encarnación misma de la feminidad que había hasta entonces experimentado como debilidad o impotencia.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116 [*idem.*].

¹⁷ *Ibid.*, p. 120 [*ibid.*, p. 166].

¹⁸ *Ibid.*, p. 125 [*ibid.*, p. 171].

¹⁹ Véase J. Lacan, “Le Séminaire sur ‘La lettre volée’”, en *Écrits*, p. 53 [“El seminario sobre ‘La carta robada’”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, p. 47].

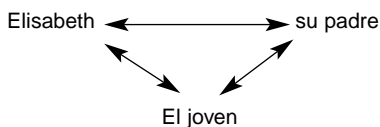


Adquiere este valor enigmático porque se encuentra en la mira del deseo del cuñado, de ese hombre “cordial para estas mujeres sensibles y educadas en el cultivo de toda suerte de miramientos”.²⁰ Dicho de otro modo, es objeto del deseo de un caballero protector, papel que Elisabeth jugaba con respecto a su propio padre. El espectáculo de la pareja formada por la hermana y el cuñado evoca así para Elisabeth la relación que sostenía con su padre, pero con la siguiente dimensión suplementaria: es tratada allí como mujer, y no como amigo. El deseo de Elisabeth no puede, entonces, ser reducido a un deseo por su cuñado. Más bien sería haber sido amada por su padre como su hermana lo es por su cuñado. Como lo escribe Lacan en un repliegue de su texto sobre “La psychanalyse et son enseignement”: “la histérica se pone a prueba en los homenajes dirigidos a otra, y ofrece la mujer en la que adora su propio misterio al hombre del que toma el papel sin poder gozarlo.”²¹ Aplicada a Elisabeth, esta fórmula nos permite comprender que el motor de su posición es del orden de una identificación con el deseo del cuñado, más que de un deseo o de un anhelo amoroso directo. Es la relación entre ese cuñado y su hermana lo que constituye el bien máspreciado, puesto que le propone el misterio de una feminidad activada por el deseo masculino. No es sorprendente por lo tanto que Elisabeth proteja esta relación: lo que ama no es a su cuñado, sino el deseo que su cuñado tiene por su hermana.

Esta dimensión del cuarteto, en donde se coloca un más allá de las identificaciones, es precisamente lo que hacía falta en el primer amor que Elisabeth conoció. Su estructura no se desarrollaba más allá del triángulo formado por Elisabeth, su padre y el joven:

²⁰ S. Freud, *Études sur l'hystérie*, p. 112 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 157].

²¹ J. Lacan, *Écrits*, p. 452 [*Escritos I*, 10a. ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, p. 434].



En ese triángulo, nada dibujaba una apertura sobre el misterio de la feminidad. Por el contrario, los tres copartícipes permanecían perfectamente solidarios con la misma identificación al falo paterno.

La comparación hace aparecer lo que crea a la vez la estabilidad y la fragilidad de la estructura en cuarteto que señalamos. Esta estructura se sostiene con una condición: que el propio deseo de Elisabeth —aquel que Freud antepone de manera demasiado precipitada— permanezca insatisfecho, dicho de otra manera, que ella no mantenga relaciones con su cuñado fuera de la pareja que éste forma con su hermana. De hecho, tal confrontación se encuentra, mucho más que la muerte de su hermana, en el origen de la segunda catástrofe de la vida de Elisabeth. Pues en el momento mismo en el que entra en la habitación donde reposan sus restos, el pensamiento que le pasa por la mente concierne menos a la pérdida de su hermana que a la pérdida de la pareja que ésta formaba con su cuñado, con todas sus consecuencias: se le ocurre la idea de que su cuñado estaba nuevamente libre y que ella podría casarse con él.²² Ese “podría” no implica un *anhelo*, como Freud lo traduce demasiado rápido, sino más bien una *amenaza*. Pues la muerte de su hermana deja en última instancia a Elisabeth privada de su referencia femenina frente al cuñado. Esta ausencia de mediación constituye para ella la representación insoportable por excelencia, pues pone en peligro la necesaria insatisfacción de su deseo de histérica.

La necesidad de la insatisfacción del deseo como condición previa del amor está también perfectamente ilustrada por el caso de Miss Lucy R. que los “Estudios sobre la histeria” refieren un poco antes del de Elisabeth. Joven ama de llaves inglesa, Miss Lucy está encargada de ocuparse de las hijas de un hombre de negocios de la periferia vienesa que perdió a su mujer. Ahora bien, Miss Lucy ha hecho a la madre de las niñas la curiosa promesa de “ocuparme con todas mis fuerzas de las pequeñas, no abandonarlas, y sustituirles la

²² S. Freud, *Études sur l'hystérie*, p. 124 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 171].

madre” (*ihnen die Mutter ersetzen*) cuando ella muriera.²³ Este enunciado no puede sino empujarla al lugar de la madre de las niñas y, por consiguiente, al de la mujer del padre. Freud, que distinguió este encadenamiento, se apresura a darle rápidamente la interpretación de sus síntomas: está usted enamorada de su patrón sin darse cuenta. Miss Lucy asiente. Y cuando Freud le pregunta por qué no quería confesarse esta inclinación, ella le da una respuesta en la que se escucha claramente la pequeña distancia que connota al deseo histérico: “Pero ello me resultaba penoso sólo porque él es el patrón²⁴ a cuyo servicio estoy, en cuya casa vivo, y respecto de quien yo no siento en mi interior, como hacia otro cualquiera, una independencia total. Y porque yo soy una muchacha pobre y él es un hombre rico de buena familia; se me reírían si vislumbraran algo de esto.”²⁵ El deseo de Miss Lucy es pues claro: amar al amo, pero sin ir más lejos que el amor, es decir sin que se trate de satisfacer el deseo que ella experimenta. Al final del tratamiento es a este equilibrio al que llega: confía a Freud que está contenta de poder continuar amando secretamente a su patrón, permaneciendo a su servicio para ocuparse de sus hijas. Sin duda habría que agregar aquí que esta situación le permite recibir hijos de un padre, sin haber tenido relaciones sexuales con él.

Regresemos ahora a la temática de la sexualización y de la manifestación del cuerpo en los diferentes registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real. El caso de Elisabeth von R. suscita una serie de reflexiones que Freud desarrolla en el sentido de una distinción clara entre el síntoma de conversión histérica y el síntoma hipocondríaco. Afirma en efecto que, en ese caso, el diagnóstico no era fácil de establecer. He aquí la descripción que nos hace de los síntomas somáticos de Elisabeth.

“Caminaba con la parte superior del cuerpo inclinada hacia delante, pero sin apoyo; su andar no respondía a ninguna de las maneras de hacerlo conocidas por la patología, y por otra parte ni siquiera era llamativamente torpe. Sólo que ella se quejaba de grandes dolores al caminar, y de una fatiga que le sobrevenía muy rápido al hacerlo y al estar de pie; al poco rato buscaba una postura de reposo en que los dolores eran menores, pero en modo algu-

²³ *Ibid.*, p. 90; G.W. I, p. 173 [*ibid.*, p. 132].

²⁴ “...weil er der Herr ist”, dice el texto en alemán (G.W. I, p. 175) [*ibid.*, p. 134].

²⁵ S. Freud, *Études sur l'hystérie*, p. 92; G.W. I pp. 175-176 [*ibid.*, p. 134].

no estaban ausentes. El dolor era de naturaleza imprecisa; uno podía sacar tal vez en limpio: era una fatiga dolorosa. Una zona bastante grande, mal deslindada, de la cara anterior del muslo derecho era indicada como el foco de los dolores, de donde ellos partían con la mayor frecuencia y alcanzaban su máxima intensidad. Empero, la piel y la musculatura eran ahí particularmente sensibles a la presión y el pellizco; la punción con agujas se recibía de manera más bien indiferente. Esta misma hiperalgesia de la piel y de los músculos no se registraba sólo en ese lugar, sino en casi todo el ámbito de ambas piernas. Quizá los músculos eran más sensibles que la piel al dolor; inequívocamente, las dos clases de sensibilidad dolorosa se encontraban más acusadas en los muslos. No podía decirse que la fuerza motriz de las piernas fuera escasa; los reflejos eran de mediana intensidad, y faltaba cualquier otro síntoma, de suerte que no se ofrecía ningún asidero para suponer una afección orgánica más seria. La dolencia se había desarrollado poco a poco desde hacía dos años, y era de intensidad variable.”²⁶

Es la imprecisión sistemática del discurso de Elisabeth a propósito de sus dolores lo que determina a Freud a establecer el diagnóstico de histeria. Freud hace aquí una distinción entre tres discursos, tres formas de hablar de un dolor somático. El enfermo que padece una afección orgánica habla de su mal tranquilamente, con certeza, y describe su dolor con detalle y precisión. El hipocondriaco, a su vez, da al contrario la impresión de llevar a cabo un trabajo mental por encima de sus fuerzas, “La expresión de su rostro es tensa y como deformada por el imperio de un afecto penoso; su voz se vuelve chillona, lucha para encontrar las palabras, rechaza cada definición que el médico le propone para sus dolores, aunque más tarde ella resulte indudablemente la adecuada; es evidente, opina que el lenguaje es demasiado pobre para prestarle palabras a sus sensaciones, y estas mismas son algo único, algo novedoso que uno no podría describir de manera exhaustiva, y por eso no cesa de ir añadiendo nuevos y nuevos detalles; cuando se ve precisado a interrumpirlos, seguramente lo domina la impresión de no haber logrado hacerse entender por el médico.”²⁷ La histérica, a su vez, presenta, como Elisabeth, un discurso totalmente diferente: es el contrario del discurso hipocondriaco;

²⁶ *Ibid.*, pp. 106-107 [*ibid.*, pp. 151-152].

²⁷ *Ibid.*, p. 107, *G.W.* I, 198 [*ibid.*, p. 152].

habla de sus dolores con indiferencia. Esta “bella indiferencia”, típica de la histérica, significa, según Freud, que su atención está volcada hacia otra cosa, y que los dolores no son más que accesorios en relación con su interés verdadero. ¿Qué es esa otra cosa? Se la puede aprehender, dice Freud, en los pensamientos y las sensaciones que acompañan a los dolores.

Tres tipos de discurso, tres estilos entonces, que permiten distinguir tres tipos de síntomas. A esta tripartición al nivel del discurso, Freud agrega otro criterio que se encuentra en el nivel de las relaciones del cuerpo y del goce, es decir de la sexualidad del cuerpo. En efecto, si se excita la zona corporal descrita como dolorosa, se obtienen reacciones muy diferentes según se trate de un enfermo orgánico, hipocondriaco, o histérico. El enfermo orgánico y el hipocondriaco expresarán una reacción de malestar o de dolor físico, se contraerán e intentarán sustraerse al examen. Por el contrario, el histérico manifestará una expresión de satisfacción más que de dolor, hasta el punto de dar señales de placer sexual. Así mientras Freud pellizca la piel y los músculos del muslo de Elisabeth, ésta se pone a dar de gritos “—como a raíz de unas voluptuosas cosquillas—”, comenta Freud, se sonroja, echa la cabeza y el busto para atrás, cierra los ojos, en fin, se comporta como si la zona dolorosa fuera una zona erógena y como si el examen médico no fuera sino una caricia destinada a hacerla gozar. Sin embargo, piensa Freud, la expresión de placer no puede, en ese caso, depender de la sensación corporal en sí —que debería ser más bien dolorosa—, no puede ser causada sino por el contenido de los pensamientos que se encuentran en segundo plano, tras los dolores y que son reactivados por la excitación de las zonas corporales con las cuales se asocian.²⁸

Llevemos ahora estas distinciones a lo esencial, es decir a la estructura. Las consideraciones que preceden indican que la hipocondría expresa una falta de simbolización (falta la palabra para designar aquello que del cuerpo escapa a la lengua) y una falta de sexualización (el sufrimiento hipocondriaco está vinculado al cuerpo real), mientras que la conversión histérica manifiesta un exceso de simbolización (el significante aquí se apropia del cuerpo hasta el punto de quitarle su función orgánica) y un exceso de sexualización (los órganos o partes del cuerpo apropiados por el síntoma, son lle-

²⁸ *Ibid.*, p. 108 [*ibid.*, p. 153].

vados a desempeñar un papel de zona erógena al cual no están destinados). Así Elisabeth no puede ya “sostenerse de pie” (*allein stehen*) porque sufre por estar “sola” (*allein*); no puede avanzar más (*sie kommt nicht von der Stelle*), en el sentido propio del caminar, porque algo la detiene en un sentido figurado. Estos ejemplos, a los cuales se pueden agregar las numerosas expresiones que Freud extrae del caso de Cécilie M., muestran que la abasia de Elisabeth no es sino una traducción simbólica a la manera de las figuraciones con juegos de palabras {*rébus*} que se encuentran en la formación del sueño. La función orgánica del cuerpo (por ejemplo, el caminar para las piernas) se encuentra desde este momento sujeta al proceso significante: cuando alguna cosa “ya no marcha” en el nivel del pensamiento inconsciente, el sujeto no logra dar un paso con sus piernas. El hipocondriaco, por el contrario, atestigua con su queja que encuentra en su cuerpo un imposible de simbolizar y de sexualizar: a falta de un significante que lo nombraría, una parte del cuerpo permanece aquí, literalmente, detenida {*en souffrance*}, y el sujeto no puede ni siquiera imaginarizar, es decir proyectarla sobre la superficie de la imagen corporal.

Parece ser que el hipocondriaco se aferra absolutamente a la existencia de ese punto del cuerpo no simbolizable mientras que la histérica no deja de huir de él entregándose a una simbolización desenfrenada. La problemática hipocondriaca puede ser ubicada en la intersección de los registros de lo real y de lo simbólico, mientras que la conversión histérica se juega entre lo simbólico y lo imaginario (la imagen corporal). El hipocondriaco queda fijado sobre lo que, en el nivel de lo real del cuerpo, pone límite al poder simbólico: la histérica, se dedica a denegar que tal punto de límite pudiera existir: no está fija, se desplaza, jugando con una extrema plasticidad corporal. De ahí resulta, en cada caso, una relación no menos que curiosa con la figura del médico, y más precisamente con el saber médico. Bien conocida es la tendencia de la histérica a demostrar la impotencia del médico. El hipocondriaco lo hace también, pero de una manera que se distingue sutilmente de la maniobra histérica. Molière, quien fue un hipocondriaco famoso, introduce su *Malade imaginaire* en estos términos:

Vanidosa quimera es vuestra ciencia,
galenos perorantes e insensatos;
vuestro latín no cura

el dolor de mi cuerpo.

Vanidosa quimera es vuestra ciencia.²⁹

Sin embargo Argan, no rechaza por ello a los médicos que se congregan ante su cabecera. Y cuando su hermano quiere convenirlo de que las denominaciones griegas y latinas que saben manejar los médicos no aportan la cura del mal, él le replica: “Pero, en todo caso habrá que convenir en que, sobre la materia, los médicos saben más que los demás.”³⁰ Estaríamos equivocados en tomar esta declaración como una simple farsa. Toda la posición hipocondriaca se da a leer en esta disyunción entre nombramiento y cura que el saber médico es llamado a revelar. ¿Cree Argan que los médicos pueden curarlo? Nada es menos seguro. Su transferencia con el médico no consiste en una creencia en su poder de curación. Se diría más bien que es en la medida en que los términos de su saber permanecen sin consecuencia sobre su mal, que él ama a los médicos y se muestra dispuesto a todo —sobre todo a darles a su hija— para mantenerlos a su lado. Por su enfermedad, Argan da a entender que se aferra absolutamente a ser *reconocido* como enfermo, más que a ser curado. El hipocondriaco busca menos el *demonstrar* la impotencia del médico y de su saber que *asegurarse de ello*, para garantizar su sufrimiento esencial. Se sabe de su frecuente pasión por los diccionarios médicos —con el único objetivo de verificar y consolidar su laguna. Ninguna palabra podrá nombrar su mal, el cual escapará siempre al saber de los médicos. Demuestra la necesidad de un innombrable y refuta cualquier poder simbólico sobre este punto. Sin duda hay que pensar que esta laguna desempeña para él el papel de una protección. Freud mismo puso en paralelo el papel de la hipocondría con relación a la paranoia, y el de la angustia con relación a la histeria;³¹ vale decir que si la hipocondría llegara a ceder —por ejemplo si el punto innombrable del cuerpo donde el padecimiento se localiza es simbolizado por algún significante— el sujeto correría el riesgo de ponerse a delirar, ya que lo simbólico no encontraría el punto límite que le impediría invadir lo real.

Estas reflexiones no son ajenas a nuestro intento de aproxima-

²⁹ Molière, *Le malade imaginaire*, Pléiade, tomo II, verso extraído del segundo prólogo [“El enfermo imaginario”, en *Teatro*, Barcelona, Ed. Montaner y Simón, p. 264].

³⁰ *Ibid.*, p. 1153 [*ibid.*, p. 350].

³¹ Véase, S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *La vie sexuelle* [“Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV].

ción a la feminidad, que no puede sino encontrar la pregunta crucial de la naturaleza y función del cuerpo femenino, o de lo que así se llama. ¿Qué es un cuerpo de mujer? Todo el mundo se lo pregunta, las mujeres al igual —si no es que aún más— que los hombres, y nadie encuentra una respuesta satisfactoria. El cuerpo llamado “femenino” se define por estar, por lo menos en parte, fuera del saber, pues ninguna articulación significativa permite responder por la diferencia que la anatomía nos indica. ¿No es acaso de este indecible, de lo no simbolizable del cuerpo femenino de lo que los hombres se encuentran enfermos en el seno de sus relaciones amorosas? Como si el cuerpo femenino, el cuerpo de la Mujer, se presentara a la manera de un objeto hipocondriaco.

SUEÑO Y DESEO EN LA HISTERIA

Los hombres, enfermos de la mujer, mantienen precavidamente su estatuto como enigma absoluto. La feminidad se ve reverenciada como un misterio, como el inasible objeto hueco cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Nada se presta mejor a las elucubraciones delirantes que el deseo de saber que se torna hacia el órgano genital femenino, especialmente cuando es interrogada su relación con el goce. Varias actitudes son posibles ante este enigma. O bien la solución escogida es la que podemos llamar “histérica” en su fundamento: esta forma de amor que eleva a la Mujer al nivel del Otro. La tradición del amor cortés ofrece los ejemplos más sorprendentes de esta idealización del Otro realizada al precio de la insatisfacción del deseo. O bien, como cuando la hipocondría vira hacia la psicosis, la relación con la mujer puede adoptar el cariz de esa locura —no siempre benigna— que es la pasión: bajo su forma querellante o erotomaniaca, la pasión se organiza en torno a un nombre que hace su aparición en lo real como nombre de la Mujer, y el sujeto no puede más que sujetarse a ello de manera absoluta. Queda aún la solución perversa en la que una cosa, un fetiche o un instrumento de goce, es puesto en el lugar de la feminidad de la pareja, conservando otra forma de pasión, aquélla de la ignorancia de la feminidad. El psicoanálisis denuncia el callejón sin salida de estas tres vías poniendo en evidencia lo que ellas desconocen cada una a su manera: la dialéctica del deseo. Pues el deseo nunca es deseo de la Mujer; el deseo nunca se dirige al Otro como tal, sino que más bien proviene de él. A lo que apunta el deseo es al significante por el cual el Otro mismo aparece como deseante y, por ende, como deseable. La meta del deseo es así el significante último del Falo. La feminidad no puede situarse sino en un más allá del deseo siempre, a la zaga con relación a lo que el deseo puede alcanzar. De allí el carácter fundamentalmente insatisfactorio, y más aún, fundamentalmente histérico, del deseo humano.

Examinemos, por consiguiente, el vínculo de la histérica y el deseo. Su relación nos es dada de manera inmediata por la formación del sueño: éste cumple un deseo, pero solamente en el registro de lo imaginario, dejando en suspenso la satisfacción que encontraría en el goce. La histérica agrega a ello su estilo. Conviene, en efecto, señalar que la histérica se hace representar en la expresión de su deseo por el sesgo de una identificación con la posición masculina del hombre enfermo de la Mujer. Si la histérica “la hace de hombre”, como lo afirmaba Lacan, es en la medida en que trata de circunscribir la feminidad a la manera masculina, elevándola al rango de misterio oculto en el hueco del cuerpo. De donde se desprende, por supuesto, una concepción propiamente histérica del cuerpo femenino: Dora nos ofrece la ilustración más pura de esto.

La homología de estructura entre la neurosis histérica y la elaboración del sueño fue muy pronto señalada por Freud. Encontramos ya referencia de ello en los “Estudios sobre la histeria” a propósito del caso de Emmy. Freud relataba allí el delirio y las alucinaciones de su paciente con “...una compulsión a asociar semejantes a las del sueño; alucinaciones e ilusiones se ven en extremo facilitadas...”¹ Esta intuición primera se convierte después en una tesis que Freud se esfuerza por demostrar durante los años 1899-1901. “...en el sueño reside efectivamente también la clave de la histeria”, le escribe a Fliess el 3 de enero de 1899, y agrega: “Si aguardo un poco, puedo exponer el proceso psíquico en el sueño de suerte que me incluya al mismo tiempo el proceso de la formación del síntoma histérico.”² Unos días más tarde, declara al mismo Fliess: “No sólo el sueño es un cumplimiento de deseo, también lo es el ataque histérico.”³ Esta tesis constituye la materia de un breve texto de 1908 en el que Freud analiza el ataque histérico como una pantomima que requiere la misma elaboración interpretativa que aquella a la cual el sueño nos invita.⁴ Veamos cómo esta homología entre sueño y síntoma histérico queda demostrada en el caso de la inge-

¹ S. Freud, *Études sur l'hystérie*, p. 75 [“Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas*, vol. II, p. 114].

² S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, carta núm. 101, p. 241 [Sigmund Freud, *cartas a Wilhelm Fliess*, p. 370].

³ *Ibid.*, carta núm. 105, p. 246 [*ibid.*, p. 377].

⁴ S. Freud, “Considérations générales sur l'attaque hystérique”, *Névrose, psychose et perversion* [“Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”, en *Obras completas*, vol. IX, pp. 203-212].

niosa carnicera —relatado por Freud en el curso de su *Interpretación de los sueños* —así como en la observación de Dora.

El sueño de la carnicera enfatiza un rasgo específico: la promoción de la falta, de la nada como tal. El deseo histérico aparece aquí en su formulación más pura: la del deseo de tener un deseo sin objeto, un deseo pues, que nunca pueda ser colmado. Freud nos señala de entrada que ese sueño es el de una histérica y, además, que se le debe ubicar en la transferencia. Le es, en efecto, dirigido como un desafío manifiesto a su saber: “Dice usted que siempre el sueño es un deseo cumplido —comienza una ingeniosa paciente. Ahora le contaré un sueño cuyo contenido es todo lo contrario, puesto que *no* me cumple un deseo. ¿Cómo lo hace condecir usted con su teoría?”⁵ Concuerta más con ella, mostrará Freud, en la medida en que realiza el deseo de no realizar (o satisfacer) su deseo.

El texto del sueño es sencillo: “Quiero dar una comida, pero no tengo en mi despensa sino un poco de salmón ahumado. Me dispongo a ir de compras, pero recuerdo que es domingo por la tarde, y todos los almacenes están cerrados. Pretendo llamar por teléfono a algunos proveedores, pero el teléfono está descompuesto. Así debo renunciar al deseo de dar una comida.” Muy hábilmente, Freud comienza dando por su lado a la paciente, adhiriéndose a su punto de vista según el cual este sueño da cuenta del no-cumplimiento de un deseo. Pero lo hace sólo para devolverle una pregunta que invierte la perspectiva: si ella debe tener un deseo insatisfecho, ¿por qué necesita semejante deseo? Las asociaciones de la paciente proporcionan los elementos que incitan a esta inversión. Hace primero un retrato de su marido. Éste se siente demasiado gordo y quisiera someterse a un tratamiento de adelgazamiento; con ese objetivo, le anunció que no aceptaría más invitaciones a cenar. Su realismo un poco picaresco de hombre que no duda del objeto de su deseo, aparece en una anécdota: habría respondido a un pintor que quería hacer su retrato, que prefería ciertamente en vez de su cara, una rebanada del trasero de una bella joven. Pero el deseo de la carnicera parece más complejo: se muere de ganas de comer cada mañana un sándwich de caviar, pero le pidió a su marido que no se lo diera. Molesta así a su marido, del cual ella confiesa estar muy enamorada, pidiéndole, a título de prueba de amor, que no satisfaga su deseo de caviar.

⁵ S. Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 133 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 164-165].

En un segundo desarrollo del análisis, Freud obtiene de su paciente los elementos del día anterior en relación con el sueño que le permitirán comprender la razón que tiene la carnicera para crearse un deseo insatisfecho. Aparece aquí el personaje de la otra mujer: una amiga, a quien visitó la carnicera, quien se quejó de su delgadez y le confesó su deseo de engordar. Incluso le pidió a la carnicera: “¿Cuándo nos invitará usted de nuevo? Se come siempre tan bien en su casa.” Se ve pues, dibujarse una especie de entrecruzamiento entre el deseo del carnicero —que quiere someterse a un tratamiento de adelgazamiento y no aceptar más invitaciones a cenar—, y el de la amiga de la carnicera —que quiere engordar y espera ser invitada a cenar. Ahora bien, en el punto en el que estos dos deseos se cruzan, en la mente de la carnicera, se plantea un enigma, el enigma de la verdad del deseo. En efecto, este carnicero, que pretende querer adelgazar, no oculta su predilección por las formas llenas y parece sin embargo tener una debilidad por esta amiga que pretende querer engordar, pero permanece delgada. En una primera lectura, el sueño podría interpretarse así como la expresión de los celos de la carnicera. Su sentido sería el rechazo de contribuir a embellecer a su amiga ante los ojos del carnicero, ofreciendo las cenas que la harían engordar. Pero un elemento del sueño permanece en suspenso en este primer desciframiento: el salmón ahumado, como única provisión de la carnicera. En respuesta a la pregunta que Freud le hace al respecto, la paciente le confía que es el platillo predilecto de su amiga. Ahora bien, ésta se comporta con respecto a su deseo de salmón de la misma manera que ella misma con respecto a su deseo de caviar: ella se rehúsa a satisfacerlo.

A partir de allí, el nudo del sueño se desplaza una vez más: su punto enigmático se sitúa finalmente menos en el entrecruzamiento de los deseos del carnicero y de la amiga, que en el de los dos deseos insatisfechos de la carnicera y de su amiga. Ambos deseos tienen un punto en común: quieren ser reconocidos pero no satisfechos. Así las dos demandas que estas dos mujeres articulan, pueden ser puestas en paralelo e interpretadas como la demanda de alimentarse de un deseo como tal, más que del objeto que satisfaría la demanda alimenticia. Y, de hecho, a su vez, la carnicera no puede sino volver a interrogar el deseo de su marido quien, aunque aparenta estar seguro del objeto de formas llenas que lo satisface, muestra estar muy atento a la delgada amiga de su mujer: ¿y qué es lo que ella tiene que pueda gustarle al carnicero? Una nueva vía de

interpretación se abre a partir de esta articulación. Es en su delgada amiga en quien la carnicera busca aprehender y descifrar su deseo verdadero. La identificación histérica con el deseo del otro proporciona su fundamento a lo que el sueño presenta como el no-cumplimiento de un deseo. Si la carnicera debe renunciar, en su sueño, a ofrecer una cena, no es para contrariar el deseo de su amiga, como una primera lectura permitiría suponer, sino por el contrario, para sostenerlo en tanto que deseo insatisfecho, y esto en la medida en que el deseo de esta amiga se haya sustituido por el suyo propio. El proceso de esta identificación histérica debe ser despejado correctamente. No es el de una *imitación*, subraya Freud, ni de una simpatía que iría hasta la reproducción. No se trata, en otras palabras, de una identificación con la persona de su amiga. Hay efectivamente un proceso de contagio y cierta simpatía celosa entre las dos mujeres, pero este contagio y esta simpatía no son sino efectos de la identificación cuyo fundamento se encuentra, según Freud, en una “*comunidad sexual*”, es decir, en una posición común con respecto a las relaciones sexuales en el sentido amplio del término. Esta posición común es la de la dirección, real o virtual, del deseo del carnicero. En este lugar surge una pregunta que Lacan señaló de manera notable a lo largo del comentario que hizo de este sueño en “La direction de la cure”.⁶ “Pero ¿cómo puede ser amada otra [...] por un hombre que no podría satisfacerse con ella (incluso él, el hombre de la rebanada de trasero)? Ahí queda clara la cuestión, que es muy generalmente la de la identificación histérica.” Y Lacan agrega además la siguiente precisión que signa el estatuto subjetivo de la histérica: “Es en esta cuestión en la que se convierte el sujeto aquí mismo. En lo cual la mujer se identifica con el hombre, y la rebanada de salmón ahumado viene a tomar el lugar del deseo del Otro.”

El mecanismo de la identificación histérica revela pues una complejidad que tiene que ver con la vacilación que opera en una bipolaridad sexual. Nuestra ingeniosa carnicera se identifica menos con su amiga que con el deseo de ésta. Pero —en un segundo tiempo— si se identifica con ese deseo, es porque éste le ofrece una posición desde donde interrogar el deseo y el amor de su marido el carnicero. Lo cual posibilita, en un tercer tiempo, una reinterpretación del

⁶ J. Lacan, “La direction de la cure”, en *Écrits*, p. 626 [“La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos* 2, 10ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1985, p. 606].

deseo masculino: si el carnicero gordo que quiere adelgazar puede desear a una mujer delgada que quiere engordar ¿no será que él mismo está menos satisfecho de lo que parece con las rebanadas del trasero de su mujer? En la sucesión de estos tres tiempos del cuestionamiento, se aprecia claramente cómo se manifiesta la bisexualidad propia de la histérica. Por una parte, la carnicera se coloca del lado de su amiga en quien busca asir la encarnación de una misteriosa feminidad que atrae a su marido, y por la otra, adopta la posición masculina propia del carnicero para plantear su pregunta concerniente a su amiga: ¿quién es ella para que él la quiera? Se coloca pues en el lugar de su marido para interrogar la feminidad de su amiga (posición masculina), porque quisiera que su marido la deseara a ella, como desea a su amiga (posición femenina).

Notaremos que en el desarrollo de este análisis del sueño un elemento permaneció sin ser tocado: la oralidad invasora que se expresa a lo largo del mismo. Ni Freud, en la *Traumdeutung*, ni Lacan, en las dos páginas de comentario que hace en “La direction de la cure”, abordan esta vertiente de la cual se desprendería la función del objeto causa del deseo de nuestra histérica. Es cierto que en la época en la que elaboraban sus reflexiones respectivas sobre este sueño, ni Freud ni Lacan, habían aún señalado el valor central del objeto como causa del deseo y como condensador del goce. Por lo tanto, en “La direction de la cure”, unas páginas después de haber retomado la estructura del sueño de la carnicera, Lacan efectúa, en unas pocas líneas, un señalamiento de la problemática de la anorexia mental, de la cual podemos también servirnos para delimitar el objeto que hace soñar a la ingeniosa carnicera: “Pero el niño no se duerme siempre así en el seno del ser, sobre todo si el Otro, que a su vez tiene sus ideas sobre sus necesidades, se entromete, y en lugar de lo que no tiene, le atiborra con la papilla asfixiante de lo que tiene, es decir confunde sus cuidados con el don del amor. Es el niño al que alimentan con más amor el que rechaza el alimento y juega con su rechazo como un deseo (anorexia mental). Confines donde se capta como en ninguna otra parte que el odio paga al amor, pero donde es la ignorancia la que no se perdona. A fin de cuentas, el niño, al negarse a satisfacer la demanda de la madre, ¿no exige acaso que la madre tenga un deseo fuera de él, porque es éste el camino que le falta hacia el deseo?”⁷ No habría mucho que mod-

⁷ *Ibid.*, p. 628 [*ibid.*, p. 608].

ificar en este pasaje para adaptarlo al caso de la carnicera: la mujer que es nutrida con el mayor amor es la que rehúsa el alimento (caviar o salmón ahumado) y juega con su rechazo como con un deseo. Al pedirle a su marido que no le dé caviar —el cual obtendría tan pronto como se lo pidiera— la carnicera lo transmuta de objeto de su demanda en significante de su deseo insatisfecho. Hace de ello *la nada de la cual se alimenta su deseo*, en vez del grano que llenaría su boca. Esta operación llega a un resultado que está hecho a imagen del deseo que ella interroga en su marido: el deseo que se dirige hacia una mujer delgada. El caviar se convierte aquí, como el salmón ahumado, en el significante de un deseo que se articula alrededor de la falta de objeto como tal. La anoréxica no hace más que llevar esta lógica a sus últimas consecuencias: para ella, es la falta lo que deviene el objeto mismo, y es exactamente lo que Lacan nombra objeto a causa del deseo, es decir el vacío, el hueco al que se consagran la boca y el estómago de la anoréxica, abandonando su función fisiológica para servir a una función exclusivamente erótica.

Nuestra carnicera ilustra así la función de la oralidad tan frecuente en la clínica de la histérica. Según el modelo que obtuvimos anteriormente de una sexualización de la función orgánica del cuerpo, se trata, en la oralidad histérica, de hacer valer el deseo en contra de la necesidad, de demostrar la primacía del apetito sobre la satisfacción alimenticia, y de atestiguar así que la satisfacción de la función oral por el alimento no podría sino dejar alguna cosa —una nada— que siempre quedaría por desear. Es esa nada lo que se trata de preservar al precio de la insatisfacción. Nada tan intragable como invomitable, nada, que no tiene otra materialidad que lo que queda del seno o del pulgar cuando éste se ha retirado de la boca del niño. Es a esa nada que la histérica se reduce radicalmente en su fantasma cuando busca interrogar el deseo del Otro más allá de su demanda.

Esta posición fantasmática de la histérica es particularmente reconocible en el desarrollo mismo de la relación analítica, en la cual permite explicar la causa estructural de cierto número de dificultades o callejones sin salida en los cuales el psicoanalista puede sentirse acorralado. Pues es evidente que la histérica despliega la estructura de su fantasma frente a su analista. Lo encontramos ya en la introducción al sueño de la carnicera: la paciente se presenta como aquella que no puede responder a la demanda de Freud,

aquella que no puede sino insatisfacer su deseo de saber, ya que no puede proporcionarle un sueño que responda a sus expectativas teóricas. De manera más general, se comprenderá la relación del sujeto con la nada, en el seno mismo de la sesión, en una serie de conductas en las que se manifiesta la relación privilegiada que la histérica sostiene a menudo con la interrupción de la sesión, o con la interrupción del análisis (durante las vacaciones del analista, por ejemplo). En todos estos casos, sus conductas nos indican que ella pone su propio ser en ese tiempo de interrupción, en *vacancia*. Es en este fuera-del-discurso, en este resto fuera-de-sesión, donde ella se realiza como tal, más allá de toda identificación subjetiva. Así, a veces la paciente llega tan retrasada a la sesión que ésta no puede más que reducirse a una pregunta: ¿dónde estaba usted? O a veces no puede dejar al analista cuando éste ha concluido la sesión; o a veces, también, permanece totalmente silenciosa durante la sesión, pero llama por teléfono sistemáticamente entre dos citas. En todos estos comportamientos —que bien podríamos llamar “*acting-out*” porque son llamadas a la interpretación—, la histérica se muestra en una cierta posición con respecto al analista: exactamente, ella manifiesta que ella es, en relación con él, lo que queda cuando lo ha dejado, que ella es ese vacío que se hace desear más allá de las sesiones. Ese vacío puede en ocasiones perfumarse con un singular *odor di femina*. Una psicoanalizante que era incapaz de proseguir la sesión a partir del momento en el que un sonido del timbre le indicaba la llegada de la siguiente, se sentía así totalmente cautivada por el lugar que esta otra mujer podía ocupar para mí. A partir de que el timbre había sonado estaba ya en la interrupción, en la vacancia, en la espera del otro. Sabía por otra parte hacerse esperar, a sabiendas de que una mujer nunca es tan deseable como cuando ocupa este lugar intermedio entre presencia y ausencia, este lugar de ser esperada en el que, literalmente, está presente en tanto que ausente.

Todos estos rasgos de la estructura del montaje histórico que hemos aislado con la ingeniosa carnicera, se encuentran nuevamente en la observación de Dora que Freud consigna en 1899; la homología entre el sueño y la histeria, la constitución de un deseo insatisfecho en el que el sujeto se posiciona por el sesgo de identificaciones, la bisexuación de estas identificaciones, y la convergencia de todas estas construcciones hacia el enunciado de una pregunta sobre la feminidad, y más específicamente sobre el cuerpo femenino, todo esto es perfectamente descifrabable en el curso del

análisis que Freud nos relata.⁸ Recordemos la situación de cuarteto en la cual se encuentra ubicada Dora cuando es llevada, a la edad de dieciocho años, a consultar a Freud por orden categórica de su padre. La amistad de Dora y de su padre por la pareja del Sr. y la Sra. K., recubre un tejido de relaciones complejas. La Sra. K. había atendido al padre de Dora, afectado por una grave enfermedad cuando Dora aún era niña. Más adelante, la Sra. K. se había vuelto su amante, aunque él fuera impotente. Dora se encuentra así de cierta manera ofrecida a las proposiciones del marido de la Sra. K., quien por otro lado siempre se mostró muy amable con ella, llevándola de paseo y dándole pequeños regalos. El padre de Dora cierra los ojos. Esta situación se enreda aún más durante las vacaciones, cuando Dora se ocupa con gran solicitud de los dos hijos del matrimonio K., ocupando así de hecho la posición de su madre. En realidad, cada uno, en este cuarteto, se hace cómplice de la otra pareja. El padre deja el campo libre al Sr. K. ante su hija, hasta el punto en que Dora concibió la idea de un pacto en el que ella sería objeto de intercambio entre los dos hombres. Por otra parte, Dora se vuelve la protectora de las relaciones que su padre sostiene con la Sra. K., ocupándose de los hijos de ésta a fin de que no molesten a la pareja. La armonía aparente de estos “arreglos” se rompe brutalemente el día en que Dora debe enfrentar proposiciones más comprometedoras por parte del Sr. K.: furiosa, lo abofetea y, al regresar a su casa, exige a su padre que rompa inmediatamente sus relaciones con la Sra. K. y su marido. Al no ceder el padre, Dora se vuelve insoportable, llega hasta el punto de amenazar con suicidarse; su padre decide entonces llevarla con Freud.

Este caso ha sido suficientemente comentado en la literatura psicoanalítica y por ello dispensamos al lector de retomarlo en detalle. Nos conformaremos con destacar los rasgos que signan la aproximación histérica a la pregunta por la feminidad, sobre todo la función que Dora le atribuye a la Sra. K., y los dos sueños a través de los cuales le señala a Freud el lugar preciso del enigma: el cuerpo femenino.

El análisis que hace Freud de este caso en 1899 conlleva la articulación de tres grandes temas: el amor denegado de Dora para el Sr. K. —que recubre su amor inconsciente por su padre y sus celos con respecto a la Sra. K.— y el predominio de la oralidad en los fan-

⁸ S. Freud, *Cinq psychanalyses*, pp. 1-91 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Obras completas*, vol. VII, pp. 1-107].

tasmas sexuales del sujeto. En las notas que agrega en 1923 a este relato, Freud reconoce haber subestimado el amor homosexual de Dora por la Sra. K., y atribuye a este error la interrupción prematura del tratamiento. Los comentarios que Lacan desarrolló en su “Intervention sur le transfert”⁹ apuntan precisamente a esclarecer esta relación de Dora con la Sra. K. cuyo mecanismo escapó a Freud. Es la consideración del apego fascinado y la lealtad a toda prueba que Dora manifiesta a la Sra. K., la que revela, escribe Lacan, “...el valor real del objeto que es la Sra. K. para Dora. Es decir no un individuo, sino un misterio, el misterio de su propia femineidad, queremos decir de su femineidad corporal.”¹⁰ Por consiguiente, retomando el episodio de la escena del lago en la que Dora abofetea al Sr. K., Lacan pone el énfasis no en las propuestas del Sr. K., sino en sus palabras: “Mi mujer no es nada para mí.” La bofetada que le propina Dora en respuesta adquiere desde ese momento el sentido de tomar partido en favor de la otra mujer: si ella no es nada para usted, ¿qué es entonces usted para mí? En efecto, el Sr. K. no valía para Dora sino en la medida en que deseaba a la Sra. K. La palabra del Sr. K. tiene como efecto cortar de tajo la identificación histérica de Dora cuya doble polaridad es fácilmente reconocible: identificación masculina por una parte, en la medida en que ella se identifica con la posición del Sr. K. o con la de su padre para contemplar a la Sra. K., e identificación femenina por la otra, en la medida en que quisiera ser amada por el Sr. K. y por su padre, de la misma manera en que la Sra. K. es amada por su padre. Por lo tanto, para circunscribir la pregunta de Dora, se puede retomar la interrogación de la ingeniosa carnicera: ¿cómo puede otra mujer (la Sra. K.) ser amada por un hombre (el marido ausente o el padre impotente) al que ella no satisface del todo?

Además, Lacan subraya el vínculo inconsciente que Dora teje entre su pregunta sobre la feminidad y la huella que la relación sexual ha dejado de su relación infantil con su hermano. El hermano, un año y medio mayor, había sido anteriormente el modelo al que aspiraba.¹¹ Un recuerdo infantil ilustra sus relaciones con el her-

⁹ J. Lacan, “Intervention sur le transfert”, *Écrits* [“Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos I*, 10a. ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI, 1985, pp. 204-218].

¹⁰ *Ibid.*, p. 220 [ed. cast.: *ibid.*, p. 209].

¹¹ S. Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 12 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 20].

mano y lo que está en juego: "...estaba sentada en el suelo, en un rincón, chupándose el pulgar de la mano izquierda, mientras con la derecha daba tironcitos al lóbulo de la oreja de su hermano, que estaba ahí quieto, sentado".¹² Había sido, por otra parte, "una chupeteadora", dice Freud, y su padre había hecho todo lo posible por destetarla de esa costumbre. Según Lacan, este recuerdo infantil da "...la matriz imaginaria en la que han venido a vaciarse todas las situaciones que Dora ha desarrollado en su vida".¹³ Esta matriz configura en efecto la dialéctica entre tres términos, pues el pulgar, que Dora se ocupaba en chupar, sirve como un tercer término que se agrega al hermano y a Dora misma para constituirlos en pareja hombre-mujer. Lo cual Lacan expresa en estos términos lacónicos: "La mujer es el objeto imposible de desprender de un primitivo deseo oral y en el que sin embargo es preciso que aprenda a reconocer su propia naturaleza genital."¹⁴ Esta localización de la función de la oralidad es esencial para comprender la problemática de Dora.

De lo que nos relata Freud sacamos dos conclusiones: primero, que Dora encontró en su hermano su primera identificación masculina, después, que sostuvo con él una relación que se puede llamar "sexual" y que se especifica por haber sido construida sobre un goce de tipo oral. Pero en la escena infantil en cuestión, ¿cuál es el lugar de Dora? ¿Está ella como niña que goza de su oralidad y provoca el deseo del niño "tranquilamente sentado a su lado"? ¿Acaso no está ella más bien identificada con el niño, chupeteando a la niña en ella, e interrogando lo que puede ser la relación del niño con una niña concebida como un objeto oral? En suma, la pregunta de Dora bien podría ser la siguiente: ¿en qué se convierte la mujer si la relación de un hombre con una mujer se resume en la relación de un hombre con un seno? Y en efecto, los síntomas de Dora —tos nerviosa, afonía, alucinación de un olor a humo— manifiestan la llamada a la pulsión oral experimentada a partir del momento en que ella se encuentra situada en una situación de pareja. El hecho de que Lacan, a este respecto, pueda preguntarse si el síntoma debe relacionarse con un fantasma de *fellatio* padecido por el padre, o más bien de *cunnilingus* que haría padecer a la Sra. K.,

¹² *Ibid.*, pp. 36-37 [*ibid.*, p. 46].

¹³ J. Lacan, "Intervention sur le transfert", *Écrits* ["Intervención sobre la transferencia", en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1985, p. 210].

¹⁴ *Ibid.*, p. 221 [*ibid.*, p. 210].

resulta de la doble polaridad de la identificación en la que la histérica se posiciona para interrogar la feminidad. Esta pregunta indicaría así un más allá del objeto del fantasma.

Lacan intentará descifrar veinte años más tarde en su Seminario *Encore* esta dimensión de más allá, de Otro absoluto, en la cual una mujer puede ser el apoyo para un hombre. En 1951, en su “Intervention sur le transfert”, apenas va más lejos que Freud; sostiene que el destino femenino no tiene otra vía que la de aceptarse como objeto del deseo masculino. Escribe, en efecto, en un fragmento sobre el cual regresaremos: “Pero ese homenaje del que Freud entrevé el poder saludable para Dora no podría ser recibido por ella como manifestación del deseo sino a condición de que se aceptase a sí misma como objeto del deseo, es decir después que hubiese agotado el sentido de lo que busca en la Sra. K. Igual que para toda mujer y por razones que están en el fundamento mismo de los intercambios sociales más elementales (aquellos mismos que Dora formula en las quejas de su rebeldía), el problema de su condición es en el fondo aceptarse como objeto del deseo del hombre, y es éste para Dora el misterio que motiva su idolatría hacia la Sra. K..., así como en su larga meditación sobre la Madona y su recurso al adorador lejano, la empuja hacia la solución que el cristianismo ha dado a este callejón sin salida subjetivo, haciendo de la mujer objeto de un deseo divino o un objeto trascendente del deseo, lo que viene a ser lo mismo.”¹⁵

¿Qué agrega o modifica el Seminario *Encore* a las tesis desarrolladas en este fragmento? Este Seminario¹⁶ suscitó uno de los más grandes malentendidos sobre la enseñanza de Lacan. El hecho de que Lacan haya buscado allí aprehender la feminidad como un más allá del falo y del objeto del fantasma masculino, efectivamente llevó a algunos autores a reestablecer una concepción verdaderamente histérica de la mujer, la que refuta pura y simplemente el estatuto de objeto del deseo masculino, para hacer de la mujer un objeto trascendente. Apenas sorprende que las alusiones que Lacan hace allí a los enunciados de ciertos místicos hayan servido de punto de apoyo a esas divagaciones y al retorno a la solución cristiana que allí se expresa. De hecho, nada tiene que *modificarse* en el fragmento de la “Intervention sur le transfert”, nada tiene que co-

¹⁵ *Ibid.*, p. 222 [*ibid.*, p. 211].

