

# Amor, locura y femineidad. La erotomanía, el delirio de ser amadas: ¿una locura femenina?.

Colovini, María Teresita.

Cita:

Colovini, María Teresita (2004). *Amor, locura y femineidad. La erotomanía, el delirio de ser amadas: ¿una locura femenina?* (Tesis). Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marite.colovini/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phXv/hzc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**Universidad Nacional de Rosario**

**Facultad de Psicología**

**Departamento de Clínica**

*Amor, Locura y femineidad*

*La erotomanía: el delirio de ser amadas. ¿Una locura  
femenina?*

**Doctoranda: María Teresita Colovini**

**Directora de Tesis: Dra. Pura Cancina**

**24 de junio de 2004**

A mi padre, *in memoriam*, con amor.

A mi madre, que sigue enamorada del amor.

A mis tres hermanos, por aquellos tiempos compartidos.

A Franco y Alejandro, por la pasión de vivir.

Y al hombre con quien descubrí un nuevo amor.

## Índice General

<b>Agradecimientos</b>	<b>p. 3.</b>
<b>I. Introducción</b>	<b>p. 6.</b>
<b>II. Propuesta metodológico-epistemológica</b>	<b>p. 16.</b>
<b>III. El amor en psicoanálisis</b>	<b>p. 38.</b>
<b>IV. Excursus I. El caso Sabina Spielrein</b>	<b>p. 80.</b>
<b>V. La erotomanía en la clínica psiquiátrica</b>	<b>p. 104.</b>
<b>VI. Clerambault y la erotomanía</b>	<b>p. 117.</b>
<b>VII. Las pasiones</b>	<b>p. 139.</b>
<b>VIII. La mujer, la femineidad, lo femenino</b>	<b>p.172.</b>
<b>IX. El debate feminismo-psicoanálisis</b>	<b>p. 215.</b>
<b>X. La declaración de sexo</b>	<b>p. 243.</b>
<b>XI. Excursus II. La erotomanía en Marguerite/ Aimée</b>	<b>p. 263.</b>
<b>XII. Las estructuras clínicas</b>	<b>p. 279.</b>
<b>XIII. La erotomanía una vez más</b>	<b>p. 309.</b>
<b>XIV. Recursos femeninos</b>	<b>p. 330.</b>
<b>XV. Excursus III. Mujeres de pasiones elementales</b>	<b>p. 358.</b>
<b>XVI. Conclusiones</b>	<b>p. 375.</b>
<b>Referencias bibliográficas</b>	<b>p. 388.</b>

## Agradecimientos

Quiero agradecer a Tita Florio, por un pasaje. A Pura Cancina por su enseñanza. A Beatriz Arce, por la fraternidad y el entusiasmo compartido. A Maque Dellariva por el diálogo sobre diosas y mujeres.

A mis amigos, especialmente a Alicia Álvarez, Norma Barbagelata, Analía Battista, Beto Manino y Celia Rocca, por sus lecturas críticas y la compañía siempre alentadora.

A Patricia Fochi y Margarita Scotta, con quienes trabajamos desde hace tres años en el *Taller de lectura de textos freudianos sobre femineidad*, por el trabajo colectivo y la producción singular.

A los integrantes del *Espacio de Interlocución sobre Amor, locura y femineidad*: Marcos Esnal, Karina Latorre, Mariche Manfredi y Gustavo Trabajo, por sostener el interés y la transferencia de trabajo.

A los Miembros, Asociados y Participantes de la *Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud, Rosario*, con quienes pude hacer comunidad de experiencia, especialmente a Fernando Mazuelli.

A mi Profesor de Psiquiatría, Dr Ouviañas, un verdadero psiquiatra clínico.

A mis alumnos, por sus preguntas.

A mis analizantes, por la sorpresa.

A Gabriela Brochier, por el placer de aprender otra lengua. A Julieta Lopergolo, que realizó el trabajo de puesta en forma y corrección de estilo, por su alegre disposición, su prudencia y su sensatez.

## **ellas escriben cartas de amor**

escriben hasta que se apague la luz  
hasta que se apague la llamita.  
escriben en los baños de las oficinas  
escondidas de los maestros y de las  
ratas.  
para echar en el fondo de los baúles  
cositas muertas las letras pegadas al  
papel  
la sofisticación de las palabras  
que quisieron hacer  
alguna travesía nunca exacta.  
ellas escriben cartas de amor con  
preámbulos  
papelitos puestos una y otra vez  
de manera diferente.  
lanzados desde el globo de la astucia  
desde el hospital desde el castillo  
donde aparecen los sueños que no  
pudieron asirse.  
con tanto temor como bajar de un  
pedestal húmedo  
sonámbulas ellas escriben  
sin otra técnica que un corazón  
ligeramente corrompido  
con las feroces garras de los años  
por la tinta azul petrificada en las  
noches de espera  
ellas escriben para convencer a  
alguien  
para convencer a una sola persona  
que tal vez no ha venido  
o se ha perdido definitivamente  
entre la multitud.

Reina María Rodríguez  
La Habana, Cuba, 1952.

## **I- Introducción**

El amor, la locura y lo femenino se intersectan. Las razones de tal intersección y los enigmas que cada término de la tríada comporta, constituyen una zona de interés que tiene en su horizonte mi práctica como analista.

Debido a la insistencia en el encuentro con las diferentes modalidades que toma dicha intersección y también a la multiplicación de su efecto enigmático, he decidido de internarme en la investigación de estos temas. Insistencia propia de lo real que, estando siempre en el mismo lugar, no deja de pulsar para encontrar una forma de ser inscripto.

La escucha de dos mujeres que partían de la convicción de ser amadas operó como el modo de ponerle palabras a la pregunta: ¿qué hace que una mujer delire con ser amada? A su vez, esta pregunta se fue desgranando en otras: ¿qué es el amor para una mujer?, ¿hay una necesidad específica de amor en las mujeres?, ¿por qué la angustia de castración toma, en la mujer, la forma de angustia ante la pérdida del objeto de amor? Podría decir que a partir de estas preguntas inicié un recorrido de la teoría psicoanalítica desde una perspectiva, un sesgo, particular de lectura: la femineidad.

Si bien el encuentro de Freud con el enigma de lo femenino fue lo que lo llevó a inventar el psicoanálisis, sólo teorizará al respecto tardíamente. Advertir la diferencia respecto al tránsito por el Edipo en varones y niñas, lo conduce a situar las vías de acceso a la femineidad según las decisiones tomadas por la niña con respecto a la diferencia sexual anatómica o a la relación entre el falo y el pene. Prefiguración de una toma de posición, declaración de sexo, según el modo en que el sujeto se sitúe con respecto al falo y al modo de gozar.

Para Freud, las vías de acceso a la femineidad no llevan más que a la madre o a la histeria: recursos femeninos de resolución de la envidia del pene. ¿Qué ocurre con la mujer?

La persistencia del lazo preedípico con la madre y su importancia, fue ocupando el lugar que, en la escena teórica, jugaba el amor al padre del Edipo; para ser éste, finalmente, sólo un relevo del primer amor. Persistencia de un amor que lo lleva a Freud a decir que el Edipo femenino no declina, salvo cuando se abandona por cansancio y frustración de la demanda de hijo/falo. Complicación de la interiorización de la instancia legal llamada Superyó /Ideal del Yo y dependencia de una encarnación del representante de la ley, sustituto paterno. Es precisamente en este punto que Freud plantea la diferencia de la angustia en la mujer, señalando que no se trata de angustia de castración, como en el varón, sino de angustia por la pérdida del amor, cuestión que instala la pregunta respecto de si se trata de pérdida del objeto de amor, o pérdida del amor del otro.

Freud es categórico al afirmar que la libido es siempre masculina y situar una polaridad entre actividad y pasividad que se confundirá a veces con la oposición femenino-masculino, punto que puede ponerse en correlación con la afirmación freudiana sobre la falta de inscripción inconsciente de lo femenino. Esta falta compartida con la carencia de representación de la muerte propia, puede situarse entonces como una falta en lo inconsciente freudiano, un verdadero agujero, y recuerda la confesión a Marie Bonaparte sobre la ignorancia freudiana acerca del “querer de una mujer”. Finalmente, Freud encuentra el tope en los análisis que conduce en el mismo punto: el rechazo de la femineidad (envidia del pene en las mujeres, repulsa de lo femenino en el varón).

Es importante señalar que además de la teorización sobre la femineidad, se pueden encontrar distintas figuras de la mujer ( la compañera, la seductora y la destructora) así como también cierta “tipología” femenina, en la que se destacan las “mujeres de pasiones elementales”, aquellas que presentan la pregunta sobre la compatibilidad con la neurosis de una tan “indomable necesidad de amor”.

Sin duda, en la obra freudiana existe una cercanía decisiva entre el amor y la mujer, que alcanza su máxima expresión cuando Freud teoriza sobre el amor de transferencia apoyándose en la respuesta del analista a la demanda de amor de una mujer.

El tema de la femineidad fue y sigue siendo objeto de polémica en el psicoanálisis, y aún en ámbitos más vastos del pensamiento, estructurando un eje que puede nombrarse como el combate alrededor de la función del falo.

Acusaciones de falocentrismo teórico, misoginia epistemológica y dominación masculina de la teorización sobre la mujer, pueden situarse como algunos de los términos del debate. En el momento actual: acusaciones de esencialismo, realismo de los universales, episteme de lo Mismo, lógica atributiva, binaria y jerárquica, desconocimiento de lo social y de las determinaciones histórico sociales del deseo.

Los términos del debate están planteados en el terreno de la política. Prueba de verdad de que lo verdaderamente político comienza con el sexo. Lo femenino, entonces, puede pensarse como el síntoma de la tensión política por excelencia.

Lacan, a partir de su ternario de lo simbólico, lo imaginario y lo real, puede avanzar en la formalización necesaria para pensar la sexuación en términos diferentes a los de la lógica atributiva. En una operación sobre el universal, produce la escritura de su límite a partir de los matemas de la sexuación. Para ello fue necesario que incluyera el goce femenino, suplemento y no complemento; goce en exceso, sustracción que descompleta un Todo fálico al introducir la negación:

- *La mujer no existe*, enunciado polémico, que resonaba con un *MFL*<sup>1</sup> –goce más allá del falo–, goce de la falta e inscripción de la incompletud e inconsistencia de lo simbólico.
- El significante de la falta en el Otro, *partenaire* del sujeto en posición femenina, división de lo femenino que no- todo se encuentra en relación con la significación fálica.

Por esta vía, Lacan presenta un fin del análisis que continúa el presentado por Freud, introduciendo una vuelta más: aquella que culmina en la letra que escribe la falta en el Otro. Servirse del padre para prescindir de él, permite situar otro destino para esos seres hablantes situados en la posición femenina, que la histeria, la envidia del pene o la maternidad. Pero también se trata de otro destino para los análisis de “los que lo tienen sin serlo”, ya que el acceso a la operación que vacía la causa del deseo, permite la invención de un significante nuevo.

Si el amor está en el centro de la experiencia analítica, si en el psicoanálisis no hacemos más que hablar de amor, lo femenino que se sitúa más allá de la palabra, agujero de lo simbólico, conecta con este centro por la vía de la “heteridad”<sup>2</sup> que hace posible otro amor que el narcisista. Por fuera del margen, pasando el límite, sin regulación

---

<sup>1</sup> Lacan alude al Movimiento de Liberación Feminista utilizando las mismas iniciales de la expresión “más allá del falo”.

<sup>2</sup> Este neologismo aúna *héteros* y alteridad, redoblando la extranjería como efecto.

legal, tomando la forma del infinito y la deslocalización, está también la locura cercana a lo femenino.

En la conjunción del amor, la mujer y la locura, la erotomanía viene a plantear la pregunta nuevamente: ¿Por qué algunas mujeres llegan a delirar con ser amadas?

La erotomanía, situada inicialmente entre las manías como monomanía erótica (Esquirol 1838), pasa luego al terreno de los delirios crónicos nombrados por su contenido en amorosos, pasionales, reivindicativos pasionales, etc., y finalmente se sitúa en el campo de las paranoias.

Clerambault inscribe la existencia independiente de la erotomanía dentro de la nosografía psiquiátrica. En 1921, produce una división dentro de los delirios paranoicos; introduce los “delirios pasionales mórbidos” dentro de los que sitúa a la erotomanía, los delirios de querulancia y de celos. Ya en este momento describe el “Postulado” –embrión lógico– en lo que llamará cuadro clínico de la erotomanía. “La convicción de estar en comunicación amorosa con un personaje de rango más elevado, que se ha enamorado primero y que hizo primero proposiciones”.

¿Acaso la necesidad de amor puede llevar a una mujer a la locura? ¿O será que delirar con ser amada le permite a una mujer intentar escapar de la locura? ¿Se trata de un fenómeno de la locura o de un recurso contra la locura? Algunas cuestiones que se abren al considerar a la erotomanía dentro del campo de las psicosis me llevan a distinguir la estructura psicótica como aquella dependiente de la forclusión del Nombre del Padre, siguiendo a Lacan, y reservar el nombre “locura” para estados o momentos de suspensión de las coordenadas de la metáfora paterna y, por ende, de la significación

fálica, lo que conduce a una relación inmediata con las identificaciones ideales.

Considero importante guiarme en este terreno con una clínica que combina las precisiones estructurales de constitución subjetiva con el campo que se abre a partir de la introducción del nudo borromeo. Anudamientos, desanudamientos, reparaciones y suplencias, estados del nudo y configuraciones singulares permiten trascender el debate “estructura versus historia” y operar con elementos que devienen del trabajo en la singularidad de la práctica.

Si en el trabajo con las estructuras clínicas nos guiamos con principios freudianos; en lo que respecta a la teoría de la locura, Lacan nos lleva por la filosofía al tomar las locuras hegelianas devenidas en la *Fenomenología del espíritu* y su noción de “locura humana”. Esta locura no coincide para Lacan con la psicosis, pues se puede hallar tanto en la psicosis como en la neurosis, con diferencias de presentación y alcance según uno u otro caso.

La importancia de considerar ésta distinción lacaniana, permite el planteamiento del “amor loco” en un campo transestructural, sin establecer correspondencia con la estructura dependiente de la forclusión del Nombre del Padre. Una propuesta semejante, implica una concepción de la clínica íntimamente articulada a la oferta de lo real,<sup>3</sup> advirtiendo que es posible que un sujeto utilice el amor desde una posición loca, como respuesta a aquello con lo que la estructura del significante lo enfrenta.

---

<sup>3</sup> A. Eidelsztein, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001, p. 85.

Inventarse un Otro<sup>4</sup> amante, un lugar Otro del que parte el amor –postulado del delirio erotomaniaco–, dice de un sujeto que se encuentra frente a la amenaza de desaparición del Otro; tanto si éste “lo deja plantado” como si la oferta de lo real lo deja sin él.

Si se trata de pensar en estos términos lo que en el caso de las mujeres se especifica por su condición, se podrá situar una correspondencia en la utilización de la erotomanía como recurso frente a la amenaza de quedar situada frente al vacío, en el lugar que debiera ocupar el Otro en momentos fundantes del sujeto.

Es posible, entonces, considerar la suplencia que el amor intenta realizar en los avatares de la existencia de las mujeres cuando se encuentran con el punto de la falta en el Otro. Este punto, que dice de la inexistencia de un significante para significar lo femenino, deja a las mujeres dependientes de la relación con una imagen que, en el estadio especular, produce una captación y mantiene fijado el objeto *a*. Por lo tanto, una mujer sólo encuentra para identificarse la división, la partición<sup>5</sup>. Sólo por el amor podrá hacerse una. Para una mujer, ser amada es un recurso para hacerse Una.

Realizar una suplencia de este modo puede tomar presentaciones muy diferentes y mostrarse en un abanico que va desde el amor fantaseado y anhelado, pasando por el modo de hacer relato de

---

<sup>4</sup> El gran Otro es una noción que deriva de la enseñanza lacaniana y que toma diversos significados en su teoría. En principio, designa el lugar de lo simbólico, encarnándose en aquellos que constituyen los primeros otros para un sujeto: el padre y la madre. Lacan insiste en que se trata de un lugar. Hacia el final de su enseñanza, el Otro se encarnará en el cuerpo y también en la mujer. En el álgebra lacaniana se escribe con la letra A, en tanto inicial del término *autre* en lengua francesa. El uso de mayúsculas y minúsculas no es indiferente en ésta notación, ya que A y *a* designan nociones diferentes. En principio, Lacan utiliza el A para designar al Otro como lugar de lo simbólico y a para designar al otro imaginario, semejante y/o prójimo. Aún así, es una noción compleja de la que no es posible brindar una definición unívoca. Como ocurre, en general, con las nociones psicoanalíticas, hay que atender al contexto en que está formulada.

<sup>5</sup> E. Lemoine Lucioni, *La partición de las mujeres*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

las aventuras amorosas adjudicando siempre la iniciación al *partenaire*, hasta la convicción delirante del amor del Otro. Lo que se conserva en todas las presentaciones es precisamente la indicación de que este amor anhelado, soñado, relatado o delirado es una Necesidad.

Cuando el recurso se revela en fracaso, ya que el amor –aun el que se delira– es siempre un engaño, la angustia se abre para una mujer. ¿De qué castración es señal esta angustia? Una vez más, la mujer queda enfrentada a la falta en el Otro. El recurso fantasmático pareciera no velar lo suficiente esta falta; se demuestra débil y vacila, y el esfuerzo femenino vuelve una y otra vez a reinstalar el amor como suplencia de una falla que no encuentra sutura.

A veces, el encuentro con un analista inicia un camino que, si llega a su fin, permite a una mujer contar con un saber hacer con el vacío y la inexistencia. Otras, la maternidad opera como sutura. También la sublimación y especialmente la escritura, hace las veces de operatoria que contiene de la atracción del abismo. Y está, además, la elección del Nombre, en aquellas llamadas místicas.

Una mujer es una especie de errante por el desierto de lo real<sup>6</sup> que alcanza algunos espejismos pasajeros en su camino. Esta errancia con “aires de extravío”, hace de la locura algo muy próximo a lo femenino, cuando el Uno del falo no logra paliar los efectos de la división. Identificada a lo que falta, ausente como sujeto, lo femenino es este defecto del universo.

En exilio permanente o contingente, una mujer construye su vida alrededor de un vacío; y visita el espacio simbólico de la cultura en la hermana que desafía las leyes de la ciudad para enterrar a su hermano, en la esposa que deja a un padre sin sus hijos, en aquella que

---

<sup>6</sup> S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, <[www.huesohumero.perucultural.org.pe/textos/5zizek.doc](http://www.huesohumero.perucultural.org.pe/textos/5zizek.doc)>.

quema los manuscritos del poeta. Ellas escriben cartas. Ellas dejan en manos de un maestro el concepto que separa y aniquila. Ellas dicen la muerte.<sup>7</sup>

Pensar lo femenino como un más allá de la histeria y localizar su íntima articulación con el amor y la locura, es una propuesta que intenta hacer avanzar la dirección de la cura de mujeres por una vía que admita un espacio sin confines, y permita la cuenta una por una. Pero también, es una intervención que apunta al discurso que, intentando un universo sin fallas, segrega todo aquello que presentifica el defecto.

Es por esto que una política del síntoma, impone considerar qué tipo de síntoma es la mujer en la contemporaneidad. El “devenir mujer”<sup>8</sup> quizás sea un modo de objetar la circularidad del discurso capitalista. Porque es imposible devenir mujer rechazando la castración; porque el arrebató de un hombre por una mujer es aquello por lo cual la castración se establece en el discurso; porque el modo de goce suplementario no sabría inscribirse sino en el relevamiento del significante de la falta en el Otro; porque el querer femenino porta a la existencia de un bien que no está causado por el *a*.

Si el discurso capitalista es el único inapropiado para leer en él el goce femenino, cuando al pretenderse “natural” cierra la falla estructural, se puede situar en él la nueva forma que adopta en la contemporaneidad el rechazo de lo femenino. Por eso mismo, la mujer deviene el síntoma de la tensión política contemporánea, sin dejarse atrapar en las mallas circulares, exiliada de un campo que se pretende cerrado y totalizante.

---

<sup>7</sup> Tomo esta expresión del título del artículo de J. Jinkis, “Mujeres, decir la muerte”, *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Buenos Aires, Lugar, 1983.

<sup>8</sup> T. Negri, *El exilio*, Barcelona, El Viejo topo, 1998.

El delirio de amor quizás sea un retorno en lo real de aquello que se forcluye en lo simbólico. Es la intención de esta tesis oponerse a su segregación por la vía de un diagnóstico psiquiátrico y hacer oír aquello que dice una mujer cuando establece, en forma delirante, el amor, la sinrazón, el sinsentido y escribe una letra que limita por un borde con el abismo.

Resta una pregunta: ¿cómo hacer para que el amor no sea loco, muerto y alcance a establecer la castración en el discurso? ¿cómo hacer para que el amor pueda situar el vacío en el que se aloje el otro en tanto sujeto? ¿Será el psicoanálisis una invención que permita un saber hacer frente a la “imperiosa demanda femenina”?