¹⁶ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore* [*El Seminario*, libro XX, *Aún*].

rregirse, pero algo debería ser *agregado*. Porque si el Seminario *Encore* circunscribe a la feminidad como *no-toda* determinada por la función del falo, por consiguiente como *no-toda* reductible a su condición en el fantasma masculino, esto no quiere decir que esta función fálica y esta condición de objeto sean ajenas o contrarias al destino femenino. Lo que dice Lacan en este Seminario, es que el destino femenino no está agotado por esta referencia fálica, pero que hay que agregarle la dimensión de un “suplemento” —dimensión por la cual las mujeres tienen una relación con lo real, mientras que los hombres sólo lo sitúan a través del fantasma. De todas formas, ese “suplemento” no forma parte de ninguna trascendencia; no implica en absoluto, en el pensamiento de Lacan, la consagración de la mujer como el Otro del falo. Por otra parte, para que se abra esta dimensión suplementaria, es necesario que sean asumidas por el sujeto la posición fálica y la condición de objeto que estructuran el complejo de castración. El Seminario *Encore* no puede pues, ser utilizado como referencia de una nueva condición femenina, en el sentido en que la mujer recibiría el estatuto de Otro, diferente de la que habita el fantasma masculino. Tiene más bien como consecuencia el dar a esta condición un desarrollo nuevo, en la medida en que aparece que la mujer no está sino *no-toda* determinada por su condición sexuada. Volveremos sobre esta tesis más adelante.

Sin duda a falta de este desarrollo posterior, Lacan no pudo visualizar en 1951, el apego de Dora por la Sra. K. más que en términos de *homosexualidad* —coincidiendo así con la autocrítica que Freud se hace en 1923. Pero, más que homosexualidad, en el sentido clínico del término, convendría mejor hablar aquí de una *homosexualización* del deseo de Dora, homosexualización ligada a los rodeos de las identificaciones por los cuales debe pasar para interrogar su propia feminidad. En efecto, es porque ella debe al inicio adoptar la posición de un hombre (su hermano o su padre) a fin de tomar la medida del deseo que este hombre puede sostener con respecto a una mujer, y por lo tanto para apreciar el valor que la mujer recibe en este deseo, por lo que ella se encuentra finalmente confrontada con el enigma de la Sra. K. Esta confrontación no se resume en la institución de una pareja sexual: la Sra. K. no es la pareja sexual de Dora. Por el contrario, el final de este proceso es un vuelco identificatorio: habiendo circunscrito la posición de la Sra. K. desde un punto de vista masculino, Dora concluye que quisiera ser amada

por un hombre, y en primer lugar por su padre, como la Sra. K. es amada por él. Para que esto sea posible, es necesario que nada se modifique en la situación del cuarteto: importa esencialmente que la Sra. K. continúe apareciendo ante Dora como aquello que su padre ama *más allá de ella misma*, es decir como el suplemento de feminidad que ella siente que le falta. Según el mismo razonamiento, Dora puede aceptar las alabanzas del Sr. K., con la única condición de que éste siga amando a su mujer y que le asigne a Dora la posición de un más allá de la Sra. K., es decir, la posición de suplemento de feminidad que le es asignado a la Sra. K. en la primera pareja del cuarteto. Se revelará en este proceso no tanto una homosexualidad del deseo de Dora, en sentido estricto, sino la sobreestimación por la que ella pone a la Sra. K. como encarnación de la feminidad misma, y la escisión que opera así entre la condición de objeto del deseo masculino y la condición de mujer. Por esta sobreestimación y esta escisión, Dora hace suyo finalmente un rasgo que Freud ha señalado como típico de la vida amorosa masculina: la división entre dos mujeres —la híper-idealizada, que sostiene la figura de la madre respetada e intocable, y la rebajada al rango de prostituta, que simboliza el objeto sexual en sentido estricto. El que la lógica de la histeria tienda así a modelarse sobre las reglas de la vida amorosa masculina explica por qué no puede sino fracasar en responder a la pregunta que plantea: ¿qué es una mujer?

Los dos sueños que relata la última parte de la observación ilustran la manera en la que Dora sostiene esta pregunta. Manera que yo calificaría de masculina, en el sentido en que la feminidad es aprehendida bajo la forma de un contenido o de un secreto interno más que como el suplemento que evocaba hace un instante. El primer sueño¹⁷ gira alrededor de un término en el que se concentra la cuestión femenina: el alhajero. Con el padre, la madre y Dora misma, esta preciosa caja forma el cuarteto en el que Dora busca su lugar. En el sueño, la madre quiere salvar su alhajero, pero el padre se opone. Ese conflicto evoca otro, real éste, al cual Dora asistió: su madre tenía ganas de cierta joya —unas perlas en forma de gotas—, pero su padre, a quien no le gustaban los aretes, le trajo un brazalete. La madre, furiosa, lo rechazó, diciéndole que si había gastado tanto dinero en un objeto que le disgustaba, bien podría regalárse-

¹⁷ S. Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 46 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 57].

lo a otra. Freud señaló a Dora que a ella le hubiera gustado recibir de su padre el regalo que su madre había rechazado. Una escena más reciente contiene también el elemento “alhajero”; el Sr. K. ha ofrecido a Dora un precioso cofrecillo para joyas. Reconstruyendo el hilo que atraviesa las dos escenas y el sueño, Freud concluye que Dora estaría dispuesta a darle al Sr. K. lo que su mujer le niega: su “cofrecillo para joyas” en el sentido figurado del término; a partir de entonces, para defenderse de este abandono, recuerda en sueños su antiguo amor por el padre. Dora no obstante no acepta esta interpretación. Parece que Freud hubiera escuchado precipitadamente el término “alhajero” como una metáfora del sexo femenino, o más bien que haya descuidado reconocer la función que le otorga Dora. En efecto, la joya y el alhajero designan en las asociaciones de Dora ante todo lo que sirve de objeto de intercambio entre un hombre y una mujer, lo que puede ser dado así como negado, y lo que, rechazado por una, puede ser dado a otra. En una palabra, este elemento representa para Dora el enigma del don entre hombres y mujeres, y más precisamente, del don como signo de amor. La pregunta de Dora ¿no será saber lo que quiere la mujer, y cómo debe acoger lo que un hombre pueda querer de ella? Y, de allí, la de saber cómo lo que es rechazado por una mujer puede satisfacer a otra. Por estar las perlas que deseaba su madre asociadas con la potencia sexual disminuida del padre, y con el asco hacia las secreciones sexuales, la pregunta de Dora apunta a la Sra. K.: ¿cómo puede ser satisfecha por un hombre impotente? ¿Qué recibe de él? El que ella haya aceptado recibir un regalo del Sr. K. la coloca en la posición de aquella que recibe el signo del intercambio entre hombres y mujeres; pero esta posición es ambigua: ¿es la de su madre, o la de la Sra. K.? Y si fuera la de la Sra. K., ¿se trataría de la Sra. K. que recibe los favores de su padre, o de la que rechaza al Sr. K.? En suma, el verdadero enigma ante el cual se encuentra Dora es el que se refiere a lo que ella tendría que dar a cambio del signo de amor que encarna el regalo ofrecido por el hombre. Si la primera interpretación de su sueño llevaba a Freud a concluir que ella hubiera querido recibir de su padre el regalo que su madre había rechazado, la escena con el Sr. K. introduce un nuevo cuarteto y requiere pues de una nueva interpretación. Los cuatro términos en juego ya no son: Dora - el padre - el alhajero - la madre, sino a partir de este momento: Dora - el Sr. K. - el alhajero - la Sra. K. Y el sentido del intercambio ha sido desplazado: aquí es al Sr. K. a quien le gustaría

recibir de Dora lo que la Sra. K. le niega. Por el hecho de haber recibido el cofrecillo para joyas, Dora se encuentra colocada en la posición de quien puede dar, es decir, en la posición en la que estaba su madre en la primera escena. Pero ¿qué tiene ella para dar? Exactamente lo que la Sra. K. puede rechazar. Es esta facultad de rechazo la que coloca, para Dora, a la Sra. K. en posición de dueña del deseo, y detentadora de la feminidad.

El segundo sueño ilustra más directamente aún el misterio que encarna para ella la Sra. K., y más precisamente el cuerpo femenino de la Sra. K. Ese sueño constituye una verdadera topografía del cuerpo femenino, una “geografía sexual simbólica”, escribe Freud.¹⁸ En efecto, las asociaciones que hace Dora indican que todas las designaciones de lugar en el sueño, están en relación directa con el cuerpo femenino, y culminan en una interrogante concerniente al órgano genital. La mujer aparece allí bajo la representación eminentemente idealizada de la Madona, es decir, de una figura que conjuga lo inconciliable: la virgen y la madre. ¿Cómo “desflorar”, cómo develar el secreto de esta virgen, cómo abrir la caja de este cuerpo de mujer que personifica la Sra. K.? He aquí lo que Dora intenta resolver en su sueño. En el momento en el que ella llega al núcleo del tema no puede avanzar más, como paralizada ante el riesgo de descubrir el sexo femenino. En ese lugar falta un pasaje en el relato del sueño: espacio en blanco, o censura que en realidad es aquí lo mismo. En un segundo tiempo, intenta colmar esta laguna recurriendo a un diccionario en el que se tratan los “temas prohibidos”. Esta construcción muestra claramente el mecanismo en dos tiempos con el cual el sujeto intenta colmar sexualizándola la laguna de la representación de lo femenino. En el lugar de la laguna viene una explicación sexual que, no está *censurada* sino olvidada, es decir *reprimida* (no resurge sino a consecuencia de una interpretación de Freud). ¿Cuál es esta explicación? Se desarrolla en tres etapas sucesivas. En primer lugar, Dora trae a la memoria un recuerdo: habiendo sufrido apendicitis uno de sus primos, Dora se había sumergido en el diccionario para informarse sobre los síntomas de esta enfermedad. Enseguida surgió una fantasía inconsciente. Tras haber ella misma padecido una apendicitec-

¹⁸ Para el texto del sueño, consúltese S. Freud, *Cinq psychanalyses*, G.W., vol. v, pp. 256-257 [“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)”, en *Obras completas*, vol. VII, p. 88].

tomía, Dora había conservado un síntoma curioso: arrastraba el pie derecho. Freud lo interpreta como el desplazamiento de una culpa de la cual ella se castiga: al leer el diccionario, Dora había dado un “mal paso”. Ella se había pues interesado, en el mencionado diccionario, en otros pasajes además de los concernientes a la apendicitis. Ahora bien, ésta había aparecido nueve meses después de la escena del lago con el Sr. K. Freud concluye, pues, que existe una fantasía inconsciente de embarazo en la cual la operación a la que se sometió Dora representaría un equivalente de alumbramiento. Pero, tercer tiempo de la explicación, Dora no está satisfecha con las interpretaciones de Freud. Rechaza lo que él le da, respondiéndole desdeñosamente: “*No salió nada importante*”. En la siguiente sesión, pone fin a su análisis.

¿Cómo comprender esta secuencia? No se puede entender el resorte más que situándolo en su contexto, es decir en la transferencia que engloba a Dora y a Freud al filo de la relación analítica. Pues este sueño se dirige evidentemente a Freud, al igual que el de la ingeniosa carnicera. Por consiguiente, es en el marco de una expectativa con respecto a Freud como la pregunta de Dora debe ser replanteada. Es él quien puede dar, o negar, a Dora lo que ella intenta comprender. Él está pues en el mismo lugar y cumple la misma función que el diccionario al que Dora se había ya referido sin encontrar en él la respuesta que buscaba. La demanda de Dora es una demanda de saber —saber del cuerpo, o cuerpo del saber, el diccionario simboliza bastante bien ese corpus—, pero al mismo tiempo un rechazo de saber, pues ningún saber, ninguna simbolización, será jamás suficiente para nombrar el seno vacío de su fascinación, es decir del órgano genital femenino censurado en el sueño. El hecho de que Freud le responda invitándola a reconocer en su demanda la expresión de un deseo de recibir un hijo no puede más que decepcionarla. Pues ese deseo de un hijo no es sino un *Ersatz* destinado a tapan la laguna indecible de la feminidad. Dora, en suma, esperaba que Freud le dijera lo que es una mujer. El le responde: una madre. Ella no tiene a partir de ese momento otra salida más que el aborto de su análisis. La única respuesta correcta para Dora habría sido no la del saber, sino la del no-saber, no una interpretación que le confiera un sentido, sino una invención que transmitiera un sin-sentido.

¿CAMBIAR DE SEXO?

La doctrina freudiana sobre la cuestión de la feminidad se reorienta completamente entre 1919 y 1925, pasando de una concepción del complejo parental de la niña —la que sostenía Freud en el caso Dora— a otra concepción, diametralmente opuesta. Tres textos fundamentales forman los eslabones de este viraje: “Pegan a un niño” (1919);¹ “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” (1920);² “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (1925).³ A partir de este último artículo, se abrirá la vía para las elaboraciones posteriores de los dos grandes textos de 1931 y 1932 “Sobre la sexualidad femenina” y “La feminidad”.

Para valorar la importancia de lo que está en juego, destaquemos simplemente las contradicciones más flagrantes. En 1919, el punto de origen de la problemática femenina es designado en la fijación amorosa al padre y el punto de salida en una identificación masculina; en 1925, el punto de origen es la fijación a la madre y el punto de salida, el rodeo a través del padre ante quien se asegura la posición femenina. Por una parte, el complejo de Edipo aparece como fundador de la perversión; por la otra, es por el contrario la garantía de la posición normal de la niña. Intentaremos reconstruir paso a paso el desarrollo lógico que obliga a Freud a realizar estas revisiones fundamentales.

“Pegan a un niño” presenta para nosotros el interés de proporcionar un primer esquema de esa transformación fundamental que,

¹ S. Freud, “Un enfant est battu”, Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles, *Névrose, psychose et perversion* [“Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”, en *Obras completas*, vol. xvii, pp. 173-200].

² S. Freud, “Psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine”, *Névrose, psychose et perversion* [“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. xviii, pp. 137-164].

³ S. Freud, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes”, *La Vie sexuelle* [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas* vol. xix, pp. 259-276].

para Freud, da cuenta del destino femenino: lo que él llama, sencillamente, un cambio de sexo. Para llegar a la posición final que la inserta en su papel sexual, la niña debe cambiar de sexo, es decir abandonar su posición sexuada inicial en el Edipo. Freud mantendrá esta concepción a lo largo de toda su obra, pero, como veremos, modificará totalmente su sentido entre 1919 y 1925. En “Pegan a un niño”, este cambio se realiza en el sentido de una masculinización, inscribiendo el destino femenino en el desarrollo de un complejo de masculinidad. Allí hay una paradoja evidente que el caso de la joven homosexual permitirá resolver.

Recordemos a grandes rasgos la estructura de ese texto de 1919. Habiendo constatado la frecuencia con la cual el fantasma “Pegan a un niño” interviene en el discurso consciente de sus pacientes, Freud se propone demostrar su construcción. Bajo esta forma, observa, el fantasma no aparece antes de la edad de cuatro o cinco años. Podría ser, entonces, que hubiera una prehistoria, que atravesase un desarrollo y correspondiera a la culminación de una larga elaboración. Esta hipótesis se confirma a través de la identificación de tres estratos, o fases sucesivas, en las cuales ese fantasma construye su enunciado: el padre pega al niño (odiado por mí); yo soy azotado por el padre; pegan a un niño.

El primer momento no necesariamente es un fantasma, puede ser el contenido de un recuerdo. El segundo, que es el más importante, no llegó hasta el consciente y nunca tuvo una existencia real: no se trata de una remembranza, precisa Freud, sino de una construcción del análisis. La persona que pega sigue siendo el padre, pero el niño azotado ha cambiado: el sujeto mismo hace su entrada en escena, en el lugar donde se situaba anteriormente su rival, es decir, en el lugar de quien presuntamente es el favorito del padre. En el tercer tiempo, tanto la persona del padre como el sujeto han desaparecido de la escena: la persona que pega es indeterminada (o a veces designada como sustituto del padre, un profesor por ejemplo) y el niño azotado se vuelve intercambiable. Sin embargo se revela una particularidad en ese estadio en los fantasmas de las niñas; el niño azotado siempre es de sexo masculino: “He ahí lo enigmático” [p. 183], escribe Freud. ¿Cómo puede ser que pegar a los niños se haya convertido en el punto de apoyo fantasmático de los deseos sexuales de la niña?

Para descubrir la solución a este enigma, Freud emprende el examen del complejo parental de la niña en la época en la que se construye el fantasma, es decir entre los dos y los cinco años. Compara-

remos la estructura que Freud pone en evidencia aquí con la situación que observa al año siguiente con su joven homosexual y con la prehistoria del Edipo femenino cuyas líneas directrices formulará en 1925. Aquí, en 1919, el punto de partida para Freud sigue siendo, como en su análisis de Dora, el tierno apego de la niña por su padre y, por consiguiente, la actitud de competencia y odio hacia la madre. En suma, la situación de la niña, en este enfoque, refleja simétricamente la del niño que ama a su madre y cela a su padre. La madre no recibe pues ninguna función en el Edipo femenino sino como rival y es excluida de la construcción del fantasma. En ninguna parte alude aquí a un apego precoz de la niña con su madre, el complejo parental y la fantasía que sostiene al deseo, están totalmente centrados en la relación con el padre y en la culpabilidad que resulta de este amor incestuoso. Así, “ser azotado por el padre” significa al mismo tiempo, en la primera fase del fantasma, ser despojado del amor paternal y, en la segunda fase, ser la elegida de ese amor, el cual, al haber sido reprimido, no puede reaparecer sino pagando su tributo con la culpabilidad. Al convertirse “el padre me ama” en “el padre me pega”, el amor incestuoso permanece velado y el castigo que amerita es infligido. Los dos primeros tiempos del fantasma no constituyen pues más que la expresión de una misma cosa: el apego edípico de la niña por su padre.

Sin embargo, hay que considerar un límite para esta fijación al padre puesto que en la tercera fase, la relación padre-hija desaparece de la escena y es remplazada por aquella que vincula un sustituto paternal con un varón. Este enigma lleva a Freud a introducir la noción de “complejo de masculinidad” en la niña. Hay allí un desarrollo que podríamos calificar de paradójico: “Los niños azotados son casi siempre varoncitos, tanto en las fantasías de los varones como en las de las niñas. Y este rasgo no se explica evidentemente por alguna competencia entre los sexos, pues de lo contrario en las fantasías de los varones tenderían a ser más bien niñas las azotadas; por otra parte, tampoco tiene nada que ver con el sexo del niño odiado de la primera fase, sino que apunta a un complicado proceso que sobreviene en las niñas. Cuando se extrañan del amor incestuoso hacia el padre, entendido genitualmente, es fácil que rompan por completo con su papel femenino, reanimen su ‘complejo de masculinidad’ (Van Ophuijsen [1917]) y a partir de entonces sólo quieran ser muchachos.”⁴ Se ob-

⁴ S. Freud, “Un enfant est battu...”, *op. cit.* [“Pegan a un niño”, en *Obras completas*, vol. xvii, p. 188].

serva el callejón sin salida que se perfila: según este razonamiento, cuando el Edipo es reprimido, la niña abandonaría su feminidad para convertirse en un niño! En otras palabras, la salida del Edipo para la niña sería la perversión. Freud habría intuido que esta conclusión es insostenible puesto que, inmediatamente después de este fragmento, se aventura en una discusión sobre la génesis de las perversiones en la que aparecen nuevas contradicciones. En efecto, si la elaboración del fantasma “pegan a un niño” debe finalmente ilustrarnos la génesis de las perversiones, y sobre todo del masoquismo, ¿cómo conciliar con lo anterior el hecho, señalado al principio de su texto, según el cual de los seis casos que sustentan su reflexión, cinco sean casos de neurosis? Y, por otra parte, ¿cómo apreciar correctamente el alcance del complejo de Edipo si éste puede ser a la vez la base de la cual se derivan las perversiones y el núcleo de las neurosis?

Una vía de solución se abre cuando Freud distingue la perversión infantil de la perversión adulta. Si la perversión del adulto (y sobre todo la homosexualidad) puede ser derivada del complejo de Edipo, encuentra su apoyo menos en el complejo mismo que en las huellas, las *cicatrices*, dice Freud, que el complejo deja en el inconsciente. Las fantasías de flagelación constituyen tales cicatrices. Dicho de otra manera, es el fantasma lo perverso, pero no necesariamente el sujeto mismo: la fantasía de flagelación puede —pero no es automático— servir de apoyo para que aparezca eventualmente una perversión en la edad adulta (pero entonces, el guión será puesto en escena en lo real, y ya no en el teatro imaginario de la vida fantasmática). En adelante, la pregunta consiste en saber cuál elemento debe agregarse a la cicatriz del Edipo, en este caso el fantasma sadomasoquista con identificación masculina, a fin de que el sujeto elija la perversión, en particular la homosexualidad. Esta pregunta resurgirá un año más tarde con el caso de la joven homosexual. En efecto, a partir de “Pegan a un niño”, el problema consiste en saber cómo puede la niña orientarse correctamente en su vida sexual si su fantasma, cicatriz del Edipo, la guía hacia una posición masculina, es decir le indica el camino de la homosexualidad. Freud llega hasta el fondo de la cuestión. En el capítulo VI de “Pegan a un niño”, escribe que la fantasía femenina culmina en un *cambio de sexo*, cambio que se opone radicalmente a la feminidad que se supone las niñas harían reconocer por el padre en el Edipo. ¿Cómo puede, entonces, la niña no convertirse en homosexual?

Responder a esta pregunta supone que sigamos el camino que re-

corre la elaboración freudiana después de “Pegan a un niño” y que releamos atentamente la observación del caso de la joven homosexual que publica al año siguiente. Las reflexiones a las que Freud es conducido por este caso, implican una modificación fundamental al punto de vista defendido en “Pegan a un niño”. Y esta modificación permitirá resolver el punto oscuro de ese texto, es decir, el vínculo entre la posición edípica de partida y la identificación masculina final. El caso de la joven homosexual muestra que la perversión no se deriva simplemente del complejo de Edipo, en tanto que fijación al padre, sino que se apoya más bien en una fijación amorosa anterior que Freud descubre aquí: la fijación primaria a la madre. Súbitamente, surge otra dimensión en el trasfondo del destino femenino, que Freud va a llamar la “prehistoria” del Edipo propiamente dicho, y cuya revelación le impondrá, de 1920 a 1925, que reconsidere el amor del padre en la niña como algo que recubre, con más o menos opacidad, un amor más fundamental y ligado a la madre.

Recordemos brevemente las grandes líneas de la observación. Se trata de una joven de dieciocho años, bella e inteligente, proveniente de una familia acomodada. Esta joven hostiga a una mujer diez años mayor que ella, una dama “*aus der Gesellschaft*”, como dice Freud, lo que se traduciría en francés por una “*mondaine*”, en pocas palabras una prostituta de alta categoría. Esta mujer vive en casa de una amiga casada con quien sostiene relaciones íntimas. La joven permanece absolutamente indiferente a los rumores peyorativos que corren acerca de la dama, y no se muestra afectada por el desprecio que su padre demuestra con respecto a esta “*cocotte*”. Por el contrario, esta depravación del objeto constituye una condición esencial del amor que la joven siente por ella. Se comporta ante ella como un verdadero caballero, la sigue por todas partes, se queda parada ante su puerta, le envía flores, etc. Ha consagrado completamente su vida a las tareas de esta “veneración” —el término es de Freud—, abandonando todos sus demás intereses. La mujer, por su parte, parece más bien irritada por los arranques de su joven admiradora, y nunca le concedió favor más alto que el permiso de besarle la mano. No cesa, por cierto, en cada uno de sus encuentros, de sermonearla, alentándola a alejarse de ella y de las mujeres en general.

Los padres de la joven —el padre sobre todo— están furiosos y desconcertados por el carácter provocativo de su conducta. Por un lado, no vacila en exhibirse por las calles de la ciudad del brazo de su bien amada, despreocupándose por su reputación y la de su fa-

milia, pero, por el otro, en su casa, todas las mentiras son buenas para disimular, ante sus padres, sus encuentros con ella. Un buen día ocurre el incidente que hace que los padres se decidan a llevar a su hija con Freud. El padre se cruza con su hija que camina por la calle acompañada de la dama; les lanza una mirada furiosa; inmediatamente, la joven se desprende del brazo de su acompañante, salta sobre el parapeto del puente, se tira, y se estrella sobre la vía del tren que pasa debajo. Seis meses más tarde, recuperada de sus heridas, llega con Freud.

¿Cómo se convirtió esta joven en homosexual? ¿Y qué la pudo empujar a tirarse del puente después de haberse cruzado con su padre? Freud comienza por señalar que esta inclinación de la joven por una mujer no era la primera. Este amor no hacía más que manifestar de manera particularmente llamativa una tendencia ya notable a lo largo de los años precedentes. Es necesario pues retomar el curso de la vida amorosa de la paciente desde el principio. A lo largo de esta investigación, Freud va a ser llevado a articular la doble polaridad del Edipo femenino. En un primer momento se limita a considerar el complejo edípico de su paciente únicamente desde el punto de vista del apego al padre: “La joven había atravesado sus años infantiles de manera poco llamativa, con la actitud normal del complejo de Edipo femenino; más tarde, también, había empezado a sustituir al padre por el hermano un poco mayor que ella.”⁵

La envidia del pene era patente en ella, y desde hacía mucho tiempo, pues la comparación de sus órganos genitales con los de su hermano, hacia los cinco años de edad, le habían causado una fuerte impresión. Pero, dejando de lado este rasgo, ninguno de los datos que la joven quiere dar sobre su infancia muestran algo llamativo o anormal. “La joven nunca había sido neurótica”, escribe Freud, y no aparece en su análisis ningún síntoma histérico. Hacia los trece o catorce años, la envidia del pene resurge, transpuesta en deseo de un hijo: la joven manifiesta entonces una ternura excesiva por un pequeño niño de tres años que encuentra en un parque. Sin embargo, poco tiempo después, el niño le resulta indiferente y comienza a mostrar interés por las mujeres maduras —lo que le acarrea los reproches de su padre. ¿A qué atribuir esta transformación? Freud señala que coincide con un nuevo embarazo de la madre y el naci-

⁵ S. Freud, “Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine”, *Névrose, psychose et perversion*, p. 253 [“Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XVIII p. 148].

miento de un hermanito (la joven tiene entonces aproximadamente trece años).

La libido de la joven se vuelve primero hacia la maternidad y, a partir del embarazo de su madre, se vuelve homosexual. Agreguemos a esto que una serie de sueños indican claramente que la dama querida era un sustituto de la madre. Por otra parte, las mujeres que, en el corazón de la joven, habían precedido a la dama, eran madres que ella se había encontrado con sus hijos. Pero las cosas se complican porque, a la vez que es sustituto de la madre, la dama amada parece también valer como sustituto del hermano mayor que ella recuerda por su silueta alargada, su belleza severa y sus maneras rudas. Así, anota Freud, "...el objeto en definitiva elegido no correspondía sólo a su ideal de mujer, sino también a su ideal de hombre; reunía la satisfacción de las dos orientaciones del deseo, la homosexual y la heterosexual" [p. 150]. La complejidad del caso se muestra en esta confusión: no se entiende muy bien qué o a quién ama la joven a través de la dama —¿será a la madre, será al hermano? Y ¿en qué se convierte, con esa elección, el deseo de un hijo que se había expresado con tanta fuerza poco antes, y que el nuevo embarazo de la madre debió defraudar?

Freud evidentemente se ha dado cuenta de estas dificultades puesto que él se sorprende de que, decepcionada en sus esperanzas de un hijo, la joven no obstante se haya volcado hacia un sustituto de su madre: "se habría debido esperar lo contrario" [p. 150], escribe. ¿Por qué la joven no se rebeló entonces contra su madre y, como era de esperarse, no la odió como a una rival? Su elección resulta aún más sorprendente en la medida en que su madre se conducía efectivamente con respecto a ella como una competidora molesta, ansiosa de agradar por su belleza y cuidando celosamente de que su hija se mantuviera alejada del padre. No tenía, pues, ninguna razón de sentir ternura por su madre. Para demostrar este proceso complejo y explicar este misterio, Freud es conducido a plantear dos vías de reflexión. Por una parte, en el trasfondo de la relación de la joven con su padre, va a subrayar la existencia de una relación más primaria con la madre. Por la otra, en el examen de la vida amorosa del sujeto, va a introducir, una distinción entre dos órdenes: por un lado, *la identificación sexual* del sujeto, es decir la posición masculina o femenina que adopta —¿ama como un hombre o como una mujer?— y por el otro, *la elección de objeto* —¿ama a un objeto masculino o a uno femenino? Aplicando esta distinción al caso de la jo-

ven, Freud va a poner en evidencia que, en cada una de estas dos vertientes la madre aparece en el lugar central. Es al mismo tiempo la que guía la identificación sexual de la joven y la que encarna el objeto de su elección amorosa. Se verá que también es ella la implicada en el pasaje al acto en el que culmina la conducta de su hija. En cuanto al padre, parece más bien relegado al papel de una figura lateral, el de testigo ante los ojos del cual, se entabla la relación entre dos mujeres.

Freud comienza así por advertir que es precisamente en el momento en que se volvió más intenso su deseo de recibir un hijo — sobre todo un varón— cuando la joven vio a su madre embarazada. “Pero en eso sucedió que recibió el hijo no ella sino la competidora odiada en lo inconsciente, la madre” [p. 151]. Indignada y amargada, vuelve la espalda a su padre y a los hombres en general. Es pues debido a una reacción de despecho amoroso como la joven es llevada a relegar, en un mismo movimiento, el amor hacia los hombres, el deseo de tener un hijo, y el papel femenino. (Se observará sin embargo que, en el pasaje al acto suicida que ella consume, se opera un retorno de ciertos elementos que con ello quiso rechazar.) Sin embargo, la joven hace más que manifestar su despecho y desmentir algunos de sus deseos. No le basta con desdeñar a los hombres, llega hasta volcar su amor hacia un sustituto de la madre. Este es el misterio que se pretende desentrañar. Como lo escribe Freud en una síntesis impactante: “Ella se trasmudó en varón y tomó a la madre en el lugar del padre como objeto de amor” [p. 151]. Las distinciones introducidas previamente aclaran este trastorno: la joven, en ese momento, cambia a la vez de identificación sexual (se vuelve hombre) y de objeto de amor (la madre en vez del padre). Esta doble inversión es posible con una condición, que Freud introduce con prudencia, pero que tendrá de allí en adelante una resonancia muy grande sobre toda su concepción del deseo femenino: “Su vínculo con la madre había sido sin duda ambivalente desde el comienzo; por eso logró con facilidad reanimar el amor temprano por la madre y, con su auxilio, sobrecompensar su hostilidad presente hacia ella” [p. 151].

Esta hipótesis modifica completamente la concepción que Freud había defendido hasta entonces de la posición edípica clásica de la niña (amar al padre y desear recibir un hijo de él). Se revela ahora que detrás de la posición de enamorada del padre, se oculta otra más antigua, y que el hecho de que se dirija hacia el padre, encubre

en realidad, un amor primordial por la madre. Éste está lejos de haberse extinguido por la elección del padre, puesto que basta una decepción en la esperanza que suscita este último para que resurja el amor más antiguo, sin importar, por otra parte, los motivos de hostilidad que puedan oponerse a ese primer objeto. Este antiguo amor por la madre es aún más sólido en la medida en que alimenta al narcisismo; la persona que ama puede identificarse con su objeto y colmar así la separación de los planos entre la identificación sexuada y la elección de objeto.

Sin embargo, aunque es el antiguo amor por la madre el que retorna tras la decepción que la joven sintió —y que su padre le habría infligido— hay que advertir que no resurge sino *transformado*. Esta transformación constituye la dificultad más aguda de esta observación. En el movimiento por el cual la joven se vuelve hacia la dama, hay un pase de prestidigitador, una especie de inversión. La joven conserva su esquema de identificación como vía de acceso al amor, pero el otro al cual ella se identifica cambia. Durante la fase que Freud calificaba de “normalmente edípica”, se identificaba con su madre para ser amada por su padre; después de la decepción, se identifica con el padre para amar a la madre. Un cruzamiento tiene lugar entonces entre los polos de la identificación y del objeto y, simultáneamente, una inversión de la posición de amada o de amante del sujeto:

	<i>identificación</i>	<i>objeto</i>	<i>meta amorosa</i>
1a. fase:	la madre	el padre	ser amada
2a. fase:	el padre	la madre	amar

En este cruzamiento, la ambivalencia erótico-agresiva que caracteriza toda relación de identificación imaginaria se encuentra transferida de la madre hacia el padre. Como lo subraya Freud, “La postura libidinal ganada así no hizo sino consolidarse cuando la joven notó cuán desagradable le resultaba al padre” [p.152]. En suma, se venga de su padre, y permanece homosexual para desafiarlo. Es la razón por la cual es necesario que se exhiba públicamente del brazo de la dama, haciendo con ello que su padre sepa de la existencia de su relación.

Dos elementos deben aún ser puestos en su lugar para desenredar del todo esta madeja: el primero es el doble estatuto de la dama, el segundo la naturaleza específica del amor que la joven le profesa. Ya lo habíamos señalado, la dama es a la vez un sustituto de la madre y un sustituto del hermano mayor. Digamos que es una madre, pero vestida grotescamente con ciertos rasgos de hermano mayor. Freud subraya la importancia de esta doble representación, al escribir que “La inversión de la joven recibió su último espaldarazo cuando topó en la ‘dama’ con un objeto que al mismo tiempo ofrecía satisfacción a la parte de su libido heterosexual todavía apegada al hermano” [p. 153]. Esta reflexión parece oscurecer el cuadro más que aclararlo. Pues se trata, después de todo, de saber si esta joven está enamorada de una mujer o de un hombre. Decir que se trata de una mezcla de los dos en nada ayuda. Podríamos adelantar una hipótesis teniendo en cuenta que en 1920 Freud no había aún desmontado los mecanismos del fetichismo. Parece ser que el objeto a la vez homosexual y heterosexual, que encarna la dama revela su identidad si distinguimos aquí a una madre fetichizada. Recordemos que el pene del hermano había llamado mucho la atención de la paciente cuando era aún niña. El hecho de que la dama presente algunos rasgos del hermano no puede sino remitirnos a ese pene tan característico. Ese apego a una madre fálica certificaría por otra parte la estructura perversa de la joven.

En cuanto a la naturaleza del amor que la joven prodiga a su elegida, permite fácilmente clasificarse dentro de la categoría de amor caballeresco de tipo cortés. En otras palabras, la joven ama a la dama de la misma manera en que un hombre ama a una mujer según el tipo masculino de elección amorosa que Freud ha esclarecido notablemente en 1910.⁶ Algunas particularidades de las elecciones amorosas que ella hizo a partir del embarazo de su madre concuerdan con esta referencia. Así las mujeres de las que ella se enamoraba no eran mujeres conocidas particularmente por su homosexualidad sino, en todos los casos, mujeres de mala reputación. La joven compartía así el objetivo típicamente masculino, de querer “salvar” a la mujer amada de su depravación. Sin duda esta actitud abraza una idea inconsciente que estigmatiza el hecho de que la madre ha-

⁶ S. Freud, “Un type particulier de choix d’objet chez l’homme”, *La vie sexuelle*, p. 47-55 [“Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”, en *Obras completas*, vol. xi, pp. 159-168].

ya recibido un hijo del padre: mi madre es una puta. No solamente el otro de la identificación sexuada y el objeto de la elección amorosa cambian después del embarazo, sino también la modalidad amorosa que la joven manifiesta a este objeto. Al tomar a la madre como objeto y al identificarse con el padre, la posición subjetiva que adopta en su vida amorosa se modifica: pasa de una manera femenina de amar (la del papel de *la amada*) a una manera masculina de amar (el papel *del amante*). Señalemos, por cierto, que esta inversión no hace sino mantener una misma proposición cuyo enunciado sería: la madre es amada por el padre.

Después de haber puesto de manifiesto la estructura del recorrido subjetivo de la joven entre sus catorce y dieciocho años, dos preguntas permanecen pendientes: ¿cuál es la causa de ese recorrido, y cuál es su objetivo? Comencemos por la segunda. Está claro que el objetivo inconsciente perseguido por la joven homosexual es dar una demostración al padre. Ella le enseña cómo debió comportarse con ella, qué tipo de amor debió haberle manifestado. Ella lo reta a aceptar el desafío de amarla tan perfectamente como ella ama a la dama. Pero allí hay más que una demostración hecha al padre, ese comportamiento tiene también una intención hacia la madre. Consideremos el pasaje al acto suicida que ella consume, y notemos exactamente lo que está en juego en ese momento. La joven está paseando con la dama en un barrio que —ella lo sabe— es frecuentado por su padre a esa hora. Ellas se cruzan con él efectivamente, y él les lanza una mirada furiosa. La joven confiesa entonces a la dama que el hombre que acaba de mirarlas de arriba abajo es su padre; la dama se enoja, exige a la joven que se vaya inmediatamente y que jamás le vuelva a dirigir la palabra. Ésta se lanza inmediatamente por encima del parapeto del puente. En esta sucesión, dos hechos parecen sobresalir, el primero es la mirada del padre. Confrontada a esa mirada, la joven se siente reducida a nada, o por lo menos rebajada a remota distancia del falo todopoderoso que ella quisiera ser. Regresa a una posición en la que el sujeto se siente fundamentalmente excluido, es reducida al rango de objeto *a* ante su padre que la echa de la escena.⁷ A esto se agrega que la dama, por su parte, se enoja con ella. Esta mutación implica un nuevo trastorno de los polos de la identificación y del objeto de amor. La dama que estaba en

⁷ Véanse a este respecto los notables comentarios de J. Lacan en su Seminario *L'angoisse* (inédito).

posición de objeto de amor, sustituto de una madre fálica, adopta de repente el papel paterno, y esto, en el momento mismo en el que, confrontada a la mirada de desprecio del padre, la joven no puede ya sostener su identificación con éste. El rechazo es así consumado y la joven no tiene otra salida más que la de realizar, en acto, la eyeción en la que ella se encuentra atrapada en el plano simbólico.

Sin embargo, como Freud lo señala con sutileza, logra, a través de esta puesta en acto desesperada, recuperar algo de su deseo. Su suicidio no es simplemente una pérdida, conlleva igualmente lo que Lacan llamaría un “plus de goce”. Su acto es a la vez, según Freud, un cumplimiento de castigo y un cumplimiento de deseo. El deseo que ella cumple con ese acto es el deseo más profundo, aquél cuya decepción había señalado su entrada a la homosexualidad, es decir el deseo de tener un hijo del padre: al “caer” del puente por culpa del padre, ella “daba a luz” igualmente a causa de él, puesto que el verbo alemán *niederkommen*, con el cual nombró su acción, significa tanto “caer” como “dar a luz”. El equívoco significante proporciona así la clave del acto en el que ella queda atrapada. Este análisis prueba, además, que el deseo de tener un hijo no había sido de ninguna manera abandonado por la joven en el momento del embarazo de su madre.

En cuanto a la realización del castigo, consiste tanto en un autocastigo (ordenado por la mirada paterna y los reproches de la dama) como en un castigo a quien da a luz, es decir a la madre. Freud señala por otra parte que “...no halla quizá la energía psíquica para matarse quien, en primer lugar, no mata a la vez un objeto con el que se ha identificado, ni quien, en segundo lugar no vuelve hacia sí un deseo de muerte que iba dirigido a otra persona” [p. 155]. Así pues, al suicidarse, la joven castiga también a su madre, con quien se había identificado y que hubiera tenido que morir al dar a luz al niño que su hija le había envidiado. El cumplimiento de castigo se vuelve también un cumplimiento de deseo.

Sin embargo, la misma pregunta resurge en cada intento de explicación de este caso: ¿por qué era necesario que se volviera homosexual para alcanzar su objetivo? Ella se identificó con la madre, y luego quiso matarla cuando ésta la humilló con su embarazo. Está bien. Pero ¿por qué este odio identificatorio traería consigo la consecuencia de que la madre fuera puesta en posición de objeto de amor? La paradoja alrededor de la cual giran todas las observaciones es la siguiente: la joven mata a la madre en tanto que polo iden-

tificatorio, pero ello no le impide amarla en tanto que objeto. Hay que concluir, pues, que el embarazo de la madre, si pudo ser *el factor desencadenador* de la homosexualidad manifiesta de la joven, no puede sin embargo ser considerado como su *causa*.

Es al retomar la discusión sobre la causalidad de esta estructura, en el capítulo VI de las observaciones, donde Freud subraya la importancia de una posición más primaria que aquellas que hemos subrayado en el cuadro que figura en la página 161. Comienza por advertir que si ciertos indicios, en la historia de esta joven, atestiguan una posición edípica clásica (su interés por el niño), es conveniente sin embargo ponerlos en la balanza con otros elementos que, desde la infancia, anunciaban la homosexualidad de su paciente. Por ejemplo, aún siendo escolar, se había enamorado de una institutriz “...inaccesible y adusta, un manifiesto sustituto de la madre” [p. 161]. La homosexualidad de la joven no comienza pues en la adolescencia, es con toda verosimilitud, dice Freud, “...la continuación directa, no mudada, de una fijación infantil a la madre” [p. 161]. A la luz de esta fijación primaria, adquiere todo su sentido la potente envidia del pene que la niña había manifestado en relación con su hermano. Por lo tanto, desde la infancia había elegido la vía del “complejo de masculinidad”. Es ahora cuando la enseñanza final de estas observaciones se evidencia: por debajo de la posición edípica en la que la niña, identificada con la madre, toma al padre como objeto, quiere ser amada por él y recibir una señal de su amor (el hijo), hay que concebir una posición más primaria en la cual la niña toma a su madre como objeto de amor, en una posición masculina de amante. Debemos pues completar nuestro cuadro agregándole un “estadio cero”:

	<i>identificación</i>	<i>objeto</i>	<i>meta amorosa</i>
estadio 0	el padre	la madre	amar
estadio 1 (Edipo)	la madre	el padre	ser amada
estadio 2 (homosexualidad)	el padre	la madre	amar

A esta fijación infantil de la niña con la madre, Freud consagrará sus investigaciones en los años que siguen a este relato del caso

de la joven homosexual, especialmente a partir de 1925, fecha en la que introduce la noción de una prehistoria del complejo de Edipo femenino. Intentemos pues seguir el desarrollo que Freud va a dar a esta noción y registrar todas las consecuencias de ello.

UNA NIÑA Y SU MADRE

Nos preguntábamos, al final de “Pegan a un niño”, cómo podía derivarse, en la mujer, una posición masculina de la fijación amorosa al padre. Seguramente el caso de la joven homosexual haya permitido a Freud resolver esta cuestión, pero al mismo tiempo la hizo más compleja, develando una dimensión que hasta ese momento había permanecido ignorada: la fijación más temprana a la madre. Pero ese texto sobre la joven homosexual suscita nuevos enigmas. En adelante, la homosexualidad de la mujer se vuelve una posibilidad inscrita en la estructura del complejo de Edipo femenino, incluso un elemento de base de este complejo (la posición masculina con respecto a la madre). Entonces ¿de qué depende que una mujer se vuelva o no homosexual? ¿Qué determinará el hecho de que la relación primordial con la madre pueda o no volver a la superficie a través de la relación de la mujer con su padre? En otras palabras, la cuestión que se plantea es saber si la relación con el padre, que se instaura en el Edipo propiamente dicho de la mujer, desempeña una función de metáfora o solamente de metonimia con respecto a la relación con la madre. La joven homosexual de Freud tan sólo recorre en sentido inverso el camino que Freud designa ahora como el trayecto mismo del cumplimiento de la feminidad. ¿En qué condiciones es posible esta regresión hacia la relación con la madre? Freud no respondió realmente a esta interrogante en sus observaciones al caso. En cuanto a nosotros, señalemos que la interrogante adquiere un alcance verdaderamente general si se formula el enunciado en sentido inverso: ¿en qué condiciones podría volverse imposible este retorno de la relación con la madre?

Tal es el problema que Freud se compromete a resolver a partir de 1925, haciendo así un extraño eco a la preocupación que enunciaba veinticinco o treinta años antes, cuando concebía el proyecto de poner un dique a la fuerza oscura del sexo femenino, como lo escribía a Fliess. A partir de entonces, a cada paso de su reflexión, Freud va a tropezarse siempre con el mismo obstáculo: en la niña, la relación con el padre no hace que desaparezca realmente la rela-

ción primaria con su madre. Ésta no constituye sino un “cambio” [p. 230] (*aménagement*), un “endoso” [p. 232] (*report*) como lo dirá en su artículo “Sobre la sexualidad femenina”.¹ Por consiguiente, la cuestión de la homosexualidad femenina se vuelve una cuestión de estructura: hay algo casi “naturalmente homosexual” en las mujeres. A partir de ahí resulta difícil considerar lisa y llanamente la homosexualidad femenina como una perversión.

Por lo tanto nos vemos conducidos a examinar con Freud lo que sucede en la relación entre una niña y su madre, en esa “prehistoria” del complejo de Edipo femenino. Este examen se inaugura con el texto de 1925 intitulado “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”.² En ese texto, Freud explícitamente formula la relación de la niña con su padre, que hasta ese momento había definido al Edipo femenino, como la *transferencia* de una relación inicial con la madre, transferencia en la cual el padre desempeña la función de metáfora. Por consiguiente, es preciso que reconsidere fundamentalmente su teoría del complejo de Edipo introduciendo en ésta una disimetría esencial entre el niño y la niña que se expresará notablemente en la función que juega el complejo de castración.