Reconocer una voz de mujer allí; *inconsistir*, *indecidir*, refutar, *indemostrar*<sup>9</sup> los dichos del llamado mortífero en un discurso sin palabras, es decir, reinstalar la ética del bien-decir, puede ser la chance para que el goce más allá del falo siga las vueltas de la demanda sin caer en lo peor.

---

<sup>9</sup> J. Lacan, *L'etourdit* (inédito).

## **II- Propuesta metodológico-epistemológica**

Esta tesis se propone como una investigación clínica en el campo del psicoanálisis. Por lo tanto, para su justificación metodológica comenzaré afirmando que la metodología utilizada no puede dissociarse del estatuto epistemológico de su objeto.

En *Estudios sobre la histeria*, Freud afirma que el estilo de sus comunicaciones clínicas está determinado por la naturaleza del objeto que tratan. En el psicoanálisis, es precisamente el objeto el que determina el modo de la transmisión, además de interesar específicamente al investigador.

### **1- Clínica Psicoanalítica**

Para soportar lo que el acto analítico tiene de real, es necesario igualarse a la estructura de ese acto, lo que supone escribirla pero también saberla. Además, hay que dar cuenta de la práctica, en tanto hacer clínica es aquello que un practicante dice de su experiencia, especialmente en aquello que tiene de azarosa. Esto implica ciertamente la marca de la castración en el analista, ya que no se trata sólo de prestar testimonio, sino de escribir aquella lógica que se desprende de su acto.

*La clínica psicoanalítica no es un tratado de psicopatología ni un conjunto de reglas técnicas. Ella se define por los múltiples caminos que el deseo del analista abre en la dimensión vacía de la falta en ser del analista.*

Si hay algo que puede decirse de lo que resta de la práctica analítica, eso debe decirse, pues es la manera que los analistas han

encontrado para poder contar con un discurso que hizo Escuela. Es decir, el modo de constituir un discurso que hable del analista se construye con el decir de un analista sobre su acto. Si se piensa en el porvenir del psicoanálisis, éste no puede dissociarse de las reflexiones de los psicoanalistas sobre su acto.

En “Apertura de la sección clínica”, Lacan señala que “la clínica psicoanalítica consiste en el discernimiento de cosas que importan, y que serán masivas cuando se haya tomado conciencia de ellas.”<sup>10</sup> Esas cosas que importan en lo real, provienen de lo real de la experiencia del análisis, y en tanto *están causadas por una falta en saber, es decir: por el “saber no sabido”,<sup>11</sup> se convierten en motor de actos en busca del saber.*

En *La fábrica del caso : La sra C.*, Pura Cancina afirma: “La clínica psicoanalítica no es otra cosa que la posibilidad para cada analista de sostener las preguntas a las que lo confronta su acto”.<sup>12</sup> Si el acto psicoanalítico está sostenido sólo por una cosa: el deseo del analista –y por eso sorprende y realiza un desencuentro en cuanto a aquello que podría conformar un “ser” del analista –; el acto analítico exige un *a posteriori* en el que el analista hará su reflexión. Así, no hay clínica sin ética, en tanto es en esta reflexión que el analista paga con el juicio sobre su acción.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> J. Lacan, “Apertura de la sección clínica”, *Cuadernos de Psicoanálisis*, 1, año X, Buenos Aires, Altazor, 1980, pp. 17-23.

<sup>11</sup> Una acepción muy conocida del inconsciente lo postula como modalidad del saber: “El inconsciente es un saber no sabido”.

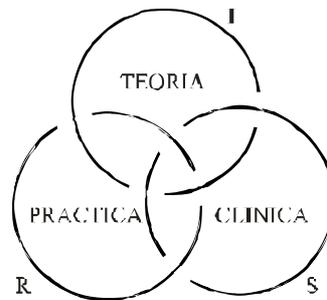
<sup>12</sup> P. Cancina y otros, *La fábrica del caso: la sra. C.*, Rosario, Homo Sapiens, 1997, p. 31.

<sup>13</sup> En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987, Lacan sostiene:

“El analista también debe pagar:

- pagar con palabras sin duda, si la transmutación que sufren por la operación analítica las eleva a su efecto de interpretación;
- pero también pagar con su persona, en cuanto que, diga lo que diga, la presta como soporte a los fenómenos singulares que el análisis ha descubierto en la transferencia;
- *¿olvidaremos que tiene que pagar con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo*, para mezclarse en una acción que va al corazón del ser (*Kern unseres*

P. Cancina se refiere al modo en que intentó<sup>14</sup> un desarrollo sobre la diferencia entre práctica y clínica analítica a través de su anudamiento borromeo y sitúa a la teoría en lo imaginario, a la clínica en lo simbólico y a la práctica en lo real. Su insistencia se propone diferenciar práctica y reflexión sobre la práctica, acto analítico e interrogación del acto. Al escribir el nudo borromeo en su aplanamiento, subraya la importancia de respetar los cruces, aclarando que se trata de anudamiento, atravesamiento y, por lo tanto, cambio de registro.<sup>15</sup> Insisto: cambio de registro en el pasaje *de la práctica a la clínica y de ésta a la teoría*.



1. Figura extraída de R. Díaz Romero y P. Cancina, “Clínica psicoanalítica”, *Preguntas de la Fobia y la Melancolía*, Rosario, Homo Sapiens, 1995, p.89.

“Trabajamos con ficciones”, dice Pura Cancina; “la clínica es una fabricación de ficciones. Ficcionalizamos lo real no sin recurso a la escritura. Somos convocados a fabricar ficciones, *ficciones que contengan en sí las condiciones de un pasaje a la escritura.*”<sup>16</sup> La tesis que sostiene estos argumentos es que *es la elaboración clínica la que anuda estos registros* y deja al real de la práctica como imposible

---

Wesens, escribe Freud): sería él el único allí que queda fuera del juego?”, p. 567. El subrayado es mío.

<sup>14</sup> P. Cancina, *La clínica psicoanalítica. Avances en teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1986, volumen 1.

<sup>15</sup> P. Cancina, *La fábrica del caso: la sra. C. ...*: “Esta es la importancia de situar que se trata de nudo y de cambio de registro, atravesamiento de barra que implica corte y no mera travesía de frontera.”, p.33.

<sup>16</sup> P. Cancina, *op. cit.* 1995, p. 93. El subrayado es mío.

bajo la forma de lo perdido. “O sea; es lo perdido, pero desde el momento en que es la elaboración clínica la que teje el nudo. El nudo no preexiste al momento de la clínica.”<sup>17</sup>

¿Qué ocurre con la teoría? La teoría puede funcionar como sistema cerrado, pues ésta es su tendencia. Y por esta razón, la reflexión clínica es tan importante, ya que al producir sus elaboraciones, tratando de salir de los impasses de la práctica, produce y exige un cuestionamiento que impide su cierre.

A propósito de las reflexiones clínicas sobre los obstáculos encontrados en la práctica del análisis, los analistas lacanianos sostienen desde hace muchos años, pero con mayor énfasis en la última década, un debate acerca de las estructuras freudianas y aquellos casos que no pueden incluirse en alguna de las tres estructuras: neurosis, psicosis, perversión. Este debate también se verifica en analistas que no se ubican dentro del campo laciano, destacándose el diagnóstico de *borderline* como un punto de debate, sobre todo en analistas de lengua inglesa.

Esta tesis propone una intervención que toca al campo del psicoanálisis y sus estructuras, así como también al campo de la psiquiatría y sus clasificaciones. *Se trata de ubicar a la erotomanía como una locura, dentro de las pasiones, y por lo tanto en un plano que no podría situarse en las estructuras freudianas; pero también se trata de la conveniencia de separar del campo de las psicosis a los delirios pasionales en el intento de ser consecuente con la diferencia entre Postulado y Automatismo Mental realizada por G. Clerambault, a partir de la lectura que produce Lacan de este último mecanismo.*

---

<sup>17</sup> P. Cancina, *La fábrica del caso: la sra. C. ...*, p. 34.

Los debates actuales en el campo de la psicopatología y del diagnóstico, provienen de la disarmonía con la que el psicoanalista se encuentra en relación con lo que la época actual le demanda y su “caja de herramientas”. Este estado de cosas exige que los psicoanalistas avancen hasta los límites mismos de su práctica y de su teoría.

Según J.J. Rassail, “el analista se ve interrogado entonces en lo más candente de su relación con el psicoanálisis, tentado de alejarse de él, pero sabiendo que sólo manteniendo su rectitud podrá responder a la situación, lo que no impide, al contrario, abordar esta clínica en su novedad, sin pretender reducirla a otra, más conocida, de los neuróticos o incluso a los misterios de los psicóticos.”<sup>18</sup>

*Sostengo que éste es un problema epistemológico en el interior del campo del psicoanálisis, pero que surge de los lazos que el campo psicoanalítico mantiene desde su origen con el discurso psiquiátrico y el psicológico.*

### **1.1-Un problema epistemológico: el diagnóstico y la clasificación psicopatológica**

La cuestión del diagnóstico ha ocupado en primer lugar a los psiquiatras, durante todo el tiempo llamado de la “Psiquiatría Clásica”<sup>19</sup> que culmina con la era psicofarmacológica y la pretensión de unificar los criterios diagnósticos a través de la confección del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM)*. Parecería que en la actualidad, y con la difusión mundial del *DSM* en

---

<sup>18</sup> J.J.Rassail, *El sujeto en estado límite*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

<sup>19</sup> P. Bercherie divide la historia de la psiquiatría en tres grandes períodos: 1) la primera psiquiatría clínica (las especies del género locura); 2) Los fundamentos de la nosología clásica; 3) la psiquiatría clásica (clínica de las enfermedades mentales. 1876 hasta 1910).

sus distintas revisiones y versiones, este problema ha dejado de interesar a los psiquiatras. Sus preocupaciones se centran ahora en el retorno de la especialidad al campo de la medicina, la neurología y la tecnología aplicada a la práctica médica. Por eso mismo, y a partir de la segunda mitad del siglo pasado, no hay avance en cuanto a las clasificaciones semiológicas alienistas, lo que demuestra la impotencia de los intentos de renovación. Hoy se toma como base nosográfica la clasificación kaepeliniana, hechas las modificaciones que fueron consensuadas mundialmente por los psiquiatras, especialmente en lo que respecta a la denominación de “trastornos”<sup>20</sup> para las entidades clasificadas.

Tampoco la llamada “psicopatología” ha hecho grandes avances en lo referente a esta clasificación psiquiátrica, limitándose a reproducir las grandes clases de enfermedades<sup>21</sup> y adjuntando algunas discusiones en cuanto a la inclusión de ciertos cuadros en uno u otro de estos conjuntos.

*Ahora bien, no es posible situar una unidad de la psicopatología, ya que, en principio, no es posible reunir a psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas en un consenso epistemológico que permita unificar los diagnósticos y los modos de clasificación. Psiquiatría, psicología y psicoanálisis no tienen los mismos objetos, el mismo método y la misma lógica, y sus conceptos,*

---

<sup>20</sup> En el *DSM IV*, Barcelona, Masson SA, 1995, versión española de la 4ª edición original, cada trastorno mental es conceptualizado como un síndrome o un patrón comportamental o psicológico de significación clínica, que aparece asociado a un malestar (por ejemplo, dolor), una discapacidad (por ejemplo, deterioro en una o más áreas de funcionamiento) o un riesgo significativamente mayor de morir o de sufrir dolor, discapacidad o pérdida de libertad. Además, este síndrome o patrón no debe ser sólo una respuesta culturalmente aceptada a un acontecimiento particular (por ejemplo, la muerte de un ser querido). Cualquiera que sea su causa, debe considerarse como la manifestación individual de una disfunción comportamental, psicológica o biológica. Ni el comportamiento desviado (sea político, religioso o sexual) ni los conflictos entre el individuo y la sociedad son trastornos mentales, a no ser que la desviación o el conflicto sean síntomas de una disfunción.

<sup>21</sup> Neurosis, psicosis, perversiones, psicopatías, caracteropatías, patoneurosis, etc.

*aun cuando se trate de las mismas palabras, no se superponen.* Por lo tanto, se hace necesario aclarar, cuando se trata de la psicopatología, si estamos hablando de la psicopatología psicológica, psiquiátrica o psicoanalítica.

Rassial<sup>22</sup> propone distinguir las diversas psicopatologías según estén ordenadas con base en la estructura, la forma o a la emergencia.

a) Psicoanálisis:

El psicoanalista se pregunta sobre la estructura clínica definida como la combinatoria singular de cierta cantidad de elementos.<sup>23</sup> Esta combinatoria produce un número finito de fórmulas posibles en las que se articula el sujeto con la demanda supuesta del Otro, lo que también determina una fórmula correspondiente a cada combinación de la posición en transferencia. Este modo de localizar las combinatorias, da como resultado un número de estructuras principales: neurosis, perversión, psicosis<sup>24</sup> especificadas por un tipo especial de negación: *Verdrangung* (represión) *Verleugnung* (renegación) *Verwerfung* (forclusión), respectivamente. Esto le sería suficiente al psicoanalista para su labor: evaluar la validez de la indicación de un análisis, formular o no la regla fundamental, anticipar la dirección de la cura, graduar las interpretaciones, etc.

b) Psiquiatría:

El segundo acercamiento a la psicopatología –el caso de la psiquiatría– es el de las expresiones que toman las distintas entidades. Este modo de ordenar la psicopatología choca con el inconveniente de que los modos de presentación no son finitos, y la prueba está en las innumerables ramificaciones que la nosografía psiquiátrica ha tenido a

---

<sup>22</sup> J.J. Rassial, *op. cit.*, capítulo 10 “Momentos de locura”, pp. 145-155

<sup>23</sup> Según P.-L. Assoun, la tesis lacaniana dice, en efecto, que la relación del sujeto con el síntoma se articula en una escritura fundamental, lo cual determina a su vez su alcance de psicopatología fundamental. Véase *Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p.133.

<sup>24</sup> Así como también un número finito de estructuras secundarias en el interior de estas tres.

lo largo de los tiempos, ya que se enriquece con la observación y el proceso de elaboración es continuo. Esto ha llevado a los psiquiatras a ordenar sus clasificaciones por patognomonías, lo que tampoco ha resultado exitoso. Finalmente, como evidencia el *DSM*, los psiquiatras han optado por el consenso<sup>25</sup> y cierta intención de unificar lo que por definición es imposible de homogeneizar. Una vez más, la ciencia sutura aquello que insiste en permanecer agujereado.

Estas formas y expresiones que la psiquiatría clasifica, se ordenan en psicosis, neurosis y perversiones, demencias, psicopatías, patoneurosis, detenciones del desarrollo psíquico, adicciones, anorexia y bulimia. Cada clasificación agrega algunos datos, como por ejemplo la quinta edición de la clasificación kaepeliniana (1886), que es el esquema general que servirá de base a todas las que siguieron; ordena las enfermedades según sean adquiridas o congénitas y cada ítem se subdivide en innumerables subclasificaciones. El *DSM* clasifica los trastornos en dieciséis grupos, más un grupo adicional que incluye “otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica”. La categoría de neurosis desaparece de la clasificación, mientras que permanece la de psicosis, sumándose trastornos de algunas conductas o hábitos (como el sueño, la conducta sexual o la conducta alimentaria), así como otros donde se nombran por el síntoma predominante: trastornos de ansiedad o trastornos disociativos.

c) La psicología dinámica:

Finalmente, es posible distinguir psicopatologías que dependen de la psicología clínica en el sentido de Daniel Lagache, que privilegia

---

<sup>25</sup> “El *DSM-IV* es una clasificación categorial que divide los trastornos mentales en diversos tipos basándose en series de criterios con rasgos definitorios. La formulación de categorías es el método habitual de organizar y transmitir información en la vida diaria, y ha sido el enfoque fundamental empleado en todos los sistemas de diagnóstico médico. Un enfoque categorial es siempre más adecuado cuando todos los miembros de una clase diagnóstica son homogéneos, cuando existen límites claros entre las diversas clases y cuando las diferentes clases son mutuamente excluyentes. Sin embargo, deben reconocerse las limitaciones del sistema de clasificación categorial.”

el enfoque dinámico de los conflictos inter e intrapsíquicos, así como el punto de vista psicogenético, donde la cuestión central es la emergencia, la realización de una estructura y su expresión. Este modo de clasificar incluye el momento del ciclo vital en el que un conflicto se desarrolla, el modo de duración de un conflicto, es decir, si es crónico o agudo, y la relación de dicho conflicto con la historia vital: si es reactivo, traumático, constitucional o una defensa.<sup>26</sup>

## 1.2- Qué enlace es posible entre la psiquiatría y el psicoanálisis

En esta tesis, he trabajado con un cuadro que deriva de la clasificación psiquiátrica: la erotomanía, utilizando como guía la fina descripción fenomenológica y semiológica realizada por los clínicos franceses, especialmente Clerambault, así como la distinción que en el seno de los delirios realizó la psiquiatría francesa: delirios en sector y delirios en red.

Se trata de una *toma en consideración del fenómeno* y de las precisiones realizadas por los psiquiatras franceses en cuanto a su *observación*. Tomar en consideración el fenómeno no es quedarse en la superficie, ya que los fenómenos no son más elementales que lo que subyace al conjunto de la construcción de toda la psicosis. Lacan precisa en el seminario III que se trata de la misma relación entre la hoja y la planta: “hay algo común a toda la planta que se reproduce en ciertas formas que componen su totalidad”<sup>27</sup>. Por lo tanto, el uso de la descripción semiológica de los psiquiatras es pertinente en psicoanálisis, pues *se trata de partir del fenómeno para alcanzar la*

---

<sup>26</sup> Como ejemplo, puede situarse la clasificación del *Manual de psicopatología* de James Page (USA, 1982): 1) reacciones esquizofrénicas; 2) trastornos afectivos y suicidio; 3) reacciones neuróticas; 4) trastornos de la personalidad; 5) alcoholismo y consumo de drogas; 6) desviación sexual; 7) trastornos físicos con perturbaciones psicosociales asociadas; 8) trastornos de conducta en los niños; 9) desviación social.

<sup>27</sup> J. Lacan, Seminario III *Las psicosis, 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós, 1984, clase 11 “La significación del delirio”, p. 33

*estructura que se realiza en ese mismo fenómeno.* Un trabajo sobre la envoltura formal del síntoma.<sup>28</sup>

Según Bercherie<sup>29</sup>, el proyecto de la psiquiatría clínica desembocó en pleno éxito en lo que respecta a la psicopatología. “Si nada ha podido agregarse después es probablemente porque no había gran cosa que hubiera sido dejada de lado”.<sup>30</sup> El problema no resuelto es, según este autor, el del diagnóstico de la “naturaleza” de la perturbación y, por ende, del pronóstico, de la evolución previsible, del futuro del paciente y de su enfermedad.

Bercherie señala que desde Pinel, la clínica psiquiátrica reposa sobre el postulado de que el cuadro clínico reenvía a una “esencia” que es su realidad, siendo esta esencia naturalmente concebida como un fenómeno material, y en este caso corporal, somática. Este postulado reposa sobre dos determinaciones: 1) el pensamiento empírico concibe el orden de los fenómenos como una cáscara opaca que recubre una esencia pura, la realidad última responsable de la primera; 2) es necesario otorgar una realidad tangible a los fenómenos psicológicos observados y recolectados. Por lo tanto, se les otorga la misma realidad que la del cuerpo. La locura es concebida como una enfermedad y el enfermo mental como el sujeto de un cuerpo enfermo.

Dice Bercherie: “Por ello mismo es que las demencias, los síndromes confusionales y las oligofrenias han servido de modelo a la conceptualización del resto de la patología mental, del cual, sin embargo una fosa los separa”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Véase el capítulo VI “Clerambault y la erotomanía”, en esta tesis.

<sup>29</sup> P. Bercherie, *Los fundamentos de la clínica*, Buenos Aires, Manantial, 1986. p. 214.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.215.

Hubiera sido mucho más sencillo, seguramente, apostar por un modelo diferente para aquellos cuadros que constituyeron y constituyen la mayor parte de los problemas clínicos de la psiquiatría: las psicosis. Pero al querer pensarlos según el mismo modelo – absolutamente médico– de las “enfermedades”, el fracaso era inevitable.

Acuerdo con Bercherie cuando plantea que no se trata de mostrar el error de los clásicos, sino de extraer de ese mismo error una enseñanza: el enfoque clasificatorio lleva en sí mismo la clave del fracaso, pues tiende a hacer pasar, continuamente, desde el plano de la descripción y la clasificación de los mecanismos psicopatológicos al de las esencias.

Considero que la indicación que Lacan realiza con respecto a la enseñanza de Clerambault en el seminario III, muestra un camino a seguir a propósito del valor de las observaciones de los psiquiatras clásicos: *él se fiaba mucho más de la observación de los clínicos que de lo que los psiquiatras teorizaban al respecto*, ya que encontraba una disimetría importantísima entre uno y otro procedimiento. Pero aclaraba que a las observaciones, es decir, *a los fenómenos, es importante situarlos en alguna de sus tres dimensiones: imaginaria, real o simbólica.*

Con “los tres de Lacan”,<sup>32</sup> se puede hacer referencia a las descripciones psiquiátricas de síndromes y entidades, para sacar provecho de esas producciones clínicas y abordarlas como problemas con la lógica del psicoanálisis. Este abordaje transitará indispensablemente por un axioma en el psicoanálisis desde Lacan: no hay metalenguaje. Por lo tanto, se trata de trabajar con el supuesto de que el lenguaje, es decir, la estructura, está en el fenómeno mismo.

---

<sup>32</sup> P.L.-Assoun dice “ Con la ayuda de esta trilogía, Lacan cierra el puño, en cierto modo sobre la materia analítica.”, *op. cit.*, p.53.

Analizar la estructura *en* el fenómeno implica no caer en el error de buscarla detrás de él. La estructura no es transfenoménica, sino que está en el fenómeno mismo. Cuando se dice que la estructura subjetiva de un caso es neurótica, psicótica o perversa, se dice en la medida en que esta estructura se verifica en los fenómenos. En este nivel se instala una discusión acerca de la parte y el todo, ya que al decir que la estructura está en el fenómeno, no es posible reducir un fenómeno a una de las partes que constituiría un Todo. Por lo tanto, no hay sumatoria de elementos análogos, ni relación de una parte a un Todo, sino una configuración compleja donde la misma estructura está presente de diversos modos y en distintos niveles, aún en el fragmento más pequeño. El elemento no es la parte de un todo, sino que en él se resume la estructura misma.

Así, pueden situarse las diferencias entre la psiquiatría y el psicoanálisis, ya que el crecimiento desmesurado de las clasificaciones psiquiátricas, sus ramificaciones y subdivisiones, encierran la pretensión de constituir un Todo, del que cada entidad, cada subclasificación sería una parte. No es casual que en psiquiatría se haya instalado periódicamente la discusión sobre la “Enfermedad única”. También el modo de construcción del *DSM* conlleva esta misma pretensión: incluir todas las partes para cerrar un Todo. La prueba está en que en sus clasificaciones incluye no sólo los casos “no especificados” sino también aquellos en los que “no se verifican trastornos”.

Freud comparó la clínica psicoanalítica con el método de Morelli:<sup>33</sup> lo más valioso se encuentra en el detalle posible de ser

---

<sup>33</sup> G. Morelli, médico italiano que a fines del siglo XIX produjo, bajo el seudónimo de Ivan Lermolieff, una revolución en los museos de Europa al revisar la autoría de diversas obras pictóricas, distinguiendo las copias de los originales y revelando la particularidad de cada artista.

observado si no dejamos que el conjunto cumpla con su función de veladura. Este mismo procedimiento es el que aplica Lacan al fenómeno elemental en su seminario III, para encontrar en él la estructura misma de la psicosis. Se trata de un procedimiento “indicial” que plantea una especial relación con la lectura y la escritura: saber descifrar los rastros mudos, leer la letra que se escribe en el síntoma, clínica del detalle que puede desprenderse del conjunto que lleva al extravío, pero no es un minimalismo arbitrario, sino que se trata de captar las importancias de las pequeñeces para saber por dónde hay que cortar. *Es el acto analítico el que produce finalmente un caso, al cortar el detalle; y este es el recorte que hace escritura.*

En este punto, vuelvo a las consideraciones realizadas por Pura Cancina a propósito del cambio de registro. En ese corte están situadas las condiciones del pasaje a la escritura. No se trata de la acumulación minuciosa, que intenta suturar toda falta. Por eso, un relato clínico no es una interminable sucesión de datos biográficos ni tampoco la cronología exacta de una cura sin perder ningún detalle. El punto de partida es la diferenciación de esta aspiración al Todo sin fallas, es decir, la acumulación, y una práctica del corte, con la salvedad de que éste debe poder situarse en el punto preciso. Por esta razón, Lacan diferencia entre las producciones de los psiquiatras aquellas que han estado perdidas en el mar de la descripción y la acumulación y las que, como las de su maestro Clerambault, se han acercado más a un análisis estructural.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Véase en la reseña de Gaitan de Clerambault, su otra gran pasión: el estudio del “detalle” de los pliegues en la vestimenta de las mujeres árabes, en esta tesis.

## 2-¿Hay un referente empírico en la investigación en psicoanálisis?

En el seminario III, Lacan señala: “La experiencia freudiana no es para nada pre-conceptual. No es una experiencia pura. Es una experiencia verdaderamente estructurada por algo artificial que es la relación analítica, tal como la constituye la confesión que el sujeto hace al médico, y por lo que el médico hace con ella. Todo se elabora a partir de ese modo operatorio primero.”<sup>35</sup>

Lacan alerta acerca de la diferenciación entre la metodología del psicoanálisis y la de la psicología, pues no se trata de caer en el mito de la experiencia inmediata, que no tiene más privilegio que el de cautivarnos, como en cualquier otra ciencia. La alusión a la manera en que Freud y el psicoanálisis teorizan desde la experiencia, resalta que se trata de hacer intervenir otros recursos que van más allá de la empiria y no son captados de manera sensible. Por ejemplo, para seguir con el campo de la psicopatología, si Freud llega a distinguir de manera tajante las neurosis de las psicosis es porque ambas responden de modo diferente en la intervención psicoanalítica. Freud infiere que los mecanismos son diferentes en tanto el método psicoanalítico provoca en cada caso efectos opuestos. *En lugar de comparar las neurosis y la psicosis en su estado “natural”, la experiencia del análisis introduce condiciones artificiales que permiten una más clara manifestación de su diferencia.*

La primera definición que Freud da del psicoanálisis es la siguiente: “Un procedimiento de investigación de procesos psíquicos prácticamente inaccesibles por otra vía...”<sup>36</sup> Se trata de los procesos inconscientes, sólo accesibles por el psicoanálisis. Pero Freud también

---

<sup>35</sup> J. Lacan, Seminario III, clase 1 “Introducción a la cuestión de las psicosis”, p. 18.

<sup>36</sup> S. Freud, “Psicoanálisis y teoría de la libido” (1923), *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978, volumen III.

define al psicoanálisis, fundado en el procedimiento de investigación de los procesos inconscientes, como un modo de tratamiento de los desórdenes neuróticos. Lo que se observa es que Freud no separa jamás la investigación de la práctica del análisis. Así como no hay saber a priori en la práctica analítica,<sup>37</sup> tampoco hay manera de realizar una clínica “pura” que no sea una investigación. Sólo en tercer lugar, Freud designa al psicoanálisis como “una serie de concepciones psicológicas adquiridas por este medio y que se desarrollan de forma conjunta para constituir progresivamente una nueva disciplina científica.”<sup>38</sup>

Se sabe que Freud ambicionaba hacer entrar el inconsciente en la ciencia, pero la paradoja reside en que esto es posible sólo bajo la condición de hacer estallar el concepto de ciencia. Cuando Lacan produce su retorno a Freud, lo hace diciendo que fue Freud mismo el que reinstaló la verdad en el lugar en que la ciencia la había rechazado. Esa verdad que devuelve al terreno de la racionalidad científica es la verdad del sujeto; verdad absolutamente singular que sólo puede decirse a medias.

Paul Laurent-Assoun recuerda la carta de Freud a Fliess en el año bisagra del nacimiento del psicoanálisis: “Desde que estudio el inconsciente yo mismo me he vuelto muy interesante”.<sup>39</sup> Assoun señala que, más allá de la humorada, se indica una especificidad epistémica del objeto del psicoanálisis: *el inconsciente, como objeto de estudio tiene la particularidad de interesar al sujeto.*

Freud pudo dejarse interesar por su objeto. Mientras la ciencia “normal” funda su condición de validez en el des-interés por el sujeto,

---

<sup>37</sup> Cabe recordar que Freud recomendaba suspender todo saber ante cada caso nuevo.

<sup>38</sup> S. Freud, “Psicoanálisis y teoría de la libido”.

<sup>39</sup> Carta del 13 de diciembre de 1887, en *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.

en el psicoanálisis se trata de un saber que lleva al sujeto a quedar interesado justamente en su propia huella en el objeto. Este interés o encuentro del investigador en el mismo objeto de su investigación produce una disarmonía, un malestar que debe poder soportar el psicoanalista en sus investigaciones. Afirma Assoun: “el inconsciente mismo es para Freud –quien se reivindica más como “explorador” que como “pensador”– aquello que nos confronta desde adentro con esa misteriosa realidad que es preciso afrontar.”<sup>40</sup>

Hay un referente empírico en las investigaciones psicoanalíticas, sólo que este referente no tiene el mismo estatuto que otros referentes empíricos. En psicoanálisis se trata de la experiencia del análisis, experiencia donde está radicalmente interesado el propio investigador.

La clínica psicoanalítica –ese decir de un analista sobre el orden de razones de su práctica– se caracteriza porque el operador –el analista– no es un observador; está incluido en la experiencia y forma parte de ella. La inclusión del operador, vuelve a la clínica psicoanalítica *un decir sobre una experiencia*, a diferencia del experimento científico. Pero también en esta misma inclusión se puede explicar el horror que siente el analista ante su acto, ya que pierde hasta su nombre para convertirse en eso que hace parte de la estructura del analizante.

*Hay un referente empírico en las investigaciones en psicoanálisis, sólo que este mismo referente en tanto real, está perdido.* Se pierde en el mismo instante en que la clínica, la práctica y la teoría se anudan borromeamente, único modo de situar algo de lo que pasa en un psicoanálisis.

---

<sup>40</sup> P.L.- Assoun, *Introducción a la metapsicología freudiana*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p.27.

## **2.1-Respecto de los Excursus Clínicos**

He insertado tres “excursus clínicos” en el cuerpo de esta tesis: una fabricación de caso, una revisión de un caso clínico y la presentación de relatos clínicos provenientes de mi práctica como analista.

La intención de estos paréntesis en el recorrido de la investigación es aportar lo singular del caso a la necesaria formalización teórica requerida para una tesis doctoral.

Quiero aclarar que no se trata de ejemplos ni de demostraciones de lo teorizado, sino de una clínica que ha sido la causa de esta investigación. Por lo tanto, la singularidad aportada es aquella que me sitúa *haciendo* la clínica de mi práctica. Se trata de la singularidad de mi modo de reflexión, de mi “cliniquear”.

### **2.1.1. La fabricación de caso**

La fabricación realizada sobre los documentos publicados por A. Carotenuto a propósito de la relación Sabina Spielrein-Jung me permite recortar el caso Sabina. Efectivamente, se trata de una clínica bajo transferencia, en tanto se puede ubicar en una línea que va de Jung a Freud, de Sabina a Jung y a Freud y de quien escribe a Sabina Spielerein, a Freud y a Lacan. Entiendo que se trata de una línea transferencial que está balizada por estos nombres propios, entre los que se desplaza una transferencia de trabajo como relación particular con el discurso del psicoanálisis.

Además, en esta fabricación se trata de una respuesta a aquello que se llamó “un sucio escándalo”<sup>41</sup>. El escándalo muestra sin duda la falla en el Otro, y es precisamente en esa hiancia y desde esa falla, que parte la demanda de amor. Fabricar un caso de amor pasional allí donde el Otro se muestra fallado, no hace más que mimar la estructura donde se juega la pasión, en tanto respuesta a aquello que señala el significante del Otro barrado.<sup>42</sup>

Si Lacan ha hecho del *sinthôme* el paradigma de la invención, Pura Cancina ubica allí el hecho radical de la fabricación: “El *sinthôme* se fabrica”.<sup>43</sup> Sería importante poner en relación esta afirmación con otra de la autora: “Cuando yo pienso que la clínica es la fábrica del caso, lo pienso como el espacio, el encuentro, el terreno, donde formulamos, apuntamos a poner en fórmulas, pero al mismo tiempo, ficcionamos, porque fabricar es hacer ficción.”<sup>44</sup>

En la fabricación del caso Sabina hay dos cuestiones: la primera intenta cercar la verdad de la pasión amorosa; la segunda, se propone ficcionalizar<sup>45</sup> aquello que nos llega a través de documentos históricos y escritos autobiográficos de la misma Sabina. El resultado es la fabricación de un caso: El caso Sabina.

---

<sup>41</sup> Véase “Excursus clínico I: El caso Sabina Spielrein”, en esta tesis.

<sup>42</sup> Véase el capítulo “Las pasiones”, en esta tesis.

<sup>43</sup> P. Cancina, *La fábrica del caso I: La sra C.*, p.40.

<sup>44</sup> P. Cancina, *La fábrica del Caso II : Los personajes de Ernesto Sábato*, Rosario, Homo Sapiens, 1999, p.17.

<sup>45</sup> “La exactitud se distingue de la verdad y la conjetura no excluye el rigor [...] La verdad es definida por Lacan como imaginariamente simbólica [...] Verdad que tendrá la estructura de la ficción y que sitúa como fantasma la adecuación improbable a una realidad imposible”, Nota de la dirección de la revista *Cuadernos de psicoanálisis*, 1, año X.

### 2.1.2. El caso Aimée

La revisión de un aspecto del caso Aimée, presentado en la tesis doctoral de Jacques Lacan, se propone comentar el modo en que Aimée utiliza el recurso erotómano en el curso de su paranoia. Para este excursus, utilicé como material la escritura del caso realizada por Lacan en su tesis y la reescritura que hace J.Allouch en su libro *Margueritte, Lacan la llamaba Aimée*. ¿Se trata de un solo caso o de dos?

El trabajo sobre los nombres que realiza Allouch, obliga a considerar la importancia de la nominación como operación de anudamiento. Dice Pura Cancina: “El concepto no se produce sino como nombre. O sea, al nombrarlo. Aquí yo recojo la importancia de la tradición nominalista en la fundación de la clínica psiquiátrica, en la tarea de casilleros que se propuso la clínica psiquiátrica, en el dar nombres a las entidades clínicas [...] si los nombres no provienen de las cosas, sino que es más bien a la inversa, las crean, es sólo por la vía de la formalización, esto es de las letras, que podemos atrapar un pedazo de real.”<sup>46</sup>

Es precisamente la intención de nombrar lo que le hace elegir a Lacan el caso Aimée para su tesis de doctorado, ya que el aporte de su tesis a la comunidad científica de su tiempo, es el nombre “Paranoia de autopunición”. En este sentido, diría que el aporte que Lacan realiza a Margueritte Anzie es nombrarla Aimée. Y quizás sea este mismo aporte el que le haga decir, ya en 1975, que se trata de un caso de erotomanía.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> P. Cancina, *La fábrica del caso: la sra. C.*, p.41.

<sup>47</sup> J. Lacan, Conferencias en las Universidades de los Estados Unidos, 24 de noviembre de 1975 (inédita). Versión para circulación interna del Grupo Verbum. Traducción y revisión conceptual: A.M. Gómez y S. Rocchietti.

En este Excursus me propongo considerar el “recurso erotomaniaco” y sus relaciones con la estructura, así como el momento específico en que fue utilizado por la enferma.

### **2.1.3. Los relatos clínicos: Excursus III**

Los relatos clínicos presentados como Excursus III, presentan el problema del uso que un psicoanalista puede hacer en sus escritos de aquello que releva de su práctica analítica. Se trata de un problema que toca un punto muy delicado respecto de la posición que asume el investigador que adopta el campo de la clínica psicoanalítica para sus investigaciones. Se trata de la discreción necesaria para proteger aquello que le es brindado en las curas de parte de sus analizantes.

Si bien Freud ofrece algunas indicaciones sobre este tema, éstas no dejan de ser incidentales en cuanto a su teorización. Aconseja, trabajar especialmente sobre casos que no estén en el momento del trabajo en análisis. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, refiere lo ocurrido en el caso Dora, uno de sus historiales. Freud comenta las vicisitudes de la nominación del caso y el incidente ocurrido en una conferencia cuando advirtió que en la primera fila se hallaba sentada una conocida de nombre Dora, hecho que lo decidió a cambiarle el nombre al caso clínico para esa ocasión.<sup>48</sup> Se trata de sostener la determinación que tales ocurrencias poseen, pues son ocurrencias del analista en el momento en que hace la clínica de su práctica.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Véase S. Freud, “Determinismo, creencia en la casualidad y en la superstición. Consideraciones”, *Psicopatología de la vida cotidiana, Obras Completas*, volumen I.

<sup>49</sup> Para un análisis detallado del incidente comentado por Freud, véase P. L.-Assoun, *Freud y la mujer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

Uno de los aspectos que Allouch analiza de la tesis de Jacques Lacan es el modo en que pueden pensarse los cambios introducidos por éste en la historia de Marguerite Anzie. Son cambios absolutamente determinados por la relación que Lacan mismo estableció con la locura de la enferma y que, según demuestra Allouch, puede pensarse como una relación transferencial e iluminar la problemática de la transferencia en la psicosis.<sup>50</sup>

Allouch plantea también que: “Aunque disguste a los comités de ética [...] no es posible, cuando se trata de la locura, aislar el problema de la identificación del caso, del problema del caso mismo: no hay desde el punto de vista del análisis del caso ninguna esfera aislable, gobernada por una ética profesional, tal que la enunciación del caso deje a éste inalterado.”<sup>51</sup>

Me he visto, entonces, confrontada a un problema que llamaré de método, aunque también atañe a la naturaleza del objeto del que trata mi investigación: ¿Cómo presentar los relatos de mi práctica sin incurrir en faltas deontológicas ni alterar en forma inconveniente el caso de modo tal que no tenga sentido su inclusión?

Como este problema no presenta una solución consensuada entre los analistas, pues cada uno inventa una manera singular de tratarlo, he tomado la decisión de presentar recortes de casos de mi práctica con la intención de señalar en ellos ciertos “efectos sorpresa” que me llevaron a intentar una investigación sobre este tema.

Por otra parte, la selección realizada conforma una serie que pone en primer plano un aspecto estructural específico: la relación de

---

<sup>50</sup> J. Allouch, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, México, Epee, 1995, capítulo 2: “El acto de censura-ese sería el hecho que su función más aparente oculta (el respetar una regla deontológica) certificaría el carácter sostenido de la posición de Lacan dentro del caso.”, p.56.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.55

las mujeres con el falo, y por sobre todo aquellos momentos en que esa particular relación se deshace, vulnera o vacila y sus consecuencias. Recortado así en la particularidad, queda para otros dispositivos de transmisión de la clínica psicoanalítica, la singularidad de cada una de las invenciones que estas mujeres analizantes realizaron para suplir el defecto estructural o el estado en que las sumió el desasimiento de la relación con el falo. Seguramente, se trata de que la lógica del No-Todo también afecta a las investigaciones que realizamos los analistas.

### III- El amor en psicoanálisis

“¿Qué pienso del amor? –en resumen, no pienso nada. Querría saber *lo que es*, pero estando dentro, lo veo en existencia, no en esencia. Aquello de donde yo quiero conocer (el amor) es la materia misma que uso para hablar (el discurso amoroso). Ciertamente se me permite la reflexión, pero como esta reflexión es inmediatamente retomada en la repetición de las imágenes no deriva jamás en reflexividad: excluido de la lógica (que supone lenguajes exteriores unos a otros), no puedo pretender *pensar bien*. Igualmente discurriré bellamente sobre el amor a lo largo del año, pero no podré atrapar el concepto más que ‘por la cola’: por *destellos*, fórmulas, hallazgos de expresión, dispersados a través del gran torrente de lo Imaginario; estoy en el *mal lugar* del amor, que es un lugar deslumbrante: ‘el lugar más sombrío – dice un proverbio chino- está siempre bajo la lámpara’ ”

R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*

En una de las “Reuniones de los miércoles” el 30 de enero de 1907, antes de concebir la transferencia como motor de la cura, Freud declara: “El paciente se ve compelido a renunciar a sus resistencias por amor a nosotros [...] Nuestros tratamientos son tratamientos por el amor”.<sup>52</sup> En el seminario XX Lacan afirma: “Lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar de amor [...] la única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor”.<sup>53</sup>

El amor es parte central e indisoluble de la experiencia analítica. Origen de ciertas renunciaciones, motor de la cura, tema que provoca un goce al hablarlo, asunto de sujeto, relacionado con el saber. Según el diccionario de Roudinesco, el amor es: “Sentimiento

---

<sup>52</sup> Citado por M. Viltard, “Les premiers psychanalystes”, *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, 4 volúmenes, París, Gallimard, 1976, en Pierre Kauffman (dir.), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

<sup>53</sup> Jacques Lacan, Seminario XX. *Aún*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 101-102.

de apego de un ser por otro, a menudo profundo, incluso violento, pero que el análisis muestra que puede estar marcado de ambivalencia y, sobre todo, que no excluye el narcisismo.”<sup>54</sup>

## 1- La perspectiva freudiana

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud intenta una definición operativa del amor que sabe que aprovechará para sus desarrollos posteriores. Así, dice:

Libido es un término perteneciente a la teoría de la afectividad. Designamos con él la energía considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no censurable, de los instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de *amor*. *El nódulo de lo que nosotros denominamos amor se halla constituido naturalmente por lo que en general se designa con tal palabra y es cantado por los poetas; esto es, por el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual. Pero, en cambio, no separamos de tal concepto aquello que participa del nombre de amor, o sea, de una parte, el amor del individuo a sí propio, y de otra, el amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la Humanidad en general, a objetos concretos o a ideas abstractas.* Nuestra justificación está en el hecho de que la investigación psicoanalítica nos ha enseñado que todas estas tendencias constituyen la expresión de los mismos movimientos instintivos que impulsan a los sexos a la unión sexual; pero que en circunstancias distintas son desviados de este fin sexual o detenidos en la consecución del mismo, aunque conservando de su esencia lo bastante para mantener reconocible su identidad (abnegación, tendencia a la aproximación).<sup>55</sup>

Freud separa el amor del enamoramiento o pasión amorosa, *Liebe* y *Verliebtheit*. En su sentido amplio, amor y sexualidad son palabras equivalentes en la obra freudiana en tanto engloban lo sexual y el factor psíquico de la vida sexual. Sostiene que es posible conservar, en el psicoanálisis, las múltiples acepciones de la palabra

---

<sup>54</sup> E. Roudinesco y M. Plon, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

<sup>55</sup> S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op. cit., 1978, volumen 3, pp. 2576-2577.