Ante todo subrayemos los términos del título de este texto. De entrada indican la escisión entre lo psíquico y lo anatómico: perceptible en el nivel de la anatomía, la diferencia no se inscribe como tal en lo psíquico. Únicamente se inscribe lo que constituye una *consecuencia* de esa diferencia, es decir, el complejo de castración. Pero lo importante no es sólo esa escisión, sino el uso que niños y niñas harán de esto para determinar su actitud. De tal forma, una de las consecuencias psíquicas de la ausencia de inscripción inconsciente de la diferencia anatómica entre los sexos es la tendencia a que se instituya un modo de pensamiento masculino y un modo de pensamiento femenino. Por supuesto no es sino una tendencia, pero es asombrosa. Confrontado a la anatomía, el niño no sabe qué pensar, está como condenado a la investigación y a la duda; mientras que la niña, según Freud, sabe de entrada lo que hay que pensar porque, con respecto al sexo opuesto,

¹ S. Freud, “La sexualité féminine”, en *La vie sexuelle* [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI, pp. 223-244].

² S. Freud, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes”, en *La vie sexuelle* [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 259-276].

puede rendirse a una evidencia que la dispensa de las cavilaciones masculinas.

Ante todo, el artículo retoma, precisándolas, las tesis formuladas en 1908 en el texto sobre “Las teorías sexuales infantiles”³ y reinterpretadas por primera vez en 1923 en “La organización genital infantil”.⁴ En efecto, hasta ese momento, Freud sólo había considerado el descubrimiento de la diferencia anatómica entre los sexos desde el punto de vista del varoncito. En 1908, había desarrollado la idea de que ante la zona genital femenina, el varón hacía que su percepción misma se plegara: “[...] no comprueba la falta del miembro, sino que *regularmente* dice, a modo de consuelo y conciliación: ‘Ella tiene... pero todavía es chiquito; claro es que cuando ella sea más grande le crecerá’ ” [vol. IX, p. 192]. En otras palabras, al descubrir la anatomía femenina el varoncito *no ve* que el pene está ausente; *dice* que está oculto. Freud agregaba que la niña comparte la opinión de su hermano; que ésta manifiesta mucho interés por el miembro del varón y se siente en desventaja y celosa. En resumen, en esta etapa de la elaboración freudiana, el varón y la niña celebran la *premisa universal del pene* con la contrapartida del temor de la castración por parte del varón, y la envidia del pene por parte de la niña.

En 1923 en “La organización genital infantil”, Freud modificó esta tesis. Ya no encuentra la universalidad del pene en la actitud de los niños, sino, con mayor sutileza, la *primacía del falo*. Este término introduce un matiz: si el falo guarda una estrecha relación con el órgano masculino, es en la medida en que designa al pene como faltante o susceptible de faltar. Volviendo a la observación del varoncito que descubre la anatomía femenina, Freud precisa entonces que el varón no afirma la existencia del pene como tal en la niña, sino del pene en tanto que cortado: “Es notoria su reacción frente a las primeras impresiones de la falta del pene. Desconocen esa falta; creen ver un miembro a pesar de todo; cohonestan (*beschönigen*)⁵ la contradicción entre observación y prejuicio mediante el subterfugio de que aún sería más pequeño y ya va a crecer, y después, poco a poco, llegan a la conclusión, afectivamente sustantiva, de que sin du-

³ S. Freud, “Les théories sexuelles infantiles”, en *La vie sexuelle*, pp. 14-27 [“Sobre las teorías sexuales infantiles”, en *Obras completas*, vol. IX, pp. 183-202].

⁴ S. Freud, “L’organisation génitale infantile”, en *La vie sexuelle*, pp. 113-116 [“La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 141-149].

⁵ Hemos señalado anteriormente el sentido figurado de este término.

da estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona.”⁶ En 1908, Freud sostenía que el varoncito “no comprueba la falta del miembro” [vol. IX, p. 192]; por el contrario, en 1923, centra la dinámica del complejo de castración en el hecho de que el varoncito aprehende el sexo femenino como falta de pene, es decir, como falo. Por desgracia, concluye, hace falta el examen del proceso correspondiente en la niña.

Dos años más tarde, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” viene a remediar tal falta. La novedad de este texto radica en la ubicación de la forma en que la primacía del falo se revela para uno y otro sexo. Si bien es el mismo falo el que el varón y la niña descubren respectivamente en el sexo anatómicamente opuesto, ese descubrimiento se inscribe en el registro de la *falta* para el varón y en el registro del *velo* para la niña. La entrada en la problemática de la castración se juega para ambos, pero no en el mismo nivel. La anatomía no suscita el mismo tipo de respuesta en uno y otro, cada quien a su manera refutan la diferencia que aquélla les muestra. El varón se conduce con indecisión, duda, busca más información; mientras la niña lo comprende todo en un parpadeo: “Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo”,⁷ escribe Freud. El instante de mirar la diferencia inaugura en el caso del primero una infinidad de tiempos para comprender mientras que, en el caso de la segunda, al parecer aquél se conjuga inmediatamente con el momento de concluir. El complejo de masculinidad de la niña se apuntala en un parpadeo inicial y se desarrolla según dos vertientes: la *esperanza* y la *desmentida*: esperanza de obtener un día en recompensa ese pene que la volvería semejante a los hombres; desmentida por la cual se rehúsa a reconocer su falta y se aferra en la convicción de que lo tiene, forzándose a comportarse como si fuera un hombre. La diferencia entre la actitud del varón y de la niña es por consiguiente un resultado psíquico del descubrimiento anatómico, y por lo tanto del apoyo o falta de apoyo que la per-

⁶ S. Freud, “L’organisation génitale infantile”, en *La vie sexuelle*, p. 115 [“La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 147].

⁷ S. Freud, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes”, *op cit.*, p. 127; *G. W.*, vol. XIV, p. 24 [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 271].

cepción ofrece a sus mecanismos de pensamiento. Para el varón, la anatomía femenina no ofrece nada que percibir. Es confrontado con el agujero, es decir, con lo que no puede ser pensado sin el concepto de falta. El papel de la amenaza de castración adquiere en este caso un valor fundamental, el de proporcionar el concepto de significante del falo que ofrece una referencia a su elaboración intelectual. Pero a pesar de que sea un punto de referencia, este concepto sigue siendo una estafa, un semblante: al nombrar “falta” lo que es “agujero”, es decir, nada, excluye el descubrimiento del sexo femenino como tal. En su libro *La pensée et le féminin*,⁸ Granoff observó atinadamente la importancia de este proceso: puesto que el varón no se encuentra ante lo femenino como ante una evidencia, se ve obligado a la elaboración intelectual para significárselo —con la reserva de que lo que podrá serle significado de tal suerte no será sino el falo y no el sexo femenino. Este mecanismo trae como consecuencia una invalidez definitiva cuya huella estará en toda actividad intelectual y de investigación del varón. Por su parte, la niña encuentra una evidencia como punto de partida: la anatomía del otro sexo le ofrece un *signo* indiscutible sobre el cual puede apoyarse para llegar a una conclusión, sin pasar por el tiempo para comprender, al cual está condenado el varón. Lo ha visto, lo sabe, lo quiere: la cuestión está resuelta. Mientras que el varón sólo se inserta en esta problemática de la castración a través de un juicio; la niña puede ahorrarse esta elaboración intelectual gracias a la evidencia del pene. Sin embargo, esta evidencia no es menos engañosa que la ausencia de signo encontrada por el varón; el signo del pene desempeña para la niña el papel de una pantalla que oculta la naturaleza de su propia falta. Esta diferencia en el abordaje de la castración en el varón y en la niña se deja circunscribir mejor si se le aplica la distinción de los registros de lo simbólico y de lo imaginario. El varón se introduce en ello a través del sesgo de lo simbólico: hace jugar el *significante de la falta* allí donde encuentra la más radical *falta de significante*. En cuanto a la niña, ésta aborda el sexo opuesto a través de una imaginarización: concede al pene la función de signo de una identidad sexuada de la que se siente privada.

Después de haber ubicado la manera en que la niña y el varón entran en el complejo de castración, queda por evaluar cuáles son las consecuencias de este complejo en las estructuras edípicas respecti-

⁸ Granoff, *La pensée et le féminin*, París, Éd. de Minuit, 1976.

vas. Sobre este punto, se va a revelar una disimetría esencial.

Para el varón, el complejo de Edipo es una formación primaria. Es, según Freud, “la primera estación que discernimos con seguridad en el varoncito” [p. 268]. Esta situación resulta fácil de comprender puesto que en el Edipo, el varón conserva el apego que había manifestado al objeto investido cuando era aún lactante: la madre. ¿Existe una prehistoria del Edipo masculino? Nada es más incierto. A este propósito, Freud menciona diversas hipótesis: la de una identificación amorosa primaria con el padre, la de una actividad masturbatoria en la primera infancia y el papel que desempeña en ésta la enuresis, y por último la de los fantasmas originarios de la escena primordial. Pero en todo ello “Es mucho, pues, lo que permanece inexplicado” [p. 269], concluye, por lo tanto no se puede hablar de una prehistoria del Edipo en el varón como se puede hacer en el caso de la niña. Lo que le corresponde en el caso del varón es casi ignorado. En cuanto a la cuestión del porvenir del complejo de Edipo del varón, la respuesta es sencilla: no hay. Freud retoma de esta forma la tesis que había formulado desde 1923 en “El sepultamiento del complejo de Edipo”:⁹ el complejo de castración, en el varón, literalmente hace volar en pedazos al complejo de Edipo. Éste no sólo es reprimido ante el empuje de la amenaza de castración, sino, afirma Freud, “en el caso ideal” [vol. XIX, p. 275] lisa y llanamente desaparece del inconsciente, siendo el Superyó quien toma su relevo. Esta tesis es verdaderamente increíble y da una idea de lo que sería la realización “ideal” hacia la cual se inclina la lógica inconsciente, si la neurosis y el síntoma no nos impedirían seguirla. Afortunadamente, se podría decir que los “casos ideales” parecen menos frecuentes que los casos neuróticos, pues el “ideal” en cuestión no promete algo mejor que la tiranía del Superyó. A este respecto, la neurosis, tiene como función mantener un cierto porvenir para el complejo de Edipo y por consiguiente para el deseo inconsciente.

La situación de la niña es más complicada, Freud lo anuncia de entrada: “a más de los problemas del complejo de Edipo en el varón, el de la niña pequeña esconde otro” [vol. XIX, p. 270]. En efecto, es preciso explicar cómo y por qué, siendo la madre en este caso igualmente el primer objeto, la niña es conducida a renunciar a

⁹ S. Freud, “La disparition du complexe d’Oedipe”, en *La vie sexuelle*, pp. 117-122 [“El sepultamiento del complejo de Edipo”, en *Obras completas*, vol. XIX, pp. 177-187].

ella para sustituirla por el padre. De ello resulta que el complejo de Edipo, primario en el varón, es secundario en la niña. El complejo de castración desempeña pues un papel disimétrico en uno y otro sexo: tiende a hacer que desaparezca el Edipo en el varón; es, por el contrario, el origen del Edipo para la niña, es decir, el origen de la renuncia a la madre y de la elección del padre. La prehistoria del Edipo femenino recubre la acción de este complejo de castración en la relación de la niña con la madre. La envidia del pene que emerge cuando la niña ha visto el rasgo que identifica el sexo de su padre, y que le abre el camino del complejo de masculinidad, no deja de tener consecuencias en la manera en que la niña considera a su primer objeto, la madre, ni en el juicio que tiene sobre su propio cuerpo. Freud enumera cuatro series de estas consecuencias.

La primera es un *sentimiento de inferioridad*, de escaso valor: “Con la admisión de su herida narcisista, se establece en la mujer —como cicatriz, por así decir— un sentimiento de inferioridad” [vol. XIX, p. 272]. Por lo tanto es en el nivel del narcisismo, de los apoyos identificatorios, donde la envidia del pene traduce sus primeros efectos. En este plano, todo sucede como si la niña no pudiera basar su identificación sexuada en ningún rasgo distintivo en el nivel del sexo. Entonces comienza a compartir el desprecio en el que el hombre tiene al sexo femenino —ese sexo “acortado”— y al hacerlo se asemeja al varón a través de este mismo juicio. La paradoja es patente: al juzgarse inferior, se vuelve igual al hombre a través de este mismo juicio. A este respecto, Freud hace una llamada de nota irónica: señala que “éste es el núcleo de verdad de la doctrina de Adler” [p. 272] de la protesta viril —ésta encontraría su verdadero fundamento en la reacción de las niñas frente a la privación del pene!

Segunda consecuencia de la envidia del pene: el modo particular según el cual se constituye la *envidia femenina*. Aquí también nos encontramos en el registro del narcisismo, pero esta vez desde el ángulo de la relación con la imagen del otro. Freud remite a su lector al desmontaje del fantasma “Pegan a un niño”¹⁰ en particular a la primera frase de este fantasma que se enuncia: “El padre pega al niño que yo odio” [vol. XVII, p. 182]. Ahora agrega que “El niño golpeado-acariciado en ella no puede ser otro, en el fondo, que el clítoris mismo” [vol. XIX, p. 273] este enunciado exige un comentario. Recordemos que en este fantasma femenino siempre se azotan ni-

¹⁰ Véase el capítulo anterior.

ños y que “ser azotado” es equivalente de “ser amado”. Por consiguiente, la niña se identifica tanto con quien es azotado para llegar a la posición de quien es amado, como con quien pega para vengarse del varón al que envidia. Pero si, por otra parte, el niño azotado puede ser identificado con el clítoris, es éste el que adquiere el valor de rasgo que vale la elección del amor. El hecho de que el clítoris sea azotado-amado quiere decir que no es necesario ser un varón ataviado con pene para ser amado por el padre, basta con tener el rasgo “acortado” del clítoris. Por lo tanto este fantasma recubre un anhelo: el anhelo de que se eleve el clítoris al rango de pene, es decir, al rango de signo que atrae el reconocimiento y el amor del padre. Esta equivalencia tan anhelada subtiende la envidia típicamente femenina. Una mujer envidia a otra *como envidiaría a un varón*: la envidia por tener o porque parece que tiene ese rasgo de elección del amor que ella envidia. Lo que hace que una mujer sienta celos, no es tanto que su amante desee a otras mujeres, sino que ella piense que otra mujer tiene una “cosita” que la hace irresistible. Las mujeres no dejan de perseguir en otras mujeres esa “cosita”, ese índice de un signo que atraparía “mágicamente” al deseo del otro.

Otra consecuencia de que la niña descubra la castración es *el afloramiento de los vínculos tiernos con el objeto-madre* [p. 273]. En efecto la niña responsabiliza de su falta de pene a la madre, acusándola de haberla traído al mundo con una dotación insuficiente. Este reproche se esclarece igualmente a la luz de la categoría del signo bajo el cual la niña otorga una función al pene. Ésta piensa que su madre no le ha dado un verdadero órgano genital como al varón; por lo tanto, se siente desprovista de un signo indiscutible de su propia identidad sexuada. El sexo femenino permanece siempre “*unentdeckt*”, no descubierto, como lo dice Freud, y esto en ambos sentidos del término, propio y figurado. Este defecto de identidad no deja como vía posible a la identificación femenina sino la identificación con la madre. Pero justamente “maternidad” no es “feminidad” y, por lo demás, la identificación con la madre es fundamentalmente ambivalente puesto que la madre está por igual privada de pene, y por lo tanto, esencialmente devaluada por la niña.

Por último, la envidia del pene provoca en la niña una *intensa reacción contra el onanismo clitoridiano* que para ella implica, a partir de ese momento, una humillación narcisista insoportable. En otros términos, se rehúsa incluso a obtener placer de ese subpene que no sirve siquiera como sostén de su identidad sexuada. Freud se aven-

tura en un desarrollo complejo en el que pone en relación la actividad masturbatoria de la niña con la dialéctica actividad/pasividad. Concluye que la humillación narcisista que viene a estropear la masturbación hasta provocar que sea abandonada, constituiría finalmente el incentivo para que la niña acepte la feminidad. Hay en esto, por lo menos, una paradoja, cuyo mecanismo se encontrará, con otra argumentación, en el texto de 1932 “La feminidad”.¹¹ La importancia exclusiva concedida a la envidia de pene comienza aquí a delatar el callejón sin salida al que lleva el razonamiento freudiano. En efecto, Freud se encuentra confrontado con esa auténtica hazaña que significa el tener que dar cuenta del destino femenino a partir exclusivamente de la envidia del pene, es decir, en suma, tener que explicar de qué manera el complejo de masculinidad conduce a la niña a... involucrarse femenina!

Supuestamente, tal desarrollo de la feminidad se realiza, según Freud, en la segunda fase que se abre a la niña después de la instauración del complejo de castración, es decir, en la fase en que, desilusionada por su madre, la niña se vuelve hacia su padre, entrando así en el Edipo propiamente dicho. Esta fase se inaugura con una metáfora. El padre sustituye a la madre y, por consiguiente, el deseo de un hijo viene a ocupar el lugar del deseo de pene: “Hasta este momento no estuvo en juego el complejo de Edipo, ni había desempeñado papel alguno. Pero ahora la libido de la niña se desliza —sólo cabe decir: a lo largo de la ecuación simbólica prefigurada pene = hijo— a una nueva posición. Resigna del deseo de pene para remplazarlo por el deseo de un hijo, y *con este propósito* toma al padre como objeto de amor. La madre pasa a ser objeto de los celos, y la niña deviene una pequeña mujer.”¹² Si nosotros comparamos este cambio profundo con la fórmula que Lacan nos ofrece de la metáfora y con mayor exactitud de la metáfora paterna, podemos escribirla como sigue:

$$1. \text{ la metáfora: } \frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{I}{s} \right)$$

¹¹ S. Freud, “La féminité”, en *Nouvelles conférences d'introduction à la Psychanalyse*, *op. cit.* [“La feminidad”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras completas*, vol. XXII, pp. 104-125].

¹² S. Freud, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes”, *op. cit.*, p. 130 [“Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 274].

2. la metáfora paterna (Lacan) $\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la madre}}{\text{significado del sujeto}} \rightarrow_{\text{NDP}} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$

3. la metáfora freudiana $\frac{\text{Padre}}{\text{Madre}} \cdot \frac{\text{Madre}}{\text{Pene}} \rightarrow \text{Padre} \left(\frac{A}{\text{hijo}} \right)$

A partir de ese momento, Freud no dejará de tropezarse con la cuestión de saber si este pasaje de la primera a la segunda fase del Edipo femenino implica efectivamente algo del orden de una metáfora. Pues la problemática femenina, como él lo constatará cada vez con mayor claridad, en el fondo no es otra cosa que el retorno ineluctable de la antigua relación con la madre. *Todo sucede en realidad como si, para la niña, el padre nunca sustituyera completamente a la madre*, como si fuera siempre esta última la que continuara actuando a través de la figura del primero. Dicho de otra forma, se plantea la cuestión de saber si lo que Freud construye con estas dos fases del Edipo femenino son atribuibles a la metáfora o a la metonimia.

La cuestión tiene mayor trascendencia en la medida en que el vínculo entre el pene envidiado y el hijo deseado del padre, parece no ser justamente sino una metonimia, más que una metáfora. En el fondo, al desear recibir un hijo del padre, la niña no renuncia del todo al pene. Simplemente busca su equivalente. ¿Qué mejor que un pene, y si no, un hijo? Este pasaje del pene al hijo al parecer no produce un significado nuevo —criterio que signa la metáfora. El hecho de que el hijo constituya, a falta del pene, el signo de la identidad femenina, no es sino una esperanza, incluso una negativa: la clínica nos enseña así que la maternidad, desde este punto de vista, a menudo se acompaña de una fuerte depresión, o con una satisfacción fingida, que es muy elocuente. Freud mismo se tropezará con este fracaso en el transcurso de su elaboración. Por ello tendrá que concluir, en los años 1937-1938,¹³ que la envidia del pene presenta algo de irreductible en la mujer, lo que implica también que el retorno a la madre, con toda la ambivalencia de esta relación, sigue siendo ineluctable en el destino de la niña. Veremos cómo la enseñanza de Lacan permite encontrar una salida a este callejón.

Todo esto nos conduce a examinar en detalle lo que sucede en la

¹³ Véase S. Freud, "Analyse finie et indéfinie", *op. cit.* ["Análisis terminable e interminable", en *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 211-254], y *Abrégé de psychanalyse*, París, PUF, 1970 ["Esquema del psicoanálisis", en *Obras completas*, vol. XXIII, pp. 133-210].

relación entre una niña y su madre. Ahora bien, sobre esta cuestión capital y determinante del destino femenino, resulta asombroso que, a excepción de dos artículos que Freud publica en 1931 y 1932,¹⁴ la literatura psicoanalítica no proponga nada en verdad consistente, al punto de que ahora, a más de cincuenta años de su redacción, se podría mantener esas palabras de introducción de Freud a su texto “Sobre la sexualidad femenina”: “En este ámbito de la primera ligazón-madre todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagaroso, apenas reanimable, como si hubiera succumbido a una represión particularmente despiadada. Empero, esta impresión puede venirme de que las mujeres acaso establecieron conmigo en el análisis la misma ligazón-padre en la que se habían refugiado al salir de esa prehistoria” [p. 238]. La dificultad se vería redoblada por el psicoanalista mismo: no sólo es particularmente difícil explorar el terreno en sí; sino, además, su represión se encontraría reforzada por la posición del psicoanalista en la medida en que toma el lugar de sustituto paterno —lo cual era la tendencia declarada por el mismo Freud. El explorador se ve atrapado en la trampa de su propia estrategia. Por consiguiente, sólo se puede considerar una avanzada en este terreno a condición de interrogar nuevamente y de redefinir la posición del analista en la cura con una mujer —lo cual no quiere decir, como se podría concluir con demasiada precipitación, que bastaría con que el analista se colocara en posición de madre, más que de padre, para que se despejara la dificultad.

Sería necesario hacer surgir en el análisis este vínculo con la madre, según Freud, en la medida en que existe una estrecha relación entre la fase del vínculo con la madre y la etiología de la histeria, con la génesis de la paranoia. De tal forma, esta fase preedípica adquiere tal importancia que Freud se ve conducido a lanzar esta fórmula que cae, en 1931, como una verdadera piedra en la charca. “Puesto que esa fase deja espacio para todas las fijaciones y represiones a que reconducimos la génesis de las neurosis, parece necesario privar de su carácter universal al enunciado según el cual el complejo de Edipo es el núcleo de la neurosis.”¹⁵ Freud ya había producido un primer sacudimiento en 1925 cuando había afirmado

¹⁴ S. Freud, “Sur la sexualité féminine”, *La vie sexuelle*, pp. 139-155 [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI, pp. 223-244] y “La féminité”, *op. cit.* [“La feminidad”, *op. cit.*]

¹⁵ *Ibid.* [*ibid.*, p. 228].

tranquilamente que el complejo de Edipo podía ser simplemente borrado del inconsciente, bajo la influencia de la amenaza de castración.¹⁶ En esta ocasión, él va aún más lejos en el cuestionamiento del Edipo: las neurosis, en todo caso del lado de las niñas, ibien podrían tener su origen en otro lado! La tesis asombra más en la medida en que apenas enunciada, Freud la minimiza declarando que nadie está obligado a seguirlo en este terreno.

En la actualidad ¿cómo debemos apreciar el término “preedípico” con el cual Freud califica esta relación primaria con la madre? ¿Cómo asir esta relación mejor que relacionándola con aquella que vincula al niño con el primer Otro, el Otro materno, aquel que Lacan presenta como no desdoblado aún o dividido por el lugar de la Ley?¹⁷ ¿Persistiría pues en la niña una relación con el Otro que “normalmente” caduca a través de la intervención de la metáfora paterna? Es preciso aquí avanzar con prudencia, y no apresurarnos a sacar conclusiones demasiado generales. No se trata, por supuesto, de sostener que las niñas no estarían sujetas a la metáfora paterna —lo cual significaría afirmar que las mujeres son psicóticas. Sin embargo, algo de este orden se produce. El padre no se impone verdaderamente como metáfora en el destino femenino, o con mayor exactitud, la niña se sujeta *no-toda* a esa función de metáfora. Para ella, la instancia paterna no hace que el primer Otro materno desaparezca, no lo manda al olvido. Al parecer, es más bien en tanto que siempre susceptible de reducirse a una metonimia de la madre, como el padre encuentra su lugar en el Edipo femenino, volviendo a adoptar el estatus que inicialmente le correspondía: “De hecho, en el curso de esa fase el padre no es para la niña mucho más que un rival fastidioso, aunque la hostilidad hacia él nunca alcanza la altura característica para el varoncito”,¹⁸ escribe Freud.

Esta limitación del alcance de la metáfora paterna en la niña no es inexplicable. En efecto, si la función del padre consiste en introducir al sujeto a la ley del falo, y si este significante del falo fracasa, por definición, en significar lo que sería la femineidad propiamente

¹⁶ S. Freud, “Quelques conséquences...”, *op cit.*, v. *supra* [“Algunas consecuencias...”, en *Obras completas*, Cf. *supra*].

¹⁷ Véase J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en *Écrits* [«De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 513-564.]

¹⁸ S. Freud, “La sexualité féminine”, en *La vie sexuelle* [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI, p. 228].

dicha, resulta de ello que la significación introducida por la metáfora paterna está siempre incompleta, insuficiente para asignar a un sujeto su lugar de niña. La identificación fálica únicamente subraya la exclusión del ser femenino de la representación. Por lo tanto, la niña no puede sino resentir el límite de esa metáfora, ya sea que la rechace, ya sea que denuncie su aspecto de mascarada. Por consiguiente, si la niña —a menos que sea psicótica— se sujeta bien, tanto como el varón, a la ley fálica que instauro la función paterna, no por ello es menos cierto que esta ley, para ella, no opera por doquier: la niña se ubicará al mismo tiempo en la ley y, por otra parte, fuera de la ley. Esta situación incómoda, no deja de procurar, sin embargo, ciertos beneficios. Es cierto que para la niña existe una contradicción entre la vía que indica la metáfora paterna y la posición edípica propiamente dicha, pues es en el momento en que ella es conducida a rechazar a la madre como objeto de amor, por lo tanto en el momento en que le testimonia mayor hostilidad, cuando, sin embargo, debería identificarse con ella para ocupar su posición femenina con respecto del padre. De tal forma, la dificultad propia del Edipo femenino, radica en que implica que sea conservado, a título de identificación, el elemento que debe ser abandonado a título de objeto de amor.

Por lo tanto, casi no resulta asombroso el que Freud haya desplegado tantos esfuerzos, en 1931-1932, para intentar asir lo que determina el pasaje de la relación preedípica con el padre. Veamos cómo aborda este problema en su texto “Sobre la sexualidad femenina”.

En este texto, comienza por definir aquello sobre lo que incide el cambio que se efectúa en el curso de este pasaje de la primera a la segunda fase del Edipo femenino. Afirma que la niña es conducida a cambiar no sólo de *objeto de amor*, sino igualmente de *sexo*. El cambio de sexo es tanto más significativo que la modificación de la identificación sexual que él había distinguido en el caso de la joven homosexual. Lo que está en juego no es solamente la identificación, sino también el *goce* que el sujeto obtiene del sexo. En efecto, la niña no sólo debe abandonar a su madre como objeto de amor, para volverse hacia el padre, sino simultáneamente abandonar el goce clitorideo (que para Freud posee un carácter masculino) en provecho del goce vaginal. Por otra parte, esta nueva tesis introduce una nueva complicación, lo cual no se le escapa a Freud. Al igual que la madre, abandonada como objeto de amor, sigue estando presente como polo identificatorio en la segunda fase, el clítoris continúa, también,

desempeñando su función en la vida sexual ulterior de la mujer. Resulta claro que en este plano del goce sexual, la sustitución de la vagina por el clítoris no se opera por completo, en todo caso en el modo de la metáfora. Se trata justamente de dos zonas sexuales distintas, una de las cuales (el clítoris) está vinculado a la relación con la madre —“la primera seductora”—, la otra adquiere su valor en la relación con el padre. Pero estrictamente hablando, el goce vaginal no remplace el goce del clítoris, se agrega a él o se conecta con él. Nuevamente, tenemos la impresión de un nexo metonímico más que metafórico. Por lo menos, esto es lo que todo el tiempo se ha sabido: basta con consultar algún tratado de erotismo —ya sea que provenga de la antigua China, de la India, o de la California contemporánea— para corroborar el hecho de que siempre se ha intentado responder a esta escisión de la sexualidad femenina intentando unir, poner en continuidad los dos órganos sexuales femeninos (lo que implica que se les conciba conectados metonímicamente). Un ejemplo reciente, a la vez pintoresco y trágico, nos lo ofrece una alumna muy cercana de Freud, Marie Bonaparte, quien afectada de una frigidez irreductible, se sometió a una intervención quirúrgica que consistía en acercar el clítoris a la entrada de la vagina.

De tal forma, los dos cambios que deberían realizar el Edipo femenino parecen totalmente problemáticos. Por otra parte, la elección amorosa y la vida conyugal de las mujeres son testimonio de estas dificultades: “Por ejemplo, uno observado desde tiempo atrás: muchas mujeres que han escogido a su marido según el modelo del padre o lo han puesto en el lugar de éste repiten con él, sin embargo, en el matrimonio, su mala relación con la madre.”¹⁹ Más que una *sustitución* del padre por la madre, se trata pues de un endoso [XXI, p. 223] (*report*) (*Überschreibung*, dice Freud, es decir, el término de contabilidad que designa el hecho de acreditar a alguien una suma).²⁰ La niña endosa al objeto paterno los nexos afectivos que tenía con el objeto materno. Pero ¿cuál es la causa de este endoso {*report*}? ¿Qué significa el abandono de la madre, que sin embargo era amada de manera tan exclusiva? ¿Qué es lo que le vale el auténtico odio que la niña le profesa al mismo tiempo que mantiene su amor hacia ella?

¹⁹ *Ibid.*, p. 144; G. W., XIV, 523 [*ibid.*, p. 232].

²⁰ No debe olvidarse que el primer significado del verbo alemán *überschreiben* significa sobrescribir, escribir encima, transcribir [T.].

Para responder a estas interrogantes, Freud enumera una serie de factores heteróclitos, algunos de los cuales son propios de la vida sexual de la niña pequeña, otros son válidos igualmente para el varoncito. El primero de ellos son los *celos infantiles* que se ejercen hacia los rivales en el amor de la madre, el padre forma parte de estos rivales. En segundo lugar, Freud considera *la naturaleza misma del amor infantil*, el cual, desmedido y sin destino preciso, está condenado a la decepción. Pero uno de los factores más importantes es el papel del complejo de castración en el destino de la niña; Freud retoma aquí las tesis que había formulado en “Algunas consecuencias psíquicas...”²¹ clasificando las consecuencias del complejo de castración femenino según tres tipos de actitudes: o bien la niña renuncia a toda actividad sexual (reacción que se expresará en la edad adulta bajo la forma de la depresión); o bien entra en el complejo de masculinidad y conserva, en el desconocimiento o en la esperanza, su envidia de un pene semejante al del varón; o bien sigue la vía que Freud considera como la de la verdadera feminidad y se vuelve hacia el padre con la esperanza de recibir de él un hijo que simbolice lo que la madre no pudo darle.

En todos los casos, la niña pequeña no puede sino desvalorizar el sexo femenino y despreciar a las mujeres en general y a su madre en particular. La herida narcisista se redobra cuando descubre que tampoco la madre posee pene.

Una cuarta razón para odiar a la madre se derivaría de la *prohibición de la masturbación* que la madre impondría a su hija. Esta interdicción sería tanto peor acogida en la medida en que fue a través de la madre misma, o de la persona que cumplió su función, como la niña pequeña descubrió, en ocasión de los cuidados corporales que se le prodigaban, el placer que puede obtener del clítoris. El hecho de que la misma iniciadora del placer pretenda ahora prohibírsele sólo puede suscitar la animadversión de la niña pequeña —rencor que surgirá ulteriormente, cada vez que la madre adopte el papel de guardiana de la castidad de su hija, oponiéndose a que tenga una actividad sexual libre. Por último, un quinto motivo de hostilidad contra la madre, y quizá el principal, reside en que no le dio a su hija un *verdadero órgano genital*, es decir, en haberla parido mujer.

Pero Freud agrega a todos estos motivos todavía uno, que separa de los anteriores y confiesa que “nos parece que esos motivos son

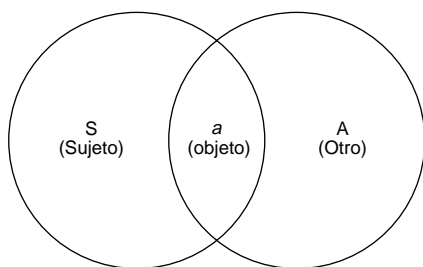
²¹ Cf. *supra*.

insuficientes para justificar la final hostilidad” [p. 236] que la niña siente por su madre. Este motivo consiste en la ambivalencia característica de las primeras fases de la vida amorosa: el vínculo de la niña pequeña con su madre debió de haber implicado desde el inicio tanto odio como amor. Sin duda se objetará que el varoncito no debe encontrarse en una menor ambivalencia inicial con su madre; sí, responde Freud, pero la diferencia radica en que el varón puede liquidar todo su odio en la persona de su padre, conservando hacia la madre sólo la parte de amor de sus primeros sentimientos. Como se puede apreciar, esta última explicación no se sitúa ni en el contexto de los efectos del complejo de castración ni en el de las decepciones que debe enfrentar la demanda de la niña pequeña. Más bien apela a lo que será una propiedad característica de la especie de amor que liga a una hija con su madre.

¿Cuál es el fundamento de esta ambivalencia amor-odio que la niña experimenta hacia su madre? Para explicarlo ¿basta con tener en cuenta la persistencia de una relación imaginaria, erótico-agresiva, entre hija y madre? Recordemos una vez más que, para la niña, la madre se presenta a la vez como un objeto de amor (un Otro), y como polo de identificación (un otro). Al igual que la dama de la que se enamoró la joven homosexual, tiene una “doble naturaleza”. Y si, para el varón, este doble estatuto puede ser escindido con la entrada en escena del padre —la identificación pasa del lado paterno y la madre permanece como objeto de amor—; para la niña, la identificación con la madre parece ser la condición en la que sería posible dejarla de amar— lo cual resulta absolutamente paradójico. Pero tal paradoja no lo explica todo. En la ambivalencia hacia la madre opera otra cosa que la relación imaginaria, la continuación del texto de Freud nos lo indica. En efecto, el capítulo III de este artículo propone una reconstrucción de la relación primaria madre-hija sobre la base de la dialéctica actividad/pasividad. En la época del vínculo exclusivo con la madre, las metas sexuales de la niña son, según Freud, de naturaleza activa y pasiva. Ahora bien, estos dos polos se encuentran en conflicto: “Es fácil observar que en todos los ámbitos del vivenciar anímico, no sólo en el de la sexualidad, una impresión recibida pasivamente provoca en el niño la tendencia a una reacción activa. *Intenta hacer* lo mismo que antes le hicieron o que hicieron con él”²² [vol. XXI, p. 237]. En otros tér-

²² Cf. *supra*.

minos, en el ser humano existe una *revuelta contra la pasividad* de base. Esta revuelta no es sino la expresión de un *deseo de separación*. En el contexto al que Freud nos conduce, es decir, al seno de la relación con el primer Otro, esto significa que la dialéctica actividad/pasividad equivale a una oscilación entre *ser el objeto de la madre* y *tomar a la madre por objeto*: es una lucha en torno al objeto, al lugar del objeto, en la que van a distribuirse las posiciones subjetivas. Podemos inscribir los términos de este conflicto en un diagrama en el que el objeto está ubicado en la intersección de los campos del sujeto y del Otro:



Este diagrama permite leer lo que se juega en la revuelta contra la pasividad. En efecto, no es sino sustrayéndose de la posición de objeto del Otro, de objeto de la madre, como la hija puede asegurar su posición de sujeto, a partir de la cual, es justamente el Otro quien deviene su objeto.

Pero el texto freudiano nos enseña que esta lucha desemboca en un nuevo callejón sin salida, en una nueva paradoja del destino femenino. Desprendiéndose de la madre para pasar a una posición pasiva de objeto *a*, a una posición activa en la que la madre es colocada en posición de objeto, la hija, en suma, se aparta de su destino puesto que, según Freud, actividad y masculinidad son equivalentes. Para expresarlo en una fórmula: para devenir sujeto la niña debe devenir masculina! Freud lo ilustra analizando los juegos favoritos de las niñas pequeñas: “La preferencia de la niña — a diferencia del varón— por el juego de la muñeca suele concebirse como signo del temprano despertar de la feminidad. Y no sin razón; empero, no debe pasarse por alto que lo que aquí se exterioriza es la actividad de la feminidad, y que esta predilección de la niña tal vez atestigüe el carácter exclusivo de la ligazón con la madre, con total prescindien-

cia del objeto-padre.”²³ Freud lleva todos estos juegos a su matriz: la relación con la madre y la disputa que se produce en torno al polo del goce. “Uno quiere devorar a la madre de quien se nutrió” [vol. XXI, p. 239] escribe en un bello aforismo. Esta relación primaria con la madre no consiste absolutamente en una fusión ni en una comunión: por el contrario, es una áspera lucha en la que lo que está en juego, en última instancia, radica en determinar quién va a devorar al otro.

Ahora bien, si esta lucha constituye un problema para la niña, más que para el varón, y si siempre corre el riesgo de resurgir en el seno de las relaciones que mantiene ulteriormente con su padre o, más tarde, con los hombres, ¿acaso no se debe a que, al mismo tiempo que se separa de la madre y de la posición pasiva que mantiene con ésta, la niña debería conservar al mismo tiempo una parte de su aptitud a la pasividad para poder ubicarse como mujer? Por lo menos esto es lo que se desprende de la lógica de las reflexiones de Freud sobre el destino femenino. Nuevamente encontramos en ello una contradicción interna al proceso que debería conducir a la niña a devenir mujer: la niña tiene que abandonar la pasividad para separarse de la madre, pero al mismo tiempo tiene que conservar esta pasividad para vincularse con su padre.

Uno tropieza siempre con la misma objeción sea cual fuere el ángulo desde el cual se aborde el trayecto que la niña tiene que recorrer, de la relación preedípica a la relación edípica. Ya sea que se considere este pasaje desde el punto de vista del cambio de objeto, del cambio de identificación, del cambio de zona genital o del cambio del modo de goce, siempre se llega a la conclusión de que estos cambios operan menos como *sustituciones* que como *desdoblamientos*. Por consiguiente, los caracteres de la relación preedípica nunca son verdaderamente eliminados, y siempre están listos para tomar la delantera. El destino de la niña aparece de esta forma como el de una imposible metáfora o el de una lucha permanente para elevarse del registro de la metonimia al de la metáfora.

²³ S. Freud, “La sexualité féminine”, en *La vie sexuelle*, 149 [“Sobre la sexualidad femenina”, en *Obras completas*, vol. XXI, p. 238].

EL DEVENIR-MUJER

Para describir la relación de la niña con su madre, cuyos puntos problemáticos hemos destacado con Freud, Lacan pronunció una palabra célebre: la *devastación*. En efecto, esta relación posee todos los rasgos de una relación pasional cuyos partenaires no logran encontrar una salida, sino en términos de ruptura. La historia de una niña y de su madre aparece como la historia de una separación siempre postergada. Si seguimos a Freud, la razón de ello sería el doble estatuto que ocupa la madre en la estructura de la niña: a la vez objeto de amor y polo de identificación, a tal punto que cuando la niña odia más a su madre es también cuando debe identificarse con ella. A ello hemos agregado otra justificación, cuestionando la función de la metáfora que cumpliría la instancia paterna en el caso de la niña. En efecto, la sustitución del padre por la madre en el Edipo femenino no tiene como consecuencia producir el significado nuevo que se esperaría, es decir, el signo de una identidad propiamente femenina. Frente a este fracaso —por lo menos parcial— de la metáfora paterna, la niña puede elegir entre tres soluciones: o bien acepta su falta de identidad y se presta a la mascarada fálica a la que la invita la ley del significante; o bien rechaza lo que considera como una derrota y se aferra en una reivindicación de tipo histérico; o bien, regresa a la fase anterior y se atrinchera, en una posición totalmente masculina, como la homosexual.

En esta incertidumbre en cuanto al destino femenino, Freud propone un nuevo examen, un año después de su artículo “Sobre la sexualidad femenina”, en una conferencia cuyo título es simplemente “La feminidad”.¹ Él comienza dando a la feminidad su estatuto en la reflexión —entendamos, en la reflexión estructurada por el mo-

¹ S. Freud, “La féminité”, *op. cit.* Hasta hace poco, este texto fue presentado al público francófono en una traducción tan descuidada que nosotros hemos hecho una, que citaremos a lo largo de este capítulo remitiendo al texto alemán original, *G. W.*, xv, p. 119 ss. [“La feminidad”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. xxii, pp. 104 ss.]

do de pensamiento masculino. Es un enigma “El enigma de la feminidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos” [p. 105]. Y agrega que sobre este punto, nada puede esperarse de las mujeres, sino que “sean tal enigma para sí mismas”. Por lo tanto, por un lado, la feminidad es un objeto de pensamiento inaprensible, y por el otro, para las mujeres mismas, forma parte del registro del ser inefable que no necesita ser pensado para ser. De tal forma, el enigma de la feminidad tiene un doble papel, según los sexos: incita-a-la-palabra o incita-al-silencio, hace hablar a los hombres y callar a las mujeres. Eso no impide que Freud honre, algunas páginas más adelante, los méritos de los trabajos que algunas colegas publicaron sobre la cuestión (Mack-Brunswick, Lampl de Groot, Deutsch).

Si la feminidad se revela a Freud como un enigma, es porque no es un elemento dado desde el comienzo, al menos en el nivel del inconsciente y de sus representaciones: “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” [vol. XXII, p. 105]. En efecto, nada es menos seguro. La anatomía bien puede distinguir dos sexos, no por ello permanece menos muda ante la determinación de lo que constituye la virilidad o la feminidad. En cuanto a la psicología, utiliza los términos masculino y femenino para significar la oposición entre actividad y pasividad. Pero esta correspondencia analógica no puede servir de criterio en el plano de la vida sexual del ser humano. De tal forma “la madre es en todo sentido activa hacia el hijo, y hasta respecto del acto de mamar puede decirse tanto que ella da de mamar al niño cuanto que lo deja mamar de ella”.² Freud se ve obligado a poner en tela de juicio la equivalencia que hasta ese momento había sostenido entre actividad y masculinidad por un lado; pasividad y feminidad, por el otro. Este dualismo no basta para expresar la diferencia sexual en el nivel psíquico. A lo sumo se puede caracterizar la feminidad por “la predilección por metas pasivas. Desde luego, esto no es idéntico a la pasividad; puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva.”³ Esta cuestión constituye el enigma mismo de la feminidad. Por consiguiente, el trabajo propio del psicoanálisis debe consistir no tanto en describir lo que es la mujer —tarea insoluble—, sino en buscar cómo la niña pequeña

² *Ibid.*, G. W., vol. xv, p. 122 [*ibid.*, p. 107].

³ *Ibid.*, p. 123 [*ibid.*, p. 107].

deviene mujer, es decir, “cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual.”⁴

La feminidad, objeto de la conferencia de Freud, se presenta así como un devenir y no como un ser. No se estima lo suficiente el alcance revolucionario de esta tesis que, si tal fuera el caso, causaría escándalo en la actualidad. Esto significa que para Freud, cierto número de niñas nunca devienen mujeres, sino que simplemente son, o permanecen, como hombres en el plano psíquico. La mujer debe ser casi fabricada por un largo trabajo psíquico. Uno de los discípulos más cercanos a Freud, Ernest Jones, en 1935 se negará a admitir este estado de cosas, respondiendo a la pregunta de saber si las mujeres son seres *born* o *made*, que sería impensable considerar que la mitad de la humanidad pudiera ser *made*. Este rechazo del descubrimiento freudiano lo llevará por otro lado a volver a revisar completamente la teoría de la fase fálica femenina en un sentido que Lacan criticó muy justamente. Freud no se anda con rodeos puesto que él coloca en el origen del devenir-mujer un momento en el que, afirma “tenemos que admitir que la niña pequeña es como un pequeño varón”.⁵ Por ejemplo, ella comparte totalmente la concepción que se hace el niño frente al órgano genital femenino, percibiéndolo no como otro sexo, sino como el lugar de una castración, de un pene disminuido o cortado. En este sitio, Freud condensa el resultado de sus reflexiones en una fórmula célebre: “...que la vagina, genuinamente femenina, fuera algo no descubierto para ambos sexos”.⁶ Lo cual no quiere decir, por supuesto, que la existencia *material* de la vagina sea ignorada, sino que no es conocida como algo más que un hueco de falo.

Si la niña es ante todo un hombrecito, se concibe que su evolución sea más complicada que la de un varón. Para devenir mujer, debe superar dos dificultades que no tienen contrapartida en el varón: debe, como Freud lo había afirmado en su estudio “Sobre la sexualidad femenina”, cambiar de objeto de amor (pasar de la madre al padre) y cambiar de sexo (sustituir la vagina por el clítoris). Ahora bien, esta transformación nada tiene de proceso “natural”: no existe ninguna atracción automática por el sexo opuesto que pudiera guiar a la niña hacia el amor de su padre. Como en los animales, no

⁴ *Ibid.*, p. 124 [*ibid.*, p. 108].

⁵ *Ibid.*, p. 126. [*ibid.*, p. 109].