*Liebe*, tomándola como base de “nuestras elucidaciones y exposiciones científicas”. De este modo, en el término *Liebe* quedan incluidos el amor filial y parental, el amor a sí mismo, la amistad y el amor a los hombres en general, apego a objetos concretos o ideas abstractas. Así, aconseja tomar el *Eros* de Platón, y encuentra que éste coincide perfectamente por su origen –su operación y su vínculo con la vida sexual– con la fuerza amorosa: la libido del psicoanálisis.

La intención freudiana es no detenerse en las diversas distinciones que han hecho los filósofos y poetas sobre los modos del amor, ya que para él se trata de señalar la función que tal sentimiento cumple en la economía psíquica y la relación con sus desarrollos metapsicológicos.

### **1.1. Enamoramiento**

En “Tres Ensayos...”, Freud distingue el amor normal y el enamoramiento, y le adjudica a éste una meta inalcanzable o de cumplimiento suspendido. Con respecto al enamoramiento, *Verliebtheit*, considera que está más cercano a fenómenos patológicos que al “amor normal”. De este modo, intenta explicar movimientos de la libido que desbalancean el posible equilibrio entre libido del yo y libido de objeto. Así, el enamoramiento queda situado en una serie patológica entre la psicosis y la enfermedad orgánica. También explica la hipnosis y la psicología de las masas como fenómenos análogos al enamoramiento.

La inclusión del enamoramiento en la patología, así como la calificación de “normal” para el amor (*Liebe*) deriva de sus apreciaciones clínicas y también de lo que se le impone a partir de la consideración de dos aplicaciones distintas de la libido: libido del yo

(narcisista) y libido de objeto. En el amor normal, la libido se desplaza para investir el objeto; y en el enamoramiento, es la libido narcisista la que recubre el objeto, despojando al yo de la libido que lo investía. Ahora bien, creo fundamentalmente que la mayor diferencia se advierte en el hecho de que Freud pensará el amor normal desde el modelo del deseo, lo que implica tanto un objeto diferenciado y constituido como encarnado en un *partenaire*; mientras que el enamoramiento proviene de tiempos más primitivos de la génesis del yo, y, por lo tanto, también de momentos preliminares en la constitución del objeto. En *Psicología de las masas...* efectuará, como ya dije, cierta correspondencia entre el enamoramiento y la hipnosis, resumida en la fórmula: “El Ideal del yo ocupa el lugar del objeto”.

## 1.2. El flechazo amoroso

De lo que se trata en el enamoramiento es de la mirada como objeto, esencial para la constitución de la imagen de sí.<sup>56</sup> Un flechazo, un instante, y la magia se produce. "Amor a primera vista", como suele llamárselo. Enamoramiento, pasión instantánea, fulgurante. Así relata Castel, el personaje de Ernesto Sabato en la novela *El túnel*,<sup>57</sup> su instante con María. A partir de ese momento quedó aislada para él del mundo entero. En realidad, fue Castel el que quedó aislado del mundo entero, a la espera de un encuentro con lo que se le aparecía como necesario para seguir viviendo, mientras se producía el vaciamiento de su yo por el enamoramiento.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Véase J. Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.

<sup>57</sup> E. Sabato, *El túnel*, Buenos Aires, Seix Barral, 1985.

<sup>58</sup> *Ibidem*. “Fue el día de la inauguración, una muchacha desconocida estuvo mucho tiempo delante de mi cuadro sin dar importancia, en apariencia, a la mujer en primer plano. La mujer que miraba jugar al niño. En cambio, miró fijamente la escena de la ventana. Y mientras lo hacía, tuve la seguridad de que estaba aislada del mundo entero [...] Durante los meses que siguieron sólo pensé en ella, y en cierto modo sólo pinté para ella.”

La relación del enamoramiento con el narcisismo permite establecer el lazo tradicional que se reconoce entre locura y pasión. En los dos casos se trata de un exceso de la economía libidinal: exceso de investidura del yo en el psicótico y exceso de desinvestidura en provecho del objeto en el enamorado. En ambos se trata del narcisismo, aún cuando en la pasión amorosa tome la forma de una desnarcisización extrema.

Esta concepción entraña también un juicio: *perder todo amor de sí, toda preocupación por la propia conservación a favor de un objeto, estimar que éste lo merece, es tan loco como orientar toda la libido hacia el yo.*

Si bien encontramos implícito un ideal de normalidad freudiano orientado hacia un equilibrio de libido del yo y libido de objeto –lo que hace del amor freudiano un amor que excluye toda forma de pasión–, esta articulación entre enamoramiento, amor pasional y locura y avatares del narcisismo, merece un detenimiento y acredita una explicación.

¿Qué sucede con el registro imaginario en el enamoramiento o pasión de amor imaginaria? En *La mirada y la voz*, Paul Laurent-Assoun dice:

La seducción tiene vigencia al producir un efecto de captación: su trampa consiste en atraparle [al sujeto] en las redes de una imagen de la que desde ese momento el ‘seducido’ ya no puede abstraerse [...] La seducción es el efecto que desvía al sujeto, en una parte de sí mismo, del resto de las imágenes del mundo y los seres vivo, para encerrarlo en una imagen, la que le ‘tiende’ el seductor [...] Ahora bien, esta ‘puesta aparte’ que tiene valor de revelación de un deseo *en sí* que encuentra *en* el otro un punto de llamada [...] La escenografía de la seducción entraña este pavor (*Schreck*) que paraliza al sujeto: la captación en los

signos de la seducción del otro produce un efecto de estupefacción y de inhibición motriz.”<sup>59</sup>

### 1.3. El mito de Eco y Narciso

Eco era una joven ninfa de los bosques, parlanchina y alegre. Con su charla incesante entretenía a Hera, esposa de Zeus, y estos eran los momentos que el padre de los dioses griegos aprovechaba para mantener sus relaciones extraconyugales. Hera, furiosa cuando supo esto, condenó a Eco a no poder hablar sino solamente repetir el final de las frases que escuchara, y ella, avergonzada, abandonó los bosques que solía frecuentar, reclusándose en una cueva cercana a un riachuelo.

Por su parte, Narciso era un muchacho precioso, hijo de la ninfa Liríope. Cuando él nació, el adivino Tiresias predijo que si se veía su imagen en un espejo sería su perdición, y así su madre evitó siempre espejos y demás objetos en los que pudiera verse reflejado. Narciso creció así hermosísimo sin ser consciente de ello, y haciendo caso omiso a las muchachas que ansiaban que se fijara en ellas.

Tal vez porque de alguna manera Narciso se estaba adelantando a su destino, siempre parecía estar ensimismado en sus propios pensamientos, como ajeno a cuanto le rodeaba. Daba largos paseos sumido en sus cavilaciones, y uno de esos paseos le llevó a las inmediaciones de la cueva donde Eco moraba. Nuestra ninfa le miró embelesada y quedó prendada de él, pero no reunió el valor suficiente para acercarse.

Narciso encontró agradable la ruta que había seguido ese día y la repitió muchos más. Eco le esperaba y le seguía en su paseo, siempre a distancia, temerosa de ser vista, hasta que un día, un ruido que hizo al pisar una ramita puso a Narciso sobre aviso de su presencia, descubriéndola cuando en vez de seguir andando tras doblar un recodo en el camino quedó esperándola. Eco palideció al ser descubierta, y luego enrojeció cuando Narciso se dirigió a ella.

- ¿Qué haces aquí? ¿Por qué me sigues?

- Aquí... me sigues... -fue lo único que Eco pudo decir, maldita como estaba, habiendo perdido su voz.

Narciso siguió hablando y Eco nunca podía decir lo que deseaba. Finalmente, como la ninfa que era acudió a la ayuda de los animales, que de alguna manera le hicieron entender a Narciso el amor que Eco le profesaba. Ella le miró expectante, ansiosa... pero su risa helada la desgarró. Y así, mientras Narciso se reía de ella, de sus pretensiones, del amor que albergaba en su interior, Eco moría. Y se retiró a su cueva, donde permaneció quieta, sin moverse, repitiendo en voz queda,

---

<sup>59</sup> P.-L. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 91-92.

un susurro apenas, las últimas palabras que le había oído... "qué estúpida... qué estúpida... qué... estu... pida...". Y dicen que allí se consumió de pena, tan quieta que llegó a convertirse en parte de la propia piedra de la cueva...

Pero el mal que haces a otros no suele salir gratis... y así, Nemesis, diosa griega que había presenciado toda la desesperación de Eco, entró en la vida de Narciso otro día que había vuelto a salir a pasear y le encantó hasta casi hacerle desfallecer de sed. Narciso recordó entonces el riachuelo donde una vez había encontrado a Eco, y sediento se encaminó hacia él. Así, a punto de beber, vio su imagen reflejada en el río. Y como había predicho Tiresias, esta imagen le perturbó enormemente. Quedó absolutamente cegado por su propia belleza, en el reflejo. Y hay quien cuenta que ahí mismo murió de inanición, ocupado eternamente en su contemplación. Otros dicen que enamorado como quedó de su imagen, quiso reunirse con ella y murió ahogado tras lanzarse a las aguas. En cualquier caso, en el lugar de su muerte surgió una nueva flor al que se le dio su nombre: el Narciso, flor que crece sobre las aguas de los ríos, reflejándose siempre en ellos”.<sup>60</sup>

#### 1.4. Autosedución

En realidad, Narciso muestra una autosedución: lo que ese otro muestra es una imagen que es la propia. La verdadera lección del mito de Narciso es que “toda seducción *por el otro* es también seducción *por sí mismo por medio* del otro: de allí el efecto de retorno de la mirada de la que seductor y seducido son los ‘actores’ apasionados, atrapados en el mismo cuadro”.<sup>61</sup>

En tanto la mirada opera aquí como prueba del ser, el sujeto presa de la falta en ser no se interesa por el deseo, sino que desespera por ser. La mirada es el término más característico para comprender la función propia del objeto *a*. Antes de que pueda mirarme, soy mirado. La mirada del Otro precede a cualquier dialéctica especular. El poder de lo visible se hace sentir y me descubre. Lo que condiciona el espejo

---

<sup>60</sup> <http://embujando.iespana.es/embujando/eco.htm>

<sup>61</sup> P.L.-. Assoun, *op.cit.* 1997, p. 93

y su estadio es que “ya hay en el mundo algo que me mira antes de que haya una vista para verlo.”

La mancha es fascinante, y esta captación es anterior a la vista que puede descubrirla. Los ocelos del mimetismo lo testimonian. “Objetos en complemento, del inventario freudiano, mirada y voz constituyen los objetos con los que se complementa el sujeto, enfrentado a la castración: se comprenderá así su carácter pasional: tengo esos dos objetos para vivir la pasión de la castración.”<sup>62</sup>

El “amor a primera vista” participa de una urgencia instantánea que se diferencia de otras modalidades del amor, que requieren su tiempo, sus momentos y sus rodeos. Es necesario que haya un perfecto acople entre la mirada y un objeto para que este efecto se produzca; sólo una mirada es suficiente para que acontezca el enceguecimiento que petrifica al sujeto, haciéndolo caer en el golpe de amor. Evento de lo real, más allá del lenguaje y la subjetivación de la experiencia. Verdadero encuentro que deja prendado a uno y a otro. Dice Assoun: “El flechazo se describe bien [...] como una especie de *trauma*, en su función de discontinuidad temporal y de intensidad que ‘derrumba’ la paraexcitación. Pero la originalidad de ese trauma consiste justamente en traducirse por un pasaje *al acto* y su afecto correlativo: ¡amor en acto!”<sup>63</sup>

*La diferencia, entonces, entre el enamoramiento o amor narcisista y el amor llamado "normal" por Freud, se juega en el nivel de una "otra" relación con el falo en tanto límite, y de una necesidad de probar el ser. Es por eso que la libido desborda en exceso, en tanto el falo como límite también regula la economía libidinal.*

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 182-183.

## 1.5. Narcisismo

En 1914, Freud introduce el narcisismo en su teoría de la libido. Esta nueva categoría le permitirá el estudio de lo que luego llamará “neurosis narcisistas”. Con la introducción del narcisismo, plantea la formación del yo como “nuevo acto psíquico” y si bien afirma que el yo se forma por identificación con la imagen del semejante –habiendo situado ya a la identificación como “primera forma del enlace amoroso” (identificación primaria)– no relaciona este modo de formarse del yo con la pareja amor/odio, que considera lo propio del enamoramiento. Situará al amor como manifestación de la pulsión sexual y el odio quedará del lado de las pulsiones de autoconservación del yo.

A partir de la elaboración del estadio del espejo, Lacan hace depender la formación del yo de la función formadora de la imagen del semejante. Es por la identificación con esa imagen que la investidura libidinal se dirige a ella, lo que hace que tal imagen sea amada. Esta identificación con lo que llamará Lacan *i(a)* hace que el yo se confunda con ella, y se aliene en ella, por lo que responde con agresividad. Es necesaria la presencia de un tercero, perturbador de esta alienación, para que la imagen se cristalice. Lacan situará entonces dos instancias freudianas en el estadio del espejo: el yo ideal, la imagen del otro a la que por identificación se liga el yo; y el Ideal del yo, instancia simbólica que hace la mediación tercera. El resultado: la imagen será investida de libido, amada con amor homosexual, ya que aquí el sexo no interviene sino como rasgo homólogo. Amor entre hermanos, semejantes.

Con el modelo óptico del estadio del espejo es posible diferenciar la imagen real que se forma en el espejo cóncavo y la

imagen virtual, producida por la intervención del espejo plano en la experiencia.<sup>64</sup>

En el narcisismo se trata de amar una imagen. El *partenaire* del narcisismo es fundamentalmente una imagen y no sólo la encarnación de una imagen. Ahora bien, este amor, esta investidura libidinal de la imagen tiene por condición que la mirada del Otro que antecede a la puesta en forma de la experiencia, sea una mirada amorosa. Es decir, que antes de que la imagen de sí sea investida por el sujeto, debe haber sido objeto de investidura amorosa por parte del Otro. Este es un punto importante para señalar, ya que aún en el mismo momento lógico la formación del yo y la aprehensión del objeto; ambas operaciones dependen de aquello que proviene del campo del Otro como mirada amorosa. Pero que la mirada del Otro sea amorosa no es algo “natural” ni instintivo. Depende de aquello que hace hiancia en ese Otro primero, encarnado por la madre.<sup>65</sup> Es porque el Otro primordial puede mirarme amorosamente que al reflejarme en la imagen amo a esa imagen como ella es amada.

La condición puede escribirse así: “Porque el otro ama mi imagen es que yo comienzo a amar.” Así queda remarcado el lugar central de la imagen en el narcisismo, así como también la mirada amorosa que es condición de posibilidad. Esto mismo es ilustrado por el mito de Narciso en el que se trata tanto de una ilusión, de una

---

<sup>64</sup> Un espejo cóncavo produce la imagen delante de él y en ella se produce una inversión arriba-abajo. En cambio, el espejo plano produce la imagen en su fondo y la inversión se realiza de derecha a izquierda. Por otro lado, en tanto en la experiencia se trata de dos espejos enfrentados, el espejo plano formará la imagen virtual con la reflexión que se produce de la imagen real del cóncavo. Este complejo juego de imágenes depende de la ubicación del observador. Para ampliar este tema véase J. Lacan, “El estadio del espejo como formador del yo...”, *Escritos 1*, y “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis y estructura de la personalidad’”, *Escritos 2*.

<sup>65</sup> Con respecto a la importancia de la mirada materna véanse S. Amigo, *Paradojas clínicas de la vida y la muerte*, Rosario, Homo Sapiens, 2003; E. Foulkes, *El saber de lo real*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

imagen y de un reflejo, como de la relación entre el amor, la imagen y la muerte.

Si Narciso amaba a una imagen que no sabía a quién pertenecía, se hace evidente que el reconocimiento de esa imagen depende de otro que sea capaz de identificar la imagen con su propietario. La fascinación por la imagen reenvía al momento de captación del sujeto por el reflejo especular. En este tiempo del estadio del espejo, el sujeto se identifica doblemente: con la imagen virtual y también con la especie. En el mito, Narciso ignora toda referencia exterior y se aliena en una mirada amorosa de tono pasional que muestra una confusión entre su yo y la imagen amada. Esa fascinación por la imagen, esta captación alienada, necesita de la relación con otro que percibe y con el afecto de esa mirada. De lo contrario, se establece un juego infinito de espejos enfrentados, que deja al sujeto petrificado y estupefacto. Verdadero callejón sin salida que muestra la necesidad de que algo intervenga para cortar esa dualidad.

De la introducción del narcisismo, Freud saca importantes consecuencias, tanto para pensar en diferencias centrales en las patologías que lo ocupan<sup>66</sup> como para entender las relaciones amorosas, la constitución de colectivos humanos<sup>67</sup> y también para avanzar en cuanto a las diferentes instancias<sup>68</sup> que conforman el aparato psíquico.

Si en “Tres Ensayos para una teoría sexual”, Freud resaltó el carácter autoerótico de la sexualidad infantil, insertará luego al narcisismo como momento constitutivo, propiciando el pasaje del

---

<sup>66</sup> Me refiero a la división entre neurosis narcisistas y neurosis de transferencia.

<sup>67</sup> Cf. S. Freud, *Psicología de las masas...*

<sup>68</sup> La teorización sobre el narcisismo le permite a Freud considerar el nuevo acto psíquico que se produce para dar origen al yo como proyección de una superficie corporal. Véase “El ‘Yo’ y el ‘Ello’”, *op. cit.*, volumen 2.

autoerotismo hacia la relación con el objeto. Los dos tipos de elección amorosa inventariados por Freud –por apuntalamiento, según el modelo de las personas que han prodigado los primeros cuidados al niño, y narcisista, según la semejanza que el objeto tiene con el sujeto– implican la proyección de representaciones psíquicas, especialmente de la imagen de sí, vinculada con al elección narcisista. De este modo, puede decirse de un sujeto que no sólo se ama a sí mismo, sino que también ama en el otro aquello que es su propia imagen.

Éste es el amor narcisista, caracterizado por dirigirse a un objeto en función de las semejanzas con un modelo ideal, con una representación nostálgica o con la proyección de un complejo patológico. Este modo del amor, que evita encontrarse con la diferencia radical del otro, puede también pensarse como un rechazo de la diferencia. El problema no es tanto por qué el amor es narcisista, sino *por qué alguien abandonaría el narcisismo para amar a otro en su “heteridad”<sup>69</sup> misma, radicalmente diferente.*

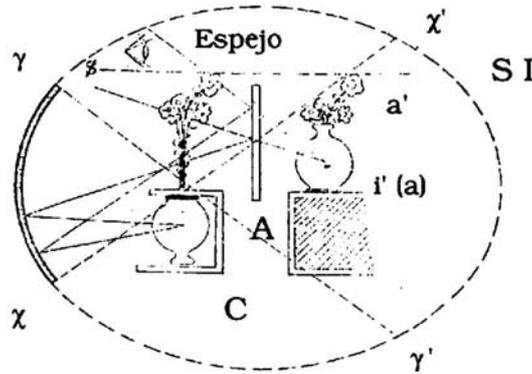
Freud explica este abandono a través del peligro que resulta de un exceso de libido estancada en el yo, lo que resalta la cuestión económica en juego.

Con el estadio del espejo, Lacan demostrará que en realidad, la imagen que cada uno tiene de sí mismo resulta afectada por la unidad en tanto se percibe fuera de sí mismo, anticipándose el ser humano a lo que podría provenir como percepción interior. Por eso mismo, “todos los objetos del mundo se estructurarán siempre en torno a la

---

<sup>69</sup> Como señalé anteriormente, la utilización de este neologismo permite aunar en la misma palabra el prefijo “hétero” y el sustantivo “alteridad”. De este modo, se puede situar al otro, al *partenaire*, como otro respecto del sujeto, y al mismo tiempo hacer referencia al Otro sexo.

sombra errante de su yo.”<sup>70</sup> Y también por eso, la investidura objetal no podría realizarse sin las satisfacciones narcisísticas que aportan los encuentros con la imagen singular; ésta con su omnipresencia permite que se establezcan las relaciones humanas.<sup>71</sup>



2. Figura extraída de “Observación sobre el informe de Daniel Lagache: ‘Psicoanálisis de la personalidad’”, *Escritos 2*, pp. 653-654.

Las nuevas instancias freudianas que derivan de la introducción del narcisismo son, además del yo, el yo ideal y el ideal del yo.<sup>72</sup> Estas nuevas instancias le permiten a Freud pensar operaciones realizadas con el objeto y también con el lazo erótico: la idealización y la sublimación, respectivamente. La idealización puede llevar al sujeto a la catástrofe pasional que resulta de la proyección del ideal del yo sobre el objeto en sí. En la comparación del amor pasión o enamoramiento con la hipnosis, Freud advierte que el enamorado, como el hipnotizado, se desprende de toda su libido narcisista a favor del objeto, porque éste ocupa el lugar del ideal del yo en el sujeto.

<sup>70</sup> J. Lacan, Seminario II *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

<sup>71</sup> J. Lacan, Seminario I *Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós 1981, cap. 13 “La báscula del deseo”: “La relación imaginaria primordial brinda el marco fundamental de todo erotismo posible. El objeto de Eros en tanto tal deberá someterse a esta condición. La relación objetal siempre debe someterse al marco narcisista e inscribirse en él. Ciertamente, lo trasciende, pero lo hace de modo tal que resulta imposible su realización en el plano imaginario. Esto constituye para el sujeto, *la necesidad de lo que llamaré amor*.”, p. 259. El subrayado es mío.

<sup>72</sup> Yo Ideal (*Ideal Ich*): resguardo de la antigua omnipotencia de la que gozaba el yo real originario. Ideal del Yo (*Ich Ideal*): modelo que se establece a través de un juicio.

Entonces, la pasión amorosa es catastrófica en función de la fragilidad extrema en que queda un yo que se ha despojado totalmente de su investimento libidinal.

Lacan precisa la diferencia entre las instancias yo-ideal e ideal del yo, para decir que en tanto la identificación narcisista es la fuente de la relación imaginaria y libidinal del hombre con el mundo, sólo puede asignarse un lugar en ese mundo gracias a aquello que le llega del otro y en una mirada que se le dirige. Introyectar la mirada del otro es lo que permite verse a sí mismo y fundar el yo originario, a la vez que el ideal del yo opera en tanto referente simbólico gobernando el juego de las relaciones con el otro. En el marco trazado por el ideal del yo podrá inscribirse la representación imaginaria del yo ideal.<sup>73</sup>

En el seminario II, Lacan distingue, a partir de estas formulaciones, dos narcisismos: el primero, que se ubica en el nivel de la imagen real del esquema óptico e indica una cantidad de marcos preformados de la realidad, y el segundo, reflejado en el espejo, que tiene que ver con la relación con el otro.

El enamorado actúa como un hipnotizado, se entrega al objeto que idealiza y toda su libido narcisista pasa a investir ese objeto, llegando en casos extremos a verdaderas catástrofes psicológicas. Morir de amor, entonces, no es sólo una metáfora romántica. El vaciamiento de la investidura yoica puede llegar a bordes que lindan con lo mortífero. Ésa es la trampa narcisística que acecha desde la captación y fascinación que produce una imagen, y ése es también el máximo sacrificio ofrecido a otro que ha devenido por la idealización en el Otro absoluto. Juego mortífero del Todo o Nada, que se demuestra como rechazo de la alteridad y evitación de la carencia radical de ese Otro que precede al sujeto. Ésta es también la paradoja

---

<sup>73</sup> Véanse J. Lacan, “El estadio del espejo...” y “Observación sobre el informe de Daniel Lagache...”.

de la función del narcisismo, ya que si bien, por una parte, es la condición que permite a un sujeto conformar su yo y legitimar por reflejo el interés por las cosas del mundo, por otra parte, puede volverse una trampa mortal, si se hace coincidir la realidad con el ideal.

En el seminario I, y luego de haber planteado al narcisismo como fuente de todo erotismo, Lacan señala la importancia de la intervención del registro simbólico mediante el pacto que introduce como función de lo sagrado: “No hay amor que funcionalmente pueda realizarse en la comunidad humana si no es a través de un pacto que, cualquiera sea la forma que adopte, siempre tiende a aislarse en determinada función, a la vez en el interior del lenguaje y en su exterior. Es lo que se llama *la función de lo sagrado*; función que está más allá de la relación imaginaria”.<sup>74</sup>

En Lacan, la identificación narcisística forma un bucle que, más allá de la imagen, recurre a un tercero. Para que la identificación se cristalice, es preciso que una discordancia, un tercero, “perturbe” esa absorción especular. Ese tercero es postulado por Lacan como presencia de lo simbólico, del Gran Otro en su manifestación mínima: “una mosca que zumba, una mancha, un grano de arena, una suspensión, un gesto, una avispa, lo social, la voz del padre.”

## **1.6. Amor al prójimo**

Si el semejante es aquel que interviene en la dimensión narcisista, ¿quién es el prójimo, ése que el mandamiento cristiano ordena amar como a sí mismo? Dice Lacan: “Todo lo que puedo decir o recordar es que Freud lo introduce por la función del *nebenmensch*,

---

<sup>74</sup> J. Lacan, Seminario I, capítulo 13, p. 259.

este hombre más próximo, este hombre ambiguo, que no se sabe situar. ¿Qué es pues, ese prójimo, razona con los textos evangélicos, en el nombre de la fórmula: ‘ama a tu prójimo como a ti mismo’? ¿Dónde asirlo? ¿Dónde existe fuera de ese centro de mí-mismo que yo no puedo amar algo que no sea más prójimo?”<sup>75</sup>

Lacan enseñará que en el climax del amor a sí mismo, en el máximo punto de la identificación narcisista, el sujeto hace añicos al otro, su semejante, apelando a lo que se convierte en el centro mismo de su ser por la identificación primordial. Así, instala en el corazón del amor a sí mismo el vacío de la Cosa. Lugar que podemos calificar como “extimo”,<sup>76</sup> donde se practica el mandamiento: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

Con la introducción de la pulsión de muerte, Freud situará una energía distinta de la libido, un nuevo principio que se opondrá a Eros: Tánatos. El amor, entonces, tiende a la cohesión, a la fusión, mientras que Tánatos es la separación, la destrucción. Amor y odio, quedan situados en la polaridad entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Freud ubicará al odio como el sentimiento más primitivo: ¿Retrocede Freud ante el mandamiento cristiano que indica amar al prójimo?

Lacan, como acabo de señalar, sostiene que esa potencia devastadora ya está incluida en la primera esfera narcisística. En la Conferencia dada en Bruselas, dice: “El odio sigue como su sombra a

---

<sup>75</sup> J. Lacan, Seminario XVI *D’ un Autre à l’ autre* (inédito). De *un Otro al otro*, Gupo Verbum. Traducción, revisión técnica y notas, A.M. Gómez y S. Rochietti, p. 38

<sup>76</sup> *Ibidem*, “Esta distribución, su límite íntimo, he ahí lo que condiciona eso que, en su tiempo –seguramente más palabras, más ilustraciones que las que puedo hacer aquí— he avanzado, he designado como vacuola, como ésta, interdicción en el centro que constituye, en suma, lo que nos es más próximo siéndonos, sin embargo, exterior. Sería necesario hacer la palabra ‘extime’ para designar aquello de lo que se trata”.

todo amor a ese prójimo que también es lo más extraño a nosotros.”<sup>77</sup>  
El mandamiento de amor al prójimo se hace inhumano al vaciar de todo contenido sexual al amor y fundar la abolición de la diferencia de sexos. La Cosa no es sexuada y así permanece el problema de cuál es la relación posible de establecer entre el amor y la sexualidad.

*El amor narcisista ignora la diferencia de sexos. Es, estrictamente hablando, un amor homosexual, amor entre semejantes, amor entre hermanos. El prójimo no es el semejante, aquel con el que se realiza la identificación especular; es, en su relación con la Cosa, la “inminencia intolerable del goce”. Amor y odio quedan situados, entonces, en aquello que se relaciona con el ser del sujeto. Ubicados en etapas primitivas de la organización psíquica, el odio hace pareja con un tipo de amor que en Freud se llama enamoramiento, fascinación hipnótica por la imagen. Ambos apuntan al ser y son ubicados por Lacan como pasiones del ser.*

¿Es posible ubicar la génesis del amor y del odio en ese “lugar abierto donde la Nada nos interroga sobre nuestro sexo y sobre nuestra existencia”?<sup>78</sup>

## **2- Amor y deseo: una diferencia que introduce Lacan**

¿Cómo se presenta la relación entre el amor y el deseo? Freud distingue la corriente tierna, que se dirige hacia el objeto de las necesidades vitales, y la corriente sensual orientada hacia una meta sexual. Pero aclara que estas dos corrientes son componentes del amor y distingue entre el objeto de la pulsión, contingente y parcial, y el

---

<sup>77</sup> J. Lacan, Conferencias 1 y 2, Universidad de Saint- Louis, 9 y 10 de marzo de 1960. Versión interna para circulación interna del Seminario *Las éticas*, Escuela de Psicoanálisis “Sigmund Freud” de Rosario, septiembre de 1990.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

objeto de amor, motivo de una “elección de objeto” que recae sobre una persona, por lo tanto, objeto total.

En el seminario XI Lacan afirma que detrás del llamado amor de transferencia, se puede afirmar el lazo del deseo del analista con el deseo del analizante. Esto permite preguntar cuál es la diferencia entre ambos objetos, aunque estén ligados.” Toda la cuestión radica en saber cómo este objeto de amor puede llegar a desempeñar un papel análogo al objeto del deseo, en qué equívocos reposa la posibilidad de que el objeto de amor se convierta en objeto de deseo.<sup>79</sup>

Pero ¿habría un amor capaz de disociarse del deseo? Si lo hubiera, no podríamos ubicar en el amor la cuestión sexual y tampoco la presencia de la falta como centro organizador del amor. Quizás se pueda pensar qué estatuto toma un amor que expulsa al deseo de su centro, y al mismo tiempo, qué es lo expulsado.

Lo que se ama del otro es la imagen, cuestión que Lacan ilustra muy bien en el seminario XX con la cotorra de Picasso.<sup>80</sup> Se ama el “hábito”. Lo que se desea en el otro es lo deseante del otro, es decir, su falta. Y ya aquí se entra en una complicación, pues el amor a la imagen es el amor en el registro imaginario, y el amor que pone en juego la falta es la dimensión simbólica del amor. “Amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es”, definición que toma en cuenta las dimensiones del ser y el tener, dimensiones que en tanto atañen a la falta nos sitúan en el registro simbólico y en relación al falo, como significante de la falta, significante del deseo. En el amor simbólico, reina la castración tanto en la vía del ser como en la del tener. Ya la dimensión de reconocimiento empalidece, y el amor se juega en función de la falta, acercándose así al deseo.

---

<sup>79</sup> Véase J. Lacan, Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 191.

<sup>80</sup> J. Lacan, Seminario XX *Aún*, p. 13.

En el seminario *La transferencia*, Lacan al desarrollar la metáfora del amor, y la báscula de *erastés* a *erómenos*, pareciera que no hace diferencias entre amante/amado y deseante/deseado. Lo esencial es el descubrimiento de la falta en el otro, ya que en la dialéctica deseante la incógnita es precisamente la falta. En el Seminario *La Angustia*, hay otro modo de referirse a este mismo punto, cuando Lacan plantea que el sujeto está especialmente interesado en lo que al otro le falta y él no lo sabe, ya que la falta en el otro es el rodeo indispensable por el que puede alcanzar lo que le falta como objeto de su deseo. De esta manera, Lacan dice que la fórmula para que alguien se enamore no es “te amo aunque no lo quieras”, sino precisamente “te deseo aunque no lo sepa”.<sup>81</sup>

En este mismo seminario establece una relación entre la imagen y el deseo que quizás pueda aclarar las diferencias entre amor y deseo. Lacan dice que, en realidad, el deseo en sentido psicoanalítico es el deseo del Otro, y en tanto tal está soportado de una imagen que no es del orden especular, sino del fantasma. Aquí se ve cómo el objeto *a* comienza a tomar su lugar rector en cuanto al deseo.

Otro articulador para pensar la diferencia entre amor y deseo es la diferencia que Lacan introduce entre necesidad, demanda y deseo. Allí, el amor se articula con la demanda, en tanto toda demanda es finalmente demanda de amor. Esto mismo es rigurosamente trabajado en el Seminario IV, especialmente en lo que respecta a la relación madre-niño. Allí, necesidad, demanda y deseo se diferencian y articulan, ya que se trata de considerar el modo en que el objeto de la necesidad estará subvertido por el pasaje por el desfiladero del significante, transformándose entonces en signo del amor del Otro materno, y reapareciendo como resto al nivel del deseo.

---

<sup>81</sup> El deseo es articulado pero inarticulable.

Quiero señalar que en tanto la demanda puede constituirse como *demanda de amor* en el nivel del sujeto, las operaciones que de allí se derivan son varias, según:

- la constitución del sujeto, que se inaugura como sujeto del significante
- el advenimiento del objeto que a través de su carácter de signo de amor adviene en el registro simbólico
- el lugar de la madre, que pasa de Otro simbólico a otro real

Esto mismo le hace decir a Lacan que la frustración es frustración de amor, como una de las formas de la falta, y diferenciarla claramente de las otras dimensiones: privación y castración.

Existe una diferencia, entre aquello que se demanda y lo que se puede obtener; y el amor viene a llenar esa falla. Pero es en esto que el amor es engaño. Como dije anteriormente, si se pudiera amar al prójimo como al sí mismo, el amor no sería un señuelo. Pero en cuanto lo que se liga con el prójimo es la “inminencia intolerable del goce”, el odio camina a la sombra del amor al prójimo, de ese semejante siempre extraño y ajeno. En verdad, el amor es señuelo desde un agujero, una falla del ser, de un odio óptico.

Es en las mujeres donde se observa el modo en que amor y deseo convergen hacia un mismo objeto,<sup>82</sup> y es en ellas donde se confunde, a veces, el objeto de amor con el objeto de deseo. Modalidad que ilustra tanto el tema de la frigidez femenina, como de la absolutización del amor, lo que no quita que en algunas mujeres se puedan observar también los fenómenos de la degradación de la vida amorosa y el consiguiente desdoblamiento.

---

<sup>82</sup> Recuérdese que, como lo ha señalado Freud, en los hombres se produce una degradación de la vida erótica que los lleva a repartir el amor en una mujer y el deseo en otra.

Lacan introduce *el mito de la mano*, precisamente en el lugar apropiado para la creación de un mito: el carácter enigmático e inexplicable del amor. Una mano se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer la rosa que está abierta, para atizar el leño que se enciende súbitamente. Y cuando ella ya ha ido lo bastante lejos, pareciera que del objeto, sea fruto, rosa o leño, surge una mano que se tiende al encuentro. Ese momento logrado se coagula en la plenitud del fruto, en la flor abierta, en la explosión de una mano que llamea: es el amor.<sup>83</sup> No hay simetría, similitud ni réplica, sino una báscula que va de *erómenos* a *erastés*. De objeto amado, al extender la mano, se pasa al deseante.

Pero ¿qué es lo que hace extender la mano para alcanzar, atraer, atizar sino el falo, en tanto privación de serlo y de tenerlo? Como lo he señalado, al tratar de alcanzar el objeto de mi deseo, abordo al otro, cumpliendo lo que busca. Por consiguiente, no podrá evitar enamorarse de mí.

Pero si hay un más allá de la demanda, esto constituye ciertamente un más allá del amor.

### **3- El amor en los tres registros**

Lacan condensa la pareja amor/odio en la categoría de *odioamoramiento*, para situar las vicisitudes de la identificación con el semejante. Éstas sostienen la dialéctica de la transferencia imaginaria y abren la posibilidad, mediante los embates narcisistas, a la transferencia simbólica.

---

<sup>83</sup> J. Lacan, Seminario VIII *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 65.

El amor simbólico aparece en los primeros seminarios lacanianos en correspondencia con el deseo de reconocimiento. “El amor, no ya como pasión sino como don activo, apunta siempre más allá del cautiverio imaginario, al ser del sujeto amado, a su particularidad.”<sup>84</sup> Dicho amor, sostenido en el ideal del yo, regulador de la dialéctica del yo ideal, se articula con la castración en relación con el falo, donde al ser definido como “dar lo que no se tiene” se hace forma consustancial al modo de amar propio de la mujer.

En *La transferencia*, Lacan propone una nueva categoría para los temas del amor y de la relación analítica: la metáfora del amor. En el amor se observa una báscula que hace que el amado cambie a amante, *erómenos* y *erastés* en el discurso platónico. Resulta interesante la ambigüedad introducida aquí entre amado/deseado y amante/ deseante, pues por el sujeto del amor nos encontramos nuevamente con la dupla amor/ deseo.

Lacan muestra que la transferencia es una metáfora del amor suscitada en su punto de partida por el deseo del analista. El analista está ubicado en esa abertura que es el deseo del Otro, lo que hace del deseo del analista el motor de la transferencia. El decir del amor produce el *ágalma*,<sup>85</sup> objeto causa del deseo. Lacan retoma aquí el tema platónico del milagro del amor, creación *ex nihilo* producida por la sustitución significante.

---

<sup>84</sup> J. Lacan, Seminario I, p. 402.

<sup>85</sup> *Ágalma* es una palabra griega que significa brillo que produce un especial reflejo y confiere un especial valor a las personas que lo miran y también sirve para honrar a los dioses. También puede aludir a una estatua que representa a dioses o seres de condición superior. En el diálogo *El Banquete* de Platón, Alcibiades evoca el término *ágalma* o *agálmata*, en plural, como imágenes preciosas guardadas en el interior de esa estatuilla comparable a Sócrates. Lacan dirá que se trata de una noción puramente analítica. Por lo tanto, podemos situar en esta enigmática noción tanto el brillo, el adorno, el ornamento, como el objeto, precioso, en el interior, insólito.

¿Qué es de la dimensión real en el amor? “Amo en ti algo más que tú” dice Lacan en el seminario XI. El objeto *a*, envuelto por la imagen en el *i(a)*, escritura de la imagen especular, es aquello que se ama más allá de lo imaginario.

Si para Freud el amor es esencialmente narcisista, Lacan retoma el tema del amor a lo largo de toda su enseñanza, para articularlo con sus tres registros: imaginario, simbólico y real, y para situar los modos lógicos del amor en la constitución del sujeto humano a través del tiempo.

### **3.1. Amor platónico, amor divino, amor cortés**

En el seminario XXI, Lacan articulará el amor, el goce y el deseo. Para ello se sirve del nudo borromeo<sup>86</sup> y de la lógica modal.<sup>87</sup> También retoma ciertas cristalizaciones históricas del amor: el amor cortés, el amor cristiano, el amor platónico, el masoquismo, que le permiten revelar estructuraciones del amor.

Diana Rabinovich en su libro *Modos lógicos del amor de transferencia*,<sup>88</sup> desarrolla un estudio pormenorizado de estas

---

<sup>86</sup> El nudo borromeo es introducido en la enseñanza lacaniana a partir de 1972. Su definición clásica es la siguiente: “cadena de tres, tal que al desatar uno de los anillos de esta cadena los otros se deshacen”. La explicación que da Lacan (*Aún*, 1973) de la introducción del nudo borromeo es que le fue necesario para traducir la fórmula: “Yo te pido que rechaces lo que te ofrezco, porque no es eso”. Eso, alude al objeto *a*, ese que no es ningún ser, y que es lo que supone de vacío una demanda. La función esencial del anillo de cuerda representado por el nudo borromeo es la de representar un agujero. Este anillo es la representación más eminente del Uno, en tanto que no encierra más que un agujero. En 1973, Lacan extiende el alcance operatorio del nudo borromeo a su aplicación a los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

<sup>87</sup> La utilización de la lógica modal por Lacan es contemporánea con la de la topología del nudo borromeo. Retoma la cuestión aristotélica de las modalidades (posible, imposible, necesario y contingente) y hace uso de ellas en un modo no aristotélico. Volveré sobre este punto al referirme a las fórmulas de la sexuación.