⁶ *Id.*

es el instinto el que ordena el destino sexuado, sino más bien un artificio, un mecanismo psíquico inconsciente, en una palabra un hecho de cultura más que de naturaleza. De tal forma, lo que impulsa a la niña hacia el padre no es la atracción por el hombre, sino el odio hacia la madre. Actualmente es conocido el análisis que Freud establece de este movimiento de odio hacia la madre. En este texto retoma las articulaciones esenciales acentuando el hecho de que las relaciones de la niña con su madre son “*libidinosen Beziehungen*”, relaciones libidinales, activas y pasivas, en las cuales la madre desempeña un papel principal de iniciadora. En efecto, es ella quien dando al niño cuidados corporales, desencadenó por primera vez sensaciones de placer en las zonas genitales. El fantasma de seducción por el padre, del que eventualmente la niña se valdrá posteriormente, debe ser reconducido a su fundamento que es una seducción primaria por la madre.

Por lo tanto es preciso para la niña así como para el niño, tomar como punto de partida *el deseo de la madre* en los dos sentidos que puede adoptar este genitivo: deseo de la madre por el niño, y deseo del niño por la madre. Lacan lo ha subrayado en su Seminario sobre *Les formations de l'inconscient*,⁷ sólo hay una manera de desear, sea cual sea el sexo: la que surge en la relación con la madre. La vertiente activa y la vertiente pasiva de este deseo corresponden a los dos sentidos en los que puede ser escuchado el deseo *de* la madre.

En el deseo de la madre por su hija, el hijo ocupa primero la posición de quien hace de tapón a la falta que causa el deseo: el hijo hace de su madre una mujer “plena”, una mujer colmada. En este estadio, el hijo —niña o niño— no es sino una parte del cuerpo de la madre: incluso si el parto tuvo lugar, se puede decir que el hijo aún no ha sido “puesto en el mundo” en tanto que sujeto. Sin embargo, este momento no es el de la fusión paradisiaca que se ha imaginado, pues ya desde este primer tiempo la relación madre-hijo está grávida de conflictos, aunque sólo sean los conflictos internos de la madre. De tal forma, es frecuente que una discordancia se manifieste en la madre entre el lugar y la función que el hijo ocupaba en su fantasma, durante el embarazo, como hijo *imaginario* y las que él tiende a tomar en tanto que hijo *real*. Es conocido el desconcierto de las madres jóvenes frente al pequeño ser que las despierta de su

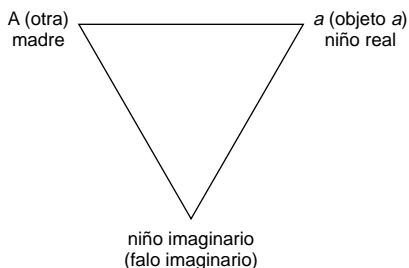
⁷Jacques Lacan, *Seminaire Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998 [*El seminario*, libro 5, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999].

sueño. El hijo puede parecerles un objeto extraño, horroroso e inabordable; se sienten incapaces para atenderlo cuando les parece demasiado real, es decir, demasiado extraño a la realización imaginaria que esperaban. Sin llegar a evocar los casos extremos de delirios *post-partum* o aquellos en los que la joven parturienta se desinteresa “inexplicablemente” de su hijo recién nacido, basta, para convencerse, con pensar en las reacciones fuera de control que la menor imperfección de su bebé suscita en ciertas mujeres, o en las depresiones más o menos pronunciadas que se constatan regularmente en las madres en los días que siguen al alumbramiento.

El deseo de la madre por su hijo pasa por lo tanto por una condición: que el hijo, en tanto que objeto *a*, esté revestido por un imaginario que permita a la madre desconocerlo y sostenerlo a la vez en ese lugar de objeto. Después de todo, esta condición no expresa otra cosa que la alianza entre libido de objeto y libido del yo que Freud estableció al final de su estudio “Introducción del narcisismo”:⁸ para ser investido, el objeto debe estar conforme al yo, dicho de otra forma, envuelto en una imagen narcisista. Esta imagen ya conlleva, por sí misma, una apertura sobre un más allá del estatuto de objeto de la madre, pues es tributario de todas las faltas que han guiado a la madre hacia tal o cual rasgo de su narcisismo. Constituye por lo tanto un primer punto de apoyo o de oposición para el movimiento de “rebelión contra la pasividad” con el cual el hijo va a buscarse un punto de referencia en el deseo que la madre desarrolla hacia él. Se observa que en este nivel elemental, la relación madre-hijo es triangular de entrada; se anuda entre la madre como Otro omnipotente, el hijo en tanto que objeto real librado al goce materno, y, en lo opuesto de esta posición real, el hijo imaginario en el que se deposita el narcisismo materno, es decir, lo que supuestamente cubriría la falta experimentada por la madre.

Este tercer polo de la relación tiene un vasto desarrollo. En efecto, si el hijo quiere identificarse con el hijo imaginario que respondería a la falta de la madre, no puede sino colocar a su madre como aquella a la que falta lo que se encarga de colmar; por consiguiente, no puede sino mermar la idea de omnipotencia de ese primer Otro. Por esta brecha que se inscribe en el Otro materno, la instancia paterna puede encontrar su función de límite y punto de refe-

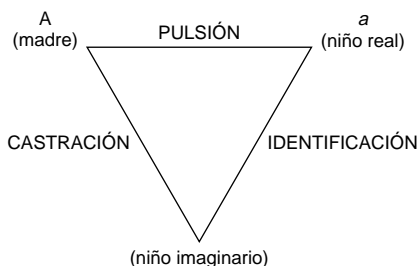
⁸ S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, en *La vie sexuelle*, pp. 81-105 [“Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 65-98].



rencia de la falta inscrita en el deseo de la madre. En efecto, es del lado del padre que el falo, sólo imaginario en la relación madre-hijo, puede recibir su fundamento simbólico. En lo que concierne a la niña, este desarrollo aunque abre una salida a la dependencia materna, se encuentra en el origen de una profunda insatisfacción: todo lo que le es significado como punto de referencia se sitúa, en efecto, en el registro fálico y deja en la sombra lo que sería su feminidad.

Se puede intentar inscribir en este triángulo las desavenencias fundamentales que marcan la relación preedípica de la niña con su madre. Entre A y a, la madre y el hijo real, se sitúa todo aquello que pertenece al registro de lo pulsional, es decir, la lucha entre el sujeto y el Otro en torno al objeto de goce. La relación de lactancia ilustra sus múltiples conflictos: tomar o recibir el seno, devorar o ser alimentado, tragar o escupir, etc. Entre el hijo real y el hijo imaginario, se despliega todo el registro de las identificaciones. Es allí donde es preciso situar, por ejemplo, los juegos de la niña con sus muñecas, cuyo objetivo es fijar tanto una imagen de la madre como una imagen de ella misma que responda a ello —relación ambivalente como toda relación especular. Por último, entre la madre y el hijo imaginario, se dibuja la apertura a la problemática de la castración, apertura más o menos marcada, dependiendo de que el deseo inconsciente de la madre está más o menos determinado por la envidia del pene, es decir, dependiendo de que su castración está más o menos asumida.

Como lo hemos señalado en el capítulo precedente, el punto decisivo en esta construcción es determinar por qué la separación de la madre es una tarea tan difícil para la niña. Pues también el niño debe pasar por allí y encontrar la salida por el lado del padre, encontrar el poco aire que le permita respirar, es decir, separarse de



la identificación con el falo imaginario en la que lo fija el deseo materno. Pero, al hacerlo, es verdad que el niño encuentra en su padre un apoyo a la identificación viril que corresponde a su sexo. De tal forma, la entrada en la castración coincide en el niño con el proceso de su identificación masculina. Para la niña, el problema es más complejo. Lacan nos ha enseñado que una identificación imaginaria sólo se fija como reunión del sujeto, cuando puede apuntarse sobre un rasgo simbólico, “rasgo unario”, como lo denomina, especie de significado mínimo que el sujeto extrae del Otro para estibar su identidad. Ahora bien, la madre no puede de ninguna manera ofrecer a su hija un rasgo unario que sostendría su identidad de niña, por la razón de que el significante de la identidad femenina no existe. La niña debe enfrentarse a esa falta radical en el Otro. Esta falta redobla de alguna manera la castración femenina y hace de ella una falta abismal con respecto a la castración masculina: es la falta de “una palabra-ausencia”, de una palabra-agujero. Con “un agujero cavado en su centro, ese agujero donde se enterrarían todas las demás palabras”, como lo dice Marguerite Duras.⁹ Todo lo que la madre puede ofrecer como rasgo simbólico, sostén de la identificación, es el falo. Que ella lo tenga —como lo cree primero el hijo— o que no lo tenga —como debe descubrirlo—, implica que ella remite a su hija a una referencia que puede significarle, pero que no detenta. Sin duda allí está la explicación radical del hecho de que la vida sexual femenina esté tan centrada en el amor y en la demanda de amor, es decir, en la demanda de lograr que el Otro le dé lo que no tiene. La falta de la madre, respecto a su hija, debe ser tomada como una doble falta: falta del signi-

⁹ M. Duras, *Le ravissement de Lol V. Stein*, p. 54 [*El arrebato de Lol V. Stein*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 40].

ficante de una identidad femenina por una parte, y falta del falo por la otra.

Tal redoblamiento de la falta del Otro no puede ser experimentado por la niña sino como un verdadero prejuicio¹⁰ que da a su complejo de castración su connotación de violenta hostilidad con respecto a la madre. Este complejo se presenta, en efecto, de manera esencialmente diferente al del niño: si éste tiene miedo de perder el signo de su identidad sexuada, y por ende ya no poder ser hombre, la niña debe descubrir que nunca recibió semejante signo, y nunca lo recibirá. Por un lado, el complejo se desarrolla bajo el signo de la amenaza; por el otro, bajo el de la envidia y los celos. A partir de este descubrimiento, tres vías se abren a la niña: la primera es la vía neurótica de la inhibición sexual; la segunda la vía “caracterial” del complejo de masculinidad; por último, la tercera, la de la feminidad.

La vía de la neurosis se inaugura con un abandono de la sexualidad fálica, es decir, de la masturbación clitoridiana, ya que el órgano concernido se ve desvalorizado con respecto al pene masculino. Más aún, la madre y, en general, todas las mujeres padecen de reboote esta condena en la mente de la niña. Esto nos indica —precisión esencial— que el amor de la niña por su madre, en la fase llamada por Freud “preedípica”, es amor de la *madre fálica*. Cuando ésta aparece castrada, el idilio se termina. El amor de la madre apuntaba a un Otro sin falla, Otro no tachado, en lenguaje lacaniano. Se hallará una expresión casi pura de tal amor infantil, y de la catástrofe que representa la decepción, en los escritos autobiográficos de la Sra. Lou Andréas-Salomé, y en su primer artículo psicoanalítico. Allí da testimonio del descubrimiento de la castración materna bajo la forma de una alegoría: la de la desaparición, o de la no-respuesta, de Dios.¹¹ Pero como lo señala finamente Freud, esta depreciación de la madre y de la mujer en general no impiden que la niña se identifique con ella. Pues al abandonar o al reprimir la masturbación, “la niña asume ella misma, por así decir, el papel de la madre ahora destituida y expresa todo su descontento con el clítoris inferior en la repulsa a la satisfacción obtenida en él”.¹² Más aún, al renunciar a la

¹⁰ S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *op. cit.*, p. 133 [“Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 65-99].

¹¹ Véase Lou Andréas-Salomé, *Ma vie*, París, PUF, 1977, y “D’un premier culte”, en *L’amour du narcissisme*, París, Gallimard, 1980.

¹² S. Freud, “La féminité”, en G. W., vol. XV, p. 136 [“La feminidad”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XXII, p. 118].

masturbación, la niña renuncia en parte a la sexualidad activa: “Ahora prevalece la pasividad, la vuelta hacia el padre se consume predominantemente con ayuda de mociones pulsionales pasivas.”¹³ Lo que querría decir, en el pensamiento de Freud, que esta evolución favorece en cierta medida a la feminidad —¿no será acaso la neurosis la vía hacia la feminidad? Una restricción se impone, pero por su carácter vago resulta embarazosa: es preciso para que la feminidad encuentre sostén en esta renuncia a la masturbación que “no [sea] mucho lo que a raíz de ello se pierde por represión” [vol. XXII, p. 119].

He aquí una de las ambigüedades de la posición freudiana: es necesario que la niña pierda su actividad fálica, pero no toda sin embargo, es preciso que la conserve en parte, lo suficiente para sostener la demanda que enseguida va a dirigir al padre. Pues, escribe Freud, “El deseo con que la niña se vuelve hacia el padre es sin duda, originariamente, el deseo del pene que la madre le ha denegado y ahora espera del padre. Sin embargo, la situación femenina sólo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, siguiendo una antigua equivalencia simbólica, el hijo aparece en el lugar del pene. No se nos escapa que la niña había deseado un hijo ya antes, en la fase fálica no perturbada; ése era, sin duda alguna, el sentido de su juego con muñecas. Pero ese juego no era propiamente la expresión de su feminidad; servía a la identificación-madre en el propósito de sustituir la pasividad por actividad. Jugaba a la madre, y la muñeca era ella misma, entonces podía hacer con el hijo todo lo que la madre podía hacer con ella. Sólo con aquel punto de arribo del deseo del pene, el hijo-muñeca deviene un hijo del padre y, desde ese momento, la más intensa meta del deseo femenino.”¹⁴ Este pasaje indica claramente cómo, en el pensamiento de Freud, a la postre es la envidia del pene lo que permite a la niña volverse femenina desviándola de la madre hacia el padre. Punto de vista paradójico, que justifica que Freud considere este deseo del pene como “exquisitamente femenino”.

Por otra parte es preciso subrayar otra debilidad del pensamiento freudiano: confiándose en la identificación materna (incluso si ésta oscila del polo de la madre fálica al de la madre castrada, de la primera a la segunda fase) para guiar a la niña hacia la realización de su feminidad, vuelve a colocar en última instancia las claves de la

¹³ *Ibid.*, p. 137 [*ibid.*, pp. 118-119].

¹⁴ *Ibid.* [*ibid.*, p. 119].

feminidad en los avatares del deseo de ser madre. *El devenir-mujer se confunde aquí con un devenir-madre*. El deseo de hijo que supuestamente otorga una realización simbólica al deseo inicial del pene, significa finalmente que Freud concede simbólicamente al hijo la función de significante de la identidad femenina, a falta de otro signo. Es preciso reconocer que semejante tesis no resiste la prueba de realidad de nuestra clínica. Por lo demás, ¿caso no demuestra el caso de su joven homosexual, que una vez que ha llegado a la posición edípica con respecto al padre, la niña puede fácilmente verse precipitada nuevamente a la relación preedípica, con el sólo hecho de que el hijo esperado simbólicamente del padre, sea concedido realmente por éste a otra? Esta posición con respecto al padre, que Freud considera como una “posición de reposo” [vol. XXII, p. 119], parece pues muy precaria. Al parecer Freud no lo ignora puesto que al examinar la vía del complejo de masculinidad, él mismo indicará que la fijación al padre es susceptible de deshacerse; por otro lado, evocará, hacia el fin de su conferencia, los múltiples problemas que encuentra la mujer en su vida sexual, cuando pasa de su fijación al padre al amor de otros hombres —problemas en los que a cada paso se verá cómo resurge la fijación primitiva a la madre.

La segunda vía de reacción ante el descubrimiento de la castración materna consiste en la formación de lo que Freud describe como *el complejo de masculinidad*. Contrariamente a la vía anterior, la niña acentúa en ésta su masculinidad, se apega a la actividad masturbatoria, y se refugia en una identificación con la madre fálica o con el padre. Esta actitud influye en la elección de objeto de la niña en el sentido de la homosexualidad manifiesta, aunque ésta no se derive, a decir verdad, en línea directa de la masculinidad infantil (sólo tiene sentido como regresión, más tardía, a partir de una decepción infligida por el padre).

A este respecto, un notable artículo de Karen Horney permite dilucidar un cierto número de puntos difíciles de la concepción freudiana de este complejo de masculinidad. Este artículo, titulado “De la genèse du complexe de castration chez la femme”¹⁵ resulta más apasionante si tomamos en cuenta que data de 1922: por lo tanto, es posterior al análisis del caso de la joven homosexual, pero anterior a los textos en los que Freud desarrolla sus tesis sobre la prehis-

¹⁵ Karen Horney, “De la genèse du complexe de castration chez la femme”, en *La psychologie de la femme*, París, Payot, 1969.

toria del Edipo femenino. K. Horney explicita estas tesis en su trabajo, adelantándose a Freud tanto en la importancia que debe concederse a la relación primaria con la madre, como en los vuelcos que se operan en el curso del complejo de castración femenina, en los objetos de amor y en las identificaciones. La autora quiere responder a la interrogante de saber si el complejo de masculinidad que se encuentra en algunas mujeres —y no sólo homosexuales— debe ser atribuido exclusivamente a la influencia de la envidia del pene y a la insatisfacción que se deriva de ella. Karen Horney demostrará que no, que el complejo de masculinidad proviene en realidad de una decepción ocasionada por el padre y que, por lo tanto, es posterior al pasaje que la niña efectúa, de la madre hacia el padre, en una palabra, que constituye una desviación y una regresión en el Edipo propiamente dicho de la niña.

De tal forma, la autora observó que las mujeres que manifiestan un acusado complejo de masculinidad “primero intentaron resolver el complejo de Edipo normalmente conservando su identificación primitiva con la madre y, como la madre, tomando al padre como objeto de amor”. Como Freud lo descubría con estupefacción al final de “Pegan a un niño”, complejo de masculinidad y fijación al padre no son antinómicos. De hecho, el complejo de masculinidad es la emergencia de una relación primitiva con la madre en el seno mismo de la relación con el padre. Así, Horney cita el caso de una paciente en la que se encontraban numerosas fantasías de violación donde los violadores eran todos imágenes del padre; sin embargo, observa, estas fantasías sólo eran “la compulsión de repetición de una fantasía primitiva en la cual la paciente, que hasta tarde en su vida sentía que no formaba sino un sólo ser con su madre, había experimentado con ella el acto de completa posesión sexual”. En otros casos más, la niña construye una fantasía de violación por el padre, a partir de una identificación (amorosa u hostil) con la madre.

Tales fantasías no pueden ser sino objeto de desengaño por la realidad: la madre es la beneficiaria de los deseos sexuales paternos y recibe hijos. De allí proviene un sentimiento de decepción en la niña hacia el padre y de celos hacia la madre. Tal decepción puede tener como consecuencia que la niña renuncie no sólo a su reivindicación amorosa hacia el padre, sino también a su deseo de hijo. Regresivamente es llevada a la envidia del pene: según Horney éste es el complejo de masculinidad propiamente dicho. Pero la autora aporta una precisión adicional: el abandono del padre como objeto

de amor se acompaña de una identificación con él. Aquí tenemos pues un modelo de la situación en el que la relación amorosa es transformada en identificación, cuando la demanda de amor es decepcionada (esquema que ya se encontraba en el caso de la joven homosexual). Esta identificación con el padre no debe confundirse con el deseo de ser hombre; es el deseo de desempeñar el papel del padre. La niña adoptará una serie de rasgos: escoge la misma profesión que él; se comporta con su madre de la misma manera que él, tose como él, etc. Todo esto sin llegar necesariamente a una elección de objeto homosexual completo (en esto radica el matiz entre el caso Dora y el de la joven homosexual).

Demostrando de tal manera que el mecanismo del complejo de masculinidad no debe buscarse en la envidia del pene —puesto que ésta tiene como efecto guiar a la hija de la madre hacia el padre—, sino justamente en la decepción que la hija encuentra en su relación con el padre, Karen Horney minimiza la función, que Freud considera nuclear, del odio que la niña experimenta hacia la madre, ya se trate de odio agresivo por la rival fálica, en el estadio en que la niña se cree aún hombrecito, o del odio matizado de desprecio por la mujer castrada, en el estadio en el que ha descubierto la castración y se vuelve hacia el padre. Pero esta aproximación al complejo de masculinidad no permite resolver la paradoja del destino femenino, según el cual es la envidia del pene lo que impulsaría a la niña hacia su devenir-mujer. Mucho menos porque al transferir esta envidia hacia el padre, la niña no podrá sino encontrar forzosamente una decepción —la misma que testimonia Elisabeth von R., por ejemplo. En tales condiciones ¿cómo podría la niña escapar al complejo de masculinidad?

El propio Freud parece no haber avanzado más en la resolución de este problema, como lo atestiguan las últimas páginas de su conferencia sobre “La feminidad”. Él debe reconocer que la instauración de la feminidad queda siempre a merced de un resurgimiento de la masculinidad primitiva de la niña. A tal punto, concluye, que “una parte de lo que nosotros los varones llamamos el ‘enigma femenino’ acaso derive de esa expresión de bisexualidad en la vida de la mujer”.¹⁶ Esta oscilación entre las dos fases del Edipo, y por lo tanto entre los dos objetos de amor y las dos identificaciones que

¹⁶S. Freud, “La féminité”, en *G. W.*, t. xv, p. 140 [“La feminidad”, en “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. xxii, p. 121].

implican, se marcará a todo lo largo de la vida sexual de la mujer. Si la elección amorosa de una mujer está sometida, al igual que la del hombre, a una escisión entre la elección de objeto por apuntalamiento y la elección de objeto narcisista, esta escisión se ve complicada además por la oscilación masculinidad-feminidad. De tal forma, una mujer escogerá a un hombre, ya sea según el modelo paterno (elección objetal); ya sea según el modelo narcisista (elección narcisista). En este segundo caso —que es el más frecuente, según Freud— el hombre elegido será semejante al que la niña hubiera querido ser en la fase preedípica. Pero si la elección se lleva a cabo según el modelo paterno, se constata que no tarda en dejar que reaparezca la madre a través del padre: “El marido, que había heredado al padre, entra con el tiempo en posesión de la herencia materna”¹⁷ y es objeto, por consiguiente, de toda la hostilidad que la niña había experimentado hacia la madre en otro momento.

Este resurgimiento de la relación con la madre, en el seno de la vida amorosa de la mujer, constituye sin embargo, según Freud, la condición misma de la pareja y de la dicha conyugal: su éxito no depende sino de una redistribución correcta de las identificaciones. Si la mujer tiene tendencia a volver a encontrar a una madre en la persona de su esposo —incluso si éste fue inicialmente escogido sobre el modelo paterno— el arte de la pareja consistiría casi en invertir los papeles, y hacer de suerte que el esposo llegue a ocupar el lugar del hijo; y la mujer, el de la madre. El nacimiento de un primer hijo puede, dice Freud, tener este efecto de mutación en la identificación. Pero, fundamentalmente, “el matrimonio mismo no está asegurado hasta que la mujer haya conseguido hacer de su marido también su hijo, y actuar {*agieren*} la madre respecto de él”.¹⁸

En este punto del razonamiento freudiano, es curioso que se dibuje una especie de hipotética convergencia entre los dos complejos de Edipo respectivos del niño y de la niña, en el sentido de que el sepultamiento del primero y el no sepultamiento del segundo unirían finalmente al hombre y a la mujer en la celebración de la madre: “En esa identificación conquista también su atracción sobre el varón, atizando hasta el enamoramiento la ligazón-madre edípica de él.”¹⁹ A esta esperanza de reconciliación, que sin embargo se adivina tormentosa, Freud pone aún una reserva. Pues muy a menudo,

¹⁷ *Ibid.*, p. 143 [*ibid.*, p. 123].

¹⁸ *Id.* [*ibid.*, p. 124].

¹⁹ *Id.* [*ibid.*, p. 124].

es el niño quien obtendrá lo que el esposo no logró conquistar para sí mismo. De ello resulta que la impresión final que deja el texto freudiano es más bien la de una distancia irremediable entre el amor del hombre y el de la mujer.

Es preciso corroborar que el fin de la elaboración freudiana sobre la feminidad es un callejón sin salida y más aún, lo es doblemente: el de devenir-mujer, y consecuentemente, el de la pareja, en el que devenir-madre, permite que prevalezca la relación madre-hijo sobre la relación mujer-marido. Este encalladero de la problemática femenina sobre la maternidad como realización simbólica del deseo del pene, abre la puerta a las especulaciones casi delirantes de una Hélène Deutsch, por ejemplo, quien hará de la maternidad *la* realización de la mujer, y del alumbramiento el modelo del goce específicamente femenino. Es verdad que semejantes erráticas, se ven más alentadas por la aproximación freudiana, en la medida en que ésta deja en la sombra la cuestión de la sexualidad femenina propiamente dicha. Pues a pesar de que él anotó una serie de rasgos particulares en el modo de elección amorosa femenina, en el desdoblamiento del órgano sexual, y en el modo de satisfacción de la pulsión, Freud no logra formular la especificidad de la sexualidad femenina, ni elucidar el síntoma de la frigidez sexual cuya frecuencia él mismo señala en las mujeres. Estos puntos oscuros explican que la doctrina freudiana sobre la feminidad y la práctica del análisis que se conforman estrictamente allí, tropiecen con dos rocas inevitables en el análisis de las mujeres: la envidia del pene y la demanda de amor.

Nada nos impide pensar que es en la medida en que Freud no dice nada, o casi nada, del deseo y del goce en las mujeres, como su falta de identidad adquiere un lugar tan importante en su reflexión. Al sostener, tanto en su conferencia sobre “La feminidad” como en su artículo “Sobre la sexualidad femenina” que no hay *sino una sola libido*, al servicio de la función sexual femenina tanto como masculina, Freud salvaba sin duda un punto antiguo de doctrina; pero sólo desplazaba el problema agregando que esta libido conoce metas, es decir, modos de satisfacción, activos y pasivos. Si no hay libido específicamente femenina, habría de todas formas un modo de satisfacción más propiamente femenino, o por lo menos una preferencia por tal modo. La pareja actividad-pasividad, cuya importancia señalamos en los primeros trabajos de Freud,²⁰ reaparece de tal for-

²⁰ Véanse los capítulos precedentes.

ma cuarenta años más tarde. Pero señalemos que hace su reaparición sin que su contenido ni su dialéctica hayan recibido la menor precisión en el intervalo: su significación sigue siendo muy oscura. El mismo Freud sopesa esa imprecisión puesto que, en su texto “Sobre la sexualidad femenina”, reconoce que “En esta oposición, sobre todo en la existencia de aspiraciones libidinales de meta pasiva, está contenido el resto del problema” [vol. XXI, p. 241]. Pero el párrafo concluye en esta constatación que no es reexaminada ulteriormente. Asimismo en su conferencia sobre “La feminidad”, se limita a decir que la explicación del acercamiento entre la sexualidad femenina y la satisfacción pasiva debe ser buscada sin duda en el nivel biológico: el objetivo de reproducción estaría confiado a la agresión masculina y, por lo tanto, más o menos independiente del consentimiento de la mujer.²¹

Por otro lado, el hecho de que las mujeres posean dos órganos genitales distintos continúa siendo altamente problemático para Freud. Ya hemos subrayado la debilidad de la idea según la cual uno de estos órganos —la vagina— debería sustituir al otro —el clítoris— mientras que, en el desarrollo de Freud, la vagina como sexo permanece desconocida. ¿Por qué deberían las mujeres sacrificar de alguna manera el clítoris por la vagina? Sólo porque Freud no puede concebir el devenir-mujer sino como un devenir-*toda*-mujer, es decir, como una eliminación completa de la sexualidad fálica. Resulta claro que este proyecto raya en un ideal —“ideal” no designa un objetivo por alcanzar sino la marca de un sueño. Sin duda este ideal está ligado con la problemática del mismo Freud, con la posición de su deseo con respecto a la mujer. De esta problemática que marca el nacimiento y la expansión del psicoanálisis, resulta muy difícil aseverar cualquier cosa que vaya más allá de lo hipotético. Sin embargo, se puede recordar que al inicio de su obra, Freud había confesado el deseo de someter la potencia del sexo femenino a la ley y a la razón.²² El deseo de dominación y de *Aufklärung* se apoyaba pues en un postulado, que resurge en el umbral de la conferencia sobre “La feminidad”: la feminidad es un *enigma*. Tal aserción sólo puede remitirnos a la figura de Edipo —no a la del esposo de Yocas-

²¹ *Sic.* En la actualidad es bien sabido que la extensión de los métodos anticonceptivos, y el desarrollo de las investigaciones genéticas tienden, por el contrario, a probar que la “agresión masculina” cada vez cuenta menos en la consecución del objetivo de la reproducción.

²² Cf. *supra*, capítulos II y III.

ta, sino a la del descifrador de enigmas que se enfrenta a la figura hembra de la esfinge.

¿Quizá tenía necesidad de preservar esa figura de la esfinge para sostener su deseo de desciframiento? ¿Quizá la amaba en tanto que enigma (al mismo tiempo que la odiaba por la misma razón)? Diversos pasajes de su obra permitirían pensarlo, desde el poema dedicado a Fliess que ya hemos comentado, hasta las alusiones a las diosas-madres en el “Moisés y la religión monoteísta”, pasando por el sueño de las Tres Parcas, el tema de los tres cofrecillos y el estudio de la *Gradiva*. Todos estos textos nos muestran que si Freud no dejó de denunciar el lado misterioso, irracional, incluso peligroso, de la feminidad —especialmente en tanto que ligado a la madre—, tampoco dejó, en el mismo movimiento, de mantenerla en su estatus de enigma y de oscuridad. Desde este punto de vista, se puede decir que el deseo de Freud converge, estructuralmente, en el deseo histórico de Dora frente al cuerpo de la Sra. K. —a la vez adoradora subyugada, y escudriñadora de diccionario, ávida de saber. Es verdad que uno puede preguntarse si existe, radicalmente, otro deseo que no sea histórico.

Quizá encontremos una clave o al menos un índice de solución a esta problemática en la célebre carta que Freud dirige en 1936 a Romain Rolland, en donde describe la perturbación que experimentó treinta años antes, en 1904, cuando visitaba la Acrópolis. Freud cuenta que habiendo llegado por fin a ver la Acrópolis —uno de sus más caros deseos, desde hacía mucho tiempo—, se encontró, en suma, frente a algo “demasiado bello para ser verdad”. Hasta el punto de que le obsesionaba la idea de que lo que veía pudiera no ser real. *¿Hay que creer en la realidad de lo que se ve?* Tal es justamente el dilema del niño cuando descubre la zona genital femenina, como el mismo Freud nos lo enseñó. En todo caso, el niño se ve forzado a pasar por el rodeo de una larga elaboración para creerlo: la de las teorías sexuales infantiles que mezclan lo verdadero y lo falso, la luz y la sombra. Este medio-decir de la verdad, que el hombre elabora y la mujer encarna, es la única aproximación asequible a lo real. No hay razón alguna para pensar que la teoría psicoanalítica misma pudiera escapar a esta regla. Esto implica que la estrategia analítica debe avanzar hasta interrogar sus propias verdades, o los conceptos que parece que funcionan como verdades. Sobre todo conviene reexaminar desde este punto de vista toda la teoría de la castración.

La relectura de Freud a la que nos invita la enseñanza de Lacan

permite plantear que esta teoría de la castración es, en sí misma, un medio-decir, y que tiene una cierta función. ¿Acaso no es finalmente sobre la teoría de la castración y la primacía del falo en la que se apoya, las que sitúan y protegen la feminidad como misterio? —la teoría es al mismo tiempo máscara y revelador del objeto que circunscribe.

Por consiguiente, si se quiere avanzar en esta cuestión de la feminidad más allá del punto en que Freud la ha llevado, es preciso interrogarnos primero sobre aquello que hace de la feminidad un enigma, y sobre lo que nos impulsaría a cultivar, antes que a resolver, tal enigma. La vida del ser hablante quizá dependa de que el velo no sea levantado sobre ese misterio. Es por lo menos lo que dejan pensar los discursos de los hombres, y de las mujeres también, sobre lo que *es* y sobre lo que quiere una mujer. El deseo de una mujer siempre permanece como interrogante, pero cada uno de los partenaires se beneficia: la falta de respuesta sobre este punto funciona como incita-a-desear. De la misma manera, el que su goce nunca pueda ser estibado en un signo seguro y sin ambigüedad, garantiza que se demande una y otra vez más. No hay riesgo de que se agote la oferta o la demanda en este comercio de engaños: es menos el gozar lo que allí se negocia, que el “plus de goce”. En efecto, ¿qué se produce cuando en nombre de una verdad más real, los partenaires quieren salir del semblante? Observemos a ese hombre que se queja de que las mujeres no le manifiestan suficientemente su deseo, de que le ocultan la esencia de su goce, e incluso le mienten sobre su existencia o su intensidad. Que una mujer, en respuesta, salga de ese escondite que él denuncia, que le manifieste un deseo sin rodeos y le exprese su goce en desnudos términos, y se verá cómo ese hombre sale huyendo presa de pánico o de asco. La prostituta encuentra aquí su función universal: convencionalmente delegada al papel de quien finge desear o gozar, todo mundo está seguro de que miente. La catástrofe sería que no mintiera, que gozara verdaderamente del pene que atrapa al vuelo. Por ello se puede considerar a la prostituta como la auténtica guardiana del misterio femenino y de allí comprender el respeto universal del que ella se beneficia.

Este culto de la mujer como lugar de un escondite, fue bien delimitado por Perrier y Granoff en su artículo de 1960 sobre “Le problème de la perversion chez la femme et les idéaux féminins”.²³ Es-

²³ Wladimir Perrier y François Granoff, “Le problème de la perversion chez la

te notable texto subraya hasta qué punto la mujer es concebida en la mente del hombre como un objeto hueco: un falo hueco, parecido a un dedo de guante volteado. Pues es justamente en la medida en que una mujer es tomada por la encarnación misma del falo, como crea misterio y no puede ser develada. Hay en ello una verdadera *interdicción*, que Lacan evoca en su artículo sobre “La signification du phallus” cuando hace alusión a los frescos de la villa de Pompeya: “Por eso el demonio del Αἰδώς (*Scham*) surge en el momento mismo en que en el misterio antiguo, el falo es develado (Cf. la pintura célebre de la Villa de Pompeya).”²⁴ Por lo demás, contamos con un testimonio clínico de lo que pasa en el caso de que esta prohibición sea levantada: se produce entonces lo que se llama el acceso maniaco. El maniaco es un sujeto para quien el velo se ha desgarrado; para él, el falo ya no es una cuestión calificada con el término inaprensible, sino un saber que le han legado los fracasos de su Edipo. Saber envenenado, tóxico, puesto que es un saber del vacío que disimula la mascarada de la “comedia humana”. Él sabe que el falo no es sino semblante. Por ello mismo, es víctima de un saber en demasía, que lo lleva a excluir el lazo social. No le queda sino convertirse en portavoz de esa irrisión, de ese vacío púdicamente recubierto por el falo, testimoniando con sus discursos y con sus actos que del lado de la mujer no hay, rigurosamente, nada que respetar.

A partir de allí, entre el desconocimiento que da a la mujer el estatuto de enigma, y el saber en demasía que hace del maniaco un no-engañado condenado a la errática, se plantea una cuestión: ¿nos corresponde por medio del análisis, levantar el velo del misterio de la feminidad? O ¿debemos conformarnos con captar las razones que tiene el sujeto para conservar ese velo? Esta cuestión realza la ética del psicoanálisis por encima de su técnica. ¿El fin del análisis puede ser identificado con una revelación, con un “abajo las máscaras”? La clínica de la manía, que evocamos aquí, debería incitar a la prudencia. Y Lacan, ¿caso no llamó la atención sobre la frecuencia de los efectos maniaco-depresivos de ciertos finales de análisis? A partir de allí, si hay algo del orden de una *revelación* al fin de un análisis, conviene precisar que esta revelación no puede estar relaciona-

femme et les idéaux féminins”, *La psychanalyse*, París, PUF, 1964, vol. 7, pp. 141-199 [*El problema de la perversión en la mujer*, Barcelona, Grijalbo, 1980].

²⁴ J. Lacan, “La signification du phallus” en *Écrits*, p. 692 [“La significación del falo”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, p. 672].

da sino con lo que Lacan llama el *medio-decir* de la verdad. Lo que el análisis debe revelar al sujeto es que la verdad nunca puede ser dicha *toda*.

DE LOS GOCES

Hemos mostrado cómo la lógica de la elaboración freudiana sobre la feminidad conduce a un callejón sin salida: en ella el Edipo femenino aparece sin otro porvenir que el de una regresión a la fase preedípica de la relación con la madre. Por lo tanto se impone que retomemos el examen de esta cuestión desde otro ángulo del que eligió Freud. Esto es lo que emprende Lacan en su seminario *Encore* en 1972. En este proyecto se apoya en dos constataciones. En primer lugar nota que, tanto en Freud como en sus alumnos, la cuestión de la sexualidad femenina y, con mayor precisión, la del goce sexual de la mujer, permaneció casi sin tocar, dejando el campo libre a los debates más escabrosos entre goce clitoridiano y goce vaginal. Por otro lado, al levantar el acta del fracaso de Freud en fundar el devenir-mujer sobre la estructura del Edipo femenino, denuncia la idea común según la cual, la niña se encontraría en el Edipo como un pez en el agua: él hará valer más bien que la feminidad es la problemática de un ser que no puede sujetarse enteramente al Edipo y a la ley de la castración. Con esta intención, Lacan pondrá el acento menos sobre la cuestión de la *identidad* femenina que sobre el *goce femenino*; menos sobre la *castración* y la reivindicación derivada de ella que sobre la *división* que la primacía del falo introduce en la niña.

Para iniciarnos en estas nuevas propuestas, conviene observar cómo son anunciadas, preparadas por el desarrollo de la enseñanza de Lacan, en los años que preceden al Seminario *Encore*. En efecto, es al filo de una elaboración, de un *work in progress*, como la pregunta sobre la feminidad se plantea en Lacan: al filo de los años, este trabajo desplaza el polo central de su cuestionamiento del registro del deseo al del goce. En 1958, en sus “Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine”,¹ Lacan se había limitado a constatar

¹ J. Lacan, “Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine”, en *La psychanalyse*, vol. 7, retomado en *Écrits*, pp. 725-736 [“Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, pp. 704-719].

el fracaso y a la enumeración de los problemas que deberían dilucidarse para abordar la sexualidad femenina. La sección V del texto es particularmente incisiva: con el título de “La oscuridad sobre el órgano vaginal”, Lacan denuncia la impotencia del psicoanálisis para esclarecer lo que sucede con el goce femenino, cuando justamente por su referencia fundamental con lo sexual, parecía prometer el desmontaje de su secreto. “La naturaleza del orgasmo vaginal conserva su tiniebla imborrada” [p. 706], señala, para poner en relieve inmediatamente la inconsistencia sobre este punto, de las contribuciones provenientes de los psicoanalistas del sexo femenino. En conclusión, escribe, “Un congreso sobre la sexualidad femenina está lejos de hacer pesar sobre nosotros la amenaza de la suerte de Tiresias” [p. 707]. Le serán precisos quince años para arriesgarse a responder a las interrogantes que formuló de esta manera en 1958. Llegará entonces a articular algunas tesis, cuyo enunciado general y provisional propondremos a continuación antes de proseguir con el examen profundo:

1. La feminidad se especifica por un desdoblamiento del goce, que no se reduce simplemente a la oposición vagina-clítoris (la problemática femenina encuentra de esta forma su mecanismo fundamental en el proceso de una división, más que de una castración solamente);

2. conviene por lo tanto reconsiderar la concepción freudiana de la unicidad de la libido, puesto que no se estructura la sexualidad femenina de la misma manera que la sexualidad masculina;

3. si existe misterio del lado femenino, es en la medida en que la Mujer supuestamente suple la inexistencia del Otro en el nivel del sexo —el enigma recubre así con niebla la ausencia de la relación sexual;

4. la problemática femenina se deriva de las modalidades según las cuales la función del falo se ejerce en el nivel del inconsciente como la función de un significante, y de la manera en que los sujetos se declaran sujetados a su ley.

La articulación de estas tesis y de sus basamentos supone que las situemos en el contexto del desarrollo general del Seminario *Encore*. Éste se presenta como una elaboración que une los dos términos *a priori* opuestos: el *significante* y su efecto de significado por una parte (por lo tanto la función fálica), y el *goce*, por la otra. Es en la intersección de estos dos campos donde se plantea la pregunta de la feminidad, justamente en la medida en que ésta revela en qué se re-

cubren ambos campos, en qué se separan. En 1972, ambos términos, significante y goce no son nuevos en el discurso de Lacan; ya tienen toda una historia. Importa pues, para circunscribirlos mejor, situarlos en ciertos textos anteriores a *Encore*, sobre todo en los dos textos fundamentales que son “La signification du phallus”² y “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”.³

Las primeras palabras del Seminario *Encore* implican lo que se podría llamar *un compromiso ético*, que es útil recordar aquí pues abre el debate trazando los límites del terreno en el que será interrogada la feminidad. Haciendo alusión a su Seminario sobre *L'éthique de la psychanalyse*,⁴ Lacan declara que podría añadir algo sobre este tema, pues se dio cuenta de que su camino era del orden de un “no quiero saber nada al respecto”. ¿De qué no quería saber nada? Del goce. El Seminario sobre *L'éthique*, que gira en torno a las nociones de bien soberano, de placer y satisfacción, por lo tanto debería ser reexaminado, reestructurado a partir de la noción de goce. *Es el goce lo que forma una barrera contra el saber*, él funda el “no quiero saber nada al respecto”. De donde surge una cuestión: ¿existe un saber posible sobre el goce? ¿De qué goce se trata? ¿De qué saber? Desde la primera lección, Lacan plantea la distinción entre el término goce y el *Lust* freudiano (placer o deseo, según el equívoco) y el concepto de satisfacción. El goce, afirma Lacan, es aquello de lo que habla el derecho: gozar de algo es poder usarlo hasta abusar de él —abuso que el derecho justamente tiene la ambición de limitar. La noción de usufructo, por ejemplo —que reúne el uso y el fruto—, significa que sólo hasta cierto punto uno puede hacer uso de un bien: se puede comer el producto, los intereses, pero no el capital. De tal forma, el derecho reglamenta al goce limitándolo a las fronteras de lo útil. *A contrario*, el goce se define como lo que se opone a lo útil: es, dice Lacan, *lo que no sirve para nada*. El goce se plantea como una instancia negativa que no permite reconducirse ni a las leyes del principio de placer, ni a la preocupación de autoconservación, ni a la necesidad de descargar la excitación. Allí tenemos una

² J. Lacan, “La signification du phallus”, en *Écrits*, pp. 725-736 [“La significación del falo”, en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, pp. 665-675].

³ J. Lacan, “Subversion du sujet...”, en *Écrits*, pp. 793-827 [“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*, pp. 773-807].

⁴ J. Lacan, *Séminaire, L'éthique de la psychanalyse* (1960) [*El seminario de Jacques Lacan*, libro VII. *La ética del psicoanálisis. 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1988, 387 pp.].

noción muy amplia, dentro de la cual se puede situar la noción más estrecha de goce sexual. Pues la idea de Lacan es que *el goce sexual es por sí mismo una limitación del goce en general*. El goce sexual limita porque depende del significante; es, en efecto, el significante lo que introduce la dimensión de lo sexual en el ser humano —a saber la organización fálica y la concentración que implica sobre un órgano que el significante aísla del cuerpo.

La dialéctica que se traba entre el goce (en general) y el goce sexual (o fálico) puede ser puesto como correlato de la relación entre el *ser* y el *significante*, que Lacan evoca al oponer a Aristóteles con Bentham, es decir, a una filosofía del ser con una filosofía de la ficción.⁵ Esta distinción adquiere su verdadero alcance al considerar la inversión que Lacan introduce en la relación de estos dos términos: el ser, sostiene, no es previo al significante, es producido por él. El lenguaje no debe ser considerado como una superestructura que vendría a adherirse sobre el ser, sobre la realidad, sino que es la herramienta que conforma y determina a ese ser. Esta inversión de las relaciones entre lo real y lo simbólico, y a partir de allí, entre el goce y el goce sexual, forma el eje central de todo el Seminario. Para captar la importancia, es preciso que regresemos a las primeras elaboraciones de Lacan sobre el goce: la que propone desde 1960 en “Subversion du sujet et dialectique du désir [...]”.

Una de las interrogantes centrales de este texto de 1960 es la de saber cómo el ser humano obtiene goce de lo sexual, y de qué manera el análisis puede dar acceso a ese goce sexual cuando, según Freud, la castración lo obstaculiza. ¿Acaso es la castración lo que nos impide gozar? Lacan no lo cree y demuestra en “Subversion du sujet [...]” que es, por el contrario, gracias a la castración como el registro del goce sexual queda abierto. De esta forma corrige la concepción a la que se prestaba el desarrollo freudiano de *Tótem y tabú*. El mito freudiano parece indicar, en efecto, que sólo aquel que no está castrado, es decir, el padre primitivo, puede gozar, en el sentido de que puede gozar de todas las mujeres; en cuanto a los hijos, están divididos entre el deseo de gozar como el padre y el temor de ser castrados por él. Sabido es que, creyendo poner término de tal manera a su ambivalencia, se resuelven a matar al padre; consumado el acto, gozan aún menos que antes, puesto que se prohíben a sí

⁵ Véase, Jacques Lacan, *Le séminaire*, libro xx, *Encore*, p. 10-11 [*El seminario de Jacques Lacan*, libro xx, *Aún, 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 11].

mismos, aún con mayor rigor, el goce que ambicionaban, instituyendo las reglas del tabú. En la concepción freudiana, el complejo de Edipo y el complejo de castración que se inserta en él, forman una barrera contra el goce —la amenaza de la castración se convierte en la roca infranqueable sobre la cual se tropieza el fin del análisis. Lacan encuentra el medio para salir de este callejón sin salida problematizando la noción de goce.