<sup>88</sup> D. Rabinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*, Buenos Aires, Manantial, 1992.

articulaciones, pues sostiene que las mismas otorgan un nuevo relieve a la dirección de la cura. Al referirse a las cristalizaciones históricas del amor estudiadas por Lacan, plantea que ellas van más allá de la contingencia de su aparición histórica en tanto su consideración puede ser utilizado como indicador de la posición del psicoanalista en la cura, así como de “su manejo de la transferencia y de la lógica que, junto con el equívoco y la gramática, deben presidir la interpretación”.<sup>89</sup>

Teniendo en cuenta que el amor platónico se articula tanto con el amor cortés como con el amor divino,<sup>90</sup> consideraré estos dos modos del amor para arrojar luz sobre esa modalidad especial que toma el amor cuando se vuelve loco, delirante, exigente, estragante, necesario y absoluto. “En ausencia de deseo el amor se convierte en una alternancia incontrolable de euforia y desesperación.”<sup>91</sup>

### **3.1.1. Amor cortés**

Lacan resalta del amor cortés el hecho de haberse constituido como una erótica y analiza la ética que supone su práctica. En la historia de la humanidad, este modo del amor que apareció en la Edad media, al sur de Francia en las postrimerías del siglo XI y luego en el XII, ha quedado asociado a la poesía y a los trovadores. Las características del amor cortés han sido expresadas líricamente en medio de enigmas: humildad del amante, respeto por las reglas de la cortesía, amor profundamente adúltero y dirigido a la Dama, en general, una mujer de rango social más elevado que el amante. El amor cortés no tiene esperanzas de concreción, y si el amante canta su

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>90</sup> Respecto del amor platónico, véase el comentario de Lacan sobre *El Banquete* de Platón en el seminario *La transferencia*.

<sup>91</sup> S. Scheinerman, *Pasa un ángel*, Buenos Aires, Manantial, 1992 p.115.

amor sin caer en desesperación es porque confía en el Dios del amor. Más aún, en la poesía que cantaba el amor cortés no faltaba la promesa de un máximo de felicidad producido por el encuentro amoroso, tanto más anhelado en la medida en que jamás se producía.

El amor cortés, erótica de aparición súbita en la Historia, propone diferencias sustanciales en el tratamiento de las cuestiones amorosas de su época: instala el amor a la mujer como el gran tema poético, en un contexto en el que las tradiciones situaban a la mujer como la Señora o un bien que podía poseerse. Además, el cristianismo había enfatizado el amor fraterno, alejándolo de todo contacto con la sensualidad y el deseo. En el amor cortés, al contrario, se enaltece a la mujer y se instala el tema romántico de la pasión en el centro del amor. Y si bien como señala Lacan, la estrategia de este tipo de amor se parece en mucho a una estrategia neurótica en cuanto a fingir que se obstaculiza intencionalmente esa relación que es imposible, es una estrategia que pone de relieve la cuestión deseante del amor. En contra de los principios religiosos de la época, la pasión amorosa es llevada a la poesía y tratada como medio de redención. Por esto mismo, se trata de una propuesta ética y estética.<sup>92</sup>

Ahora bien, en el seminario VII Lacan dice que el ser al que se dirige el deseo en el amor cortés no es más que *un ser de significante*, y que en esto salta a la vista el carácter inhumano del amor cortés. “Ese amor que pudo conducir a algunos a actos muy cercanos a la locura, se dirigía a seres vivientes, nombrados, pero que no estaban

---

<sup>92</sup> S. Staude, “Che poco spera e nulla chiade. Sobre el amor cortés”, en AAVV, *No hay relación sexual*, Rosario, Homo Sapiens, 1993: “Al diferenciarse de otras formas de amor como el del solaz hogareño y el de la alegre sensualidad, como también de aquel relativo al juego de necesidades e intereses y el destinado a sostener la gracia de Dios, el Amor Cortés deja entrever en sus fintas, en sus figuras y en sus propósitos la presencia indiscutible del deseo. Es el deseo quien empuja esa demanda amorosa y no así el interés, la necesidad o la complacencia yoica.”, p. 88.

allí en su realidad carnal e histórica, [...] que estaban allí en todos los casos en su ser de razón, de significante.”<sup>93</sup>

En este mismo seminario, Lacan hace del amor cortés un paradigma de sublimación. “Eleva el objeto a la dignidad de la Cosa”, tal parece ser la fórmula lacaniana para dar cuenta de la operación de la sublimación, tomando en cuenta que en el amor cortés, el objeto femenino, la Señora, la Dama, queda elevada hasta el estatuto de Cosa inaccesible, perpetuamente anhelada.

### **3.1.2. Amor divino**

Intentaré precisar los cambios que se producen en ese anudamiento que se llama amor divino. En él se produce la sustitución del deseo del Otro por el amor del Otro. Esto se explica en tanto la originalidad del Dios cristiano, incluso respecto del Dios del Antiguo Testamento, es la de ser todo amor, todo bondad.

Rabinovich señala que el amor divino se funda en el precepto del amor al prójimo, que entraña dos dimensiones: por un lado, la de ser del Otro con mayúscula, el amor a Dios; por el otro, el amor al prójimo. Se produce así cierta perversión del Otro, al ser el amor al prójimo solidario de la vacilación del amor sexual como tal. Esta perversión queda articulada con la idea misma del pecado original.

Al perder algo de su corporeidad misma y desarrollar cierta des-sensibilización haciendo gala de la resistencia a la tortura, el cuerpo experimenta una mutación en este amor. Aquí el sacrificio no

---

<sup>93</sup>J. Lacan, Seminario VII *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 260-261.

se ofrece como en el pagano al querer inexorable de un dios.<sup>94</sup> El sacrificio de los mártires cristianos testimonia del amor a Dios. Ellos son capaces de soportar cualquier tortura en honor de ese Dios que es Todo Amor. En el Dios cristiano se produce la metáfora del amor, ya que al ser amado se convierte en amante de toda la humanidad y así deviene, paradójicamente, la sede de la falta misma.

Rabinovich afirma que “el amor divino, al producir la volatilización del cuerpo, al expulsarlo de su posición de medio, sitúa allí lo simbólico del goce, haciendo que el cuerpo devenga muerte y la muerte devenga cuerpo.”<sup>95</sup> En este mismo proceso se realiza la expulsión del deseo, en tanto es solidario del cuerpo.<sup>96</sup> Así, *el objeto del deseo se confunde con el objeto de amor*.

El amor divino vacía al amor de lo imposible de la sexualidad y toma el modo lógico de lo posible: lo que no cesa de escribirse. Es entre estas dos estrategias amorosas, dos modalidades del amor –el amor cortés y el amor divino–, que podemos encontrar algunas de las características atribuibles al modo que toma el amor en la erotomanía. Pero también es posible pensar qué consustancialidad tiene con estas estrategias amorosas el modo que toma el amor en la mujer.

### **3.1.3. Amor platónico**

Si el amor platónico, tal como Lacan induce a pensar, es el amor a la idea, y por esto mismo puede pensarse entre el amor cortés

---

<sup>94</sup> Cfr. Padre Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, citado en *op. cit.* 1992: “Pero, frente a los dioses mudos, el hombre se muestra grande precisamente al aceptar sus querer inexorables [...] es decir, para nosotros, sus deseos.”

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>96</sup> D. Rabinovich se refiere a la transformación que sufre el nudo del amor cortés, que presenta como medio (imaginario) al cuerpo, como fin (real) a la muerte y como fin (simbólico) al goce.

(la Dama como una Idea) y el amor divino (Dios como una idea), la Idea del amor es aquello que toma cuerpo en una mujer.

Marguerite Duras escribe:

“Quería decirte lo que pienso: es que siempre sería necesario guardar como propia posesión, aquí está, encuentro la palabra, un lugar, una especie de lugar personal, eso es, para estar sólo en él y para amar. Para amar no se sabe el qué, ni a quién, ni cómo, ni cuánto tiempo. Para amar, de repente me doy cuenta de que me vienen todas las palabras [...] para guardar dentro de nosotros el lugar de la espera de un amor, de un amor sin quizás todavía nadie, pero de esto y solamente de esto, del amor.”<sup>97</sup>

El amor platónico introduce las consideraciones que Lacan realiza sobre la Belleza, situándola como límite al “entre dos” del deseo.<sup>98</sup> Además, se trata de considerar el modo en que el amor cortés y el platónico, respectivamente, presentan los esbozos de la función del objeto en relación al deseo: al explorar la Cosa, *Das ding*, y plantear la noción del *ágalma* en el centro del amor. Entre ambos, el amor de transferencia abre el camino al sujeto sobre el enigma de su deseo como deseo del Otro.

Para Lacan, el amor platónico es una variante estructural del amor cortés, ya que la belleza ocupa el lugar de medio entre el lo real y lo simbólico. El amor a lo bello se presenta así como un límite ante el deseo, es decir, ante la castración, acentuando que la referencia a la belleza es una referencia al ser y no al tener, y que se presenta como una ayuda para enfrentar la muerte, como un paliativo frente al dolor. Por esto, el deseo de lo bello entrafña también la presencia del deseo de muerte.

---

<sup>97</sup> M. Duras, *Emily L.*, Barcelona, Tusquets, 1988.

<sup>98</sup> Cfr. J. Lacan, Seminario VII.

En el seminario III, Lacan se refiere a un amor que es locura pero que no es el “amor loco” de André Breton:

“Seguramente, en el curso de esta evolución histórica, el amor-pasión, en la medida en que es practicado en ese estilo que se llama platónico o idealista apasionado, se vuelve cada vez más ridículo, o lo que comúnmente se llama, y con justeza, *una locura*. El tono se rebajó, la cosa cayó en lo irrisorio. Jugamos sin duda con este proceso alienado y alienante, pero de manera cada vez más exterior, sostenida por un espejismo cada vez más difuso. La cosa, ya no sucede con una bella o una dama, se lleva a cabo en cambio en la sala oscura del cine, con la imagen que está en la pantalla.

Esto pertenece al registro que quiero destacar. Esta dimensión es *del orden de la locura del puro espejismo*, en la medida en que el acento original de la relación amorosa está perdido. A nosotros nos parece cómico, ese sacrificio total de un ser a otro, llevado a cabo sistemáticamente por gente que tenía tiempo como para no hacer más que eso. Era una técnica espiritual, que tenía sus modos y sus registros, que apenas atisbamos, dada la distancia que nos separa de ella. Algo debería interesarnos, a nosotros analistas, esa ambigüedad de sensualidad y castidad, sostenida técnicamente, parece, en el curso de un singular concubinato, sin relación física, o al menos con relaciones diferidas.

*El carácter de degradación alienante, de locura*, que connota los desechos de esta práctica, perdidos en el plano sociológico, presenta analogías con lo que sucede en el psicótico, y dan su sentido a la frase de Freud que mencioné el otro día, el psicótico ama su delirio como a sí mismo.”<sup>99</sup>

Cabe remarcar que Lacan se refiere aquí a *la locura de este amor de puro espejismo* diferenciándola del amor muerto de la

---

<sup>99</sup> J. Lacan, Seminario III, p.364. En el capítulo sobre la historia psiquiátrica de la erotomanía, desarrollaré las discusiones entre Dide y Clerambault sobre el platonismo en la erotomanía. Se sabe que Lacan tomó partido en esta discusión por la posición de Dide, quien consideraba al platonismo como patognomónico de la erotomanía, cuadro que llamaba “idealismo apasionado”.

psicosis.<sup>100</sup> Además, es importante señalar la referencia que la cita hace al narcisismo, y a un amor que privilegia la relación narcisista.

#### **4- El amor permite que el goce condescienda al deseo**

En el Seminario *La Angustia*, Lacan ubica al amor en una función fundamental: “El amor permite al goce condescender al deseo”. Allí situará al amor como sublimación del deseo y, a partir de decir que lo que se ama en el otro es más que la persona del otro, es el objeto pequeño *a* en el otro, adelanta lo que en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* dirá con la frase “En ti más que a ti. Porque te amo, amo en ti más que a ti. Yo te mutilo”. Al proponerse como Eros, como deseante, el sujeto se propone como falto de *a*, y abre así la puerta al goce. Pero allí es apreciado como eromenós, como amable. Toda exigencia de *a* desencadena la angustia del otro, dice Lacan, porque al hacerlo, mi deseo lo *a-íza*. Es por eso, que el amor sublimación permite al goce condescender al deseo.

De lo expresado en el apartado anterior resuena la importancia de la estrategia del amor cortés con respecto al amor divino, al reintroducir el deseo allí donde había sido expulsado por el amor religioso. Se trata de operar, a través de la sublimación, la transformación de la cadena amorosa, situando en el medio, es decir, en el anillo que anuda a los dos, lo imaginario del cuerpo. Al realizar esta operación, se conserva lo imposible de la relación sexual.

---

<sup>100</sup> *Ibidem*: “¿Que diferencia a alguien que es psicótico de alguien que no lo es? La diferencia se debe a que es posible para el psicótico una relación amorosa que lo suprime como sujeto, en tanto admite una heterogeneidad radical del Otro. Pero ese amor es también un amor muerto”, p. 363.

	FIN	MEDIO	FIN
AMOR CORTÉS	Real Muerte	Imaginario Cuerpo	Simbólico Goce
AMOR DIVINO	Real Muerte	Simbólico Goce	Imaginario Cuerpo

3. Cuadro basado en D. Rabinovich, *op. cit.* . 1992, p. 31.

Si Lacan describe estas tres formas del amor en una secuencia lógica: el amor cortés, el amor divino y finalmente el masoquismo, como retorno cristiano en el que lo real de la muerte hace de medio entre el goce y el cuerpo, se puede utilizar esta misma formulación para decir que *allí donde el amor pierde su relación con el deseo, por instalarse en el campo del goce, es preciso operar por sublimación para reinstalar la función deseante y permitir así que el goce condescienda*. Se trata de no evitar la castración, presente en ese destino pulsional de la sublimación, y de poder hacer que el goce condescienda en deseo en el cambio de meta.

Hay una demanda en el hombre de ser privado de algo real, y esta nada es la que se instala en el centro de la significación del don de amor.”Vemos aparecer aquí, en estado puro el mecanismo del lugar que ocupa la mira de la tendencia en la sublimación, a saber, lo que demanda el hombre, lo que sólo puede demandar es ser privado de algo real. A ese lugar, uno de ustedes, hablando de lo que intento mostrarles en *das Ding*, lo llamaba, de un modo que me resulta bastante bonito, la vacuola.”<sup>101</sup>

Pero también, para pensar en cómo el amor puede hacer condescender al goce en deseo, es necesaria una operación sobre la

---

<sup>101</sup> J. Lacan, Seminario VII, p. 184.

demanda de reconocimiento que conlleva el amor y que vela esa nada. Volveré sobre este tema al referirme a la erotomanía y los recursos que el sujeto puede utilizar para “tratar” con la castración.

## **5- El amor como suplencia de la relación sexual**

En el Seminario XX, Lacan define el amor como aquello que suple la inexistencia de la relación sexual: “Es evidente que en todo lo que se aproxima a esta relación el lenguaje sólo se manifiesta por su insuficiencia. Lo que suple la relación sexual es precisamente el amor [...] Es necesario que, por intermedio de ese sentimiento, eso conduzca a la reproducción de los cuerpos”.<sup>102</sup>

Aquí se plantea un interrogante: ¿lo que está en juego en el amor es o no sexual? En la estrategia del amor cortés, la suplencia se realiza al fingir el obstáculo. De esta manera, el imposible se oculta con la impotencia y ésta es el precio pagado por la esperanza de que no sea imposible... después, en un futuro... alguna vez. Así se salva al amor de quedar reducido al fracaso de lograr lo que intenta: hacer Uno. Y se vuelve una y otra vez a confiar en el amor.

Pero entonces: ¿no hay salida a este impasse? Hay una serie de variados recursos subjetivos, algunos de alcance universal, determinados estructuralmente, y otros que se realizan como invenciones singulares.

Dice Lacan: “El epitalamio, el dúo –hay que distinguirlos– la alternancia, la carta de amor, no son la relación sexual. Le dan vueltas

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 72.

al hecho de que no hay relación sexual. Hay la manera a lo macho de darle vueltas y luego la otra [...] la que se elabora con el no-todo.”<sup>103</sup>

Entonces hay una manera a lo macho y otra que puede elaborarse con la lógica del no-todo. ¿Cuál es la manera a lo macho de fallar la relación? Es aquella que pone al objeto en el lugar del Otro y posibilita el surgimiento, en el lugar de lo real, del fantasma. También está la satisfacción que responde al goce que hacía falta para que “eso suceda entre el hombre y la mujer. Es decir, la satisfacción que responde al goce fálico.”. La satisfacción de la palabra.

Pero ¿cómo se puede pensar la “manera mujer” de darle vueltas a la ausencia de la relación sexual si la mujer está excluida de la naturaleza de las cosas que es la de las palabras? Dejaré en suspenso esta pregunta para retomarla cuando me refiera a la posición femenina, ya que es preciso poder situar la complejidad del devenir mujer para entender su manera: la manera de fallar femenina.

## **6- El objeto en el amor**

Dije anteriormente que tanto Freud como Lacan diferenciaron el campo del amor del campo de la pulsión y del campo del deseo. Tres campos articulados con tres modos del objeto.

Freud aborda, en primer lugar, el tema del objeto a partir del objeto de deseo, el objeto perdido de la primera satisfacción, para luego sumar otra modalidad del mismo cuando comience a teorizar sobre la pulsión y precise el objeto pulsional como objeto parcial.

---

<sup>103</sup> *Ibidem.*

En el contexto del caso Schreber (1911), Freud separará una serie que llama “de la elección de objeto”, mientras despliega correlativamente el campo del narcisismo y analiza el tema del amor vinculado íntimamente a ese campo. Así, el objeto de amor puede elegirse, a diferencia del objeto pulsional que es contingente aunque luego se fije. Hay entonces dos series: la del objeto pulsional que sigue los estadios libidinales, y la de la elección de objeto, que va desde el autoerotismo hasta la elección del objeto en tanto sexuado(sea homo o hétero).

La parcialidad del objeto pulsional se opondrá a la totalidad del objeto de amor y será situado como pedazos separables del cuerpo: el pecho, las heces, el pene, a los que Lacan agregará la mirada y la voz.

El objeto de amor remite a otro definido en tanto “persona total”. Se trata del otro que hace a la imagen unificada y totalizada del cuerpo, el semejante de la identificación especular. Finalmente, este otro se sexúa cuando, luego de la adolescencia, se produzca la “elección” del objeto sexual.<sup>104</sup>

Puede decirse que Freud enlaza al objeto pulsional la alternativa pasivo-activo, mientras que con respecto al objeto de amor señala la transformación de contenido amor-odio. El objeto del deseo, objeto perdido, no participa de ninguna de estas series en tanto funciona como condición para el establecimiento de las otras dos modalidades del objeto. Es solamente con el cumplimiento de la pérdida primera que se sostendrá la posibilidad de sustitución de la que participan las modalidades del objeto de amor y objeto pulsional. Además, estas tres modalidades del objeto pueden ponerse en relación con tres modalidades de la pérdida: 1) la pérdida de la satisfacción de la necesidad o de la naturalidad del objeto; 2) la pérdida del objeto real

---

<sup>104</sup> Cabe recordar que Freud, en esta segunda vuelta luego de la pubertad, se refiere al “rehallazgo” del objeto y subraya el carácter exogámico de esta nueva elección.

que determina su incorporación y la estructuración del autoerotismo; y 3) la pérdida del objeto de amor. Cada una de ellas puede correlacionarse con tres términos pivotes en la teoría freudiana: deseo, pulsión y amor, respectivamente.<sup>105</sup>

También Lacan establece diferencias entre las distintas modalidades que toma el objeto en la fantasía, en la pulsión, en el amor y en el deseo. En el seminario XI, luego de la clase en la que aborda la pulsión parcial y su circuito, dice que en lo que respecta al objeto *a* existen diversas posibilidades que van desde una función presubjetiva, subjetivación acéfala o subjetivación sin sujeto (el objeto de la pulsión) hasta el fundamento de la identificación del sujeto (identificación con el objeto en el masoquismo) o fundamento de una identificación denegada por el sujeto (en el sadismo). En ningún caso este objeto se encuentra en posición de aquello a alcanzar por el deseo. Por eso, no es más que en el sentido de señuelo que el objeto puede llamarse objeto del deseo, o se trata de una fantasía. Es allí donde Lacan nos reenvía al análisis freudiano del objeto de amor, en tanto Freud tuvo la necesidad de referirse a la relación del *Ich* con lo real para introducir la dialéctica del objeto de amor, siendo que lo real neutro, desexualizado, no ha intervenido al nivel de la pulsión. La relación del sujeto con ese real en estricta dependencia con el principio del placer, sitúa la emergencia del objeto de amor. Toda la cuestión radica, según Lacan, en saber cómo este objeto de amor puede llegar a desempeñar un papel análogo al objeto del deseo.

Al tratar el amor divino, he señalado cómo se establece este equívoco, esta confusión del objeto de amor y objeto de deseo, solidaria de la transformación del Otro en Otro del amor. Ahora me referiré a cómo se pasa del amor al plano de lo sexual, es decir, al plano en el que hay que vérselas con otro campo, el del Otro, pues en

---

<sup>105</sup> Para esta cuestión me he basado en D. Rabinovich, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Manantial, 1990.

el nivel del *Ich* en tanto no-pulsional, en este nivel donde se funda el amor, no hay verdaderamente funciones pulsionales. Y sólo con la actividad que caracteriza a las pulsiones, se pone en juego lo que pertenece a la relación sexual. En el campo del narcisismo, campo del amor freudiano, nada representa al Otro radical, al Otro como tal.

La sexualidad reaparece por mediación de las pulsiones parciales. La pulsión se caracteriza por ese circuito que partiendo del borde erógeno, hace su tour alrededor del objeto *a* (objeto de la pulsión) para volver a él. Lacan distingue entre el amarse a sí mismo a través del otro –campo narcisista del objeto– y la circularidad de la pulsión, que revela su hiancia en su ida y vuelta. Ese circuito pulsional trae algo que cada vez responde en el Otro. La mirada, la voz, son respuestas a este movimiento de llamada. Por lo tanto, Lacan distingue dos campos: el del amor, en el que es posible encontrarse con la reciprocidad del amar-ser amado, y el de la pulsión, en el que sólo se observa pura actividad para el sujeto.

Con respecto al objeto de deseo, éste es “la causa del deseo y este objeto causa del deseo es el objeto de la pulsión, es decir, el objeto en torno al cual gira la pulsión”.<sup>106</sup> En cambio, cuando se trata de un objeto de bien se está en el nivel del objeto de amor.

Es con relación al modo de elección del objeto de amor que Freud indica las diferencias entre el hombre y la mujer. Elección anaclítica para el hombre y narcisística para la mujer. A partir del narcisismo y de los destinos del Complejo de Edipo, Freud establece diferencias que sitúan un modo femenino de amar y también las razones que hacen que algunas mujeres atraigan especialmente el interés de los hombres. Al mismo tiempo, compara a la mujer con algunos animales, los felinos, y con los criminales y humoristas.

---

<sup>106</sup> J. Lacan, Seminario XI, p. 247.

## 7- El amor y la mujer

Comenzaré situando los planteos freudianos acerca de la naturaleza narcisista del amor y el modo en que sitúa la preferencia por el tipo de amor narcisista en las mujeres: “las mujeres quieren fundamentalmente ser amadas”.

Esta referencia nos lleva a pensar que el amor en las mujeres está muy relacionado con lo que constituye el cuerpo propio, su imagen especular. Si ellas quieren ser, fundamentalmente, amadas, es porque algo las amenaza en cuanto al sostén de su ser, que sólo hacen depender de la imagen del cuerpo ya que carecen de representación de su femineidad

Lacan comienza a analizar el amor también por su costado narcisista, pero al introducir en sus consideraciones la grilla de los tres registros avanza con una definición del amor que es “*dar lo que no se tiene*”, modelo del amor en su dimensión simbólica y al que las mujeres, en tanto no tienen, son aquellas más dispuestas. Si aún no se ha salido de la lógica fálica, se está introduciendo una diferencia entre el ser y el tener el falo, lo que lleva a Lacan a repartir el universo de los hablantes entre los que “pueden serlo sin tenerlo” (mujeres) y los que “pueden tenerlo sin serlo” (hombres).

Es en el seminario XX donde Lacan planteará otra teoría del amor, solidaria de una nueva definición del Otro. El Otro es medio de goce, y lo es en dos partes: por un lado, en el nivel de la articulación significante, el goce del bla bla bla. Por otro lado, en el nivel del cuerpo, del cuerpo propio como Otro o del cuerpo del Otro, goce del cuerpo que encalla sobre el objeto *a*.

El Otro es un medio de goce sintomático; por lo tanto, la abertura al Otro sólo se puede realizar por medio del amor. *Esta nueva definición del amor comporta que el amor no es sólo búsqueda del significante, también es búsqueda de goce. El amor es tejido de goce y su matema es el del significante del A barrado.* Es importante remarcar que ese mismo matema es el que Lacan utiliza para escribir el goce femenino,<sup>107</sup> explicándolo a partir de la lógica de la sexuación. El amor demanda que el Otro hable, que diga su falta. Pero la demanda de amor no es sólo de significante; también quiere obtener un plus de gozar del significante del Otro. El amor es una búsqueda de sustancia, una búsqueda de ser.

## **8- El discurso capitalista impide el amor**

Al formular la mutación del discurso del Amo<sup>108</sup> llamado discurso capitalista, Lacan advierte sobre esta perversión del aparato del discurso que resulta cerrado sobre sí mismo. Este cierre impide que se aloje el vacío como en los otros discursos; vacío que hace que un discurso pueda tomar su sentido de otro y realizar la circulación de discursos.

Este carácter de bucle cerrado “sin fin” se debe al sentido que toma la vectorización en el discurso, sobre todo al situar la inversión del vector que conecta la verdad con el agente.<sup>109</sup> El sujeto colocado en posición de agente toma una función de autonomía que reniega de

---

<sup>107</sup> Sobre el goce femenino véase el capítulo “La mujer, la femineidad y lo femenino”, en esta tesis.

<sup>108</sup> Lacan desarrolla un sistema formal que propone cuatro discursos, es decir, cuatro formas diferentes de vínculo social: el discurso del Amo, el de la Histórica, el del Universitario y el del Analista; Seminario XVII *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

<sup>109</sup> Sobre este tema véase J. Alemán, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993; número 1 de la revista *Heteridad*, Internacional de Foros del campo lacaniano 2001; A. Álvarez, *El lazo social. Su formalización en la teoría de los discursos de Jacques Lacan*, (tesis doctoral, inédita)

la barra que lo divide. Además, en esta configuración discursiva se pierde la barra que imposibilita la relación entre los lugares de la verdad y la producción, haciendo que sea posible establecer relación entre el S1 y el *a*. Por lo tanto, no hay impasse, no hay obstáculo para pasar de un término a otro.

El discurso capitalista rechaza, forcluye la castración, dice Lacan en *El saber del psicoanalista*, y de este modo impide las cosas del amor. Al pretenderse “natural” excluye la barra que impide la relación de los términos alojados debajo: la verdad y el plus de gozar: no hay falla allí y por lo tanto, “locamente se consume”, diría Lacan, pero es imposible de reventar. Si no opera la falta, si no hay un lugar vacío, el amor no se produce y nos encontramos con esos remedos de relación amorosa que se parecen al consumo de drogas o a la utilización de aparatos tecnológicos descartables en cuanto aparece un modelo nuevo.

Se sabe que lo rechazado de lo simbólico retorna en lo real y uno puede preguntarse de qué manera retorna la castración que el discurso capitalista rechaza de todos los campos de lo simbólico. Creo que los retornos constituyen los síntomas sociales que nos aquejan en la actualidad en un eje que va de la cobardía moral a la manía. En este sentido, para estos síntomas propongo la denominación de “locuras actuales”; llamando locura al rechazo del Otro, del discurso del Otro, es decir, el rechazo del inconsciente que conllevan y remarcando con el atributo “actuales” la actualidad en el sentido histórico, así como la actualidad<sup>110</sup> por la vía de la imposibilidad de constitución sintomática.

Entre estas locuras actuales, lo femenino insiste para obtener otro lugar que no sea el de lo segregado, rechazado o eliminado. El

---

<sup>110</sup> Me refiero a las neurosis actuales y su definición freudiana.

agujero del amor puede también retornar en lo real. Hay mujeres que aman e inventan el amor del otro; mujeres que responden como objeto, pero un objeto que grita en su desnudez insoportable: “Han querido que yo fuese un objeto. Soy un objeto. Objeto manchado de sangre [...] el mecanismo exige y exige mi vida. Pero yo no obedezco totalmente: si tengo que ser un objeto, que sea un objeto que grita [...] Lo que me salva es el grito.”<sup>111</sup>

## **9-Un amor que cuente con la castración... ¿un nuevo amor?**

En *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*<sup>112</sup> Lacan se refiere a un nuevo amor. ¿Acaso se trata de esperar que se produzca? ¿O de localizarlo allí donde ya está, donde ya se ha producido? Este nuevo amor quizás pueda confundirse con un nuevo ideal, un nuevo modelo propuesto para el amor. En una época en que los ideales se caen y las referencias vacilan, no sería una mala idea contar con un ideal de amor, pero no se trata de eso. Este nuevo amor que se produce por la introducción del psicoanálisis en el mundo y que hay que buscar en el amor de transferencia, pues es allí donde se produce, aporta una novedad en materia de amor.<sup>113</sup>

Dice Lacan: “la transferencia es el amor, un sentimiento que asume allí una forma tan nueva que introduce la subversión en ella”.<sup>114</sup> Este amor es novedoso pues instituye un nuevo objeto, el analista, cuya particularidad respecto del objeto de amor es su capacidad de respuesta. La responsabilidad del analista aparece

---

<sup>111</sup> C. Lispector, *Agua Viva*, p 79, citado por A. Mucida en “Del amor hegeliano al amor moderno: lo femenino como lazo social”, *Heteridad*, 1.

<sup>112</sup> J. Lacan, *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.

<sup>113</sup> Cfr. las afirmaciones de J. Lacan en el Seminario XI, especialmente los capítulos finales, sobre la imposibilidad del psicoanálisis para constituir una erótica.

<sup>114</sup> J. Lacan, *op. cit.*, 1977..

magistralmente situada en tanto tiene la oportunidad de responder. Por ende, si puede, entonces debe. Y es en el modo de respuesta a la demanda que se juega la apuesta del psicoanálisis. Esa apuesta que implica suponer un sujeto allí. Pero por otro lado ¿qué es un objeto que tiene la oportunidad de responder?

Si en el matema del discurso analítico la posición del objeto *a* ocupa el lugar del agente, está en la posición que le permite situar la interrogación del saber en lo tocante a la verdad, cuestión que afecta el campo del saber y también el de la verdad. Porque la verdad es no-toda y se dice a medias, el saber interrogado dará lugar a la producción de un significante amo que ya no estará en la posición tonta, sino que hará de la tontería algo orientado a la verdad. ¿Y de qué verdad se trata si no es aquella del sujeto?

Así, este nuevo amor que no rechaza la castración produce un saber en tanto verdad. Pero si este nuevo amor es experimentado en la transferencia, ¿no es posible pensar que quien haya llegado al fin del análisis y atravesado la experiencia de este nuevo amor, tiene otras posibilidades en cuanto a las relaciones amorosas? Dicho de otro modo: ¿haber “rizado el rizo hasta el final”<sup>115</sup>, haber franqueado el plano de la identificación, tiene consecuencias en cuanto a la posición de un sujeto en el amor?

Aceptar el amor en su dimensión ilusoria es un modo lúcido de amar, que puede fundarse sólo en el síntoma y su goce. Se trata de apostar al amor sin la necesidad de velar esa nada de ser con los signos de amor y sin confundir el objeto de amor con el Todo a alcanzar. Porque ¿hay otra posibilidad de pensar en el amor que no sea

---

<sup>115</sup> En el seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, Lacan se refiere al final del análisis como la posibilidad de recorrer la topología del ocho interior transferencial y así franquear el plano de la identificación. Es por eso que habla del rizo (bouclé) y de haberle dado varias vueltas. Véase el capítulo XX “En Ti más que a Ti”, p. 277.

un enfrentamiento de yo a yo, ni una relación fantasmática entre el sujeto y el *a*? La propuesta lacaniana del amor como encuentro intersinthomático,<sup>116</sup> como encuentro de dos saberes inconscientes que no se recubren, ese juego de la morra<sup>117</sup> que por azar produce el grito de la cifra correcta, permite pensar un amor que no rechace la castración y que, aun más allá del padre, no carezca de límites.

---

<sup>116</sup> J. Lacan, Seminario XXI.

<sup>117</sup> *Ibidem.*

## **IV- Excursus clínico I. El caso Sabina Spielrein**

El medio psicoanalítico no ha estado exento de pasiones. Historiadores y psicoanalistas le han prestado mucha atención, fundamentalmente porque las historias pasionales se traman entre lazos transferenciales y constituyen el fondo de amor y odio que se agita en los colectivos analíticos. También porque, generalmente, estas historias han dejado su marca duradera, tanto en intensidad como en extensión, en la teoría y en la práctica del psicoanálisis.

Una de estas historias pasionales, aunque implica a dos personalidades eminentes como Freud y Jung, no sólo ha quedado ignorada hasta una época reciente sino que seguiría estándolo si no se hubiera descubierto en 1977 una serie de documentos enterrados desde hacía más de cincuenta años en un sótano del antiguo Instituto de psicología de Ginebra.<sup>118</sup> Me refiero a los sucesos que tuvieron por actores a Sigmund Freud, Karl Jung y Sabina Spielrein en la primera década del siglo XX.

¿Quién es Sabina Spielrein? Hasta aquí, se conoce poco de esta mujer. Una joven rusa tratada por Jung cuando éste se iniciaba en la práctica del análisis en 1904 en el Burghölzli, la misma joven mujer que se presentó a las sesiones de los miércoles de la Sociedad Psicoanalítica de Viena para presentar un escrito sobre el

---

<sup>118</sup> Cfr. A. Carotenuto, *op. cit.*

instinto de destrucción, y que luego fuera, por alguno meses, la analista de Jean Piaget.

Los documentos que saca a la luz Aldo Carotenuto –el diario de Sabina, sus cartas a Jung y a Freud, y la lectura de algunas cartas entre estos últimos– develan tanto la historia de una pasión amorosa como la influencia que ésta ha tenido sobre la teoría psicoanalítica.

Cabe mencionar que, en tanto los escritos de Freud sobre la transferencia son inmediatamente posteriores a dichos sucesos, es posible establecer una conexión importante entre la historia de esta pasión y dichos escritos.

El análisis de los documentos a los que me refiero lleva necesariamente a una tarea de reconstrucción que pone en juego la “fabricación del caso”, ya que la lectura de las cartas y los fragmentos del diario de Sabina no permiten una ubicación historiográfica exacta.

Esta historia que llega hoy fragmentada, del mismo modo en que según Lacan se aprehende lo real, exige una tarea de fabricación para relacionar las coordenadas estructurales que se juegan en la pasión amorosa de Sabina con lo que los distintos actores opinaron sobre la misma.

Se trata de leer qué se escribe en las alusiones y denegaciones de Jung cuando le escribe a Freud, qué es lo que el mismo Freud se empeña en no querer saber cuando le escribe a Sabina y qué de la verdad de la pasión, que no es forzosamente la verdad de los hechos, escribe Sabina Spielrein en su diario y en sus cartas.

## 1.- La fabricación del caso Sabina Spielrein

### 1.1. Datos biográficos<sup>119</sup>

Sabina Spielrein nació en 1885 en Rostov, Rusia, en el seno de una rica familia hebrea. El padre era comerciante y la madre, dedicada a las tareas de la casa, recibió una instrucción de nivel universitario. El abuelo y el bisabuelo eran rabinos muy estimados en el ámbito de su familia y de la comunidad donde ejercían el sacerdocio. Sabina era la mayor de cinco hermanos. La hermana que la seguía murió y quedaron tres hermanos varones: Isaak, Jean y Emile.

Ya desde niña, Sabina revela una imaginación exuberante y un rico mundo interior. Piensa que es la soberana de un reino poderoso y siente que posee una fuerza extraordinaria que le permitirá obtener cualquier cosa. Sin embargo, confiesa tener conciencia de su fantasía y saber distinguirla de la realidad.

Un día tiene la primera alucinación: ve dos gatitos que están sobre la cómoda en la habitación anexa. A partir de ese momento conoce la angustia y los terrores nocturnos. Además, siente que puede ser arrebatada por la fuerza del lado de sus padres y verse afectada por enfermedades graves. Éste podría pensarse como el comienzo de su neurosis infantil, que incluye retención voluntaria de las heces, sustituida luego por prácticas masturbatorias y una gran excitación sexual al ver las manos de su padre. Con el correr

---

<sup>119</sup> La información que sigue pertenece al libro de A. Carotenuto, *Una secreta simetría*, Barcelona, Gedisa, 1984..

del tiempo, la situación empeora al punto de que a los 18 años no puede mirar a nadie. A partir de entonces comienza la alternancia de crisis depresivas y arrebatos de llanto, risas y gritos.

La primera noticia de su tratamiento se remonta a octubre de 1906, y aparece en la carta en la que Jung le comunica a Freud que se encuentra aplicando el método freudiano para curar una histeria: “Es un caso difícil, una estudiante rusa de veinte años, enferma desde los seis.”<sup>120</sup> En su presentación al I Congreso Internacional de Psiquiatría y Neurología, Jung definirá el caso como “histeria psicótica”.<sup>121</sup> Ya no hay más menciones explícitas al caso en la correspondencia entre Freud y Jung, pero podemos inferir de la autobiografía de Sabina, que ésta se recuperó mientras estuvo internada en el hospital, y que aún internada, colaboró con algunos estudios realizados por su terapeuta. Estos estudios, experimentos asociativos, que Jung realizó junto con Binswager, fueron hechos entre 1904 y 1905, por lo que quizás la recuperación de Sabina se produjo en esos años.

Según Carotenuto, y a partir de información recogida en el Burghölzli, Sabina Spielrein estuvo internada allí entre el 17 de agosto de 1904 y el 1 de junio de 1905. Luego prosiguió su análisis en forma ambulatoria, en la consulta privada de Jung.

Se puede pensar que su recuperación se realizó en forma muy importante, ya que en 1905 Sabina comienza sus estudios de medicina, que finaliza en 1911, con una disertación preparada bajo la supervisión de Jung que llevaba por título “El contenido psicológico de un caso de esquizofrenia”.

---

<sup>120</sup> *Epistolario Freud-Jung*, citado en *ibidem*, p.7.

<sup>121</sup> Carl Jung (1907), *La teoría freudiana de la histeria*, citado en *ibidem*, p 33.

Las alternativas de la relación con su maestro y analista impulsaron a Sabina a dejar Zürich para una estadía de nueve meses en Viena, donde conoció a Freud y pudo participar de las "Reuniones de los miércoles". Allí fue donde presentó su hipótesis sobre "La destrucción como causa de nacimiento"<sup>122</sup>. Concluido este período en Viena, Sabina se traslada a Berlín y luego a Múnaco. Pasado un tiempo, regresa a Suiza y reside en Lausana, Châteaux d' Oex y Ginebra (donde será la analista de Jean Piaget) hasta 1923.

En 1912, Sabina se casa y tiene dos hijas: Eva y Renata. A partir de 1923, viaja a Moscú, donde crea una casa de niños que dirigirá durante un tiempo, para luego regresar a su ciudad natal, Rostov, y trabajar en ella como analista. En 1926 hace su última aparición oficial en un congreso de psicoanálisis en la Unión Soviética. A partir de esta fecha, los datos históricos son muy escasos. En 1936, el psicoanálisis es oficialmente prohibido en la URSS; entre 1936 y 1937 sus tres hermanos son arrestados y ejecutados en el marco de las purgas stalinistas. En 1938, mueren su marido y su padre. Luego se sabrá<sup>123</sup> que Sabina desapareció en el momento del ingreso de los alemanes a Rostov en 1941 y que fue vista con sus dos hijas en un grupo de judíos que los alemanes pensaban asesinar en la sinagoga de la ciudad.

## **1.2. El escándalo Spielrein-Jung**

Es Jung quien habla de "escándalo" en una carta a Freud fechada el 7 de marzo de 1909:

---

<sup>122</sup> Artículo publicado en Jahrbuch, 1912.

<sup>123</sup> Según N. Kress-Rosen, un periodista sueco, el doctor Ljunggreen, publicó en 1983 esta nueva versión de su muerte.

“Una paciente, dice, que ya antes he sacado de una grave neurosis con *inmensa entrega* y que ha defraudado mi confianza y mi amistad de la manera más hiriente que pueda imaginarse. Me ha hecho un sucio escándalo, únicamente porque le he negado el placer de concebir un hijo con ella. Siempre me comporté con la joven en los límites de la caballerosidad, pero pese a todo no me siento muy limpio ante mi conciencia, que es un poco demasiado sensible, y eso es lo que me hace más daño, pues mis intenciones siempre fueron puras. Pero Usted sabe que el diablo puede valerse de los mejores materiales para producir lodo. He aprendido una cantidad indecible de cosas, en esta ocasión, en lo que se refiere a la filosofía de la vida conyugal. Pese a todo el autoanálisis, en efecto, tenía antes un conocimiento totalmente inadecuado de mis componentes polígamos. Ahora sé donde y cómo ataca el diablo. Estas tomas de conciencia dolorosas y no obstante altamente saludables me han asegurado con ello—así lo espero al menos—de las cualidades morales cuya posesión me resultará muy ventajosa en el provenir. Mi relación con mi mujer se ha fortalecido mucho en cuanto a seguridad y profundidad.”<sup>124</sup>

Freud responde inmediatamente adecuándose a la situación. Ha oído hablar de la historia, *como la de una dama que se habría presentado como la amante de Jung*. “Pero, prosigue, también estábamos de acuerdo para suponer que el asunto tomaría un cariz totalmente diferente y *que no podría explicarse sin un recurso a la neurosis de parte de la delatora*.” Luego, continúa describiendo los riesgos de la profesión de analista: “Ser calumniados y chamuscados en el fuego del amor”.