De tal forma afirma desde “Subversion du sujet [...]” que es preciso distinguir *dos tipos de goces*, y que en este contexto, el goce que Freud atribuye al padre primitivo, no puede ser identificado con el goce sexual propiamente dicho. Para Lacan, éste aparece en efecto como un corte operado en el campo del goce, el cual sería, primordialmente, de la incumbencia del ser como tal. De este goce del *ser*, el lenguaje —y más específicamente el significante del falo— tiene como efecto separarnos, abriéndonos por este corte el campo de un nuevo goce, que ya no está vinculado con el ser sino con el *semblante*. Existe un goce que es correlato del ser, de ese ser que permanece en falta, en relación con el significante y con el modo de existencia del sujeto en la cadena significativa. Este goce sostiene el “yo soy” en tanto que no está enteramente simbolizado en el “yo pienso”. Ello justifica que haya ser y que éste subsista; es la respuesta a la interrogante: ¿Por qué hay ser y no nada? El universo no tiene otra razón de ser y de seguir siendo más que el goce: “¿Qué soy Yo [*Je*]? Soy en el lugar desde donde se vocifera que ‘el universo es un defecto en la pureza del No-Ser’. Y esto no sin razón pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo”, escribe Lacan.⁶ Por supuesto, ese goce nos es casi inaccesible, pues al no corresponder con ningún deseo del sujeto, resiste a cualquier forma de aprehensión y a cualquier razonamiento significativo. Las poblaciones que se reproducen no tienen idea alguna de su goce en ser que, por lo demás, se manifiesta la mayoría de las veces bajo el aspecto del sufrimiento.

Pero este goce del ser, no es el goce sexual. Y para decirlo todo, el goce sexual tiene como efecto prohibirnoslo. En efecto, el goce sexual no es algo a lo que accedamos a través de nuestro ser, sino más bien por el significante. Ahora bien, la organización significan-

⁶ Jacques Lacan, “Subversion du sujet [...]”, p. 819 [“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, pp. 799-800].

te presenta el rasgo que forma la base de la elaboración freudiana de la castración, según el cual falta un significante en ella: aquel que daría cuenta del sexo femenino como tal. No existe sino un solo significante de la sexuación: el falo, y por consiguiente, en el nivel del discurso inconsciente, no existe relación posible de formular entre dos sexos opuestos. Para el inconsciente, el Otro sexuado no existe, la Mujer no recibe fundamento a su ser. Por consiguiente, al articularse con el significado fálico, el goce sexual excluye que se goce de un ser femenino como tal. Tal interdicto debe entenderse en el equívoco de la palabra: entre-dicho {*inter-dit*}. El goce del ser —especialmente del ser femenino, del Otro sexuado como tal— no puede decirse, es arrojado a aquello que subsiste entre los dichos, a título de indecible, de fuera-del-lenguaje: “A lo que hay que atenerse, es a que el goce está prohibido a quien habla como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para cualquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa prohibición misma.”⁷

De tal forma, el significante del falo introduce una división del goce. En esto el significante revela una doble función: por un lado, prohíbe el goce; por el otro, lo permite. Esto es lo que Lacan recoge en una fórmula concisa en la última frase de su texto: “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.”⁸ El goce prohibido por el significante es el goce infinito, el que Freud suponía en el padre primitivo y cuyo principio podría enunciarse de la siguiente manera: cualquier hombre puede gozar de cualquier mujer. La primacía del falo implica en efecto la imposibilidad de la relación sexo a sexo, de un “ser macho” con un “ser hembra” y sólo autoriza la relación en el registro del semblante: “Es la mera indicación de ese goce en su infinitud la que implica la marca de su prohibición, y, por constituir esa marca, implica un sacrificio: el que cabe en un único y mismo acto con la elección de su símbolo: el falo.”⁹ Esto quiere decir también que el significante del falo constituye una objeción al hecho de que se pueda hablar en el ser humano de un *instinto sexual*, en el sentido de una atracción automática de cualquier hombre hacia cualquier mujer y viceversa. El descubrimiento freudiano consistió justamente en señalar que es por falta de semejante instinto por lo que la sexualidad adquiere en el ser huma-

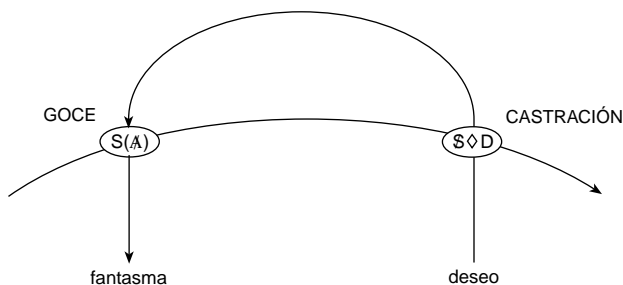
⁷ *Ibid.*, p. 821 [*ibid.*, p. 801].

⁸ *Ibid.*, p. 827 [*ibid.*, p. 807].

⁹ *Ibid.*, p. 822 [*ibid.*, p. 802].

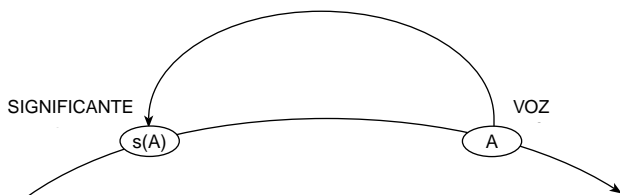
no una importancia tan anómala; a la unificación del concepto de sexualidad opone su diseminación en una serie de pulsiones parciales de las cuales ninguna es, esencialmente, genital.

Estos breves comentarios permiten esclarecer el nivel del grafo que Lacan construye en “Subversión du sujet [...]”:¹⁰



en donde $(S \diamond D)$ = la serie de pulsiones parciales, y $S(A)$ = el significante de una falta en el Otro.

Para leerse, esta línea del grafo debe ser colocada paralelamente con el nivel inferior, en el que Lacan articula la relación del significante con el significado y con la significación:



en donde A = el lugar del tesoro de los significantes, y $s(A)$ = la puntuación en la que se constituye la significación a lo largo del desarrollo de la cadena signifiante.

El nivel superior del grafo adquiere entonces el sentido siguiente: falta la significación resultante del juego de las pulsiones parciales. Dicho de otra forma, nada viene a unificar esas pulsiones en

¹⁰ *Ibid.* p. 817 [*ibid.*, p. 797].

una pulsión sexual total que diera cuenta de la relación de un sexo con el Otro sexo, al no estar representado este último por ningún significante.

Esta dialéctica entre dos goces, iniciada en 1960, se desarrolla plenamente en el Seminario *Encore* en el que servirá como fundamento para instaurar la problemática de la feminidad. Allí se retoma el significante del falo en su doble valor, de *causa final* para el goce del ser o goce del Otro, como Lacan lo designa a partir de ese momento, y de *causa original* para el goce sexual o goce fálico. Al *goce del Otro* se le designa como un goce para-sexuado, fuera del lenguaje, que sostiene al ser o al cuerpo como tal, es decir, como vivo más que como muerto. No tenemos idea de él puesto que escapa al dominio del significante: tan sólo podemos suponerlo, ya sea porque lo imaginamos al contemplar el espectáculo que nos ofrecen algunos animales, ya sea porque lo deducimos lógicamente del vacío de ciertos discursos, como los de los psicóticos o los de algunos místicos. Se verá cómo es este goce del Otro el que Lacan reintroducirá —con muchos matices— del lado femenino. A él se opone el *goce fálico*, es decir el goce sexual que está muy determinado por el lenguaje puesto que es tributario del significante del falo —hasta el grado en que Lacan, por momentos, lo llama un goce “semiótico”. Por tanto este goce parte de la falta-en-ser, más que del ser, y se sitúa fuera-del-cuerpo: tan sólo se liga al cuerpo por el delgado hilo del órgano sexual o la imagen falicizada de la forma corporal. Por otra parte, no concierne al cuerpo en su conjunto, sino sólo a ciertas partes que pueden funcionar como equivalentes del órgano genital. La relación del ser hablante con el goce se distingue de esta manera por ser una relación fundamentalmente coja. Pues el goce que puede obtener de la relación sexual nunca es el necesario, en el sentido de que es testigo siempre de la disyunción del cuerpo y del sexo y constantemente constituye una objeción para que se establezca una verdadera relación sexual de un sexo con el otro.

Sin embargo, el hecho de que se pueda trazar de esta forma la vía de una continuidad entre la distinción de los goces que Lacan introducía en 1960, y su reformulación en 1972, no debe enmascarar la ruptura que separa a estas dos conceptualizaciones. En efecto, en el Seminario *Encore* se aporta una significación capital, en cuanto al sentido en que funciona la prohibición que un goce (el fálico) hace pesar sobre el otro (el goce del Otro). Esta modificación es tanto más importante, en la medida en que permite a Lacan restituir el

goce femenino en su justo lugar con respecto a la problemática de la castración. En 1960, Lacan parecía plantear el ser y el goce infinito que sostiene como previos al significante y al goce fálico que éste hace existir. En esta aproximación, el significante fálico viene de alguna manera a colonizar a un ser que ya se encontraba allí, al que le impondría sus límites. Pero desde los años 1970, él cambia totalmente esta problemática de las relaciones entre el ser y el significante, y, por consiguiente, de las relaciones entre los dos goces. *Ahora el ser ya no es concebido como previo al significante, sino como producido por él.* En otros términos, no existiría nada, ni siquiera el ser, sin el significante. Así, después de haber señalado que el lenguaje nos hace suponer, querámoslo o no, un más-acá y un más-allá de él mismo, en la cuarta lección de *Encore* Lacan aporta la siguiente precisión: “En el suponer un más-acá sentimos muy bien que no hay más que una referencia intuitiva. Y, sin embargo, esta suposición no es eliminable porque el lenguaje, como efecto de significado, siempre se queda corto respecto al referente. Entonces ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada? Hay que habituarse a sustituir este ser que huye por el *para-ser*, el *para ser*, el ser de al lado.”¹¹ Dicho de otra forma, el ser, en el cual toda una corriente de la filosofía creyó discernir la realidad fundamental, sólo es un significado inducido por el significante, aunque esto sólo sea a través del verbo ser. Pero el verdadero real, el referente, debe ser situado al lado de este significado (es allí donde Lacan sitúa al objeto *a*). De esto se deduce que la idea de una realidad pre-discursiva sólo es un sueño: “No hay ninguna realidad pre-discursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.”¹² Con mayor precisión aún, el ser es un efecto de significado del discurso del amo, es decir de esa forma de discurso en el que el significante recibe la función de mandato. Lacan forma un equívoco con este término, al subrayar que la dimensión oculta del discurso del amo {*maître*} es la del significante maestro o *meser* {*m'être*} [p. 43], del significante que tiene la pretensión de darme un ser.

Lo que se podría designar como goce del ser por lo tanto es una noción totalmente ambigua. En todo caso, sería vano querer conver-

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore*, p. 44 [*El seminario de Jacques Lacan*, libro xx, *Aún. 1972-1973*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 58].

¹² *Ibid.*, p. 33 [*ibid.* p. 43].

tirla en una categoría previa al significante o independiente de sus determinaciones. Evocando la *Ética a Nicómaco* Lacan se coloca como detractor de Aristóteles y como defensor de Bentham: “Lo que busca Aristóteles, y esto abrió camino a todo lo que luego acarreo tras sí, es qué es el goce del ser [...] el ser —si quieren a toda costa que emplee este término— el ser que opongo a esto [...] es el ser de la significancia.”¹³ Si de tal forma el ser es producido por (y no previo a) la significancia, si lo que se supone que está más-acá del lenguaje revela ser su más-allá, conviene reconsiderar la relación de los dos goces. El goce del ser, del Otro como tal, ¿caso no es producido, a la postre, como su más-allá por el goce sexual, es decir, por la función fálica? Lo entre-dicho {*inter-dit*} del goce ¿no consiste más que en la exclusión de un goce primario, en la evocación, entre los dichos {*dits*}, de la esperanza de Otro goce, más completo, más corporal —Otro goce que sobre todo sería atribuido a las mujeres? Tal es la pregunta central del recorrido de Lacan en este Seminario.

El hecho de que se pueda considerar de esta forma el situar a la sexualidad femenina, por lo menos parcialmente, en un más-allá de la función fálica, como correlacionada con Otro goce diferente del goce llamado sexual, depende igualmente de la manera en que Lacan, en ese mismo seminario, reinterpreta la noción freudiana de bisexualidad, para reformular la diferencia entre la posición masculina y la posición femenina con respecto al sexo. De acuerdo con su costumbre, Lacan recoge sus elaboraciones sobre este punto en algunas fórmulas, “matematizadas”, que reagrupa en un cuadro conocido con el nombre de “esquemas cuánticos de la sexuación”,¹⁴ que se reproduce a continuación:

HOMBRE (EL UNO)	MUJER (EL OTRO)
$\exists x. \overline{\Phi x}$ $\forall x. \Phi x$	$\overline{\exists x. \overline{\Phi x}}$ $\overline{\forall x. \Phi x}$
Φ ←	$S(\overline{A})$ \uparrow \overline{La}

¹³ *Ibid.*, pp. 66-67 [*ibid.*, p. 87].

¹⁴ *Ibid.*, p. 73 [*ibid.*, p. 95].

La columna de la izquierda del cuadro describe la estructura de la posición llamada masculina en la sexualidad, posición cuyo significante fundamental es, como se verá, el significante del Uno, la columna de la derecha da cuenta de la posición llamada femenina, cuyo significante clave es el del Otro. Para comenzar, precisemos que esta división no corresponde de ninguna manera a la diferencia anatómica entre los sexos, sino que indica una división del sujeto en dos mitades, la elección de la posición subjetiva se determina en el mismo discurso del sujeto, en ocasiones en contra de su anatomía. En cada una de estas columnas se inscribe una serie de escrituras que conciernen todas a una función única: la función Φx que afirma que lo que se relaciona con la sexualidad concierne a la función del falo (Φ) cualquiera que sea el lado en que se le sitúe. La diferencia de posición o de identificación sexuada no se instituye entre los *hablentes* {*parlêtres*}, hombres y mujeres, sino por la manera en la que se insertan como sujetos en tal función. Entonces no es la función Φx , la ley fálica, la que por sí misma los hace diferentes, sino la posición subjetiva con la cual se declaran sujetados a ella.

Las fórmulas que dan cuenta de estas diversas formas de inserción en la Ley conllevan dos tipos de signos, dos tipos de “cuantificadores”: los cuantificadores existenciales, $\exists x$ y $\bar{\exists}x$ (que se leen, respectivamente, “existe uno” y “no existe uno”), y los cuantificadores universales, $\forall x$ y $\bar{\forall}x$ (que se leen respectivamente, “para todo x” y “para no-todo x”). La x minúscula, designa al sujeto en cada una de estas fórmulas.

De esta forma, el lado masculino, en la parte superior de la izquierda del cuadro, se define por dos fórmulas:

$\exists x. \Phi x$: existe un sujeto para el cual la función Φ no funciona, dicho de otra forma, existe un hombre que se inscribe en falso contra la castración;

$\forall x. \Phi x$: para todo sujeto, es verdad que Φx funciona, dicho de otra forma; todo hombre está sometido a la castración.

La contradicción entre estas dos fórmulas sólo es aparente. Más que contradictoria, su relación concierne a la relación entre la regla y la excepción: la excepción no sólo confirma la regla, sino que más radicalmente, le da su fundamento.¹⁵ Esta doble definición da cuenta del mito freudiano de Edipo tal como está expuesto en *Tótem* y

¹⁵ Lacan desde muy temprano, desde su *Séminaire sur L'identification* (inédito), hizo referencia en este sentido a la lógica de Peirce.

tabú. La excepción, el súper-macho, el único que escapa a la castración, evoca al padre primitivo freudiano que puede gozar de todas las mujeres —o de la mujer-toda—, mediante lo cual todos los demás, los que se determinan como hijos, están afectados por la castración.

Este “al-menos-uno” {“*au-moins-un*”}, que Lacan escribe a veces como “*hommoinsun*” —que escapa a la castración, lo encontraremos con más frecuencia en boca de las mujeres, en particular las histéricas, cuyo deseo encarna: en efecto, él es el único que podría dar cuerpo a la existencia de una relación sexual, el único que tendría la estatura para desear y gozar de toda mujer, por lo tanto el único que podría fundar, desde el punto de vista masculino, la identidad correspondiente del sexo femenino. Frente a este punto ideal del “verdadero hombre”, todos los machos parecen acobardados. Ni uno solo de ellos ama verdaderamente a las mujeres, como nos lo recuerdan nuestras analizantes homosexuales. Sin embargo es de esta impotencia constitutiva de donde los machos reciben su identidad de hombres. Tal es el mensaje del mito freudiano: por el hecho de la excepción del padre fundador, aparece el clan, es decir el conjunto de los hijos castrados. La castración funciona visiblemente como límite y afianzamiento de la posición masculina. Es el precio que hay que pagar para poder llamarse hombre y ser reconocido como tal, teniendo en perspectiva la necesidad de que al-menos-uno pueda escapar a ello, o que a cada hombre le ocurriera por lo menos en una ocasión que superara tal impotencia.

Esta dialéctica entre $\exists x. \overline{\Phi x}$ y $\forall x. \Phi x$ permite explicar el éxito del mito de Don Juan, probado tanto en mujeres como en hombres. ¿Quién es Don Juan, sino la encarnación misma del deseo femenino así como de la identificación masculina? El hombre que se estremece al mirar o al oler a cualquier mujer. Por otro lado se observará que en diversas versiones de este mito, el personaje de Don Juan se burla del padre, y no reconoce la ley paterna en la medida en que él mismo pretende imponer la ley.

Del lado de la posición femenina, en la parte superior derecha del cuadro, tenemos igualmente dos fórmulas:

$\exists x. \overline{\Phi x}$: no existe sujeto para el cual la función Φx deje de funcionar, dicho de otra manera, no existe mujer alguna que no esté sujeta a la castración;

$\forall x. \Phi x$: para no-todo sujeto es cierto que Φx funciona, dicho de otra forma, la mujer está no-toda sometida a la castración.

La primera de estas escrituras indica que no existe, por el lado

femenino, figura fundadora de un conjunto de mujeres: al inscribirse en falso contra la castración, ninguna mujer podría ser la excepción a la regla. Encontramos en esto un vacío, una falta, a la que hace eco el significante $S(\bar{A})$, significante del agujero en el Otro. Ninguna mujer, ninguna “súper-mujer” puede fundar la existencia de un sexo no fálico. Que se piense a este respecto en las figuras clásicas de la mujer en nuestras culturas: todas son figuras fálicas (por otra parte es de esta forma, en tanto que metáforas delirantes del falo, como resurgen en las elaboraciones de los sujetos psicóticos). La figura de la Virgen, por ejemplo, no basta para sostener un conjunto femenino (cf. *la fantasía de las Amazonas*), tampoco la de la Madre, de la Hermana, de la Prostituta, o de la Estrella. Lacan da aquí formulación lógica a las consecuencias que hemos sacado de la obra freudiana a propósito de la ausencia de una identidad femenina o del no-descubrimiento de la vagina como sexo no fálico.

Puesto que ninguna mujer se inscribe en falso contra la castración, puesto que hace falta la excepción, la regla igualmente falta: no existe clan de mujeres, tampoco conjunto cerrado que se procure una ley común por este lado. Los sujetos que se colocan de este lado entonces deben escoger entre dos vías: o bien rechazan esta falta de fundamento, o bien la aceptan. Si la rechazan, no pueden sino colocarse del otro lado del cuadro, del lado de $\forall x . \Phi x$, para encontrarse al abrigo de una identidad. Tal es la vía de la envidia del pene cuando evoluciona como complejo de masculinidad. Esto significa que para definirse como miembros de un conjunto cerrado, para formar un cuerpo, las mujeres no tienen otra solución que la de proclamarse castradas, como los hombres.¹⁶ La otra vía es nueva: es la solución que Lacan propone al callejón sin salida del Edipo femenino al que llegó la doctrina freudiana. Esta vía parte de la constatación de que La Mujer no existe, y saca como consecuencia que las mujeres sólo son un conjunto abierto y por lo tanto deben ser contadas una por una. No forman Uno, en el sentido en que los hombres se unen, sino que permanecen en su infinitud. Además, cada “una” sólo parcialmente se inscribe, no-toda, en la función fálica, y por lo tanto en la función sexual, tal como ésta es instaurada por el significante. Aquí aún no hay contradicción verdadera entre las dos fórmulas que definen la posición del sujeto. La primera ($\exists x . \bar{\Phi}x$) dice que ninguna es-

¹⁶ Es esto justamente lo que provoca la indignación de los grupos feministas que sin embargo no tienen otro grito —a un tiempo de desesperación y de reconocimiento— que la palabra “castración”.

capa a la castración; la segunda (\sqrt{x} . Φx) precisa que a pesar de que no escapa, sin embargo sólo parcialmente se sujeta a ella. La feminidad se revela en una división con respecto a la castración: una mujer se desdobla, antes de unificarse, bajo el significante “mujer”. En la parte inferior del cuadro, esto se traduce por el hecho de que la mujer —expresión en la que hay que tachar el “la”, puesto que “la” Mujer no existe—, tiene relación, en su sexualidad, tanto con el significante fálico que un hombre puede encarnar para ella, como con el significante del Otro, del Otro que no existe en el nivel del goce.

Esta división de la posición femenina no sólo ejerce su determinación en el plano de la identidad del sujeto, sino igualmente en el plano de su goce. El hecho de que el falo tenga el efecto de escindir en lugar de unificar la posición femenina, vale también en el goce llamado fálico. En esta posición, una mujer experimenta que una parte de sí misma está atrapada en el goce fálico; situándose la otra en lo que Lacan llama “goce del Otro” o “goce del cuerpo”. ¡He aquí ubicado por fin —de manera más segura que en el conflicto entre clítoris y vagina— el famoso goce femenino que ha hecho correr tanta tinta! Sin embargo hay que cuidarse de sacar conclusiones precipitadas pues las reflexiones de Lacan a este respecto son de una complejidad y de una sutileza excepcionales. Por supuesto, desde su punto de vista, no se trata de ninguna manera de reedificar por este cauce, una esencia femenina cuya inexistencia él no cesa de afirmar. Ni pensar en hacer de este Otro goce el rasgo femenino por excelencia, lo cual equivaldría a restablecer dos conjuntos cerrados: por un lado, el goce fálico para los hombres; por el otro, el goce del cuerpo para las mujeres.

Nada se sabe de ese goce otro, diferente del goce fálico. Por lo tanto sólo se le puede suponer. Algunas mujeres —no todas— dicen en efecto, haberlo experimentado, y a través de sus testimonios, ciertos místicos nos han sugerido que habría un goce más allá del goce fálico. Pero quizá no sea sino una idea, una producción imaginaria. Sea lo que fuere, el hecho de que este Otro goce se sitúe fuera-del-lenguaje lo vuelve imposible de decir y por lo tanto lo expone a permanecer en el registro de la creencia. Al parecer nos es preciso efectivamente tomar este punto de partida para abordar la cuestión: partamos de la creencia en un goce Otro, y preguntémosnos qué lo sostiene. Lleguemos hasta el punto de preguntarnos si es posible no creer en él... No queda la menor duda, en efecto, de que el enigma que representa una mujer para un hombre radica, en

gran medida, en que le supone un goce diferente al suyo, sin que, sin embargo, pueda circunscribirlo. Se trata de no creer en él, de desmontar el proceso de esta creencia, pero una tendencia se opone a semejante destitución de manera irrefutable. ¿De dónde viene esta tendencia? ¿No será que fundamentalmente todos estamos insatisfechos del goce fálico? Queda claro que éste no conviene a la relación sexual, que por sí mismo es una objeción al goce del cuerpo del Otro.

Sin duda, es el carácter hipotético del goce del Otro lo que conduce a Lacan a utilizar fórmulas particularmente complejas, como en el siguiente pasaje, capital para la articulación que intentamos aprehender: “Del goce, entonces, cómo expresar lo que haría falta que no respecto a él si no por lo siguiente: si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese [...] ¿Qué designa el *ese*? ¿designa lo que, en la frase, es el otro, o aquel del cual partimos para designar a ese otro como otro? Lo que aquí digo se sustenta a nivel de la implicación material porque la primera parte designa algo falso —*Si hubiese otro*, pero no hay sino el goce fálico— a no ser por el que la mujer calla, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no-toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese. [...] Supongan que haya otro, pero justamente no hay.”¹⁷ En esta relación de implicación material se encuentra la clave de nuestro enigma. Si hubiera otro... pero ¿qué nos lleva a formular semejante suposición? Es el goce fálico, por su lado parcial, fuera-del-cuerpo, lo que nos conduce a pensar en un más allá, en un “plus” o en “otra cosa” después de todo ¿no es una propiedad fundamental del significante, en la medida en que es corte, delimitación de un borde, el evocar otra cosa que lo que dice y producir de esta manera literalmente su más allá? ¿Acaso no es una propiedad esencial del significante del falo —que en la lengua designa los efectos del significado— el hacer velo y, por consiguiente, hacer creer en un más allá del velo, en una presencia oculta del orden del ser?

La suposición de un Otro goce aparece pues como un efecto, incluso el efecto más radical, del significante del falo. Es nuestro parecer que ésta es la solución a la que se inclina Lacan cuando precisa que este Otro goce, fuera-del-lenguaje, es, en relación con el goce

¹⁷ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore*, p. 56 [*El seminario de Jacques Lacan*, libro xx, *Aún*. 1972-1973, Buenos Aires, Paidós, 1989. pp. 74-75.

fálico, no *complementario*, sino *suplementario*:¹⁸ sólo se puede evocar y situar a partir de la castración. Por lo tanto, ni hablar de un goce del cuerpo del Otro sino a partir del goce sexual limitado por el órgano. Ni hablar de un goce no fálico, sino a partir de la función fálica: “El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más.”¹⁹ Este de-más sólo aparece como margen de la castración: es preciso pasar por ella para que se dibuje un borde más allá del cual se abre un sitio a través de un más allá. Pero este producto de la castración está vacío, es inconsistente, salvo que se le dé consistencia imaginaria.

Esta hipótesis permite esclarecer cierta homosexualidad que se puede considerar estructural de la posición femenina. La parte inferior del cuadro que comentamos indica que del lado de $\mathcal{L}a$ mujer, la división del goce se juega entre dos polos; el del falo (Φ) que el hombre puede encarnar para ella, y el de $S(\mathcal{A})$, lo que falta como significativo en el Otro, es decir el mismo sexo femenino, polo que se sitúa evidentemente del lado femenino. El hecho de que una mujer no obtenga todo su goce de su partenaire, sino que reciba, además, una parte de su propio sexo en tanto que éste es no-todo fálico, asigna un estatuto especial a la homosexualidad femenina. A decir verdad resulta impropio hablar de homosexualidad en este nivel: esta supuesta homosexualidad pareciera, por el contrario, ser la heterosexualidad más radical, en la medida en que es la heterogeneidad de la mujer con el falo lo que es interrogado por la relación ($\mathcal{L}a \rightarrow S(\mathcal{A})$). Que la parte propiamente femenina del goce se articule a $S(\mathcal{A})$, más allá de la aportación fálica del partenaire, quiere decir que una mujer goza de sí misma en tanto que Otro de sí misma. El partenaire hombre, por supuesto, sólo puede sentirse frustrado por ese goce, pues desde su posición de macho no tiene acceso a esa hiancia en la que una mujer ocupa el sitio del Otro que falta.

Para el hombre, la relación con el partenaire mujer se reduce al fantasma. El hecho de que Lacan escriba la estructura ($\mathcal{S} \diamond a$) indica que para el hombre una mujer no vale nunca, en última instancia, sino como objeto a , es decir, como objeto parcial con respecto a lo que sería el cuerpo del Otro. El hombre goza de una mirada, de una voz, de una piel, de partes de cuerpo más o menos fetichizadas, y

¹⁸ *Ibid.*, p. 68 [*ibid.*, p. 89-90].

¹⁹ *Ibid.*, p. 69 [*ibid.*, p. 90]

nunca (salvo que se coloque en posición femenina) del cuerpo femenino como tal, en su radical alteridad. No resulta sorprendente que la satisfacción que obtiene siempre se mezcle con cierta ansiedad: aunque haya gozado y hecho gozar a su partenaire, nunca está seguro de haberla poseído, es decir, de haber participado en el goce de ella. Lacan proporciona de esta situación un paradigma calcado de la célebre paradoja de Zenón: “Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente.”²⁰ Esta perpetuación de la relación del hombre con la mujer, en tanto que toda, tiene como consecuencia común cierta misoginia. Si el hombre tiene tendencia a concebir la feminidad como un secreto, y ve cómo ella se sustrae a lo que espera, no le queda sino abonar ese secreto a la cuenta de la mentira: en su mente, la feminidad ya no es medio-decir de la verdad sino mentira, ella ya no es doble sino dúplice. La película que Luis Buñuel sacó de una novela de Pierre Louÿs con el título *Ese oscuro objeto del deseo* ilustra maravillosamente esta dialéctica y el desquiciamiento tanto como el despecho que tiene como consecuencia. En la película se ve la división femenina concebida desde el punto de vista del héroe masculino como la duplicidad de un ser que ora busca con avidez el goce sexual, ora se niega absolutamente al hombre. Éste monta más en cólera en la medida en que no puede zafarse de su objeto: la joven en cuestión lo sigue por doquier sin quedar por ello a su merced. ¿Debería éste seguir resignadamente la indicación de su sirviente, quien le comunica aforísticamente su parecer sobre la cuestión: “La mujer es un costal de excrementos” y al cargar ese pesado lastre, convertirlo en su síntoma? La explosión final con la cual Buñuel concluye su lección, después de que el hombre fascinado manifestó su interés por la labor de una mujer, que zurce la rasgadura de un vestido de novia manchado de sangre, nos hace pensar que la causa más radical del terrorismo bien podría, después de todo, ser la rabia impotente del hombre ante la imposibilidad de la relación sexual. La bomba tan sólo sería una manera desesperada de hacer existir el agujero que el hombre no logra concebir. Se encontrará la hipótesis menos fantásica de lo que parece, si el lector accede a recordar que Freud

²⁰ *Ibid.* p. 13 [*ibid.*, p. 15].

mismo, había señalado que uno de los primeros juegos del niño, en la época en que se ve confrontado con el enigma de la sexualidad, consiste en hacer agujeros en los objetos que lo rodean.²¹

²¹ S. Freud, “Les théories sexuelles infantiles”, en *La vie sexuelle*, p. 21 [“Sobre las teorías sexuales infantiles”, en *Obras completas*, vol. IX, p. 194].

ALTERIDAD DEL CUERPO

El debate que Lacan sostiene con Freud a lo largo del Seminario *Encore* propone una solución al callejón sin salida al que Freud condujo la problemática de la feminidad al llevarla a la imposible satisfacción de la envidia del pene. Al fundamentar la posición femenina en una división que es más radical que la castración —puesto que la castración constituye una de sus dos ramas— Lacan logra franquear la roca que ésta representaba al final de la doctrina freudiana. Para Lacan, la castración ya no es el obstáculo sobre el cual la mujer debe encallar; ella toma, por el contrario, el valor de una vía que indica por sí misma su más allá. Para comprender esta articulación, tenemos ahora que poner nuestra atención en el capítulo v del Seminario *Encore*, en el que Lacan sostiene la discusión, no solamente con Freud, sino también con Aristóteles.

Esta lección se abre con una frase que sitúa de entrada al debate en el contexto del goce, y del goce de un ser determinado como hablante —*parlêtre*, lo llamará a veces Lacan— el cual, por el hecho mismo de este goce, dice *tener* un cuerpo: “*Todas las necesidades del ser que habla están contaminadas por el hecho de estar implicadas en otra satisfacción [...] a la cual pueden faltar.*”¹ La otra satisfacción a la que se hace referencia es aquella que se sostiene del lenguaje, satisfacción no de la necesidad del organismo, sino de la palabra, de lo que se dice y de lo que no se dice. Ya hemos señalado que la necesidad de nutrirse, por ejemplo, está, en el hombre, totalmente subvertida por el goce de comer significativo: es el enunciado del menú lo que nos hace desear, y nos abre un apetito más allá de la apetencia. La otra satisfacción nace de la transmutación del objeto de la necesidad en objeto causa del deseo: el seno materno, lleno de leche, se convierte en el vacío alrededor del cual la boca se pone a invocar. Esta incidencia es manifiesta en la sexualidad. Algunas mujeres histéricas,

¹ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore*, p. 49 [*El Seminario*, libro XX, *Aún*, Barcelona, Ateneo de Caracas/Paidós, p. 65].

por ejemplo, no toleran las relaciones sexuales sino con aquellos que les declaran su amor. Ellas atestiguan así que la sexualidad es otra cosa que una necesidad de descarga, que no adquiere su especificidad humana sino en el más allá de la necesidad.

En cuanto a esta otra satisfacción, Lacan no duda en remitirla a Aristóteles y a su *Ética*, que estaba puesta en exergo en la primera lección de *Encore*. Si podemos hacer falta, es decir ponernos en falta, en relación con esta otra satisfacción, conviene precisar que esta última adquiere ella misma toda su importancia por la falta de un otro goce que, no dependería de la palabra. Lacan enmarca así con algunas palabras el proceder de la *Ética a Nicómaco*. Si bien esta obra busca circunscribir lo que ocurre con el goce y con la conducta que el hombre de bien debe adoptar con respecto a éste, deja a la sombra el hecho de saber de qué manera Aristóteles, al escribirla, daba cuenta él mismo de una cierta posición con respecto al goce. ¿De qué gozaba él, y de qué se abstenía de gozar, al escribir la *Ética a Nicómaco*? Al buscar a lo largo de las páginas lo que es el goce del ser, Aristóteles se desliza ineluctablemente hacia otra satisfacción: hablar del goce, es forzosamente desplazar el goce en la palabra, es entregarse a un goce que consiste en la articulación misma de los significantes.

Este ejemplo permite deducir una estratificación en tres niveles: la satisfacción de las necesidades, el goce de la palabra, el goce del ser.

De un nivel al otro se arrastra una cierta *falta*. La satisfacción de las necesidades permanece en falta con relación al goce de la palabra la cual, a su vez, está en falta con relación al goce del ser. Esta falta es ineluctable: es inherente a la palabra, al mecanismo del significante, donde el significado está siempre en falta con relación al referente. El goce de la palabra —que es nuestro único instrumento para abordar la realidad— se ve así afectado por un vicio central: es lo que hace obstáculo a que haya relación sexual. El goce de la palabra, dicho de otra manera, implica la falla de otro goce. Es lo que Lacan afirma cuando dice: "...el universo está allí donde, por el decir, todo se logra bien", agregando inmediatamente: "[...] se logra hacer fallar la relación sexual, a lo macho."² Así el goce que Aristóteles experimenta al articular el significante en el discurso de la *Ética a Nicómaco* constituye la causa misma de su impotencia para cir-

² *Ibid.*, p. 53 [*ibid.*, p. 71].

cunscribir el goce del ser a través de estos mismos significantes.

La división que se introduce aquí está en el centro de nuestra pregunta sobre la feminidad. Lacan afirma en efecto que hay dos maneras de hacer fallar la relación sexual: una manera masculina, y después otra que, a su vez, se forma del no-todo (y no del universo, del todo) y que él explorará al interrogar la relación de la mujer con Dios.

La manera masculina de fallar la relación sexual, de hacer falta al goce del Otro o del cuerpo como tal, proviene de lo que el ejercicio de la palabra de la cual goza el macho no puede, a título de pareja sexual, sino producir un objeto falicizado, el objeto *a* — y no Otro sexuado, inexistente en el nivel del significante. “El fallar es el objeto”, constata Lacan.³ Equivale a decir que la función fálica Φ_x se confunde, del lado masculino, con la función del fantasma. Es por eso, de este lado, que el goce fálico es a la vez lo que hace falta (es un imperativo significante), y lo que no hace falta (es una falta con respecto a otro goce). El registro del “faltar” se confunde con el de “fallar”, el goce fálico tiene así por principio el de volver a la mujer inasible para el hombre. Sin embargo, como lo señalamos en el capítulo precedente, este Otro goce que no dependería de la función de la palabra no es más que una mera suposición: no existe otro goce, dice Lacan. Por consiguiente, la relación entre estos dos registros, del lado masculino, se organiza así: es *falso* que haya otro goce, y así al *faltar* este otro, hace *falta* que haya el goce fálico —ese “hace falta” que adquiere el tono de un imperativo superyoico.

El hecho de que Lacan fundamente este goce fálico en el goce de la palabra indica que el goce sexual no es tan fácil de circunscribir como se cree. De hecho es sistemáticamente desconocido, sobre todo en el acto sexual. Lacan incluso asevera que el acto sexual ino es sino un malentendido con respecto al goce! —lo que constituye, digámoslo, un punto de vista sensacional en este siglo sexológico: “Es el cuerpo que habla en tanto que no logra reproducirse sino gracias a un malentendido de su goce. Lo cual es decir que no se reproduce sino errando lo que quiere decir, pues lo que quiere decir —a saber, como bien dice el castellano, su sentido— es su goce efectivo. Y errándolo es como se reproduce, es decir, jodiendo.

Precisamente, es lo que no quiere hacer, a fin de cuentas. La

³ *Ibid.*, p. 55 [*ibid.*, p. 73].

prueba es que, cuando lo dejan solo, sublima todo el tiempo y a todo meter [...]”⁴ El goce fálico no debe pues ser confundido con lo que ocurre en la cama de los amantes —no podemos en todo caso restringirlo a ello. Una de las revelaciones fundamentales de la experiencia analítica consiste en esta reorientación del goce llamado sexual: su espacio no es tanto la cama, como lo dicho. Es la razón por la cual es reprimido y desconocido por el sujeto: ¡no basta con que encuentre convenientemente a su pareja en la cama! Sino exactamente al contrario, es el comienzo del fracaso en la cama: “La represión sólo se produce por atestar en todos los decires, en el menor decir, lo que implica el decir que acabo de enunciar, que el goce no conviene —*non decet*— a la relación sexual. Porque habla, dicho goce, la relación sexual no es.”⁵

Una mujer no está menos insatisfecha que un hombre por esta ausencia de relación sexual. Pero del lado femenino otra cosa distinta al objeto del fantasma viene a suplir esta falta. ¿Qué es lo que toma de tal modo el lugar de lo que, en las fórmulas de la sexuación, Lacan señala como *S (X)*? Es Dios, propone. Aún haría falta aprehender lo que él entiende con este término que evidentemente no puede reducirse al Dios de la fe cristiana. “Dios” designa aquí al Otro, insignificable como tal a través de la palabra que tiene que ver con lo que Lacan llama goce del Otro. Pues el Otro del cual se trata en este goce no es el Otro de la palabra —lo que sería una manera de situar el goce fálico—, sino el Otro en tanto que tuviera —en condicional— consistencia *real* más allá de su dimensión de lenguaje. El goce femenino —o al menos el que se les supone a las mujeres— se vincula de esta forma con otra cara del Otro, aquella en donde es inexistente en el plano significante, aquella del Otro sexuado. Lo que propone Lacan es pues una verdadera inversión al identificar a Dios con esta cara del Otro en tanto que Otro sexo: “A mí me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de *l’Instance de la lettre* como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. [...]”

”Tal vez hoy les muestre más bien por qué existe justamente el buen Dios. El modo bajo el cual existe no será tal vez del agrado de todo el mundo, y en especial de los teólogos, los cuales, como dije hace tiempo, saben prescindir de su existencia [...] Este Otro, si so-

⁴ *Ibid.*, p. 109 [*ibid.*, p. 146].

⁵ *Ibid.*, p. 57 [*ibid.*, p. 76].

lo hay uno solito, ha de tener forzosamente alguna relación con lo que aparece del otro sexo.”⁶

En esta parte del texto, Lacan hace alusión, poco explícita, a su Seminario sobre la *Éthique* y a lo que allí propuso acerca del amor cortés. Ahora bien, ¿cuál era, a este respecto, la enseñanza de ese Seminario según la cual el caballero o el poeta erigen allí un estatuto muy particular para la Dama? La Dama del amor cortés es elevada, más allá de su función de objeto, al rango de lo que Lacan llama en aquel momento “la Cosa” y que no es sino una primera aproximación a lo que designará más adelante como S (\mathcal{A}). En otros términos, el amor cortés eleva a la Dama al nivel del Otro real absoluto, en sí inaccesible; pero hace falta discernir que este Otro está al mismo tiempo perfectamente vacío, desprovisto de consistencia. Ocupa el lugar de lo que sería el objeto global, no parcial, del objeto que falta para que se pueda hablar de una pulsión sexual completa (en vez de muchas pulsiones parciales). La construcción de esta figura de la Dama absoluta, de la Mujer, no es posible sino a condición de dejarla vacía de toda especificación. Encontramos nuevamente allí la noción de “ser de la significancia”, que Lacan opone al ser ya allí, anterior al significante, en el que toda una filosofía creyó, encabezada por Aristóteles. El significante engendra al ser, como el poeta cortés engendra a la Dama, así como la posición femenina en la sexuación engendra a “Dios”. Es siguiendo este modelo de engendramiento, en vez del de una antinomia, como intentaremos resolver la cuestión que nos interesa aquí, la de la relación entre el goce fálico y el goce femenino, o entre el Otro como lugar de la palabra y el Otro como Otro sexo. El razonamiento que sigue Lacan se articula según esta secuencia: es porque existe en el Otro, en tanto que lugar de la palabra, un significante S (\mathcal{A}) que dice que hay un agujero, por lo que este agujero puede ser considerado como real y reconocido como tal. Por ejemplo, es porque la lengua incluye palabras como “indecible” o “innombrable” por lo que se excava un lugar donde pueda existir *realmente* lo indecible o lo innombrable. Es por ello por lo que el goce femenino es concebido por Lacan como *suplementario* con relación al goce fálico, al goce de la palabra.

La complejidad de esta relación de un Otro (como lugar de lo simbólico) con el Otro (como real supuesto a partir de lo simbólico) es difícil de concebir, pues sigue siendo cierto, por otro lado,

⁶ *Ibid.*, p. 65 [*ibid.*, p. 85].

que no hay Otro del Otro. Lacan no se oculta esta dificultad que no puede sino reanimar la pregunta fundamental sobre la naturaleza del significante. Así escribe en conclusión: “Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia, y como ese ser no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre. Y como también se inscribe allí la función del padre por referirse a ella la castración, se ve que con eso no se hacen dos Dioses, aunque tampoco uno solo.”⁷ Todo este desarrollo yace pues sobre la ambigüedad del estatuto del Otro, y del estatuto de la feminidad con relación a este Otro. Esta ambigüedad debida a que en tanto que lugar del significante, el Otro contiene un significante, S(A), lo cual significa que no contiene todo, que todo no puede decirse. ¿Implica esto que haya efectivamente otra cosa? He allí toda la cuestión. Ahora bien, la feminidad se definiría precisamente por su relación con S(A), con ese agujero en el Otro simbólico, dejando pensar que pueda ser Otro que lo que dice el inconsciente, Otro que lo que puede nombrar la cadena significativa organizada en A a través de la ley del falo y de la castración. Es lo que ubica a La Mujer en el plano del Otro radical, del Otro real sexuado, del cual el inconsciente no puede decir nada sino la falta. No tenemos pues dos Otros —puesto que existe uno solo—, pero tampoco uno solo —puesto que la inexistencia simbólica del segundo tiene tanta importancia como la existencia del primero.

Si “Dios” interviene en esto, según Lacan, es porque el estatuto ambiguo de la feminidad está cargado de un llamado al ser —a un ser que encontraría su fundamento fuera del lugar de la palabra, que tendría pues una consistencia distinta a la del ser de la significancia. En resumen, la feminidad plantea ineluctablemente la cuestión del Otro. ¿Cómo mantener vacío este llamado? ¿Cómo puede una mujer conformarse con una inconsistencia? En su goce, en efecto, o al menos en la parte de su goce que rebasa la referencia fálica, una mujer no puede sino querer como pareja a un ser que se sitúe él mismo más allá de la ley del falo. Este deseo la lleva a deslizarse, de su posición de *no-toda* castrada, hacia la perspectiva donde habría uno que sería *no* castrado (Sx. Φx), es decir el lugar donde el hombre se convertiría en Dios y por consiguiente en una mujer, La Mujer. Es por este sesgo de soñar con un Ser supremo que la haría toda una Mujer, que una mujer tiende a responder al agujero que se

⁷ *Ibid.*, p. 71 [*ibid.*, p. 93].

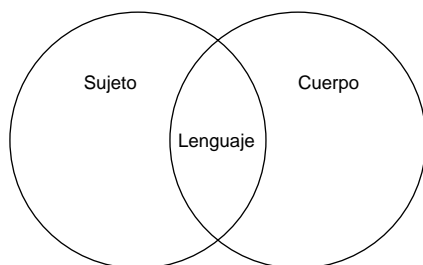
abre en $S(\mathcal{A})$, al igual que del lado del hombre, él responde allí por el objeto de su fantasma.

Este conflicto entre La Mujer y el Otro puede analizarse, intentaremos mostrarlo, al igual que el de la relación de un sujeto al cuerpo. La aprehensión del cuerpo por el sujeto revela en efecto las mismas dos polaridades que habíamos distinguido en lo relativo al Otro: lugar donde se inscribe el significante, y como tal existente y reconocible como ser de la significancia, y por otra parte consistencia real sexuada e innombrable como tal. La disyunción entre el Otro del deseo, que existe, y el Otro del goce, que no existe, se reproduce de esta manera a nivel del cuerpo.

Lo anterior apenas nos asombrará, si advertimos que en última instancia, el Otro del que habla Lacan, en todos los sentidos posibles del término, es fundamentalmente, para el sujeto, el cuerpo. Una aseveración como ésta puede sorprender a aquellos que creyeron entender que, para Lacan, el Otro sería el inconsciente. Pero Lacan jamás propuso tal cosa; dijo que el Otro es *el lugar* del inconsciente, habló del *lugar del Otro*. Que no se vea allí un simple giro, o incluso un preciosismo gratuito imputable a un estilo que se considera “pomposo”. Los preciosismos de Lacan, como los de las Preciosas, nada tienen de gratuitos, tienen toda una consistencia. ¿Qué quiere decir el enunciado según el cual el Otro es un lugar, y solamente un lugar? ¿Y cuál es ese lugar?

Esta pregunta nos remite al fundamento mismo de la dependencia del hombre con el significante, y a los efectos del significante sobre su ser. Está claro que el hecho de estar atrapado en el lenguaje implica para el ser humano una pérdida en el nivel del cuerpo —tanto de su cuerpo como del cuerpo del Otro. Esta pérdida aparece como una *pérdida de ser* de la cual el lenguaje proporciona la huella: no se dice que el hombre *es* un cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo. Por el hecho de hablar, el ser humano ya no es un cuerpo: se introduce una disyunción entre el sujeto y su cuerpo, convirtiéndose éste en una entidad exterior de la cual el sujeto se siente más o menos separado. El sujeto, que el efecto del lenguaje trae a la existencia, es, como tal, distinto del cuerpo. Le queda pues la tarea de habitarlo, o de alcanzar el del Otro. Pero no puede hacerlo sino por el sesgo del significante pues es éste quien, para empezar, nos dice que tenemos un cuerpo, incluso nos induce en la ilusión de un cuerpo primordial, de un ser-cuerpo, anterior al lenguaje. El lenguaje se interpone constantemente entre el sujeto y el cuerpo. Esta interposi-

ción constituye a la vez un acceso y una barrera: acceso al cuerpo en tanto que simbolizado y barrera al cuerpo en tanto que real.



El ser corpóreo del animal humano se vuelve así inaccesible, o al menos fuera de alcance de un acceso directo, no mediatizado. No tenemos idea del “gozarse” del cuerpo, sino indirectamente, por el imaginario que proyectamos en los animales o en las plantas, o por deducción lógica a partir del lenguaje. No aprehendemos lo que es un cuerpo sino en la medida en la que lo fragmentamos y lo organizamos con el significante —mecanismo que la conversión histérica lleva hasta la caricatura. Esto no quiere decir que el cuerpo no tenga ninguna realidad. El cuerpo real subsiste, por supuesto, pero debemos aceptar la evidencia: no estamos realmente *adentro*. A menudo, al contrario, nos golpeamos con ese real del cuerpo como contra un muro exterior e impenetrable: tropezamos con un obstáculo, nos herimos, caemos, nos enteramos a través de un examen de la existencia de una enfermedad insospechada, etc. Únicamente estos encuentros puntuales nos revelan que nuestro cuerpo también es un organismo distinto de la idea que tenemos de él.

Esta disyunción tiene su consecuencia. Si el lenguaje efectúa un vaciamiento del ser del cuerpo, éste se convierte, por ese hecho mismo, en un lugar vacío de sustancia, donde se efectúan una serie de inscripciones significantes. La clínica psicoanalítica permite de este modo poner en evidencia un principio operante, desde siempre, en la cultura: la noción de zona erógena, el proceso del síntoma de conversión o el mal psicósomático se integran con sus particularidades a la generalidad de las prácticas simbólicas como la circuncisión, el tatuaje, etc. En esta medida podemos proponer que el Otro de Lacan se confunde con el cuerpo en tanto que lugar de inscripción, tejido de significantes por una parte, y por la otra, en tanto que ser

real, queda fuera del alcance de lo nombrable, no simbolizable. Esta distinción de las dos caras del cuerpo es coherente con la dialéctica de los goces. No es porque el Otro o el cuerpo *no exista* en tanto que real, que es eliminable: su no-existencia significativa constituye un modo de ser singularmente irreductible. De hecho, el sujeto no tiene relación formulable con el cuerpo como tal: este último es siempre un resto más allá de lo que puede decirse del cuerpo. Entre el sujeto y el cuerpo, la relación parece pues análoga a la de Aquiles y la tortuga, que Lacan evoca al principio de su Seminario.⁸

Vemos así establecerse un paralelismo estricto entre tres series de dos términos: el hombre y la mujer, el sujeto y el Otro, el sujeto y el cuerpo, estas tres relaciones son ilustradas a través de la paradoja de Zenón. El hecho de que Aquiles nunca alcance a la tortuga, el hecho de que el sujeto nunca alcance el cuerpo, no significa que la tortuga y el cuerpo no estén allí. Son muy reales, pero se sitúan en otra dimensión distinta de aquella en la que se mueve Aquiles: más allá del paso, más allá del trayecto significativo más y más minucioso por el cual intenta alcanzarlos. ¿Cuál es esa dimensión distinta de la del paso? Es la que evoca la noción de número real, es decir el límite: “Un número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.”⁹ Este límite es exactamente lo que Lacan designa por $S(\mathcal{A})$, con la reunión de los significantes del Otro en tanto que lugar de lo simbólico. $S(\mathcal{A})$ dice que hay un in-nombrable, un agujero, un fuera-del-lenguaje, en suma una alteridad radical. Este significante hace así contrapeso a otro significante clave, que Lacan evoca en varias ocasiones en *Encore* y al cual consagró casi todo su seminario del año precedente,¹⁰ a saber el significante “Uno”. Estos dos términos, $S(\mathcal{A})$ y Uno, forman los dos polos entre los cuales es imposible escribir una relación, los dos puntos irremediabilmente distintos en la significancia que fundan la imposibilidad de la relación sexual.

¿Por qué Aquiles persigue a la tortuga, por qué el hombre busca incansablemente a la Mujer, por qué el sujeto se debate por alcanzar su cuerpo? Porque la significancia de la cual dependen les ofrece el significante “Uno” —ese significante del cual no hay otro significado sino el que Lacan explicita con la afirmación enigmática “Hay Uno”.

⁸ *Ibid.*, p. 13 [*ibid.*, p. 15].

⁹ *Ibid.* [*ibid.*, pp. 15-16].

¹⁰ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XIX, ...ou pire (inédito).

Mientras que $S(\mathcal{A})$, el significante de lo innombrable, deja que exista un fuera-de-lenguaje, el significante Uno, sugiere al sujeto que él podría *unirse* con este fuera-del-lenguaje, que él podría, incluso debería (efecto de mandato del significante amo), hacer uno con la mujer o con el cuerpo. Esta bipolaridad sustenta un conflicto irreductible, inherente al orden simbólico. El ser hablante no puede sino ser jaloneado entre estos dos puntos de salida que le presenta el lenguaje, entre el significante de la división, y el de la unidad: una parte del ser se escapa irremediabilmente, y sin embargo, el sujeto se ve impedido a fundirse en el ser. ¿Qué puede hacer, a partir de este momento, Aquiles con su tortuga, el hombre con la mujer, el sujeto con el cuerpo? Puestos ante la prueba de la división, el anhelo de unidad no puede sino difractarse según los equívocos que juegan sobre el Uno. A falta de hacer Uno con la mujer, el hombre no puede sino tomar a las mujeres una a una como Don Juan (el universo se dispersa un una infinidad de unidades), o identificarse, es decir uniformarse con una mujer, como la cotorra amorosa del saco de Picasso¹¹ (la unión se transforma en uniformación imaginaria).

La heterogeneidad de los dos goces recubre la del sujeto y la del cuerpo. Si una mujer puede encarnar al cuerpo con el cual el sujeto busca vanamente unirse, es porque la mujer, o el cuerpo de la mujer, vale como metáfora del Otro con el cual no hay relación significativa: como el Otro, la mujer está incompleta, no-toda sometida a la ley significante.¹² Pero, insistamos una vez más en este punto, la idea de un goce del cuerpo como tal, o de un goce específicamente femenino queda como *idea*, es decir un efecto del significante. El cuerpo es producto del lenguaje; el goce del cuerpo es producto de la palabra. La naturaleza, en suma, no preexiste a la cultura: las células, los átomos, los prótidos, los lípidos estaban sin duda allí antes del lenguaje, pero no forman *cuerpo* sino a partir del lenguaje, es decir a partir del momento en el que el significado de un cuerpo, como entidad, viene a formularse. Si el significante nos prohíbe el acceso al cuerpo como tal, si lo expulsa fuera del campo de lo que podemos, como sujetos, gozar, está sin embargo en el origen de ese cuerpo y del goce que se le supone; en una palabra, es el significan-

¹¹ Véase J. Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore*, p. 12 [*El Seminario*, libro xx, *Aún*, p. 13].

¹² Se observará que esta tesis se deja ver entre líneas en el *Séminaire sur la lettre volée* texto anterior a *Encore*: véase *Écrits*, pp. 11-61 ["Seminario sobre *la carta robada*", en *Escritos*, pp. 5-55].

te el que crea al cuerpo a la vez que lo prohíbe. Esta contradicción se deriva del conflicto, inherente al orden simbólico, entre el Uno y el Otro, entre la exigencia de la unidad y la de la alteridad. Habría que hacer Uno con el Otro... pero en caso de lograrlo, ya no habría más Otro, y en caso de fracasar, es la unidad la que se derrumba.

Ese principio de heterogeneidad irreductible ocasiona el fracaso fundamental del acto sexual. De éste, Lacan ya había dado una definición totalmente radical en su Seminario sobre *La logique du fantasme*: “En suma, la sexualidad tal como se vive y como funciona puede ser fundamentalmente presentada a partir de aquello que identificamos en la experiencia analítica como un ‘defenderse’, de dar lugar a esta verdad de que no hay Otro del Otro.”¹³ Si los hombres y las mujeres se acuestan es, en efecto, porque quieren “aún” unirse al Otro real, aunque se supone que saben que éste está fuera de su alcance. Pues el horizonte del goce es gozar del Otro, del cuerpo del Otro como tal. El goce dicho sexual hace obstáculo allí, es defensa contra el goce del Otro o del cuerpo, en la medida en que lo sexual proviene del lenguaje y de él recibe su determinación fálica. Ésta se adhiere sobre el cuerpo real, cualquiera que sea su anatomía, con mayor o menor éxito. Lo que llamamos el sexo, es decir el falo, debe ser identificado como fuera-del-cuerpo (puesto que es de naturaleza significante): es un significante que viene a inscribirse desde afuera sobre el cuerpo. Hace pantalla a nuestro deseo de gozar del cuerpo del Otro como tal. Un cuerpo, dice Lacan “no se goza sino corporeizándolo de manera significativa”.¹⁴ El goce del significante que se interpone entre el sujeto y el cuerpo del Otro le impide el acceso: tal es la ley de la castración, la función Φ_x a la cual todo sujeto es sometido. El acto sexual del coito toma a partir de entonces la figura de un eterno acto fallido donde no cesa de verificarse la ausencia de relación sexual, el fracaso en unir al sujeto y al Otro como cuerpo. La satisfacción que resulta de ello no puede definirse mejor que como falta en el goce del cuerpo y retorno al goce del órgano. Lacan le da a esto un bello nombre: goce del idiota —“idiota” debe ser entendido según su raíz griega— es decir goce que prescinde del Otro.

Post coitum omne animal triste, dice la máxima; pero debe ser co-

¹³ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XIV, *La logique du fantasme* (inédito), sesión del 25 de enero de 1967.

¹⁴ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore* [*El Seminario*, libro XX, *Aún*, p. 32].

rregida en el sentido de que sólo el ser hablante tiene una razón fundamental de experimentar alguna tristeza: sólo para él, en efecto, pretender al Otro y fracasar en alcanzarlo puede cobrar sentido. El lenguaje, en suma, no cumple sus promesas: nos hace creer en el Otro y al mismo tiempo nos lo quita; evoca el horizonte de un goce del cuerpo, pero nos lo vuelve inaccesible. El goce sexual no puede sino estar connotado de insatisfacción. El placer que cosechamos en el trayecto no es sin duda despreciable, pero aún es necesario reconocer su paradoja: es también lo que nos impide satisfacernos verdaderamente. El goce del cuerpo del Otro permanece pues, más allá de los límites del acto sexual. De ese goce, no gozamos sino “mentalmente”, dice Lacan.¹⁵

Y sin embargo ese Otro, ese cuerpo huidizo como la tortuga de Aquiles, ¡está allí y es muy real! Retomemos nuestro cuestionamiento por otro sesgo, ya no a partir del sujeto, sino a partir del Otro mismo. En ese desplazamiento de la cuestión, el término de “goce femenino” podrá encontrar su única realidad. Aquiles, es evidente, no alcanza a su tortuga, no hace sino acercarse paso a pasito en la infinitud; el sujeto no puede unirse al cuerpo, no se introduce allí sino significante por significante; el hombre, finalmente, no llega a gozar del cuerpo de la mujer a la que no puede tomar toda: no la atrapa sino una por una, y cada una, pedazo a pedazo, parte del cuerpo por parte del cuerpo. El Uno de la unidad, el Uno-Todo, se ve forzado a disolverse en el Uno de la diferencia, el Uno singular. Pero, durante ese tiempo, ¿qué ocurre del lado de la tortuga? Mientras que su compañero se agota al tratar de alcanzarla, ¿qué experimenta el cuerpo de la mujer? Si el sujeto no puede gozar del Otro, ¿éste gozaría, por su parte, de un goce del cual el primero no logra apropiarse? Formulada en estos términos, nuestra interrogación se sirve del equívoco que pesa sobre la expresión “goce *de* el Otro”. Hasta aquí, la habíamos entendido en el sentido objetivo del genitivo: tomémosla ahora en su sentido subjetivo, es decir, en el sentido en el que es el Otro quien goza.

La perversión nos ofrece el sesgo más cómodo para abordar esta pregunta: ¿aquello de lo que se goza, goza también, y con un goce más grande? La problemática perversa, en su pretensión de corrupción del Otro, no cesa de articular y de verificar esta suposición de

¹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XIX, ...ou pire (inédito), sesión del 8 de marzo de 1972.

que el verdadero goce deriva de la posición de ser gozado, más que de la de gozar. Que se relea a Sade, y se verá que la cúspide de su obra designa el goce del lado de la víctima más que del verdugo quien, por su parte, se destaca por su extraña apatía. Un pasaje del admirable libro de Pierre Klossowski *Sade mon prochain* parece lanzar sobre la posición del perverso una luz de la cual nos serviremos de manera más general. Él la identifica como un intento de *subjetivación del Otro*: “La representación de tener un cuerpo de una condición distinta de la del cuerpo propio es evidentemente específica de la perversión: aunque el perverso sienta la alteridad del cuerpo extraño, lo que mejor siente es el cuerpo *ajeno como si fuera el suyo*; y aquel que es el suyo en forma normativa e institucional como si fuera realmente *extraño a él mismo*, es decir, extraño a esa función insubordinada que lo define. Para que pueda concebir el efecto de su propia violencia sobre *otro, de antemano habita en otro*; en los reflejos del cuerpo de otro verifica esa extrañeza: la irrupción de una fuerza extraña en el interior de ‘sí’. Está a la vez fuera y dentro.”¹⁶ En otros términos, el goce del verdugo sadiano se sitúa menos en la descarga final por donde “la postura se rompe” que en el momento en el que, durante la tortura, el verdugo busca situarse en el lugar de la víctima. La escena tiene la función de permitir al verdugo gozar del cuerpo del torturado, por supuesto, pero en el sentido subjetivo de la expresión más que en el sentido objetivo. Se deducirá que el acto sádico, desde este punto de vista, se sostiene por un fantasma masoquista.

Esta subjetivación del Otro aparece más evidente aún en el escenario masoquista. El hombre que se hace humillar, injuriar, azotar por su comparsa, busca en realidad tomarle su lugar de mujer. Se ofrece como objeto a una puesta en escena típica del fantasma masculino para sentir lo que subsistiría de goce no domado por ese fantasma. La pregunta que el masoquista pone a prueba en su práctica es la de saber lo que siente el cuerpo en el que el otro goza a golpes de látigo o de significante: ¿ese cuerpo goza también? ¿Y goza más allá de lo que le es procurado por el instrumento que lo marca? Sí, responde el masoquista. Pero este goce que él atestigua evidentemente no es transmisible a su partenaire quien, por su parte, ocupa la posición habitualmente devuelta al hombre, es decir la posición de

¹⁶ P. Klossowski, *Sade mon prochain*, París, Le Seuil, 1967, p. 47 [*Sade mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 42].

Aquiles en relación a la tortuga. El goce *de* el Otro, si está sostenido desde un punto de vista *subjetivo*, permanece pues imposible desde el punto de vista objetivo: la no-relación sexual es así verificada.

Puede parecer paradójico que abordemos el campo del goce femenino por el sesgo de la perversión masculina. Este rodeo nos es impuesto, sin embargo, por el hecho de que, de este goce del cuerpo —en el sentido subjetivo del genitivo—, las mujeres no nos dicen nada, como Lacan no cesa de subrayarlo con un despecho no disimulado. A falta de revelaciones provenientes de boca de las propias mujeres, no nos queda sino dirigirnos hacia el discurso de los perversos, quienes nos proponen una especie de caricatura mimética del goce femenino. Además, notaremos que la primera vez que Lacan abordó esta cuestión del goce del cuerpo, fue por el sesgo del goce del esclavo que él ha establecido.¹⁷ Propone, por otra parte, en *Televisión*, este enunciado fundamental: “[...] si el hombre quiere *La* mujer, no la alcanza sino cayendo en el campo de la perversión.”¹⁸ Si el hombre alcanza *La* mujer, este alcance sigue siendo un fracaso puesto que se limita a una mera permuta de las posiciones. El hecho de que el masoquista haga de Otro, o haga de Mujer, no instituye por ello la relación sexual.¹⁹

Esta similitud entre la pretensión de la posición perversa —especialmente la del masoquista— y la posición subjetiva femenina en el goce, esclarece el malentendido del psicoanálisis posfreudiano alrededor de la noción de un *masoquismo propiamente femenino*. ¡Como si a las mujeres les gustara particularmente sufrir y ser humilladas! Esta idea, comúnmente acogida por un buen número de psicoanalistas, no puede en ningún caso ser considerada como una concepción de Freud mismo. Éste se refiere al “masoquismo femenino” como una de las tres formas del masoquismo, pero lo hace en el seno de un razonamiento que debe ser restituido. Así el masoquismo se presenta, según Freud, “...como una condición a la que se sujeta la

¹⁷ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XIV, *La logique du fantasme* (inédito).

¹⁸ J. Lacan, *Télévision*, París, Le Seuil, 1974, p. 60 [*Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 124].

¹⁹ De este fracaso de la posición perversa, se encontrará una ilustración en el libro de Philippe Sollers, *Femmes* [*Mujeres*, Barcelona, Lumen], en donde el héroe, creyendo que al hacer semblante como las mujeres podría pasar del lado del Otro sexo, se ve constantemente llevado al goce del idiota. Le queda la vía de decretar que el Otro es la muerte, y que el resto no es sino impostura, o creer aún en Dios: modo de replicar a las mujeres que la verdad sobre la feminidad no es menos engañosa que la creencia en Dios.

excitación sexual, como una expresión de la naturaleza femenina y como una norma de la conducta en la vida (*behaviour*). De acuerdo con ello, es posible distinguir un masoquismo *erógeno*, uno *femenino*, y uno *moral*.²⁰ Pero hay que señalar que, como en “Pegan a un niño”, es al análisis del fantasma perverso a lo que Freud se refiere. Es en el escenario perverso del masoquista donde identifica una “expresión de la naturaleza femenina”, y no en el comportamiento de la mujer, donde encuentra una expresión del ser del masoquista. La posición subjetiva del masoquista en su fantasma es en efecto una “posición característica de la feminidad”, dice Freud, razón por la cual dice haber nombrado “masoquismo femenino” a esta forma de masoquismo. No se trata pues, en el pensamiento de Freud, de sostener que las mujeres encontrarían su placer en el dolor —idea que se encontrará desarrollada en una Hélène Deutsch o en una Jeanne Lampl de Groot— sino más bien de identificar en qué el hombre masoquista manifiesta algo del orden de una posición femenina: es su posición de sujeto la que es femenina, y no el intrincamiento del dolor en el placer. El sentido de la expresión “masoquismo femenino” no es pues que la mujer sea masoquista, sino que el masoquista es mujer o se esfuerza por serlo.

A partir de este reordenamiento, ¿qué distinción plantear entre las dos formas de escisión que implican respectivamente la posición perversa y la posición femenina? En los dos casos, el sujeto se ve dividido entre dos vertientes: una donde la castración es reconocida y subjetivada, otra donde no es ni reconocida ni subjetivada. ¿En qué el no-reconocimiento (la desmentida) de la castración en el perverso difiere sin embargo de su no-subjetivación (el no-todo) en una mujer? Esta pregunta remite a la de saber qué distinción *lógica* separa las dos partes del cuadro lacaniano de la sexuación. Este cuadro nos muestra en efecto que por una parte, la escisión se efectúa entre la sujeción a la castración ($\forall x. \Phi x$) y la negación de la castración ($\exists x. \Phi x$), mientras que por la otra, se opera entre la afirmación de una no-sujeción parcial ($\forall x. \Phi x$) y la negación de la negación de la castración ($\exists x. \Phi x$). La posición masoquista, tenga lo que tenga de común en su objetivo con la posición femenina, permanece pues distinta: no es más que una caricatura de ella. Esta diferen-

²⁰ S. Freud, “Le problème économique du masochisme”, *Névrose, psychose et perversión*, p. 289 [“El problema económico del masoquismo” en *Obras completas*, vol. XIX, p. 167].

cia aparece mejor si destacamos que el perverso, por su parte, cree en el Otro, en el goce subjetivo del Otro, mientras que una mujer no tiene que creer en ello —simplemente se encuentra en el lugar donde se plantea la pregunta del Otro. Para el masoquista, la barra nunca está verdaderamente inscrita sobre el Otro y es necesario, por consiguiente, volver a representar sin cesar el escenario donde el Otro recibe esta marca de su partenaire. Mientras que lo que atestigua una mujer es precisamente el carácter inamovible de esta barra, es decir la *imposible subjetivización del cuerpo como Otro*. El perverso parece poder deslizarse en la piel de ese cuerpo Otro como una mano en un guante; las mujeres, por su parte, no cesan de decir que ese cuerpo no les queda como un guante, que les es Otro a ellas también, y que el goce que puede producirse en él, les es extraño y no subjetivable. De allí la angustia de despersonalización —o, para emplear el término que nos parece aquí pertinente: de *desubjetivación*— que invade a una mujer cuando, no se sabe por qué, experimenta este goce. Puesto que en tanto que *sujeto*, no puede decir y subjetivar sino su relación con Φ , y no con el cuerpo como tal.

El discurso místico de una santa Teresa de Ávila, cuando dice ser “transportada”, “arrebataada”, envuelta en un “raptó” irresistible, no es sin duda menos caricaturesco que el escenario masoquista. Orillada a ese punto de desubjetivación, una mujer no tiene ningún otro punto de referencia más que el de dirigirse a Dios, al Ser supremo que se situaría más allá de Φx . Este llamado a Dios —que, en el caso de Teresa de Ávila, encuentra su respuesta— permite comprender esta fórmula de *Televisión* que es similar a aquella según la cual “si El hombre quiere *La* mujer, no la alcanza sino cayendo en el campo de la perversión”: “una mujer no da con *El* hombre más que en la psicosis”. Referido a Teresa de Ávila, este enunciado haría resurgir la función que la religión ha jugado para ella: función de síntoma que permite contener, con cierto éxito, una psicosis de la cual muestra todos los signos. Pero es necesario retomar aquí en su totalidad el pasaje de *Televisión* donde se introduce esta fórmula: “...una mujer no da con *El* hombre más que en la psicosis. Planteamos este axioma, no que *El* hombre no existe, caso de *La* mujer, sino que una mujer se lo prohíbe, no de que sea el Otro, sino de que ‘no hay Otro del Otro’ como lo digo yo. Así lo universal de lo que ellas desean es locura: todas las mujeres son locas, se dice. Es también por eso que no son todas, es decir locas-del-todo, sino más bien acomodaticias: hasta el punto que no hay límites a las concesiones que ca-

da una hace para *un* hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes.”²¹ Al llamado que surge en $S(\mathcal{A})$ —ya sea el llamado a un partenaire para el goce del cuerpo—, una mujer, en general, se abstiene de responder. Salvo en el caso de la psicosis, una mujer no encuentra a Dios, ni al superhombre: ella se lo prohíbe, dice Lacan, ella renuncia a que haya un Otro del Otro que ella misma encarna.

Esta función de la interdicción puesta sobre el Hombre ya había sido señalada por Freud como el elemento clave de la vida amorosa femenina.²² Si las mujeres renuncian así al Hombre, con una H mayúscula, es para preservar, en suma, su posición de sujeto, para no resbalar en la pendiente de la desubjetivación (lo que Freud señala como *sujeción* sexual).²³ Se muestran dispuestas a todo con tal de que su hombre permanezca *un* hombre, y no sea El Hombre. Esto las lleva, a fin de cuentas, a sostener al fantasma masculino y a casarse con la dominación fálica. De allí la continuación del texto de *Televisión*: “Ella se presta más bien a la perversión que tengo por la de *El* hombre. Lo que la conduce a la mascarada que se sabe, y que no es la mentira que los ingratos, por adherirse a *El* hombre, le imputan.”²⁴

¿Cuál es el alcance de este viraje de la posición femenina? Significa que si el goce sexual hace el fallo del goce del cuerpo del Otro, las mujeres están bien colocadas para saber que lo peor sería que eso no falle. El goce sexual, puesto que ante todo es goce del significante, implica sin duda una dolorosa disyunción entre el sujeto y el cuerpo, pero el sujeto al menos encuentra allí un lugar, que el goce del cuerpo amenazaría con abolir. Es normal que una mujer se incline por preservar su división y, correlativamente, que se incline por la castración del hombre, puesto que es la condición de su subjetividad de mujer. Una vez hecho esto, se presta a la mascarada, hace al Otro que no existe, y permite al hombre desconocer el objeto

²¹ J. Lacan, *Télévision*, p. 63 [*Psicoanálisis, Radiofonía & Télévision*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 128].

²² Véase S. Freud, “Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse”, en *La vie sexuelle*, pp. 55-65, especialmente p. 62 [“Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, en *Obras completas*, vol. XI, p. 169].

²³ La literatura nos proporciona un ejemplo de una mujer que no renuncia a ello y se vuelve monstruosamente loca: es la “Pentesilea” de H. von Kleist. Véase H. von Kleist, *Penthesilée*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974. El término alemán que la edición francesa tradujo por “*sujétion*”, es muy fuerte: *Hörigkeit* significa literalmente “esclavitud”.

²⁴ J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 64 [*op. cit.*, p. 128].

de su fantasma. Así “hacer al Otro” definiría de la mejor manera la posición femenina, como “hacer al hombre” especifica la posición histórica. Finalmente, se espera de una mujer que colabore a que no haya relación sexual, sino en el semblante, porque ella sabe, por su parte, que si los hombres no estuvieran castrados y las mujeres divididas, si la relación sexual pudiera anudarse, sería la catástrofe subjetiva.

EL AMOR Y LA MUJER

En las reflexiones que propusimos sobre la dialéctica de los dos goces —el del significante y el del cuerpo— hemos dejado pendiente un término que en este momento es necesario poner en su lugar, sobre todo porque se trata de un término esencial del desarrollo del Seminario *Encore*: el amor. ¿Cuál es el lugar, la función y la naturaleza del amor en la relación dispareja del sujeto con la sexualidad? ¿Cómo se inserta entre los términos ya reconocidos del deseo, del goce y del placer? Finalmente, ¿por qué el amor tendría un estatuto privilegiado, al parecer de Freud, en la problemática de la feminidad? Es a través de esta última interrogante como abordaremos el problema.

Si la división del goce entre goce del significante (o del falo) y goce del cuerpo (o del Otro) reviste aquella que el lenguaje instaure entre el sujeto y el cuerpo, y si, por otra parte, la posición femenina consiste en ser no-toda sometida a la ley fálica, no-toda, pues, circunscrita por el goce del significante, hay que deducir que el destino de una mujer es el ser *no-toda sujeto*. No-toda sujeto significa que una mujer está no-toda determinada por su inconsciente. Midamos el alcance de esta conclusión. En el ejemplo del Maestro Eckhart, que sostenía que la mujer no tiene alma, ¿el analista sería llevado por Lacan a decir que la mujer no tiene inconsciente? Digamos, no que ellas no lo tengan, sino que les falte —con la consecuencia inmediata de que pidan su devolución. Que el goce del Otro —en el sentido subjetivo del genitivo— sea insubjetivable, como lo señalamos, permite en efecto dar una nueva luz a la demanda femenina que Freud interpretaba como envidia del pene. Lo que una mujer pide es precisamente subjetivar esta parte insubjetivable de ella misma que representa su cuerpo. ¿A quién pedírselo si no al psicoanalista, es decir a aquel cuya función consiste en tomar como partenaire al sujeto, al sujeto del inconsciente? Puesto que lo que quiere una mujer, en última instancia, es recibir un suplemento de inconsciente —ese suplemento que le permitiría existir como sujeto allí donde ella no es más que un cuerpo gozante. Ésa es, nos parece, la lectura

que hay que dar al pasaje, un tanto enigmático, del Seminario *Encore*, que reproducimos aquí: "...si la libido sólo es masculina, nuestra querida mujer, sólo desde donde es toda, es decir, desde donde ve al hombre, sólo desde ahí puede tener un inconsciente. ¿Y de qué le sirve? Le sirve, como es bien sabido, para hacer hablar al ser que habla, que se reduce aquí al hombre, o sea —no sé si lo habrán observado bien en la teoría analítica— para no existir más que como madre. Ella tiene efectos de inconsciente, pero del inconsciente de ella —en el límite que no es responsable del inconsciente de todo el mundo, esto es, en el punto en que el Otro con quien tiene que vérselas, el Otro con mayúscula, hace que ella no sepa nada, porque él, el Otro, sabe tanto menos cuanto que es muy difícil sostener su existencia— de ese inconsciente, ¿qué puede decirse? —sino aseverar con Freud que no la hace llevar las de ganar.”¹

Una mujer no tiene inconsciente sino “allí donde ella es toda” y sólo allí, así pues sólo en la medida en la que ella se coloca en la fórmula del todo, del universo masculino, donde $\forall x. \Phi x$: para todo sujeto se aplica la ley de la castración. Las mujeres no serían pues sujetos de un inconsciente sino en la medida en la que ellas se definieran como castradas, es decir en tanto que ellas se vean a sí mismas en la posición en la que las ubican los hombres. Concluamos de esto que la división femenina —que Lacan escribe con la barra que pone sobre el La de $\mathcal{L}a$ mujer— es constitutiva de otra escisión que la del sujeto del inconsciente \mathcal{S} . El $\mathcal{L}a$ significa que una mujer está dividida entre lo que ella es como sujeto \mathcal{S} , por una parte, y lo que ella es como no-sujeto, es decir como no subjetivable, por la otra. Ahora bien, el psicoanálisis no puede sino dirigirse al sujeto del inconsciente. De ello resulta lógicamente que una mujer se manifiesta allí como no-toda analizable, en tanto que no-toda sujeto. Esta constatación es aún más enfadosa porque a menos que sea histérica —caso en el que una mujer, justamente, hace al hombre— una mujer busca precisamente hacerse reconocer como mujer, es decir, hacer reconocer la existencia de un sujeto femenino. Se aprecia cuánta sutileza requerirá el análisis de una mujer. ¿Cuál puede ser, en efecto, la respuesta del analista a la demanda femenina? No puede consistir más que en una invitación a dejar hablar al “ser hablante”, es decir a dejar hablar al hombre —o al menos al fálico— en

¹J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore*, p. 90-91 [*El Seminario*, libro XX, *Aún*, Barcelona, Ateneo de Caracas/Paidós, pp. 119-120].

la mujer en cuestión. El análisis ¿no dejaría pues a una mujer, ninguna existencia posible —entendamos: existencia de sujeto de un inconsciente— sino como hombre o como madre? A esto tendríamos que reducirnos, si Lacan no indicara, por el término que escribe $S(\mathcal{A})$, que el inconsciente mismo es no-todo, y que, por consecuencia, la respuesta del analista no puede ser *toda* fálica. Sobre este punto Lacan se separa sutilmente de la posición freudiana. El sujeto no está desde luego abonado al inconsciente sino en la medida en la que está representado por la metáfora del falo. Pero el significante $S(\mathcal{A})$ que introduce Lacan y que inscribe el no-todo divisor de la posición femenina no es como el falo, el significante que representa al sujeto (S1), sino el otro (S2), el otro significante de la fórmula “un significante representa al sujeto para otro significante”. $S(\mathcal{A})$ es el significante *para* el cual todos los otros significantes representan al sujeto.

En ese “para quien” se abre la dimensión que Freud definía como el “devenir mujer”. Pero ¿cómo captarlo? Este significante otro no puede en efecto sino estar siempre en fuga delante del primero, y permanecer así perpetuamente como en el horizonte de la cadena en la que se juega la primacía fálica. Y el diálogo del analista y del analizante corre el riesgo de reproducir la carrera de Aquiles y la tortuga: cada vez que Aquiles-el-analista interviene, cada vez que la interpretación hace existir al sujeto, la tortuga-analizante da un pequeño paso que, para jugar en el equívoco, significa un pequeño no-todo. Cada vez que ella es reconocida, la “querida mujer”, como dice Lacan, se escapa. Es por eso que el análisis de una mujer tiene, de manera muy especial, una interrogante sobre el fin del análisis: mientras más funciona el dispositivo analítico, más quiere ella “aún”. Es por eso también que la problemática de la transferencia toma aquí regularmente un giro agudo —especialmente cuando la situación pone en presencia a una mujer y a un analista hombre. Pues es en esta situación donde la relación amorosa que se teje en el análisis exige absolutamente que la transferencia sea reconocida como revelación de la verdad del amor.

Para reconocer el lugar y la función que Lacan le otorga al amor, es necesario señalar que el Seminario *Encore*, en su desarrollo general, se articula sobre la distinción de dos registros: por una parte, el del goce y el del significante, y por la otra, el del amor y el del semblante. Esas dos vertientes son distintas, y sin embargo vinculadas indisolublemente. Lacan nos dice así, desde la primera lección de

ese Seminario, que es de la falla que marca el registro del goce, es decir de la no existencia del Otro sexuado como tal, de donde parte la demanda de amor. Y agrega inmediatamente que “el amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco”.² Este enunciado basta para que la separación de los dos registros sea identificada y para que se distinga cómo el amor busca realizar el encuentro que, del lado del goce, se revela imposible. Si el goce está prendado al *significante*, el amor, por su parte, depende del *signo*: distinción esencial que obligará a Lacan, durante todo el Seminario, a cuestionar la naturaleza del significante y, más precisamente, a preguntarse lo que, en el registro del significante, puede “hacer signo”. De allí sus numerosas reflexiones sobre la función del significante-amor y sobre las relaciones del significante y de la letra que esmaltan su desarrollo. Por otra parte, el amor es planteado como recíproco, mientras que el goce, lo hemos ya subrayado, es por definición no recíproco: los dos sentidos que puede tener el genitivo de la expresión “gocce del Otro” no se traslapan. ¿Quiere decir esto que la relación que se establece en el amor podría remediar la ausencia de la relación sexual que se manifiesta en el goce? Veremos que si el amor apunta efectivamente a suplir la falta de relación sexual, la relación que establece no es sin embargo “sexual”, y esto, por dos razones. La primera es que la relación amorosa no anuda la relación de un sujeto a un cuerpo, sino la de un sujeto a otro sujeto; la segunda es que el amor es fundamentalmente a-sexuado: “Cuando se ama, no se trata de sexo”, dice Lacan.

Podría sorprender que el desarrollo de *Encore* no tenga ninguna referencia a *Fedro* de Platón, cuya lectura paralela acompaña sin embargo maravillosamente las reflexiones de Lacan. De qué se trata, en efecto, en *Fedro*, sino de una interrogante sobre la conjunción del amor y del discurso —bajo sus dos aspectos de palabra y de escrito—, del amor y del semblante, la alianza de estos dos términos acabando por encontrar su razón en una ética del Bien-de-cir. La concepción del amor que Sócrates expone allí no coincide ciertamente con la de Lacan, pero su desarrollo manifiesta más de una convergencia con la elaboración de éste. La tesis esencial de ese diálogo de Platón es la siguiente: si se quiere preguntar de qué se trata el amor, se trata de bien hablar. Ahora bien, ¿de qué depende el hecho de “bien hablar”? De la posición que el sujeto de-

² *Ibid.*, p. 11 [*ibid.*, p. 12].

be ocupar en la palabra, responde Sócrates. Falta de bien hablar, es decir falta estar presente como sujeto en su discurso, el sujeto no puede sino faltar a la naturaleza del amor; este fracaso lleva a la mentira y al engaño, se vuelve una falta de la cual no queda más que sentirse culpable.

Esta demostración tiene lugar en cuatro tiempos. El primero es el que llamaremos el tiempo del discurso falso. Fedro desafió a Sócrates a hacer un discurso mejor que el de Lisias, orador de renombre, quien hizo elogio del deseo domeñado al sostener que debemos conceder preferencia a aquél que no ama más que a aquél que ama. Sócrates emprende así un primer discurso en el que desarrolla la idea de que el hombre enamorado está más enfermo, por lo tanto más sensible que aquél que no ama. Pero no logra llevar este discurso hasta el final: se interrumpe en el preciso centro de su desarrollo, con ganas de emprender la huida, de tanto que se avergüenza de sus propias palabras. Una voz sin embargo lo detiene, le impide ocultarse y le exige hacer penitencia por ese mal discurso. Se abre entonces el segundo tiempo del diálogo, el de la expiación de la falta. Sócrates descubre que su sentimiento de culpabilidad proviene de una falta en relación con el discurso mismo que ha sostenido, y se obliga a retractarse en una palinodia en la que hace elogio del amor. Ha hablado mal, va a esforzarse por bien-decir, lo cual implica en primer lugar rechazar la ilusión de dominio que Lisias hace extensiva desde la composición del discurso hasta la relación amorosa misma. En un tercer tiempo, Sócrates se propone hacer un nuevo discurso sobre el amor cuya tesis es la opuesta a la que había sostenido previamente. No nos extenderemos aquí sobre los desarrollos de esta exposición que ciertamente merecería algunos comentarios, sobre todo en cuanto a la concepción de la verdad que presenta Sócrates (él piensa que ésta puede decirse toda), o en cuanto al papel privilegiado que hace jugar a la Belleza en el desencadenamiento de lo que él llama “la ola del deseo”. Subrayemos solamente que la idea del amor en la cual desemboca este discurso es la del amor narcisista: “...como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante”.³ En conclusión, destaca que no hay verdad accesible a propósito del amor sino al precio de un bien-decir. Es necesario pues, preguntar qué es lo que caracteriza al hecho de hablar o

³ Platon, *Phèdre*, 255 d., *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin, París, Les Belles Lettres, 1978 [“Fedro” en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1992, p. 364].

de escribir bien,⁴ y formular las condiciones a las cuales debe responder el discurso que se propone como finalidad decir, no lo verosímil, sino lo verdadero del discurso que quiere, no persuadir, sino conducir al descubrimiento de un saber. Tal es el objeto del cuarto tiempo de este diálogo, en el que Sócrates, al definirse como poseedor de una “especie de amor divino”, introduce un nuevo desarrollo. Se propone en efecto revelar la verdadera naturaleza del amor al que se refería en su segundo discurso. Él la sitúa más allá de la relación narcisista que liga a los amantes, puesto que es *amor del discurso* mismo.⁵ De allí sigue toda una discusión acerca de lo que distingue la retórica de la dialéctica; de la cual resulta que para Sócrates, no hay retórica que valga —es decir que sostenga una relación con la verdad— sin dialéctica: en otras palabras no hay bien-decir que no se apoye sobre un saber en cuanto al *objeto* del discurso. Se encontrarán allí las dos vertientes lacanianas del significante y del objeto.

El desarrollo de *Fedro* permite esclarecer y ordenar las reflexiones sobre el amor esparcidas por Lacan en su Seminario *Encore*. Pues las tres vertientes del amor que Sócrates distingue allí, están en estrecha relación con los registros que Lacan mismo distingue en su enfoque, o más bien en sus enfoques, a la cuestión. Corresponden a las tres categorías de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Del lado de lo imaginario, el amor se manifiesta como amor narcisista, relación especular en la que el amante ama la imagen de sí mismo que el otro le devuelve como un espejo, relación que es ella misma conferida por el vínculo del amado con los dioses y el mundo de las ideas. En el nivel simbólico, el amor de los bellos discursos se subdivide por su parte en dos planos opuestos. Por un lado, el amor del discurso tal como lo practican los sofistas o los logógrafos, y que no es sino amor del significante-amo, es decir del significante en tanto que imperativo de unidad: puesto en posición de amante, el significante ordena aquí unificar, volver similares, en el arte de la controversia, las cosas no obstante opuestas.⁶ Por el otro lado, el amor del discurso al que Sócrates apela no es amor del significante sino en la medida en que éste permite asir un objeto, una realidad que escapa a las identificaciones y confusiones que opera el significante-amo.⁷

⁴ *Ibid.*, 258 d [*ibid.*, p. 371].

⁵ *Ibid.*, 266 b [*ibid.*, p. 386].

⁶ *Ibid.*, 261 c, d, e; 262 a; 263 a,b,c [*ibid.*, pp. 376-380].

⁷ *Ibid.*, 262; 270 d, e [*ibid.*, p. 378, 394 y 395].

Con ello se descubre una función real del amor en donde el Uno pretendido no es aquel de la unificación querida por los sofistas, sino el Uno de la diferencia, de la unidad a la cual el estatuto del objeto se resuelve.

Esta triplicidad se encuentra nuevamente en Lacan: a lo largo del Seminario *Encore*, es precisamente sobre estas tres vertientes de lo imaginario de la identificación, de lo simbólico del significante-amo, y de lo real del objeto donde intenta situar al amor y al semblante que regula el proceso. Pues en cada uno de estos tres registros —imaginario, simbólico o real—, el amor apunta al Otro pero nunca alcanza sino a un semblante al cual intenta dar consistencia. El amor busca circunscribir al ser del Otro, en el que la división del goce hizo aparecer la falla. Por esta exigencia del ser, está vinculado a la ontología, subraya Lacan.⁸ Pero de este ser, el amor de hecho jamás realiza sino un semblante de ser.

Es en el plano imaginario donde este movimiento parece manifestarse más. En ese nivel, el amor se confunde con la identificación con el semejante. Y, como Lacan lo ilustra con su apología de la co-torra enamorada de Picasso,⁹ esta identificación no se da sino en la medida en que “los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *ba-cantes*”, es decir, en la medida en que la imagen del otro nos hace esperar que abrigue un contenido consistente. Como lo saben los diseñadores de moda, uno supone un bello cuerpo y, ¿por qué no?, un bello espíritu en una mujer bien vestida. Pero ¿cuál es ese contenido, ese ser que sostiene la imagen? El análisis demuestra que éste se reduce al objeto *a*, por ejemplo a una mirada, a una voz, o a un desecho del cuerpo. La imagen del otro, *i(a)* no hace pues sino revestir *a*, con lo cual no hay unión posible, en todo caso no unión sexual puesto que el objeto es, esencialmente, a-sexuado.

En el plano simbólico, la palabra de amor tiene igualmente por objeto asir al ser del Otro. Esta palabra se analiza esencialmente como un “tú eres...”, o un “sea...”. Está vinculada al funcionamiento de lo que Lacan llama el significante-amo, es decir el significante en tanto que pretende dar consistencia de ser al sujeto. Lacan escribe así: “[...] el amor apunta al ser, o sea, a lo que en el lenguaje es más esquivo: el ser que, por poco, iba a ser, o el ser que, por ser, justamente sorprende. Y pude añadir que este ser está quizá muy cerca

⁸J. Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore*, pp. 33 y 40 [*El Seminario*, libro xx, *Aún*, pp. 42 y 52].

⁹*Ibid.*, p. 12 [*ibid.*, p. 13].

del significante *meser* {*m'être*}, es quizás el ser que está al mando, y que hay en esto el más extraño de los señuelos. ¿No será también para mandarnos a interrogar en qué se distingue el signo del significante?"¹⁰ El significante-amor viene pues aquí, en el plano simbólico, en el mismo lugar de semblante que el que ocupa el vestido en el nivel imaginario. La palabra de amor aísla un significante que se considera designaría al ser del amado, al ser que sería ante todo discurso donde se aliena como sujeto; pero creer que un significante pueda dar consistencia a un ser pre-discursivo vuelve precisamente a ser víctima de la ilusión que produce el significante-amor, y a desconocer el hecho de que es una propiedad del significante la de sugerir que allí haya ser. Este desconocimiento se apoya en una confusión: la que toma un significante (que no hace sino representar un sujeto para otro significante) por un signo (que es signo de alguna cosa, pues soporta un ser). El ser huye del significante que nunca tiene sino efectos de significado. De allí la paradoja inherente a la pregunta fundamental del hablante: "¿Quién o Qué soy?" Toda respuesta a esta interrogante, se teje a partir del significante, no puede sino acrecentar mi *deser* {*désêtre*} y volver aún más imperativa la cuestión de mi ser. Tendría que *serme* {*m'être*}, pero no soy allí donde hablo.

La exigencia de la palabra de amor se ve desde entonces ella misma condenada a la infinitud, sin poder más que fallar indefinidamente el ser del Otro. En este fallo, sin embargo, algo surge, que no es ni una cosa ni un ser, sino un sujeto. La experiencia analítica del amor de transferencia permite así revelar otra verdad del amor que la que apunta al ser. Si el amor suplido a la relación sexual, no es, en definitiva, al instituir una relación con el ser del Otro, como parece, sino al plantear una relación de sujeto a sujeto. El final de la cuarta lección del Seminario *Encore* contiene, en ese sentido, una redefinición de la naturaleza del significante-amor a partir de la experiencia analítica. Lacan afirma allí que es falso, en última instancia, creer que el signo sea simplemente signo de *alguna cosa*. El humo no es solamente el signo del fuego; es también, y ante todo, signo de fumador, dicho de otra manera signo *de un sujeto*: "El signo no es pues signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del significante. Este efecto es lo que enseña Freud, el punto de partida del discurso analíti-

¹⁰ *Ibid.*, p. 40. Véanse también pp. 33 y 53 [*ibid.*, p. 53].

co, o sea el sujeto.”¹¹ Por consiguiente, el amor debe ser redefinido, ya no como dirigido al ser, sino dirigido al sujeto: “En el amor se apunta al sujeto, al sujeto como tal, en cuanto se le supone a una frase articulada, a algo que se ordena, o puede ordenarse, con toda una vida.”¹² Es el amor de transferencia el que impone esta división, puesto que demuestra que el analizante no se enamora de su analista —y, sobre este punto, ni Lacan ni Freud retroceden en decir que se trata de amor verdadero— sino porque le supone un sujeto al saber que a él concierne.

Así, ante la imposible conjunción del sujeto y del cuerpo que se verifica en el goce, el amor suple al cambiar los términos de la relación. La relación de sujeto a sujeto que establece tiene por cópula el saber que cada uno le supone al otro —saber que se refiere a lo que soy cuando me dirijo al otro. La reciprocidad supuesta al amor presenta aquí un problema: si cada uno supone al otro un saber inconsciente, y a ese saber un sujeto, nada dice que esos dos saberes y esos dos inconscientes se traslapen, ni que hagan Uno. Eso ocurre, pero puntualmente.¹³ La palabra de amor tiende a hacer de esta contingencia una necesidad: porque ocurre, puntualmente, que la relación al Otro cesa de no escribirse, sería necesario que no cese de escribirse, que se escriba aún y aún, siempre...

Esta dialéctica del amor, en el nivel simbólico, es aún más sensible al sujeto que asume la posición femenina en la sexuación, que la relación de sujeto a sujeto, y de saber inconsciente a saber inconsciente, sería susceptible de responder a la demanda femenina que hemos caracterizado como aquella de hacerse dotar de un suplemento de inconsciente, suplemento que la haría sujeto allí donde precisamente ella no lo es. No sorprende que las mujeres interroguen sistemáticamente al amor, ni que lo reclamen a su interlocutor. Hay que amarlas y hay que decírselo, no tanto por una exigencia narcisista sino debido a esta defeción subjetiva con la que están marcadas en tanto que mujeres. Si quieren ser amadas, no es pues porque ese deseo alcanzaría una pasividad natural de la femineidad, como lo creía Freud, sino porque ellas quieren ser hechas sujetos allí donde el significante las abandona. Que el amor valga para al-

¹¹ *Ibid.*, p. 48 [*ibid.*, p. 64].

¹² *Idem* [*idem*].

¹³ Los fenómenos de “telepatía” bien conocidos por los enamorados, se originan allí.

gunas como condición necesaria al hecho de poder gozar sexualmente de su partenaire, puede a partir de allí comprenderse en el sentido en el que el goce sexual, a diferencia del goce del cuerpo, concierne precisamente al sujeto.

Pero el movimiento del amor no produce solamente sus efectos en el plano imaginario y en el plano simbólico: debe ser situado también en el nivel de lo real. En ese tercer nivel, ocupa su lugar y funciona con respecto a la fundamental antinomia que el inconsciente hace surgir entre el deseo y el goce. De esta antinomia, podríamos proponer una fórmula diciendo que si el deseo es siempre deseo del Otro, el goce no es jamás goce del Otro (sino por accidente). Aún es necesario precisar que no se trata del mismo Otro en ambos casos. El deseo pone en juego la relación del sujeto con el Otro simbólico, es decir con un Otro sin sustancia, puro lugar del significante donde la palabra del sujeto encuentra su fundamento; mientras que en el goce, es el cuerpo del Otro real el que es llamado, y fallado, la relación se reduce al vínculo que el fantasma establece entre el sujeto y el objeto *a*. Esta oscilación del sujeto entre la existencia de un Otro puramente simbólico y descarnado en el deseo y la inexistencia de un Otro como cuerpo en el goce, cava una fisura donde se hunde el amor real. En ese nivel, el amor se dirige al ser. Es elección de un ser en quien el deseo y el goce encontrarían su continuidad, es decir de un ser con respecto al cual el deseo ya no funcionaría como barrera contra el goce. Este ser, siempre, permanece inasible, como en perpetua evasión. En este deslizamiento por donde el ser se escapa un obstáculo hace límite y soporta a la vez a las pretensiones del amor: lo que Lacan nombra “el (a) muro”. Este término equívoco se descompone fácilmente: por una parte, el objeto *a*, y, por la otra, el muro que este objeto levanta ante la incautación del ser. En el nivel de lo real, el amor se reduce pues, sin el saber, a la relación con el objeto del fantasma. Es lo que hace por otra parte la función mortal del amor y su tendencia a virar hacia el odio. En efecto, al chocar contra el (a) muro, el sujeto ve aumentar su exasperación, porque del ser del amado (a), jamás obtiene sino algunas señales o algunos residuos. ¿Cómo, a partir de allí, asirlo mejor sino reduciéndolo al estado de cadáver, o bien devorándolo, engulléndolo realmente? ¿Cómo poseer mejor al amado que perdiéndolo? Las últimas líneas del Seminario *Encore* abren esta perspectiva poco regocijante en la que el amor alcanza la pulsión de muerte en su aspecto más destructivo.

Esta conjunción del amor y de la muerte es sin duda inherente a la pasión. Ésta conlleva un impulso hacia el partenaire que no se detiene ciertamente en el límite que sería “desear su bien”. En este nivel de lo real, el amor va por el contrario hasta la muerte del partenaire, su fórmula puede enunciarse en estos términos: *tener su ser, aunque deba no ser más*. Es por ello que puede oponerse la dialéctica real del amor y su dialéctica simbólica. Si esta última expresa, en la palabra de amor, por el deseo de que dure para siempre, que ello no cese de escribirse, lo que se produce en el plano de lo real llega, a lo opuesto, a un: *es necesario que ello cese*. La película japonesa *El imperio de los sentidos* ha ilustrado este movimiento de manera sobrecogedora. Podríamos relacionar a esto la manera en que Lacan, en *Encore*, sitúa el origen del amor, cuando dice que el amor es “mmm...mmm...”, que surge del vientre.

Estas cuantas reflexiones dan una idea de la complejidad de aquello que se denomina con un solo término, el amor, y de su función en la sexualidad. Estos tres puntos de vista, o las tres formas del semblante sobre las cuales se fija —la imagen, el sujeto y el ser— se sitúan en registros diferentes y no presentan ninguna continuidad. Esta dispersión deja el campo libre a la variedad de los amores. Pero quizás un proyecto común atraviesa, sin embargo, estos tres planos. Lacan afirma, en *Encore*, que “cuando se ama, no se trata de sexo”. Esta fórmula nos parece que no puede estar reducida a la constatación de que la sexuación, masculina o femenina, del ser amado es accesoria en el movimiento del amor. Nos parece —y los desarrollos posteriores del Seminario de Lacan nos lo confirman— que esta afirmación debe ser entendida de la manera más amplia, en el sentido de que el amor tiene, en esencia, el proyecto de *hacer fracasar al sexo*. El amor, en suma, dice no a la sexualidad tal y como es determinada por el sentido sexual inconsciente. El hecho de que éste excluya estrictamente que pueda haber allí una relación sexual es lo que el amor no cesa de impugnar. Su fracaso en sostener esta impugnación, al menos a largo plazo, a prueba de lo real, es secundario con respecto al mensaje del cual es portador. Fracaso {*Insuccès*} del inconsciente,¹⁴ el amor se funda en un encuentro, en un encuentro logrado, para sostener que es posible —y de allí necesario—

¹⁴ Alusión a un título de los últimos seminarios de Lacan: “*L’insu-que-sait de l’Une-bève s’aile à mourre*”. [Una lectura posible del título de este seminario inédito sería: “*El fracaso del Unbewusste es el amor*” T.]

hacer fracasar al deseo inconsciente cuya ley es el encuentro siempre en falta. Por su naturaleza, el amor tiende a colocarse más allá de la repetición: sería lo que no falla. La experiencia del análisis, así como la tradición literaria, prueba que este logro no es necesariamente lo que el sujeto desea, que éste es a veces más difícil de soportar que la falla que el inconsciente nos impone. Pero la ley del inconsciente ¿lo dice todo?

Esta cuestión nos lleva a retomar nuestras reflexiones con el cuidado de verificar si es posible un bien-decir sobre el amor. Se estará de acuerdo que hablar del amor es la cosa más difícil que hay si se quiere poner allí un poco de rigor. Lacan mismo, desde el comienzo de la segunda lección de *Encore*, se resguarda de un proyecto tal: “lo que digo del amor es con toda certeza que no puede hablarse de él. *Parlez-moi d’amour* (Hábleme de amor) no es más que una canción.”¹⁵ Lacan incluso da la razón a esta imposibilidad al plantear, a lo largo de su Seminario, dos enunciados absolutamente contradictorios y no obstante ambos verdaderos. En efecto, si “el amor se dirige al saber”, parece ser que, inversamente, el saber fracasa siempre al dirigirse al amor, lo que lo lleva a declarar también que “el amor nada tiene que hacer con el saber”. Al intentar hablar del amor se corre el riesgo de limitarse a decir cualquier cosa, el principio de no-contradicción parece no valer en esta materia. De hecho, cuando se habla del amor, no se sabe de qué se habla y entre más se habla de ello, menos se sabe. Ésa es la primera lección que se extrae del *Banquete* de Platón. Ésta no es una razón para callarnos, como nos lo aconsejaría un Wittgenstein, y eso, menos aún cuando, como psicoanalistas, no cesamos de ofrecernos al amor.

En tanto que fenómeno, el amor es a la vez algo evidente y algo inasible. Conlleva una certeza indiscutible, al igual que una duda infinita. Incluso, en el seno mismo del campo psicoanalítico, aparece tanto como la condición sin la cual la experiencia no es posible, así como la resistencia fundamental que amenaza con hacerla imposible. ¿Cómo encontrar una salida a estas contradicciones? Primero al distinguir dos niveles de cuestionamiento, siguiendo así el ejemplo de Sócrates, tanto en *Fedro* como en *El Banquete*. Al tratarse del amor, procede en efecto determinar no solamente lo que es, sino también para lo que sirve. Quizás el reconocimiento de su utilidad en el campo de la sexualidad nos permitirá delimitar mejor lo que

¹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro xx, *Encore*, p. 17 [*El Seminario*, libro xx, *Aún*, p. 20].

es. Por otra parte, en lo que concierne a su naturaleza, no está fuera de lugar recordar la máxima famosa según la cual no se experimentarían amor, si no se ha escuchado hablar de él. En otros términos, el amor es primero una palabra, un *significante* que produce toda suerte de efectos de *significado* en un registro que se extiende, digamos, de la estupidez al horror. Pero ¿tiene un *referente*? Nada es menos seguro.

Como lo hemos mostrado, ese referente sería precisamente lo que la lengua no permite formular, es decir, la relación sexual cuya imposibilidad forma el punto de ombligo del discurso inconsciente. Pero el hecho de que no haya relación sexual, como lo repite Lacan, no quiere decir que la relación sexual no exista... a veces; eso significa que es imposible, *en el decir*, establecer el enunciado general: hay relación sexual, es decir una relación de complementación de un sexo al otro sexo. Si la fórmula de esta imposibilidad es que la relación sexual “no cesa de no escribirse”, esto no impide —excepción que confirma la regla— que ocurra, en el azar del encuentro, que “cese de no escribirse”. A título de esto el “ya lo sé, pero aún así...” con el que Octave Mannoni había propuesto hacer el paradigma de la perversión,¹⁶ nos parecería muy adecuado para formular el principio del amor. Sabemos por otra parte que, según Freud, el amor tiene la fuerza de reanimar, entre los amantes, las perversiones o los deseos y comportamientos perversos que de otro modo son reprimidos. ¿Hay allí algo más que un encuentro (que puede por otra parte ser simplemente imaginado)? Es en todo caso el deseo que conlleva el amor y la declaración de amor: ...¡aún! ...¡siempre! Dicho de otra manera: ¡que la excepción se convierta en la regla! Pero aquí la *certeza* del encuentro retorna a la *creencia*, mezclando dos facetas heterogéneas del tiempo: la del instante y la de la duración. Esto no implica tampoco que este deseo falle siempre en lo real, pero aunque se quiera hacer ley de aquello que por esencia está fuera-de-la-ley, trae consigo algo del orden de un *desafío* —lo que, de nuevo, abre una puerta a la perversión.

Por otra parte, en relación con la noción de Ley, nos parece más fecundo reflexionar sobre la problemática del amor y cuestionar su función respecto a la posición femenina. Una heroína de moda, la Carmen de Bizet, clama que “el amor nunca ha conocido ley”. Esta

¹⁶ O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, *op.cit.* [*La otra escena. Claves de lo imaginario, op. cit.*].

verdad, conocida desde todos los tiempos, distingue estrictamente el amor de la amistad la cual, a la inversa, florece y se mantiene del culto a la ley. Este tema era ya central en el célebre *Banquete* de Platón, donde aparece explícitamente en el discurso de Pausanias, e implícitamente con la entrada en escena de Alcibiades. El amante, sostiene Pausanias, es el único en tener el privilegio de poder transgredir dos leyes fundamentales de la sociedad ateniense: la que rige la esclavitud y la que concierne a la fe otorgada a los juramentos. Notémoslo, no son leyes cualquiera: son aquellas que rigen la condición del sujeto y la fe debida a su palabra. Por el contrario, dice Pausanias, los bien-amados, es decir los muchachos, ellos, no solamente están sometidos a la Ley, sino también a la vigilancia policial de sus pedagogos. De allí el desarrollo perverso de un discurso cuya lógica es la siguiente: dado que solamente los pedagogos pueden acercarse a los muchachos sin obstáculos, nosotros, los amantes, nos convertimos en pedagogos y nos convencemos de que es por amor a la enseñanza por lo que nos acercamos a ellos. Y si, al hacer esto, los amantes engañan al deseo de saber de los muchachos, nadie se alarmará porque “es bello ser engañado” si es por una causa noble. El amante de Pausanias es pues un fuera-de-la-ley que se sirve de la ley y la pone de su lado. En cuanto a Alcibiades, su entrada estrepitosa en la morada de Agatón constituye por sí misma una suerte de escándalo, que confirma enseguida el trastorno que impone a las reglas que hasta entonces habían regido la asamblea de los convidados. Ya que Alcibiades es el único en ese grupo en sostener explícitamente una palabra de amor, y no un discurso *sobre* el amor. A través de su boca, el enamorado habla, y esta posición lo coloca fuera de la ley. No es menos esclavo por ello —y es ésta la razón de su ira contra Sócrates, a quien querría reducir, por su parte, a la esclavitud de la dependencia amorosa.

Es evidente que la posición de fuera-de-la-ley dónde se sitúan los amantes no los pone al abrigo de la coacción. Como cada uno lo sabe, si es el amor, y no el deseo, lo que hace ley entre los amantes, es “ojo por ojo, diente por diente”, dicho de otra manera: la ley del talión, la represalia dual en su estado puro. Esta relación compleja del amor con la ley —y radicalmente con la Ley del deseo articulada a la prohibición del incesto— constituye el tema constante de la literatura que funda allí el carácter fatídico del amor. Al leer, por ejemplo, *Tristán e Isolda*, *Romeo y Julieta* o la *Pentesilea* de Kleist, se encontrará siempre el mismo desafío y el mismo drama. Tristán e Isolda se ama-

rán aunque ésta sea la esposa del padre adoptivo de Tristán: el brebaje será más fuerte que la prohibición del incesto. En cuanto a Romeo y Julieta, su vínculo indisoluble se afirma ante el desprecio de la oposición legendaria de sus clanes, los Montesco y los Capuleto. Finalmente, la ley divina de las Amazonas tiene a bien prohibir a éstas escoger a su adversario, la reina Pentesilea, reclamando para sí una orden materna, elegirá de todas formas a Aquiles. En todos los casos la suerte de los amantes es la misma: Tristán es exiliado, Isolda entregada a los leprosos; Romeo es desterrado; Pentesilea puesta fuera de la ley y rechazada por su tribu. Todos y todas franquean el límite que Lacan designa “el entre-dos-muertes” —la muerte, a falta de la Ley, les ofrece el único lugar donde pueden reunirse.

La Julieta de Shakespeare enuncia en los términos más explícitos este franqueamiento de la ley al cual aspira el amor. Ella nos revela en efecto que lo que cuestiona al amor no es otra que la ley del significante como tal y la función central que cumple allí el Nombre-del-Padre:

“¡Oh, Romeo, Romeo! ¿Por qué eres tú Romeo?

Niega a tu padre y rehúsa tu nombre;

o, si no quieres, júrame tan sólo que me amas,
y dejaré yo de ser una Capuleto.

[...]

¡Sólo tu nombre es mi enemigo!

¡Porque tú eres tú mismo, seas o no Montesco!

[...]

[...] ¡Oh, sea otro tu nombre!

¿Qué hay en tu nombre? ¡Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación!

[...]

¡Romeo, rechaza tu nombre;

y, a cambio de ese nombre, que no forma parte de ti, tómate a mí toda entera!”¹⁷

No se puede expresar mejor el deseo del cual el amor quisiera hacer la regla, en lugar y ubicación de la ley de la castración: reniega de tu padre y tómate *toda* en el lugar de tu nombre. El rechazo de

¹⁷ W. Shakespeare, *Roméo et Juliette*, acto II, escena II [“La tragedia de Romeo y Julieta”, acto II, escena II, p. 302, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981].

la ley de la castración es llamado aquí en nombre de otra ley, más fuerte, más real: es el ser de Romeo lo que quiere Julieta (como el perfume de la rosa), y que él sacrifique su nombre. Recíprocamente —puesto que el amor es recíproco, dice Lacan— sería el ser-mujer de Julieta lo que tomaría Romeo. La función del amor aparece aquí como desmentida del *no-todo* que caracteriza la posición femenina. Julieta, en el amor, quiere *no ser no-toda* sometida a la ley significativa de la castración, no ser allí *para nada* sumisa; dicho de otra manera, ella quiere situarse, con Romeo, bajo el régimen de excepción, del uno solo —aquí, de la única pareja— que escapa a la Ley: $\exists x. \overline{\Phi}x$.

Esta función del amor revela sin embargo su paradoja. La excepción que ella convoca, lejos de oponerse a la Ley, tiene por efecto, lo hemos subrayado, fundar verdaderamente esta Ley. Además, desde un punto de vista lógico, no es pensable poder escribir $\exists x. \overline{\Phi}x$, si Φx no está dado de entrada. En el mito de *Tótem y tabú*, son los hijos, unidos en común por su castración, los que designan al padre primitivo como fuera-de-la-ley. Dicho de otra manera, no hay fuera-de-la-ley imaginable sino con respecto a la Ley. Es necesario reconocer que la Ley está en el fundamento del amor, como el significante está en el fundamento de la idea del ser. El amor no puede, pues, oponerse a la castración y al no-todo femenino, sino en la medida en la que se origina por nuestra sumisión a este límite: es lo ordinario de la castración lo que hace del amor algo tan extra-ordinario.

En ese sentido, notemos que la ley privada que quisiera prevalecer sobre la ley común siempre lleva una huella de ésta. El impulso de escapar a la Ley, desde el momento en que es declarado, tiende irresistiblemente a legalizarse. En último extremo, en los casos puros de pasión amorosa que nos presentan las obras literarias que hemos citado, es la muerte la que viene a ejercer la función de límite normalmente atribuida a la castración, o incluso la locura, más o menos caracterizada (como en algunas novelas de Marguerite Duras). Pero más comúnmente, el amor terminará por reducirse al protocolo de un contrato, ya sea que se trate del contrato sadomasoquista o del contrato matrimonial.

Examinemos ahora la cuestión del amor en el seno mismo de la experiencia analítica y los intentos de teorizar la función que allí desempeña. Es notable que la obra freudiana, en su desarrollo, se pueda analizar como una tentativa de “legalizar” el amor, especialmente el amor de transferencia. Freud, en efecto, se esfuerza en llevarlo a través de la interpretación a una expresión del deseo sexual repri-

mido. Pero esta tentativa fracasa, aunque Freud, entre 1904 y 1920, no haya retrocedido para cambiar diametralmente su concepción de la dialéctica entre la pulsión sexual y el amor. En efecto, a lo largo de la obra freudiana, dos teorías se alternan, absolutamente opuestas, sobre las relaciones entre el amor y la pulsión.

En 1905, en los *Tres ensayos de teoría sexual*, se subraya la disyunción entre las pulsiones parciales y el amor. Freud coloca por un lado las pulsiones sexuales, parciales y parcializantes, cuyo objeto no es sino un sucedáneo en sí indiferente e intercambiable, y por el otro lado el torrente del amor que, a su vez, se define por su pretensión de totalidad y por la sobreestimación con que toma a un objeto determinado. El término clave de esta primera construcción es el de *auto-erotismo*. La fase auto-erótica es en efecto aquella donde el objeto pulsional y el objeto de la elección amorosa emergen como tales, como seno perdido para la pulsión, como representación total de la madre prohibida para el amor. Esa escisión destaca más tarde en los artículos que Freud consagra, en 1910 y en 1912, a la “Psicología de la vida amorosa”, donde llega a plantear la noción de una impotencia psíquica generalizada. Esta noción tiene el efecto de significar, tanto en el registro del deseo sexual como en el del amor, la necesidad de una insatisfacción que el sujeto, por otra parte, sustenta con esmero. Freud no puede, sin embargo, hacer más explícito este descubrimiento, en la medida en que sigue apegado al concepto de satisfacción que —por más que haya escrito, desde 1905, a propósito del chiste— queda en deuda con la idea de un apaciguamiento de la necesidad, concebida sobre el modelo del niño que se duerme saciado en el seno materno. Al no haber reconocido en esta “insatisfacción” el llamado a un más allá de la satisfacción, es decir, el registro de lo que Lacan llama “goce”, no estuvo en condiciones de llevar más lejos sus reflexiones.

La segunda teoría freudiana del amor y la pulsión nace en 1920 con el ensayo *Más allá del principio de placer*. Es diametralmente opuesta a la primera puesto que, en ésta, la noción de pulsión sexual se ve reconstruida sobre el modelo mismo del amor: los dos términos, hasta entonces totalmente distintos, se confunden en el concepto de Eros. Se puede medir por otra parte el contraste que separa estos dos enfoques, siguiendo, en los prefacios sucesivos y en la introducción al capítulo primero de *Tres ensayos* [...], el alcance que da Freud a esta noción platónica del Eros: repelida en 1905, se vuelve referencia maestra en 1920. Pero antes de caracterizar esta

nueva teoría, es necesario reconocer lo que la precedió y que da cuenta de tal viraje. ¿Cuáles son los giros de la obra freudiana entre 1905 y 1920? Separaremos aquí, por una parte, la introducción de la noción de narcisismo (en 1914) y, por la otra, dos textos sumamente contradictorios sobre el amor de transferencia (en 1912 y 1915).

La noción de narcisismo, y el nuevo objeto que ella promueve, a saber el yo, no tiene solamente por objeto elucidar la problemática de la parafrenia. Busca también resolver la escisión entre el amor y la pulsión sexual sobre la cual Freud se detuvo en sus *Contribuciones a la psicología de la vida amorosa*. Para decirlo rápidamente, el yo se vuelve aquí mediador entre el objeto de la pulsión sexual y el objeto de la elección amorosa, entre el seno perdido y la madre prohibida. El yo permite así establecer entre la pulsión sexual y el amor una especie de relación de vasos comunicantes: unifica la fragmentación pulsional y asimila la representación de la madre. Esta vía de resolución toma tanta más importancia para Freud que, al leer sus dos artículos sucesivos sobre la transferencia, se adivina que en el seno mismo de su práctica de psicoanalista, él se ve cada vez más confrontado a un obstáculo infranqueable: el amor que estalla en la transferencia. En 1912, Freud se fía aún de un principio simple: el amor de transferencia es una expresión del deseo sexual reprimido, es una repetición. En esta concepción, la transferencia puede ser resuelta por la interpretación analítica, la resistencia que le opone puede ser liquidada. Pero, en 1915, Freud debe reconocer que ese principio de interpretación es ineficaz y que el amor de transferencia conlleva un peso de real irreductible y no interpretable. Cuando le decimos al paciente que el amor que nos brinda no es sino la repetición travestida de un deseo sexual reprimido, no le decimos toda la verdad. Es necesario, pues, concluir que el amor de transferencia no puede reconducirse totalmente al proceso de la pulsión sexual. Pero de esta parte irreductible que hace que el amor sea *no-todo sexual*, Freud no sabe qué hacer, pues quiere proseguir su elaboración en el sentido de una confusión del amor y la pulsión, y de una identificación de la transferencia con la repetición.

Su esfuerzo desemboca, en *Más allá del principio de placer*, en una teoría que reúne amor y pulsión bajo la noción de Eros, y que se apuntala, ya no sobre el auto-erotismo, sino sobre el narcisismo. En ese marco, la pulsión sexual se ve redefinida como un proceso unificador (y ya no parcializante) opuesto a la fragmentación de la pul-

sión de muerte, de la misma manera en que el amor es opuesto al odio. En cuanto al amor de transferencia, su parte no interpretable es sin embargo rechazada del lado de la “reacción terapéutica negativa”, del masoquismo primordial, incluso como una orientación demoníaca de la existencia. Notemos por otra parte que, en el mismo movimiento, la introducción de la noción de narcisismo tiene también el efecto de borrar el lado incisivo del término “*sobreestimación*” con el cual Freud caracterizaba al comienzo la elección amorosa, para sustituirlo por el de *idealización*; entre estos dos términos, toda la distancia que separa una metáfora de una formación imaginaria es abandonada al olvido.

El trayecto recorrido por la enseñanza de Lacan y su arribo en forma de no-arribo nos invita a restaurar, sobre este punto nuevamente, la verdad del primer Freud. En Lacan se suceden igualmente dos concepciones de la relación entre el amor de transferencia y la pulsión sexual; pero esta sucesión se efectúa en el sentido inverso de la que tiene lugar en Freud. Lacan, en efecto, comenzó por identificar la transferencia y la repetición, y después, a partir de su Seminario *Le transfert*, disoció cada vez más claramente esos dos términos, hasta dar un seminario sobre *L'insu-que-sait de l'Une-bévue*. Estas dos concepciones no se apuntalan en la misma referencia teórica. Si bien, en la primera, el punto de referencia es el falo, y la fórmula del amor: “El amor es dar lo que no se tiene”, la segunda toma en cuenta las formulaciones de *Encore* concernientes a la posición femenina, y toma como referencia el significante de la falta en el Otro, $S(\mathcal{A})$. Resulta de esto una nueva fórmula del amor: “El amor es poesía”. Esta referencia a la poesía y a la metáfora vacía de sentido que la caracteriza, invita evidentemente a reexaminar toda la problemática de la interpretación en psicoanálisis. Lacan, por su parte, ciertamente no se aventuró en ello, estimando que no era “suficientemente poeta {*poète*}”... Esta pequeña *a* que se inserta en la función del poeta indica que Lacan veía el futuro de la interpretación del lado del objeto *a* y del corte, más que del lado de la poesía y del agujero del sentido. Dicho de otra manera, en lo que concierne al amor, Lacan pensaba que debía acentuar lo que lo delimita, es decir el (a) muro, más que el precipicio que lo invoca, es decir $S(\mathcal{A})$.

De una interpretación como ésta, quizás no tengamos mejor ejemplo que el de la respuesta que Sócrates da a Alcibiades al final del *Banquete*. Sócrates tampoco era suficientemente poeta

{*poâte*}. Aunque admira la proeza verbal de Agatón, le basta, con hacer el vacío, es decir no sustantivar el objeto de amor. Se lo hizo decir a Diotima: el amor tiene la función de colmar un vacío; es por eso que Sócrates se rehúsa a ser objeto de amor, boca-agujero —lo cual no implica, por otra parte, que se niegue a amar. El saber de Sócrates concerniente al amor es éste: él sabe que no hay literalmente nada que saber del amor, y que todo lo que pretenda colmar ese vacío no es más que engaño. También, cuando Alcibiades quiere forzarlo a producir el *agalma*, esta maravilla que creyó percibir en Sócrates, y que tiene para él valor de insignia incluso del poder del amor,¹⁸ Sócrates no puede sino declinar su proposición. Al proponerme la belleza de tu cuerpo a cambio de la inverosímil belleza que has percibido en mí, le dice en resumen, me sugieres un comercio de engaños: quieres cambiar cobre por oro. Pero el verdadero engañado es Alcibiades. Porque al querer engañar a Sócrates, desconoce su propia ilusión que lo lleva a este intento de seducción; cree realmente que Sócrates tiene algo que darle, este *agalma-fetiché* del cual espera la omnipotencia, es decir la raíz misma del saber que le supone a Sócrates. Pero, le replica Sócrates, “examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada”.¹⁹ En este punto, Sócrates designa de alguna manera el muro del (a) muro: se hace ausente, vacío puro, sin tener otro poder ni función que la de ofrecer una resonancia al deseo de aquel que se dirige a él. En cuanto al objeto, se separa de él, devolviendo Alcibiades a Agatón y designándole por último el *agalma* que quería arrancarle. Agatón, Ἀγαθόν, el significado de este nombre en lengua griega llama nuestra atención. Sócrates indica así a Alcibiades que el objeto de su fantasma, el objeto que ha causado su discurso seductor no es sino un *tesoro* en el sentido más banal del término: no es solamente el tesoro de Sócrates, en la medida en que Agatón es el favorito de este último, sino también aquel cuyo nombre significa “las riquezas”. El mensaje último de Sócrates es pues el siguiente: lo que te hace desear y pone límite al palmo de tu amor, es la riqueza, lo pleno, y no la pobreza, el va-

¹⁸ Plutarco cuenta que Alcibiades iba al combate protegiéndose con un escudo, no llevando armas, sino simplemente la figura de Eros. Véase Plutarque, *La vie des hommes illustres*, “Vie d’Alcibiade”, París, Pléiade tomo I, 1951 [“Alcibiades”, en *Vidas paralelas*, México, Porrúa, 1999, pp. 165 ss.].

¹⁹ Platon, *Le Banquet*, 219 a [ed. cast.: Platón, “Banquete” en *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p. 277].

cío que soy yo. ¡Y bien! Si quieres la riqueza, hela aquí a mi lado. Hecho esto, Sócrates separa el objeto a al cual el fantasma da consistencia, del vacío de $S(\cancel{A})$ que este objeto busca colmar —ese vacío que, para Sócrates, constituye la verdadera causa del amor y del discurso amoroso, y que se afana en encarnar haciéndose ausente.

DE LA MASCARADA A LA POESÍA

La posición femenina que hemos circunscrito en el curso de los capítulos precedentes funciona como metáfora del Otro en tanto que resulta imposible reunirse con él, ya que siempre permanece como Otro. En consecuencia, una mujer permanece, como mujer, radicalmente fuera del alcance del sujeto, incluso del sujeto que se coloca en la posición femenina. Con mayor exactitud, la feminidad no puede alcanzarse o designarse sino por el sesgo de un semblante. Ser mujer es, quiérase o no, hacer semblante de ser mujer. Esta relación con el semblante no es lo que se cree con excesiva facilidad, una coquetería o una mentira. Es en principio un asunto de estructura puesto que el lenguaje sitúa a la mujer fuera de lo que puede decirse. ¿Cómo se las arregla una mujer con esta posición que, a falta de esencia significable como tal, sólo puede afirmarse en el artificio? ¿Cómo lograr que se reconozca la feminidad a través de un semblante en sí no femenino? De esta forma una mujer se ve llevada a comprender que “es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada”.¹ Una vez más, como en la cuestión del goce del Otro, el examen de una perversión masculina nos aclarará este punto. En efecto, no hay nada mejor que la problemática del travestismo para instruirnos sobre las relaciones de la feminidad con el semblante. Para ilustrarlo elegimos un caso accesible a todos puesto que forma parte de la literatura: el del abad de Choisy cuyas memorias, que no carecen de calidad literaria, son de gran interés para el psicoanalista.²

Curioso hombre este abad François-Timoléon de Choisy, que vivió de 1644 a 1724, en el siglo de Luis XIII y Luis XIV y llevó impu-

¹ J. Lacan, “La signification du phallus”, *Écrits*, p. 694 [“La significación del falo”, en *Escritos*, p. 674].

² *Mémoires de l'abbé de Choisy habillé en femme*, París, Mercure de France, 1966. [*Memorias del abate de Choisy vestido de mujer*, Buenos Aires, Manantial, 1987]. Véase también Geneviève Reynes, *L'Abbé de Choisy ou l'ingénu libertin*, París, Presses de la Renaissance, 1983.

nemente, por lo menos desde el punto de vista legal, una vida de sacerdote travestido de mujer. Sin duda se valía de que no era una excepción: en efecto, tenía una ilustre comparsa, de la cual estaba además muy cerca, el propio hermano de Luis XIII, el “Señor”, el hombre más afeminado del reino y a quien nada gustaba tanto como exhibirse vestido de mujer. La madre del abad de Choisy, que gozaba de gran facilidad de acceso a la corte, contribuyó a la educación peculiar —es lo menos que puede decirse— que se le proporcionó al Señor. Desde la más tierna edad se le acostumbró a que adoptara las maneras de las niñas para que, más tarde, completamente feminizado, cediera fácilmente el trono a Luis XIV. El proyecto, imaginado y organizado por la propia madre del joven, y apoyado por Mazarin, salió a la perfección: Luis se convirtió en rey de Francia, mientras que Felipe, el “Señor”, se conformó con gobernar en un imaginario reino femenino. La señora de Choisy colaboró activamente en ello y obligó a su hijo a adoptar las mismas costumbres, a fin de que lograra cortejar mejor al Señor. Esta mujer no era cualquier mujer. En primer lugar era una preciosa —conocida en aquella época con los sobrenombres de Clélie o Charite. En segundo lugar era una intrigante de primera, aunque a la larga terminó por perder su influencia en la corte. Después de haber participado en la feminización del Señor, logró ser nombrada preceptora particular del joven Luis XIV y se inmiscuyó en todas las intrigas de la corte donde rápidamente fue respetada, temida y traicionada. Sostenía correspondencia regular con numerosos reyes, reinas y princesas de los diversos países de Europa e incluso con la sultana de Estambul. Al tiempo que llevaba una gran vida y ofrecía fiestas fastuosas, servía como celestina de los amores ilegítimos de la corte. No se le conoce relación alguna, sin duda, ella así lo prefería —rasgo típicamente histérico— amar por procuración. En cambio, del padre de François-Timoléon casi nada se sabe, sino que estaba ausente. Alto funcionario del rey, sus misiones lo llamaban constantemente al extranjero o lejos de París. Sus breves estancias en el domicilio conyugal fueron suficientes sin embargo para dar a su mujer dos varones y cinco hijas, todos mayores que François-Timoléon por muchos años. En efecto, este último es un hijo tardío: su madre tiene ya más de cuarenta años cuando nace.

Desde su más tierna edad, la señora de Choisy lo viste de mujer. A partir de la edad de cinco o seis años, lo obligará a ponerse ceñidos corsés para levantarle el busto y afinarle el talle. Le aplica en el

rostro lociones para impedir que el vello le crezca. El niño conservará estas costumbres hasta la edad adulta, en la que, sin duda guiado más por el significativo que por la vocación, decidirá tomar los hábitos. Pero los hábitos sacerdotales no pueden contentar a quien está habituado a emperifollarse. Cuenta en sus memorias cómo en algunos meses modificó progresivamente su atuendo demasiado austero hasta convertirlo en un verdadero vestido femenino y lograr que lo llamaran “Señora”. Su curato se encuentra entre los primeros que adoptaron esta costumbre. El mayor placer del abad de Choisy consiste en efecto en escuchar que le digan que es una “bella dama” y en ser amado como tal. El amor que pretende suscitar de esta manera a través de la belleza no es ajeno al amor de Dios que, como sacerdote, se supone debe propagar. En efecto, se trata de una verdadera *adoración* en la que los adornos que exhibe sólo valen como signos de su alteridad absoluta: “Yo he sentido más de una vez lo que digo mediante una tierna experiencia y cuando, participando en bailes y en comedias vestido con bellas batas, diamantes y lunares, oí decir muy quedo cerca de mí: ‘He aquí una bella persona’, saboreé en mí mismo un placer que no puede ser comparado con nada, tan grande es. No lo igualan la ambición ni las riquezas, como tampoco el amor, porque nos amamos siempre más a nosotros mismos de lo que amamos a los demás.”³

Encontramos al abad en Saint-Médard, vestido de mujer para hacer la colecta durante los oficios —tarea tradicionalmente confiada a las mujeres. Tiene gran éxito. Nos relata además sus aventuras con tanta complacencia como debía mostrar en el mundo. Las múltiples anécdotas que nos cuenta sorprenden por la minuciosa insistencia con la que describe, a lo largo de las páginas, su vestido, sus joyas, su peinado y todo lo que ofrece a la mirada de sus adoradores y adoratrices. Un día obtiene la siguiente observación amorosa de una jovencita: “¡Oh, señora, [...] ¿caso es posible veros y no amaros?”⁴ Por otro lado saca provecho de ello, pues el abad tiene una pródiga vida amorosa: se sirve de las familiaridades afectuosas usuales entre mujeres para seducir a inocentes jovencitas y meterse en su lecho sin tener que conquistarlas. Cumplida su proeza, puede regocijarse del doble consentimiento de su amante. La joven Charlotte, que fue una de sus primeras relaciones durables, le hace la siguiente confi-

³ *Ibid.*, p. 292 [*ibid.*, p. 13].

⁴ *Ibid.*, p. 298 [*ibid.*, p. 19].

dencia que se apresura a narrar: “No me he defendido, me dijo un día, como lo habría hecho con un hombre: sólo veía a una bella dama, ¿por qué contenerse con amarla? ¡Cuántas ventajas tenéis con ropa de mujer! Con ello hay un corazón de hombre que nos impresiona y, por otro lado, los encantos del bello sexo nos arrebatan de pronto y nos impiden tomar precauciones.”⁵ Este tipo de declaración sólo puede confortar a nuestro héroe en su certidumbre de que *todo* el encanto se encuentra del lado del “bello sexo”. En cuanto a él, ama menos a su Charlotte de lo que se ama a sí mismo —¿o acaso es preciso decir: a sí misma? Sin duda Freud encontraría en esto, una prueba del narcisismo particularmente intenso que considera como una característica de la feminidad.⁶ Señalemos sin embargo que si el abad de Choisy se ama más de lo que ama a sus amigas, el objeto de su amor no vale sino por la alteridad que él le supone: se ama a sí mismo en tanto que este “sí mismo” feminizado es el Otro. En realidad es el primero que queda seducido por el encanto de la imagen femenina que él despliega.

Pero lleva aún más lejos la fantasía puesto que habiendo obtenido el amor de Charlotte, la convence de peinarse y vestirse como hombre. Este doble travestismo lo conduce a hacer este extraño comentario: “Así tuve el placer de tenerla con frecuencia de varón y, como yo era mujer, formábamos un verdadero matrimonio.”⁷ Nada más verdadero, en última instancia, que la máscara, o más bien que el intercambio de papeles a través del cual cada partenaire va a hacer el Otro. La lógica del abad de Choisy es llevada de esta manera un poco más lejos que la de un caballero de Éon, para quien vestirse de mujer funciona como condición necesaria para que pueda ofrecer la prueba de que es hombre. Choisy no quiere creer ni hacer creer más que lo que ven los ojos (la apariencia femenina), mientras que el caballero de Éon, por el contrario, quiere demostrar que el sexo no tiene nada que ver con lo visible. Para el primero, sólo es verdadera la apariencia; para el segundo, ésta es totalmente engañosa hasta el punto de que niega incluso su apariencia masculina. Esta diferencia basta por otro lado, para que podamos atribuir a Choisy una posición femenina —él es mujer porque la evidencia le basta para establecer la diferencia entre los sexos—, y al caballero de

⁵ *Ibid.*, p. 298 [*ibid.*, p. 19].

⁶ S. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *La vie sexuelle*, pp. 94-95 [“Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 85-87].

⁷ Abbé de Choisy, *op. cit.*, p. 300 [*op. cit.*, p. 22].

Éon, por el contrario, una posición masculina —él es hombre porque no puede creer lo que ve.

Habiendo así intercambiado los hábitos —que hacen al monje así como a la monja— con su amiga Charlotte, al abad de Choisy le gusta mostrarse en el lecho, con quien llamará en adelante “su querido marido”. Incluso llega, durante una fiesta privada, a organizar un simulacro de ceremonia de bodas con su partenaire. Jugando siempre con el hecho de que, para su público, se supone que él debe engañar, gusta de convocar a toda una asamblea para que asista a la ceremonia de acostarse. Allí, tendido sobre el lecho, con su favorita, aparenta dar un beso como lo daría una hermana mayor a su hermana menor, o una madre a su hija, mientras que por debajo de las sábanas, le da caricias mucho más precisas. La mirada de la asistencia multiplica evidentemente su placer, lo que expresa en una fórmula que lo dice todo: “Es delicioso engañar los ojos del público.”⁸ Goza al ver al otro engañado por La mujer —goce que en él está estrechamente articulado a un saber, pues sabe desde el principio que la feminidad no es más que un trampantojo. Y no es sino sorprendiendo la mirada del otro, víctima de este trampantojo, como él mismo puede desprenderse de ello, es decir, no tomarse totalmente por La mujer como lo haría si fuera psicótico.

¿Qué desafía el abad de Choisy de esta manera? ¿Es al otro al que coloca entre la espada y la pared para desenmascararlo como hombre? ¿No provoca más bien a lo real de la feminidad? “Jamás habrían adivinado que yo no era mujer”, confía en un pasaje. Esta frase contiene la confesión de su perversión en el nivel más estructural. Significa en efecto que para él se trata, no de probar que no se podría desenmascarar al hombre que realmente es, sino, más sutilmente, que resulta imposible desenmascarar a la mujer como tal. ¿Por qué? Porque ella no es *sino máscara*, por lo menos esto es lo que él se esfuerza en demostrar. Un diálogo, que tiene lugar durante la primera vez en la que el joven abad, vestido de mujer, recibe invitados para cenar, es revelador de ese estatuto inamovible de la máscara femenina para él: “Desde ahora, me dijo la señora de Usson, os llamaré señora. Me hizo dar la vuelta ante el señor cura, diciéndole: —¿No es acaso una bella dama? —Es cierto, dijo él; pero está disfrazada. —No, señor, le dije, no; en lo sucesivo ya no me vestiré de otro modo.”⁹ Su denegación tiene como fin afirmar la identidad entre la

⁸ *Ibid.*, p. 346 [*ibid.*, p. 77].

⁹ *Ibid.*, p. 291 [*ibid.*, p. 12].

máscara y el ser de la mujer. De tal forma, Choisy intenta adoptar la posición femenina como el masoquista. Lo que los separa es que el masoquista quiere apropiarse del *goce*, es decir del *cuero*, que le supone a la mujer, mientras que el abad de Choisy pretende atribuirse el *amor* que ella suscita, es decir, el *semblante* que lo desencadena. La feminidad gusta sólo por su apariencia engañadora; a lo que él apunta es a probar esto. Por ello se exhibe a su vez como engañador —el extremo de su fantasma en tanto que, desenmascarado, es decir, reconocido como engañador, deja al otro como el más seducido, y a él como el más amado.

Su novela corta, *La Marquise-marquis de Banneville*,¹⁰ ilustra este proyecto. Este relato es la historia de un hombre vestido de mujer (la marquesa) que queda enamorada (*isic!*) de un joven marqués, quien la noche de su boda revela ser igualmente un engaño: a su vez no es más que una mujer disfrazada de hombre. Este tema del engaño recíproco, cuya reciprocidad se confiesa en el momento en que se quitan las máscaras, hará pensar sin duda en la historia de los amantes del baile de la ópera que refiere A. Allais¹¹ y que Lacan apreció particularmente. Pero si bien el relato de Alphonse Allais culmina en un grito de horror, la novela corta del abad de Choisy, por el contrario, convierte el momento de la revelación de los sexos reales de los protagonistas en un momento de dicha que se encadena sin ruptura con la mascarada que le precede. Nada hay en ello sorprendente, puesto que la lógica perversa del autor, apunta a escotomizar literalmente cualquier descubrimiento de la castración. Dos pasajes de esta novela corta merecen ser considerados especialmente: el del encuentro entre la falsa marquesa y el falso marqués, y el del diálogo en el que la marquesa intenta obtener la mano del marqués. En ambos casos, la dimensión del engaño puesto como tal en primer plano, es evidente. De tal modo, cuando la marquesa —que en realidad es un joven travestido desde su más tierna edad— ve por primera vez al marqués durante una representación en la *Comédie*, ella lo encuentra mucho más guapo en la medida en que lleva un ajustador coquetísimo, aretes de diamantes y tres o cuatro lunares postizos en el rostro. “He aquí un hombre guapo”, exclama dirigiéndose a su acompañante. “Es verdad, le replica ésta, pero se siente guapo y eso no le queda a un hombre. ¿Qué no está vestido

¹⁰ Este texto es reproducido en la obra, ya citada, de Geneviève Reynes.

¹¹ A. Allais, “Un drame bien parisien”, en *Ornicar?*, núm. 28, pp. 151-155.

de mujer?”¹² Ahora bien, resultará al final del relato que este joven tan plácidamente feminizado, en realidad es una muchacha vestida de hombre. Esta realidad en el fondo carece de importancia, pues es el travestismo el que dirige el deseo de nuestros dos héroes. Choisy se lo hace decir, de manera explícita, a la marquesa en la escena en la que se decide su matrimonio. El marqués se defiende afirmando que su interlocutor no lo conoce “sino por un exterior a menudo engañoso”... “Y eso es justamente lo que me gusta”, replica inmediatamente.¹³ Su amor será defraudado sólo cuando comprenda hasta qué punto llega el engaño que su comparsa confiesa aquí con medias palabras.

Este elogio del engaño, al que Choisy consagra tanto su vida como su obra, es típico de una posición perversa. Si bien es cierto que la feminidad es su objeto, no obstante ésta sólo aparece bajo el régimen de la caricatura. Pues conviene distinguir aquí dos vertientes del semblante: la del *trampantojo*, ilustrado por el abad de Choisy, y la de la *mascarada*, en la que se reconoce la feminidad. En este caso también la escisión perversa se separa de la división característica de la posición femenina. Al mismo tiempo que se hace pasar por mujer, o mejor dicho, por semblante de mujer, Choisy no deja de ser hombre: sencillamente, corta las comunicaciones entre estas dos vertientes de su subjetividad. Su vida es la realización de esta escisión. De tal manera declara, al principio de sus *Mémoires*, que su existencia ha consistido en un perpetuo vaivén entre representación y travestismo: o bien se hacía pasar por mujer, o bien actuaba y se volvía a convertir en hombre, y así hasta la ruina. Mujer colmada u hombre arruinado, tales son los términos de su escisión subjetiva. A este respecto, no carece de interés el señalar que la considerable fortuna de la familia de Choisy se debía al abuelo de nuestro abad, Jean de Choisy. Éste había logrado seducir al superintendente de finanzas de Enrique III con una mascarada: aunque era famoso por su talento en el juego de ajedrez, se había dejado vencer por el superintendente que enseguida lo llevó a la corte, donde emprendió una brillante carrera. De tal forma la buena fortuna del nombre de Choisy estaba ligada al engaño de un hombre que se deja derrotar en el juego. Fatalmente lo que había sido ganado en esta forma, debía perderse en las generaciones siguientes: la señora de Choisy y su

¹² Geneviève Reynes, *op. cit.*, p. 301.

¹³ *Ibid.*, p. 306.

hijo se consagraron a ello, pues ambos eran grandes jugadores.

La escisión perversa del abad de Choisy, como la del masoquista que antes mencionamos,¹⁴ es eminentemente subjetiva. Es una escisión interna al sujeto, $\$$, mientras que la división femenina se juega entre $\$$ y un plus no subjetivable. Esa diferencia orienta dos investigaciones que no se superponen: si el perverso apunta efectivamente a localizar ese fuera-del-sujeto femenino, y fracasa en su intento de alcanzarlo; en lo que respecta a la mujer, ella intenta escapar a este plus y subjetivarlo.

De tal forma nosotros opondremos a la lógica del travestismo las enseñanzas que se desprenden de un texto célebre, y sin embargo raramente leído, de Joan Rivière sobre “La feminité en tant que mascarade”.¹⁵ Este breve artículo es absolutamente sensacional, sobre todo porque, publicado en 1929, precede a las dos grandes contribuciones de Freud sobre “La sexualidad femenina” y “La feminidad”, que datan de 1931 y 1932. De entrada, Joan Rivière enuncia su tesis: “Las mujeres que aspiran a una cierta masculinidad pueden adoptar la máscara de la femineidad para alejar la angustia y evitar la venganza que temen de parte del hombre.” Hacerse pasar por mujer, o ataviarse con la apariencia, puede ser una manera desviada de afirmar su masculinidad. Ahora bien, esta masculinidad femenina, precisa la autora, no es explicable a través de una simple bisexualidad que sería inherente a todos y a todas: no se trata de una tendencia innata, sino del resultado de una interacción de conflictos y sobre todo de una reacción contra la angustia. ¿La feminidad no sería entonces sino un para-angustias colocado como un velo sobre una monosexualidad masculina fundamental?

La autora ilustra sus afirmaciones con el relato de un caso, “un tipo particular de mujer intelectual”, dice ella, es decir una de esas mujeres que parecen sobresalir en todos los ámbitos a la vez y que proyectan la imagen de una feminidad lograda: brillantes en su profesión, buenas esposas, excelentes madres y perfectas amas de casa a la vez. La mujer, cuyo problema expone Joan Rivière, ha emprendido una carrera de propagandista militante en la que ella tiene mucho éxito, al mismo tiempo que tiene éxito en su matrimonio y man-

¹⁴ Cf. *supra*, p. 213 ss.

¹⁵ Joan Rivière, “La feminité en tant que mascarade”, *International Journal of Psychoanalysis*, x, 1929, pp. 303-313; trad. fr. *La Psychanalyse*, vol. VII, pp. 257-270 [“La femineidad como máscara, en Lacan, Riviere, Jones, Deutsch, *La sexualidad femenina*, Argentina, Ediciones Homo Sapiens, 1985, pp. 8, 12, 13, 14, 15, 18, 19 y 20].

tiene el papel de mujer de su casa. Todo sería perfecto, si no padeciera un síntoma que se presenta cada vez que tiene que hablar en público, a lo cual su profesión la obliga frecuentemente. A pesar de sus cualidades intelectuales, su facultad para dirigirse a un auditorio y responder a las preguntas, siempre, en el curso de la noche del mismo día que pronunció su conferencia, se siente asaltada por el temor de haber cometido un error y experimenta la urgente necesidad de que le den seguridad. Esta necesidad la conduce de manera compulsiva a solicitar los favores de los hombres que encuentra a la salida de reuniones en las que ella tuvo el papel principal. Espera menos un elogio sobre el valor de lo que ha expuesto que la manifestación de un deseo sexual de esos hombres. El análisis demuestra, además, que se dirige a un tipo particular de hombres, sustituto de la figura paterna que también es intelectual.

En un primer momento de elucidación, el análisis muestra que la joven se identifica con su padre por su trabajo, pero al mismo tiempo, entra en rivalidad con él. Durante sus conferencias, pretende ser superior a los hombres que representan a la figura paterna, pero inmediatamente después, solicita sus favores. Joan Rivière, explica esta doble actitud introduciendo la hipótesis de que en sus conferencias, su paciente exhibe el falo que habría robado a su padre y que posteriormente, temiendo la venganza paterna, se ofrece a él en plano sexual para asegurar su impunidad. Después de blandir el falo, se disfraza, en última instancia, de mujer castrada. Fantasías de juventud y sueños que tuvo durante el análisis confirman esta interpretación. De tal forma, en esta paciente, la feminidad es llevada como una máscara destinada a camuflar su masculinidad y a evitar las represalias por parte de los hombres que se sintieran despojados de sus atributos. Esta mujer se conduce, según Joan Rivière, “exactamente como un ladrón que da vuelta sus bolsillos y exige que lo registren para probar que no tiene los objetos robados”.

Pero entonces surge una pregunta: si la feminidad puede servir como máscara que disimula a la masculinidad (la posición fálica), ¿cómo distinguir entre feminidad verdadera y disfraz? La autora se arriesga incluso a declarar que no cree que exista tal diferencia: “La femineidad ya sea fundamental o superficial, es siempre lo mismo.” El problema de la paciente mencionada, no sería por lo tanto el de una feminidad falsa, sino más bien el uso que ella hace de esta feminidad: la utiliza como una *defensa* contra la angustia más que como un modo de *goce* primario. Para apoyar su tesis, la autora cita otros

casos análogos. El de una mujer de su casa que sabe hacerlo todo en el hogar, incluso las labores típicamente masculinas, pero cuando tiene que llamar a un operario, se siente obligada a hacerse la tonta delante de él, “haciéndole sugerencias con un aire ingenuo e inocente”, como si no supiera lo que hay que hacer. O también, el de una profesora universitaria que cuando tiene que dar un curso ante un auditorio de colegas, se viste de manera particularmente femenina y adopta un tono desenvuelto y locuaz, que le vale los reproches de sus colegas: “Se sentía obligada a transformar esta situación en la que tenía un papel masculino, en un ‘juego’, en algo *no verdadero*, en una ‘embuste’”, comenta Joan Rivière.

De allí, la autora regresa al primer caso y agrega a su observación algunos rasgos que darán todo su peso a la noción de mascarada femenina. Primero refiere que la actitud de su paciente frente a otras mujeres no es menos problemática que la que tiene frente a los hombres: en efecto se siente en constante rivalidad con todas las mujeres, sobre todo cuando son bonitas y tienen algunas pretensiones intelectuales. Para sentirse bien es preciso que pueda sentirse superior. Así el hecho de que sea tan buena ama de casa, o tan brillante en su profesión, se explica por la convicción que encuentra en ello de superar a su madre. Aquí aparece la otra fase de su Edipo: detrás de la relación con el padre y con los portadores del falo, yace la relación con la madre y sus connotaciones de rivalidad y odio. Una nueva perspectiva se abre entonces en este caso, que implica un reajuste de la interpretación con la cual la autora ha intentado resolverlo. En efecto, resulta evidente que si esta mujer quiere que la reconozcan como poseedora del falo paterno, para luego pedir perdón por exhibir una feminidad ostentosa, es porque quiere ser capaz de restituir aquello que siente haber robado —y, con mayor precisión, devolvérselo a la madre. Ella no se identifica con el padre y no ocupa su lugar ni toma sus insignias masculinas sino para poder ponerlas a disposición de su madre. De tal forma, esta mujer siempre está dispuesta a prestar servicio a las mujeres más débiles que ella; encuentra en eso, como lo señala agudamente Joan Rivière, “una suntuosa recompensa en forma de gratitud y de reconocimiento”. Por consiguiente el síntoma de esta mujer tendría un objetivo más complejo que el de confortarla contra el riesgo de venganza por parte de los hombres cuya posición ocupa: más allá de esta finalidad, ella trata de obtener un reconocimiento del lado materno.

El mecanismo de este síntoma tiene dos tiempos. En primer lu-

gar es preciso que la reconozcan como poseedora del falo para que después, en un segundo tiempo, ella pueda separarse de él. Aplicándolo en su estructura ¿aún debe llamarse síntoma a ese proceso? Vale la pena que la pregunta sea planteada, pues esta estructura, en nuestra opinión, recubre la demanda que emana de la posición femenina en tanto que tal. Lo que se cuestiona es un doble reconocimiento: el primero, el reconocimiento de la posesión del falo, sirve sólo para instituir el segundo. Es necesario que la mujer posea el falo, o más bien que dé la ilusión de ello, para que luego pueda presentarse dando lo que no tiene, y que de esta forma sea reconocida como mujer. Entre esos dos tiempos tiene lugar el momento de angustia durante el cual su temor no es tanto perder el falo sino, por el contrario, ser tomada como su verdadera propietaria. Así, el fin perseguido por esta mujer consiste finalmente en ser reconocida como desprovista del falo. Pero sólo puede lograrlo a través de un modo indirecto: para ser reconocida por lo que no tiene debe pasar por un momento en el que hace como si lo tuviera. Después de todo, este primer momento no es menos engañoso que el segundo, pues fundamentalmente es el falo lo que es la máscara por excelencia, el velo arrojado sobre el agujero innombrable.

Aquí encontramos, con la forma de dos tiempos sucesivos, lo que Lacan señala como las dos ecuaciones que regulan la posición femenina en las fórmulas de la sexuación: 1] $\exists x \cdot \Phi x$, 2] $\forall x \cdot \Phi x$.

Primer tiempo: ella no existe sin tenerlo; ella no existe como mujer si no se sujeta a la función fálica. Segundo tiempo: pero ella está no-toda sujeta a esta función. Lo que adquiere visos de síntoma neurótico en la mujer de la que habla Joan Rivière, radica en que no puede aprehender ese “no-toda”, sino bajo la forma de un *prejuicio* que le infligiría la otra mujer, o bajo la forma de un *don* que ella admitiría en el hombre. De allí su idea de devolver el falo y de obtener, a través de esta rendición, el reconocimiento de su feminidad. Ella pone en escena una concepción de la feminidad como sacrificio. La angustia que evita de esta forma es más fundamental que el temor de que el padre se venga. Joan Rivière no se equivoca al asociar finalmente esta angustia con la relación a la madre: “Pero le es más difícil protegerse de la venganza de la mujer que de la del hombre; sus esfuerzos para calmar a su madre y compensarle [...], nunca serán suficientes; estos medios se usan hasta la saciedad y terminarán por desgastarla a ella misma.”

Así se cierra el círculo de la repetición. Una vez reconocida como

desprovista del falo, es necesario que lo devuelva a la madre y a las mujeres, para que éstas no parezcan castradas. ¿Por qué es necesario que la madre sea falicizada? ¿No es porque la angustia de esta paciente, más allá de la castración, apunte al horror de la mujer, es decir, esa posición en la que una mujer, comenzando por la madre, tendría que definirse fuera de toda referencia al falo? Su única respuesta contra esa angustia fundamental es el deseo de ser castrada y reconocida como tal. La castración le sirve para no tener que afrontar una posición “puramente femenina” en la que, fuera-de-la-castración, sería simplemente imposible reconocerla como sujeto. La división que hace jugar la mascarada así, entre dos polaridades, no castrada y castrada (restituyéndolo), al parecer tiene como función enmascarar la división más fundamental que Lacan designa en su fórmula de no-todo.

Habiendo llegado al final del trayecto que nos ha llevado a explorar los diversos ángulos con los que se plantea la problemática femenina, es tiempo de que regresemos a nuestra pregunta inicial y hagamos el balance de las respuestas que la experiencia analítica nos incita a darle. ¿Qué quiere una mujer? A lo largo de las líneas que preceden hemos distinguido las tres vertientes sobre las cuales adquiere consistencia un anhelo propiamente femenino: la de la identidad y el rasgo al que ella se fija, la del Edipo y la función simbólica que allí ocupa la instancia paterna, y la de la sexualidad y la escisión que allí sufre el goce.

La primera temática que desprendimos de las reflexiones de Freud en torno a la feminidad es la de una *identidad faltante*. En efecto, la diferenciación que se inscribe en el nivel psíquico es todo, salvo una diferenciación entre dos sexos como tales. Al funcionar el falo como referencia única, la feminidad no puede sino plantearse como un devenir incierto y no como algo determinado. Hemos señalado que ese devenir en Freud oscila entre un devenir-madre y un devenir-pasiva, y que está condicionado por dos polaridades esenciales: la de la envidia del pene y la del narcisismo. A falta de identidad de partida, la mujer se ve constantemente expuesta a fetichizar al pene como signo fundador de la identidad del otro, o a desarrollar identificaciones, tanto masculinas como femeninas, cuya enseñanza es que una mujer no puede aprehender la feminidad sino indirectamente, por el sesgo de un artificio.

El Edipo femenino constituye la segunda problemática a la que se enfrenta la obra freudiana, la cual muestra allí una dificultad adi-

cional en relación con el Edipo del niño. La cuestión es determinar si la relación con el padre verdaderamente puede sustituirse, en el caso de una niña, por la relación inicial con la madre. Señalamos hasta qué grado el paso de la madre al padre tenía en la niña tendencia a valer como yuxtaposición *metonímica*, más que como sustitución *metafórica*. El problema del Edipo femenino se transforma de este modo en el de saber si hay un inconsciente femenino, y hasta dónde se extiende. El estatuto del deseo de un hijo que debe según Freud ocupar el lugar de la envidia del pene no nos ha parecido menos incierto: ¿metáfora o metonimia? Su valor parece también fluctuante. Al definir la posición femenina como no-toda sujeta a la ley del inconsciente, Lacan, esclarece esta incertidumbre, confirmando al mismo tiempo la ambigüedad fundamental de la feminidad. De allí la extrema ambivalencia que marca la aparente reivindicación de las mujeres con respecto al padre. Ciertamente ellas piden “padre”, y quieren más en la medida en la que nunca hay suficiente padre (o en la que nunca es él suficiente metáfora), como para echar a la madre al olvido de la prehistoria. Por lo tanto la histérica no se equivoca al denunciar la impotencia estructural del padre para la hija —sólo que se extravía cuando quiere repararla a toda costa. Ningún padre será suficiente padre como para satisfacer este anhelo, por más que esto haya sido la expectativa de Freud, tan aferrado como estaba a su creencia en el padre omnipotente. De hecho, justamente es de la inexistencia de este padre sublime de donde está suspendido el destino de la feminidad. Lacan lo subraya, destacando el papel de Dios como dirección última de la posición femenina y de El Hombre como polo fantasmático. No hay posibilidad de que el primero descienda de su cielo. En cuanto al segundo, es regla que una mujer se lo prohíba si alguna vez lo encuentra.

Por último, el examen de la sexualidad femenina propiamente dicha hace que surja una tercera problemática. Nuevamente, en este caso, la elaboración freudiana llega a un callejón sin salida, y siempre por las mismas razones: el cambio de sexo (sustitución de la vagina por el clítoris) y el cambio de modo de satisfacción (sustitución de pasivo por activo), a los que Freud quisiera elevar al rango de metáforas, parecen no poder superar la conexión metonímica. Al replantear esta problemática no como la de una *metáfora* sino como la de un *suplemento* que abre un más allá de la sexualidad fálica, Lacan posibilita la salida de ese callejón. La división que opera este suplemento no se efectúa entre dos órganos (vagina y clítoris), ni entre

dos gramáticas pulsionales (actividad y pasividad) sino concierne más bien a la división entre el lenguaje y el cuerpo, entre lo simbólico y lo real. El lugar de un goce Otro, que se evoca a partir de la posición femenina, sigue siendo pura suposición de la que no hay sino fórmula negativa: al estar la mujer no-toda en el goce fálico, una parte de ella debería encontrarse en otro lado. Pero al estar fuera-del-lenguaje, el goce del Otro permanece insubjetivable y, por consiguiente, es causa de una angustia menos controlable que la angustia de castración.

Del conjunto de estas tres problemáticas resulta que, cuando se sostiene la interrogante de la feminidad, uno corre el riesgo de encontrar, más allá de la dialéctica del significante y la castración, un no-significable, un insubjetivable, del que no puede haber huella en el inconsciente sino bajo la forma del ombligo, del agujero. Lacan propone una escritura para ese agujero —lo cual constituye una verdadera proeza— al escribir $S(A)$, el significante de eso que falta en el Otro en tanto que lugar de lo simbólico, es decir el significante de eso que el Otro dice *no-todo*. Pero es precisamente esta falta de simbolización la que se encuentra en el origen del miedo, incluso del horror, que puede suscitar la feminidad, mucho mayor que la castración, tanto para las mujeres como para los hombres. Un término freudiano, que al parecer actualmente ha caído un poco en desuso, podría encontrar a este respecto un sentido renovado: en efecto, se podría resituar la noción de *neurosis de angustia* en las mujeres a partir de esta división que hace de la feminidad una oscilación entre la castración y el agujero en el que ningún sujeto puede inscribirse como sujeto. Con respecto a esta hiancia, resulta claro que todas las angustias de castración, todas las angustias fóbicas o histéricas son de nuevo barreras, protecciones contra una angustia más fundamental que no está, en sí misma, vinculada ni a la ley ni a la castración.

No significable, no subjetivable, agujero en el Otro... todas estas expresiones intentan circunscribir el problema de la feminidad como el de una falta radical de inconsciente, una falta de represión (puesto que sólo el significante puede ser reprimido), y por lo tanto una carencia de sexualización. De allí se deduce que si una mujer quiere, como cualquier ser hablante, hacerse reconocer como sujeto, no puede sino toparse con ese punto de falta en el que ya no hay sujeto reconocible porque ya no hay significante para sostenerlo. Por lo tanto se afirmará que lo que quiere una mujer es que algo venga a ocupar el lugar de ese significante que falta, que se le

ofrezca un punto de apoyo precisamente allí en donde el inconsciente la abandona. Esta reivindicación puede tomar diversas vías.

La primera es la de la *histeria*. La histérica huye de lo irrepresentable de la feminidad. Se pone al abrigo del falo y se reviste con él como si fuera un caparazón. Y por supuesto no tarda en sentir esta armadura fálica como una prisión. Por lo demás, el imperialismo fálico nunca es lo suficientemente amplio, nunca suficientemente dueño del cuerpo como para que ella se conforme.

La *mascarada* que ha definido Joan Rivière constituye otra vía. En ésta, el sujeto tiende a aceptarse como no fálico, pero no puede hacerlo sino bajo la forma de un abandono, de una cesión: ella no lo tiene, o más bien ya no lo tiene, porque habiéndolo tenido, optó por deshacerse de él. La mascarada realiza una puesta en escena imaginaria del no-todo: la representación de la mujer castrada funciona allí como *signo* que vale como protección contra la falta de *significante* de la feminidad.

Una tercera vía posible parece abrirse para ciertas mujeres en el *amor*. El hecho de que a ciertas mujeres les importe tanto ser amadas y sobre todo que se les *diga* que se les ama, se explica a través de la relación sujeto a sujeto que la declaración de amor tiende a establecer. En el amor, en el lugar del significante que falta de la feminidad, es convocado un sujeto —el sujeto supuesto por el partenaire. Esta sustitución es tanto más fácil cuanto que existe una identidad estructural entre la Mujer y el Sujeto lacaniano. No existen ni uno ni otro como tales en tanto que significantes; tan sólo son *representados* por un significante para otro significante. En cuanto a lo que *son* nunca es sino el lugar que queda vacío, entre-dicho {*Inter-dit*}, entre dos significantes. El problema es que el amor no consiste solamente en esa relación que se establece a través de la palabra: implica también su vertiente real sobre la cual, como lo hemos mostrado, encuentra su límite. De allí la tendencia que ilustra el amor cortés a mantenerse dentro de la vertiente simbólica del amor: “Es una manera muy refinada de suplir la ausencia de la relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos [...] El amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbdita, la única manera de salir airoso de la ausencia de la relación sexual.”¹⁶

Habría otra vía aún, más difícil de circunscribir por medio de los

¹⁶ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XX, *Encore*, p. 65 [*El seminario*, libro XX, *Aún*, p. 85].

conceptos analíticos: la de la *creación*. La creación, en efecto, no es sino la producción de un *significante nuevo* en el lugar del significante que falta. En otro lugar hemos desarrollado¹⁷ la idea de que toda creación es en el origen, tentativa de respuesta a la inexistencia de La Mujer. Lo que distingue esta tentativa, sin embargo, es que el significante nuevo creado por el artista, no busca colmar el agujero dejado abierto por S(\bar{A}), sino por el contrario, mostrarlo y hacer que opere como tal. A este respecto, nos remitiremos al ejemplo del alfarero que Lacan en su Seminario sobre *L'Éthique de la psychanalyse*, eleva a paradigma.¹⁸ El alfarero hace girar su vasija en torno al vacío que abre en su centro, como el arquitecto levanta sus muros en torno de volúmenes vacíos. Lo que crea el artista quizá sea menos la pared, que nos ofrece en trampantojo como el vacío que ésta esculpe. Un Maurice Blanchot abre esta problemática en el terreno de la literatura. Esta cuestión es tanto más crucial en su relación con la feminidad, ya que las mujeres, como todo el mundo sabe, tienen una relación particular con la creación por el hecho de que pueden procrear: como si sólo ellas tuvieran el poder de crear *directamente* sin tener que hacer el esfuerzo de una sublimación. En efecto ¿por qué no dar a la procreación la dimensión de una auténtica creación? El hombre no interviene aquí sino a título de instrumento, como el pincel del pintor.¹⁹ ¿Seguro que deberíamos seguir a pie juntillas a Freud cuando afirma la equivalencia entre el hijo y el pene para la mujer? ¿Acaso el hijo no es ante todo una tentativa de producir un significante que tome el lugar de S(\bar{A}), antes que plegarse sobre su significación fálica? Sea lo que sea, al parecer se trata de una creación fallida, en el sentido de que el significante nuevo que da a luz no representa a la mujer en tanto que *mujer* sino que la hace existir como *madre*.

Una vez bosquejado el cuadro de la cuestión, ¿qué podemos decir de la función del psicoanálisis con respecto a lo que quiere una mujer? Ya hemos subrayado hasta qué punto esta interrogación marca el origen del psicoanálisis en tanto que práctica. En última instancia, Freud inventó ese significante nuevo que es el psicoanalista, como respuesta a las demandas que le dirigían sus histéricas.

¹⁷ S. André, "Le symptôme et la création", *La Part de l'oeil*, revue de l'Académie des Beaux-Arts de Bruxelles, 1985.

¹⁸ J. Lacan, Séminaire, *L'Éthique de la psychanalyse*.

¹⁹ Uno se regocijará al comprobar en este contexto la etimología de la palabra "pincel".

¿Qué quiere una mujer? —Un psicoanalista, responde Freud. Habrá que valorar lo que semejante respuesta implica, verificar de qué manera puede valer como respuesta y en qué condiciones.

Hasta ahora hemos sostenido que la posición femenina, estando no-toda sometida a la ley significativa de la castración, puede ser aprehendida como la de una falta de inconsciente y que por consiguiente, resulta lógico deducir de ello, que una mujer quiera ante todo recibir un suplemento de inconsciente. Se podría analizar en estos términos la situación en la que Freud se encontró con sus primeras históricas: la demanda de interpretación que una mujer formula al analista ¿caso no es ante todo una demanda de inconsciente? Reléase en este sentido el caso de Emmy von N., en cuyo discurso encontramos una serie de secuencias, que llevaban todas ellas al punto umbilical, a lo innombrable. Haciéndose psicoanalista, poniendo en práctica la interpretación analítica, Freud, respondió a la demanda, sin lugar a discusión: suministró inconsciente. De esta forma, la práctica psicoanalítica vio la luz y obtuvo brillantes resultados... hasta cierto punto. En efecto, resulta claro que el psicoanálisis dejó intacto el núcleo de la histeria, así como el enigma de la sexualidad femenina y también la naturaleza del amor de transferencia. Freud deducía que encontraba en sus pacientes una roca inquebrantable: la envidia del pene. Pero éstas últimas le replicaban que era él, Freud, quien se mostraba intransigente en este punto. Quizá no estaban del todo erradas. En efecto, la respuesta de Freud —el psicoanálisis— consiste en dar a la mujer un partenaire que se esfuerce en llevar su discurso a lo *reprimido*, para enseguida sostener que ese reprimido es del orden de lo *sexual*, y a concebir ese sexual como estructurado por el concepto de falo y el complejo de *castración*. Ahora podemos hacer el balance de casi un siglo de práctica psicoanalítica. El sistema de interpretación que acabamos de ubicar de modo tan somero, ciertamente funciona y obtiene resultados certeros, pero en la medida en que se aplica al marco de lo que está reprimido. Si uno sale de este marco, uno se tropieza con un imposible de interpretar (por otro lado ésta es la razón por la cual Freud no era partidario de proponer el psicoanálisis para los psicóticos).

Ahora bien, si la feminidad es tan enigmática, si Freud fracasó en resolver el secreto, ¿no es justamente porque ella nos confronta con otra cosa que no es del orden de lo reprimido? Únicamente el significativo puede ser reprimido. Y si La mujer no existe, para retomar

la fórmula de Lacan, si el significante de la feminidad hace falta, es necesario deducir de ello que la feminidad no puede formar parte de lo reprimido: hay algo allí imposible de reprimir. Refiriéndonos a la distinción introducida por Lacan en su Seminario sobre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, afirmaremos que la feminidad no compete a la represión, sino a la censura.²⁰ En el fondo, Freud se aferró en *reprimir la feminidad* y al hacerlo, en intentar sexualizarla —en el sentido fálico de este término. Por el hecho de haber tomado este partido fue llevado en 1931 y 1932 a toparse con un verdadero muro que designa como una frigidez femenina inquebrantable. Y ¿si esta frigidez fuera sólo un medio para ciertas mujeres, de manifestar que en la sexualidad femenina existe una parte de goce que obstinadamente resiste a la sexualización?

En cuanto a Lacan, él toma en consideración no sólo la represión sino también la censura. A través del significante que escribe $S(\bar{A})$, indica que el inconsciente tiene un límite, que no lo dice todo —en otros términos, que no todo está reprimido ni sexualizado. En la elaboración de Lacan, la feminidad no es reprimible, excepto si se pasa por la vía de la mascarada. Interrogar a la feminidad exige que se tome en cuenta un no-interpretable, en todo caso en el sentido freudiano de la interpretación. Pero ¿habría quizá otra vía para la interpretación que la del sentido sexual?

Partiendo de ese agujero que inscribe $S(\bar{A})$, es decir, la inexistencia de un significante del sexo femenino, el problema del psicoanalista se transforma en el de su no-saber, o más bien, en el de saber que lo que sabe es que no sabe. El hecho de que una mujer demande un suplemento de inconsciente le significa un requerimiento de saber que no hay respuesta positiva a ese anhelo, pues el Otro, en tanto que lugar del significante, no está “equipado” para responder a ello. ¿Cómo proceder para que esta falta no se transforme en un callejón sin salida? ¿Cómo hacer jugar la falta del significante en el discurso como una solución, más que como un límite? Después de haberse roto verdaderamente la cabeza en los últimos años de su Seminario, para intentar producir el *significante nuevo* que pudiera remediar el vacío dejado por $S(\bar{A})$, el propio Lacan tuvo que reconocer que sólo había estado dando vueltas en círculo. “Algunas veces

²⁰ J. Lacan, *Le Séminaire*, libro XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., pp. 28-29. Esta distinción ha sido retomada pertinentemente por Michèle Montrelay en su artículo “Recherches sur la féminité”, en *Critique*, París, Éd. de Minuit, 1970.

me sucede que digo, imitando al célebre pintor —*Yo no busco, encuentro*. En el punto donde estoy, no encuentro, si yo no busco. Dicho de otra forma, estoy dando vueltas.”²¹ De allí la idea que lanza como si se tratara de una palabra escandalosa, según la cual el psicoanálisis sería un *fraude*. El término debe tomarse con prudencia, sin duda. Nos lleva a la dialéctica del semblante, entre engaño y mascarada. Lacan quiere decir con ello que el psicoanálisis parece prometer un sentido (el sentido sexual), pero este sentido finalmente queda sin abrochar. El fraude no es tanto del psicoanalista como del propio significante, “ese S_1 que parece prometer un S_2 ”, afirma. Si aplicamos esta fórmula a la cuestión que nos ocupa, obtenemos: ese sexo fálico que parece prometer otro sexo... Así, el equívoco, esa propiedad fundamental que posee el significante de tener un doble sentido, sería la causa más radical de nuestra creencia en la feminidad como otro sexo.

El sentido que el movimiento del inconsciente imprime al discurso, toma por sí mismo la dirección de la mascarada. El fin del análisis consistiría, entonces, no tanto en aprehender o en localizar la feminidad, sino en conducir al sujeto a que comprenda que esta voluntad de aprehensión y de localización sostiene por sí misma el engaño que el inconsciente le hace padecer. La oscura problemática de dos sexos, de uno masculino que busca su garante en uno femenino siempre en otro lado, se construye a partir de una especie de efecto de *bluff* inducido por la naturaleza del significante. El falo —el significante que designa los efectos del significado en general— no es otra cosa que este mensaje: nunca algo está tan presente, simbólicamente, como cuando está ausente. Un sexo convoca a otro, exactamente en la medida en que un significante S_1 , esencialmente, siempre convoca a otro S_2 . Pero el psicoanálisis no tiene por qué dar consistencia a ese Otro: eso sería dar otra vez sentido al sentido, mientras que se trata de hacer que el sujeto aprehenda que el sentido se crea en el mismo proceso significante, y que no hay sentido del sentido. En otros términos, el psicoanálisis no tiene como objetivo el de seguir el movimiento del inconsciente, sino encontrar una salida a ese movimiento, es decir, hacer de tal manera que eso cambie.

En esta óptica, la feminidad vale, en la producción del sentido, como la mayor utopía del significante. El analista no tiene por qué darle consistencia a través de la interpretación,²² debe responder

²¹ J. Lacan, Seminario del 15 de marzo de 1977, en *Ornicar?*, núm.17/18, p. 7.

²² El hecho de que esta consistencia sea fálica o extra-fálica, es aquí secundario.

desde el punto donde el sentido tenga la posibilidad de sustraerse. El analista debe situar la función misma de la interpretación como parte integrante del fraude significante que rige el funcionamiento del inconsciente. Pero ¿cómo responder de $S(\bar{A})$ sin obturar la hiancia? La pregunta es aún más crucial en la medida en que Freud creía firmemente en el sentido del discurso inconsciente y en que el uso que nos legó de la interpretación no puede sino consolidar este sentido, hasta llegar a los callejones sin salida de la feminidad. ¿Cómo hacer que un sujeto comprenda que no demanda un suplemento de inconsciente sino en la medida en que él ya cree y es partidario del sentido del inconsciente —que, sin embargo, no dice todo?

En su Seminario de 1977, Lacan ofrece una indicación de lo que podría ser la interpretación psicoanalítica para que se abra allí una salida a eso que no dudaríamos en llamar el desatino del inconsciente. En efecto, opone al fraude del sentido la referencia a la *poesía*: “¿Cómo realiza el poeta la hazaña de hacer que el sentido esté ausente?”, se pregunta. Poco después invita a su auditorio a encontrar en la escritura poética la dimensión de lo que podría ser la interpretación psicoanalítica. Más que buscar un significante nuevo que vendría a ocupar el agujero dejado en el inconsciente por la falta de $S(\bar{A})$, el analista debería responder con “una palabra vacía”, modelada sobre la poesía “que es efecto de sentido, pero también de agujero”. Lo que no es interpretable en términos de castración, ¿podría por lo tanto, formar parte de la intervención del analista bajo la forma de una práctica del sin-sentido? Dejemos abierta esta interrogante, pues lo que nos propone con ella Lacan sólo es una indicación. Por su parte, continuaba inmediatamente haciendo la siguiente confidencia que resulta más bien patética: “Les he dicho que sólo la poesía permite la interpretación. Ya no logro que mi técnica tenga algo de ella. No soy suficiente poeta {*poâte*}”.

Dejemos pues al poeta el cuidado de pronunciar la palabra final. En uno de sus poemas en lengua francesa, Rainer Maria Rilke, evoca bastante bien el vacío en el que queremos casar aquí feminidad y sin-sentido:

Figura de mujer, en su sueño
 cerrada, se diría que saborea
 algún rumor a ninguno parecido
 que la llena toda.
 De su cuerpo sonoro que duerme

ella toma el goce
de ser un murmullo aún
bajo la mirada del silencio.²⁴

²³ Rainer-Maria Rilke, “La dormeuse”, en *Poèmes en langue française, Œuvres complètes*, tomo II, p. 498, París, Le Seuil, 1972 [versión en español de Margarita Gasque].

Esta página dejada en blanco al propósito.

BIBLIOGRAFÍA*

- Abraham, K., *Œuvres complètes*, París, Payot, 1966, en especial:
_____, “Aspects de la position affective des fillettes à l’égard de leurs parents” (1916).
_____, “Manifestations du complexe de castration chez la femme” (1920).
_____, “Une théorie infantile de la genèse du féminin” (1923).
Andréas-Salomé, L., *L’amour du narcissisme*, París, Gallimard, 1980.
_____, *Ma vie*, París, PUF, 1977.
Assoun, P.-L., *Freud et la femme*, París, Calmann-Lévy, 1983.
Bonaparte, M., *Psychanalyse et biologie*, París, PUF, 1952.
_____, “Les deux frigidités de la femme” (1933).
_____, “Passivité, masochisme et féminité” (1935).
Choisy, F.-T., abbé de, *Mémoires de l’abbé de Choisy habillé en femme*, París, Mercure de France, 1966.
D’Avila, T., *Œuvres complètes*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1964.
Deutsch, H., “La psychologie de la femme”, en *La Psychanalyse*, núm. 7, París, PUF, 1964.
Dolto, F., “La libido génitale et son destin féminin”, en *La Psychanalyse*, núm. 7, París, PUF, 1964.
_____, *Sexualité féminine*, París, Scarabée & Co., 1983.
Duras, M., *Le ravisement de Lol V. Stein*, París, Gallimard, 1964.
_____, *Le Vice-Consul*, París, Gallimard, 1966.
_____, *L’amour*, París, Gallimard, 1971.
Eon, C. d’, *Mémoires du Chevalier d’Éon*, París, Grasset, 1935.
Fliess, W., *Les relations entre le nez et les organes génitaux féminins présentées selon leurs significations biologiques*, París, Le Seuil, 1977.
Freud, S., “Lettres à W. Fliess”, en *La naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1973.
_____, “Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques” (1892), en G.W. t. I; retomado en *Résultats, idées, problèmes*, París, PUF, 1894.
_____, *Études sur l’hystérie*, en G. W. t. I; trad. fr., París, PUF, 1967.
_____, “Les psychonévroses de défense” (1894), en G. W. t. I; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973.

* A lo largo de la presente obra, en las notas de pie de página, se ha proporcionado al lector las referencias bibliográficas completas de las obras traducidas al español. [T.]

- _____, “L’hérédité et l’étiologie des névroses” (1896), G.W. t. I; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense” (1896), G.W. t. I; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “L’étiologie de l’hystérie” (1896), G.W. t. I; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “La sexualité dans l’étiologie des névroses” (1898) G.W., t. I; trad. fr., en *Résultats, idées, problèmes, op. cit.*
- _____, *L’interprétation des rêves (1899)*, en G.W., t. II; trad. fr., París, PUF, 1967.
- _____, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), en G.W., t. V; trad. fr., París, Gallimard (Idées), 1962.
- _____, “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)” (1905), en G.W., t. V; trad. fr., en *Cinq psychanalyses*, París, PUF, 1954.
- _____, “Les théories sexuelles infantiles” (1908), en G.W., t. VII; trad. fr., en *La vie sexuelle*, París, PUF, 1969.
- _____, *Délire et rêve dans la Gradiva de Jensen* (1908), G.W., t. VII; trad. fr., París, Gallimard, 1949.
- _____, “Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité” (1908), en G.W., t. VII; trad. fr. en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “Considérations générales sur l’attaque hystérique” (1909), en G.W., t. VII; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique” (1910), en G.W., t. VIII; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion, op. cit.*
- _____, *Totem et Tabou* (1912); en G.W., t. VIII; trad. fr., París, Payot, 1965.
- _____, “La dynamique du transfert” (1912), en G.W., t. VIII; trad. fr., en *La technique psychanalytique*, París, PUF, 1970.
- _____, “Le thème des trois coffrets” (1913), en G.W., t. X; trad. fr., en *Essais de psychanalyse appliqué*, París, NRF, 1933.
- _____, “Pour introduire le narcissisme” (1914), en G.W., t. X; trad. fr., en *La vie sexuelle, op. cit.*
- _____, “Observations sur l’amour de transfert” (1915), en G.W., t. X; trad. fr., en *La technique psychanalytique, op. cit.*
- _____, *Leçons d’introduction à la psychanalyse* (1916-1917), en G.W., t. XI; trad. fr., París, Petite Bibliothèque Payot.
- _____, “Contribution à la psychogenèse de la vie amoureuse: le tabou de la virginité” (1918), en G.W. t. XIII; trad. fr. en *La vie sexuelle, op. cit.*
- _____, “Un enfant est battu” (1919), en G.W., t. XII; trad. fr., en *Névrose psychose et perversion, op. cit.*
- _____, “L’inquiétante étrangeté” (1919), en G.W. t. XII; trad. fr., en *Essais de psychanalyse appliquée, op. cit.*
- _____, “Sur la psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine” (1920), en

- G. W., t. XII; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion*, op. cit.
- _____, “Au-delà du principe de plaisir” (1920), en G.W., t. XIII; trad. fr., en *Essais de psychanalyse*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1981.
- _____, “L’organisation génitale infantile” (1923), en G.W., t. XIII; trad. fr., en *La vie sexuelle*, op. cit.
- _____, “Le problème du masochisme” (1924), en G. W., t. XIII; trad. fr., en *Névrose, psychose et perversion*, op. cit.
- _____, “La disparition du complexe d’Œdipe” (1924), en G. W., t. XIII; trad. fr., en *La vie sexuelle*, op. cit.
- _____, “Quelques conséquences psychologiques de la différence anatomique entre les sexes”, en G. W., t. XIV; trad. fr., en *La vie sexuelle*, op. cit.
- _____, “Le fétichisme” (1927), en G. W., t. XIV; trad. fr., en *La vie sexuelle*, op. cit.
- _____, “Sur la sexualité féminine” (1931), en G. W., t. XIV; trad. fr., en *La vie sexuelle*, op. cit.
- _____, “La féminité”, en *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*, en G. W., t. XV; trad. fr., París, Gallimard, 1984.
- _____, “Analyse finie et indéfinie”, en G. W., t. XVI; trad. fr., *Revue Française de Psychanalyse* 1938-1939, núm. 1.
- _____, “Le clivage du Je dans le processus de défense”, en G. W., t. XVII.
- Ferenci, S., *Œuvres complètes*, t. III, París, Payot, 1974, en especial:
- _____, “Difficultés techniques d’une analyse d’hystérie” (1919).
- _____, “Phénomènes de matérialisation hystérique” (1919).
- _____, “Tentative d’explication de quelques stigmates hystériques” (1919).
- _____, “Psychanalyse d’un cas d’hypocondrie hystérique” (1919).
- _____, “La ‘matérialisation’ dans le globus hystérique” (1922).
- Granoff, V., *La pensée et le féminin*, París, Éditions de Minuit, 1979.
- Granoff, W. y Perrier, F., “Le problème de la perversion chez la femme et les idéaux féminins”, en *La Psychanalyse*, núm. 7, París, Aubier-Montaigne, 1979.
- Groddeck, G., *Un problème de femme*, París, Mazarine, 1979.
- Horney, K., *La psychologie de la femme*, París, Payot, 1969.
- Irigaray, L., *Ce sexe qui n’en est pas un*, París, Éd. de Minuit, 1977.
- _____, *Et l’une ne bouge pas sans l’autre*, París, Éd. de Minuit, 1979.
- Israël, L., *L’hystérique, le sexe et le médecin*, Masson, París, 1979.
- Jones (E.), “La phase précoce du développement de la sexualité féminine” (1927), en *La Psychanalyse*, núm. 7, París, PUF, 1964.
- _____, “La phase phallique” (1933), en *Journal psychanalytique d’une petite fille*, París, Denoël, 1975.
- Klein, M., *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1989.
- _____, “L’amour, la culpabilité et le besoin de réparation”, en Klein, M. y
- Rivière, J., *L’amour et la haine*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1982.
- Kleist, M. von, *La Marquise d’O...*, París, Aubier-Montaigne, 1970.

- _____, *Penthésilée*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
- Klossowski, P., *Sade mon prochain*, París, Le Seuil, 1967.
- Kofman, S., *Aberrations, le devenir-femme d'Auguste Comte*, París, Flammarion, 1978.
- _____, *L'énigme de la femme*, París, Galilée, 1980.
- _____, *Le respect des femmes*, París, Galilée, 1982.
- Lacan, J., *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, en especial:
- _____, "Intervention sur le transfert" (1951).
- _____, "La signification du phallus" (1958).
- _____, "Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine" (1960).
- _____, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960).
- _____, *Le Séminaire*, en especial:
- _____, libro VII, *L'éthique de la psychanalyse*.
- _____, libro VIII, *Le transfert*.
- _____, libro XIV, *La logique du fantasme*, inédito.
- _____, libro XIX, *...ou pire*, inédito.
- _____, libro XX, *Encore*, París, Le Seuil, 1975.
- _____, libro XXIV, "L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre", en *Ornicar?*
- _____, *Télévision*, París, Le Seuil, 1974.
- _____, "L'étourdit", en *Scilicet*, núm. 4, París, Le Seuil, 1973.
- Lampl de Groot, J., *Souffrance et jouissance*, París, Aubier-Montaigne, 1983.
- Le Chapelain, A., *Traité de l'amour courtois*, París, Klincksieck, 1974.
- Lemoine, E., *Partage des femmes*, París, Le Seuil, 1976.
- Louÿs, P., *La femme et le pantin*, París, Albin Michel, Livre de Poche, 1959.
- Masson, J.-M., *Le réel escamoté*, París, Aubier, 1984.
- Melman, C., "A propos des 'Études sur l'hystérie'", en *Lettres de l'École freudienne de París*, núm. 15, 1975.
- Montrelay, M., "Recherches sur la féminité", en *Critique*, julio de 1970, París, Éd. de Minuit, 1970.
- Nelli, R., *L'érotique des troubadours*, París, 10/18, 1974.
- Platon, *Phèdre*, trad. León Robin, París, Les Belles Lettres, 1933.
- _____, *Le Banquet*, trad. León Robin, París, Les Belles Lettres, 1929.
- Perrier, F., "Psychanalyse de l'hypocondriaque", en *La Chaussée d'Antin*, t. I, París, 10/18, 1978.
- Reik, T., *La création de la femme*, Bruselas, Éditions Complexe, 1975.
- Reynes, G., *L'abbé de Choisy ou l'ingénu libertin*, París, Presses de la Renaissance, 1983.
- Rivière, J., "La féminité en tant que mascarade" (1929), en *La Psychanalyse*, núm. 7, París, PUF, 1964.
- Sacher-Masoch, L. von, *La Vénus à la fourrure*, París, Éd. de Minuit, 1967.
- Safouan, M., *Études sur l'Œdipe*, París, Le Seuil, 1974.

- _____, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris, Le Seuil, 1976.
- Schur, M., *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1975.
- Shakespeare, W., *Roméo et Juliette*, en *Théâtre complet*, Mulhouse, Éd. Rencontre, 1969.
- Wajeman, G., *Le maître et l'hystérique*, Paris, Navarin/Seuil, 1982.

Esta página dejada en blanco al propósito.

ÍNDICE

PREFACIO	9
1. ¿QUÉ PUEDO SABER DE ESO?	11
2. LA CIENCIA PARANOICA DE LA RELACIÓN SEXUAL	33
3. EL ENCUENTRO CON LO INNOMBRABLE	47
4. PRIMERA MENTIRA	65
5. LA HISTÉRICA Y LA FEMINIDAD: EL ASCO	86
6. LA HISTÉRICA Y LA FEMINIDAD: LA CONVERSIÓN	102
7. EL CASO ELISABETH	121
8. SUEÑO Y DESEO EN LA HISTERIA	136
9. ¿CAMBIAR DE SEXO?	153
10. UNA NIÑA Y SU MADRE	167
11. EL DEVENIR-MUJER	185
12. DE LOS GOCES	204
13. ALTERIDAD DEL CUERPO	222
14. EL AMOR Y LA MUJER	240
15. DE LA MASCARADA A LA POESÍA	261
BIBLIOGRAFÍA	283