Dos días más tarde, Jung responde defendiéndose energicamente: “Realmente nunca he tenido una amante; soy en verdad el marido más inofensivo que pueda imaginarse.”

¿Qué es lo que Jung ha *entregado* a Sabina? En primer lugar, hay que destacar que se trata de una entrega amorosa que, teniendo

---

<sup>124</sup> S. Freud y C. Jung,, *Correspondencia Freud-Jung*, Madrid, Taurus, 1979. El subrayado es mío.

en cuenta que alude a una persona que se entrega, puede hacer referencia a una posición femenina más que masculina. A menos que Jung mencione así un “algo” que le ha entregado a su paciente, un “algo” que posee un valor inmenso. Quizás Jung aún no sabía qué es lo que una mujer busca en un hombre, ni tampoco que su demanda no puede ser satisfecha por estructura. Ese “algo” pronto se reveló insuficiente para Sabina y se instaló entre ambos la situación insostenible de la demanda de hijo, lo que recuerda el modo que tomó la transferencia en el caso Ana O. El falo (el hijo) y el nombre, dos “algos”, posesiones de valor inmenso que un hombre puede representar para una mujer.

Mientras Jung denuncia claramente su implicación en la historia pasional por la vía de la denegación (“no me siento muy limpio en mi conciencia... mis intenciones fueron puras”) y adjudica al “diablo” aquello que lo llevó a participar activamente en la seducción de su paciente, Freud responde dando por cierto que el amor de transferencia no ha quedado en el plano de lo irreal, pero absuelve a su discípulo de toda culpa, aunque anticipando los dos extremos de la transferencia: el extremo negativo (ser calumniados) y el extremo positivo (ser chamuscados en el fuego del amor). Para Freud, teniendo en cuenta que la causa que hay que salvar es la del psicoanálisis, la respuesta está en la neurosis de la mujer seductora.

De la lectura de las cartas posteriores entre Freud, Jung y Spielrein, podemos deducir que el escándalo se desató al revelarse la historia amorosa tejida entre Jung y Sabina al calor del amor de transferencia, historia alimentada también por la posición del mismo Jung en la relación, quien se dejó vencer por el “diablo” que lo habitaba y no pudo conservar la actitud que Freud recomienda en 1915 en “Observaciones sobre el ‘amor de

transferencia””, cuando afirma que ante la “impetuosa demanda de amor” que la paciente mujer le dirige al médico, éste debe responder dejando subsistir la necesidad y el deseo, tratando ese amor como no real, de una manera para la que no hay modelo en la vida real.

Lo más importante aquí no es delimitar hasta dónde se traspuso en la satisfacción real esta relación amorosa, sino sus efectos tanto para Sabina y Jung, como para Freud y el psicoanálisis.

### **1.3. El caso Sabina**

Si se piensa en el carácter imaginativo que se revela en Sabina desde la infancia, junto con las “alucinaciones visuales” que la misma presentó desde los seis años, podemos acercarnos a la explicación metapsicológica freudiana de la amencia de Meyner: “El delirio alucinatorio de la amencia es una fantasía de deseo claramente visible, y a veces tan completamente ordenada como un bello sueño diurno [...] La amencia es la reacción a una pérdida afirmada por la realidad; pero que ha de ser negada por el yo, que no podría soportarla”.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> S. Freud, “Adición metapsicológica a la interpretación de los sueños”: “La amencia nos ofrece el interesante espectáculo de una disociación entre el yo y uno de sus órganos; precisamente aquel que con más fidelidad le servía y se hallaba más íntimamente ligado a él. Aquello que en la amencia lleva a cabo la represión es realizado en el sueño por la renuncia voluntaria. El estado de reposo no quiere saber nada del mundo exterior, no se interesa en la realidad más que cuando se trata de abandonar el dormir para el despertar. Retrae las cargas de los sistemas *Cc.*, *Prec.* e *Inc.* en tanto en cuanto los elementos en ellos integrados obedecen al deseo de dormir. Con la falta de carga del sistema *Cc.* cesa la posibilidad de un examen de la realidad, y las excitaciones independientes del estado de reposo, que toman el camino de la regresión, lo encontrarán libre hasta el sistema *Cc.*, en el cual pasarán por realidades indiscutibles”, *op. cit.*, volumen II, p. 2090.

Se puede observar que a veces se produce en Sabina una disociación entre el yo y el examen de la realidad que la lleva a considerar sus deseos como satisfechos, utilizando para ello la alucinación o la creencia de que sólo basta desear para convertir esos deseos en realidad.

Si se sigue a Freud, en esta disociación se trata de la reacción a una pérdida que el yo no puede reconocer. Modalidad especial que toma el duelo en la estructura y lleva al sujeto a manejar casi a su antojo su relación con la realidad. Pero también modalidad especial de la relación con la alteridad, ya que la realidad es parte de ella. Por lo pronto, tenemos a una muchacha que, desde su infancia, utiliza la desmentida para negar algunos trozos de realidad que le resultan insoportables. Pero también, y a juzgar por los datos brindados por Carotenuto, aparecen otras cuestiones en la infancia de Sabina que merecen ser tenidas en cuenta a la hora de la fabricación del caso: retención voluntaria de heces, luego sustituida por la masturbación, y la obsesión con respecto a las manos de su padre, que luego parece haberse extendido a las demás personas hasta llegar a los 18 años ante la imposibilidad de mirar siquiera a alguien. Con esto, se observa nuevamente una alusión a la dificultad para la pérdida del objeto y la voluntad de retenerlo para encontrar la satisfacción.

Es importante considerar esta sintomatología como un indicio de fijación en el estadio sádico-anal, sabiendo que la organización sádico-anal se caracteriza por la oscilación entre los fines activos y pasivos. El objeto anal es el símbolo de todo lo rechazable y la oscilación entre la retención y expulsión determina la estructura de la oblatividad.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Cfr. J. Lacan, el seminario X *L'angoisse, 1962-1963* (inédito). *La Angustia*, versión para circulación interna de la EFBA. Allí, Lacan afirma que la analidad conforma el prototipo del amor a través del don.

Respecto de la obsesión con la vista de las manos del padre, podemos inferir en Sabina, cierto trastorno de la versión hacia el padre, que hace eclosión durante la adolescencia impidiendo mirar a nadie. Durante esta etapa, Sabina tiene que tomar posición con respecto al modo de aparición frente al Otro sexo, es decir, cuando se pone en juego una nueva imagen de su cuerpo, ahora sexuado. En este período Sabina no se permite mirar a nadie, como continuación del modo en que anteriormente se defendía de la excitación erótica que le proporcionaba la vista de las manos del padre.

Otro dato importante lo constituye una afirmación que Sabina escribe en su diario respecto de los comienzos de su enfermedad. Aquí leemos que la misma comenzó luego de la muerte de su hermana. Pero lo interesante de esta mención no es sólo que la referencia a la niña muerta sirva para fechar el comienzo de la enfermedad (no hay ninguna otra mención a ella ni a los sentimientos que Sabina pudo experimentar con su muerte) sino que la mención de la coincidencia entre el comienzo de la enfermedad y la muerte de la hermana, puede hacernos pensar que Sabina intuye que en su enfermedad se trata de una dificultad en cuanto a la tramitación de la pérdida.

Véase cómo describe Sabina la relación amorosa de sus padres: “Él la ama; ella es amada por él. Tal es la historia de mis padres.”<sup>127</sup> Ella (la madre) es amada... El padre es capaz de amor...por la madre. Es interesante el modo en que Sabina relata las historias de amor familiares, ya que observamos que tanto su abuelo como su madre renuncian al *partenaire* elegido en función de las imposiciones paternas. Ambos se casan con quienes no han

---

<sup>127</sup> *Diario de Sabina Spielrein*, 23/IX/1909, citado en Carotenuto, *op. cit.*

elegido, y por lo tanto con quien no aman, siendo amados en la relación.

Quizás podría pensarse también que Sabina repite la historia de su familia materna, ya que aún cuando declara amar apasionadamente al doctor Jung, se casa en 1912 con el doctor Scheftel. Para Sabina, su madre era, por sobre todas las cosas, amada. Por su primer amor, por su padre, por el profesor de historia y hasta por el tío Adolf. Cabe destacar que Sabina cree haberse enamorado de estas últimas dos personas en su adolescencia temprana. Si se agrega esta afirmación al dicho de que su madre sólo era “amada”, es posible pensar que es de su madre de quien Sabina no ha recibido el don de la tramitación de la falta.

En este sentido, amar en posición activa<sup>128</sup> exige de quien lo hace un reconocimiento de la propia falta. Su madre era amada, pero parece que no podía amar. Sabina nos dice de ella que no había encontrado satisfacción en el amor de los hombres.

Sin embargo, es importante considerar que la madre actuó para Sabina en el plano de los ideales a alcanzar, ya que es descripta como una mujer inteligente, culta, hermosa, y fundamentalmente como “el orgullo de su padre”, a la sazón el abuelo de Sabina y quien ofició de Ideal del Yo materno para la joven. Según Sabina, tanto su abuelo como su bisabuelo (ambos rabinos) habían sido “preseleccionados por Dios”. Es de su abuelo de quien Sabina escucha la primera “vocación”, ya que es él mismo el que le predice “un destino excepcional”. Estas vocaciones o llamados de Dios, serán para Sabina una constante.

---

<sup>128</sup> Me refiero al don activo del amor, en el sentido en que Lacan lo plantea en el Seminario I: “Dar lo que no se tiene”. Véase también el capítulo “El amor en psicoanálisis”, en esta tesis.

Las palabras del Otro no podrán más que cumplirse para ella. Su vida entera es la búsqueda de ese destino excepcional, lugar fuera de serie que finalmente cumplirá, sin saberlo ella misma.

En 1920, Kart Abraham en el artículo “Manifestaciones del complejo de castración femenino”<sup>129</sup> menciona un fantasma femenino que atenúa el complejo de castración en las mujeres y se centra en la posibilidad de un reconocimiento por parte del hombre que las reconcilia con su femineidad: “Mencionaré un requisito que he encontrado muchas veces: podría resignarme a mi femineidad, si fuera la mujer más hermosa”.<sup>130</sup> Abraham agrega luego que este fantasma se constituye en tres tiempos; el deseo original dice: “Me gustaría ser un hombre”. Cuando esto se abandona, la mujer desea ser “la única mujer (del padre)”. Cuando también este deseo tiene que ceder ante la realidad, aparece la siguiente idea: “Como mujer, quisiera ser inigualable.”

Según Tendlarz<sup>131</sup>, estos tres tiempos ilustran el pasaje del complejo de masculinidad de la niña a la asunción de una posición femenina, pero con una característica particular. Frente a la falta, el falo que la niña espera recibir del padre no entra en la ecuación niño = falo, es decir, la salida a través de la maternidad, sino que su propio cuerpo es puesto en juego, aunque estas salidas no se opongan. En el primer tiempo, la niña padece el complejo de masculinidad, lo que en la teoría freudiana corresponde a la actividad fálica que acompaña a una relación exclusiva con la madre: la niña identificada con el falo de la madre. Éste es un tiempo en el que aún no se juega el rechazo o la negación de la castración como respuesta al *Penisneid*. Entre estos dos tiempos se

---

<sup>129</sup> K. Abrahamn, *Psicoanálisis clínico. Manifestaciones del complejo de castración femenino*, Buenos Aires, Paidós, 1993, 3° edición, pp. 280-281.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>131</sup> S. Tendlarz, *Las mujeres y sus goces*, Buenos Aires, Colección Diva, 2002.

produce el pasaje de la madre al padre y la esperanza de recibir el falo de éste. “Ser la única mujer del padre” expresa tanto la rivalidad frente a las otras mujeres como la demanda de amor dirigida al padre, del que espera recibir el falo añorado a través de la metáfora del amor. Es por el amor del padre como espera convertirse en su falta y así poder evadir la suya propia. Este deseo de “ser la única” apunta directamente al amor del padre, no para tenerlo sino para *ser* en el lugar de la falta que al revelarse dio lugar al primer tiempo.

Este viraje explica por qué Abraham afirma que este fantasma logra mitigar el complejo de masculinidad de las mujeres, ya que la salida del *Penisneid* no se lleva a cabo mediante la identificación viril sino por el camino de la demanda de amor. En el tercer tiempo emerge la idea de ser una mujer excepcional o de ser la más hermosa con el brillo fálico que recibe de esta manera.

Se puede observar también que en esta modalidad de salida de la envidia del pene hay cierta vacilación en el pasaje del ser al tener, es decir, que en este fantasma la niña pasa de ser el falo materno a ser la única y luego una mujer excepcional. Se trata del ser, nuevamente, pero de un ser a recibir a través del amor del padre, o de un hombre que lo sustituya.

En el modo en que Sabina nos relata su relación con Jung encontramos algunos indicios de la operatoria de este mecanismo, lo que también explicaría la “curación” operada en Sabina por el tratamiento junguiano, adscribiendo esta recuperación a lo que Freud llamaría una “cura por amor”.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> S. Freud, “El delirio y los sueños en La Gradiva de W. Jensen”, *op. cit.*, volumen II, p. 1333.

A mi entender, esta curación se produce al restaurar en Sabina la adscripción al goce fálico, es decir, al regresarla a su condición de sujeto hablante, alcanzada como Todo x por la significación fálica y sometida a la castración, pero proporcionando, a través del amor, un modo de sortear el muro del lenguaje y la castración.

Es posible pensar la locura adolescente de Sabina como una respuesta frente al refuerzo de sus deseos incestuosos operado por la pubertad, volviendo a evidenciar la fallida versión hacia el padre, y quedando atrapada en la relación madre-hija. El límite que el falo le impone al goce se revela insuficiente, y retorna el goce cuerpo a cuerpo con la madre, sin mediación paterna. Es frente a este resurgimiento que Sabina responde con la locura, lo que obliga al alejamiento de sus padres mediante la internación. Jung se presenta para ella como el Salvador, ese Otro potente que podría arrancarla del infierno de goce en el que se hallaba sumida, pero también alguien que encajaba perfectamente en su matriz inconsciente para encarnar el Otro del amor que sí pudiera remediar su drama.

Vale recordar que el caso de Sabina le permitiría a Jung probar su condición de discípulo de Freud, al mismo tiempo que su práctica como analista. Es lícito pensar que le haya dedicado especial atención y consideración a la joven, y para decirlo con sus propias palabras, “una inmensa entrega”. Pero ¿estaba Sabina Spielrein en condiciones de discriminar el interés que su caso despertaba en Jung y la atracción que ella misma ejercía sobre él? ¿Estaba el mismo Jung en condiciones de efectuar tal diferenciación? Sobre todo si, como parece, la ascendencia hebrea

de Sabina y aun su aspecto físico convenían a las condiciones eróticas de la “mujer amada” para él.<sup>133</sup>

Para Sabina, lo terapéutico consistió en sentirse amada y, especialmente, en aparecer para Jung como una mujer excepcional. Así lograba reinstalarse en su fantasma y adquirir a través de la metáfora del amor la significación y valor fálico que la restituyeran en una posición edípica normalizante. Casi podría decirse que Jung ofició para Sabina de suplencia del padre insuficiente, donando el valor fálico con su amor, y situando a Sabina en el lugar de ser precisamente la falta misma y aquello que la obtura. Así, el papel del falo, a través del amor, se revela como el que puede convertir lo que amenazaba con ser el objeto del goce del Otro en objeto de deseo.<sup>134</sup>

Ahora bien, esta misma operatoria fantasmática produce un recrudescimiento narcisista, ya que se trata de que el cuerpo todo de la mujer adquiere entonces un valor equivalente al falo. “En la posición de o-bien -o bien en que el sujeto se encuentra atrapado entre una pura ausencia y una pura sensibilidad, no debe asombrarnos que el narcisismo del deseo se aferre inmediatamente al narcisismo del *ego* que es su prototipo”.<sup>135</sup> Llamar “narcisismo del deseo” a esta salida femenina en el lugar del falo nos permite junto con Lacan, desmarcarnos de la ficción de la mujer narcisista, para señalar que en esta salida, dependiendo del amor del padre /hombre, se trata de cierta relación con la falta , en *la que las mujeres pueden amar apasionadamente la nada*.

---

<sup>133</sup> Cfr. Carotenuto, *op. cit.*

<sup>134</sup> Hablar aquí de la metáfora del amor implica considerar la siguiente operación: en la medida en que el objeto es amado, recibe el falo a través de la metáfora del amor de su amante. Además, esta operación implica incluir la falta en la dialéctica amorosa. Sin el amor dentro de la operatoria de la significación fálica, la relación se convierte en una relación puramente de goce.

<sup>135</sup> J. Lacan, “Ideas directrices para un congreso sobre la sexualidad femenina”, *Escritos 2*, p. 712.

En la entrada de su diario del 19 de septiembre de 1910, Sabina escribe:

“Ahora la pareja número 4. Es la pareja masculina actual. Es el cristiano, mi amigo: es médico y es casado. No carece, ciertamente de un sentimiento religioso y un sentimiento del destino, lo que se explica porque su padre era pastor. En la época en que comenzó nuestro idilio (*Poesie*), tenía dos niñas y dentro de sí, potencialmente, el varoncito, cosa que mi inconsciente logró descubrir en la época de los ‘sueños premonitorios’. Me dijo que amaba a las mujeres hebreas y que hubiera querido amar a una muchacha hebrea de cabellos negros [...] Su amigo es el doctor Freud, hebreo, anciano, padre de familia [...] También aquí el cristiano es ‘hijo’ del hebreo. Éste último es más anciano y más independiente, pero mi amigo es simultáneamente hijo mío, por lo cual, volens nolens, estoy casada con el profesor Freud. Yo no amo a Freud, porque me robó lo más bello que existe para mí, mi amigo, quien ahora quizás se enamore de la hija de Freud [...] Ella tiene la ventaja, que no tengo yo, de ser la hija de un padre famoso. Y tengo que valerme exclusivamente de mis fuerzas, por lo cual es mucho más difícil para mí, sin embargo quiero creer firmemente que me espera un gran destino. ¡Tengo en mí tanto ardor y tanto amor! Lo siento de manera firme e incontrolable! ¡Sigfrido vive, vive, vive! Nadie podrá quitarme esta fe, salvo la muerte!”<sup>136</sup>

Si bien estos párrafos del diario se ubican en un tiempo bastante posterior a la “recuperación” de Sabina, podemos encontrar desplegadas en ellos las razones inconscientes del amor por Jung: médico, cristiano, religioso, padre que contiene un hijo varón, hijo de un pastor y de un anciano famoso (Freud), a través de quien Sabina esperaba cumplir su destino (ya que no lo había logrado siendo hija de su padre). También encontramos aquí la rivalidad con otras mujeres, como la hija de Freud, ésta sí es hija de un padre famoso (quizás como su propia madre, ya que el abuelo era un rabino muy querido y conocido). La frase: “Sigfrido vive, vive, vive” , alude al hijo que ella esperaba recibir de Jung,

---

<sup>136</sup> *Diario de Sabina Spielrein (1909-1912)*, en Carotenuto, *op.cit.*, p. 242.

expresado inicialmente como un hijo real, pero convertido luego en un símbolo de ese “algo” que Sabina demanda a Jung a través de su amor.

Sigfrido, si bien alude a un nombre de héroe mencionado en una ópera de Wagner, *Canción de los Nivelungos* hijo del rey Sigmund, también contiene las letras del nombre de Freud, y es precisamente de esa combinación de razas aria y hebrea, de las que debía nacer un Salvador.

Luego de un período en el que Sabina demanda a Jung un hijo en la realidad, Sigfrido pasa a ser sinónimo de hijo, obra o producción, pero siempre queda vinculado para Sabina al “destino excepcional”. Sigfrido es para Sabina aquello que ella debe obtener para alcanzar ese destino fuera de serie que haría de ella una “mujer excepcional”. Retomo aquí el tema del fantasma descrito por Abraham, ya que plantea los pasos por los que una mujer puede resolver su encuentro con la castración mediante la demanda de amor, así como también el modo en que una mujer espera recibir de un hombre (inicialmente el padre) aquello que le permitiría desmentir la castración. Un modo particular, pero no por eso poco extendido, de constituirse en la excepción del “Para todo x” sin dejar de considerar su pertenencia al Todo x. Para esperar de un hombre el modo de constituirse en una excepción, es necesario haberse situado primero bajo la significación fálica.

Lo que establece aquí la diferencia con otras maneras de colocarse en la posición de excepción *es la espera a través del hombre de las condiciones de excepción*. A pesar de ello, es necesario precisar que el intento de ser sublime se diferencia del intento de sublimar, aunque ambos requieran elevarse del “para todo” fálico al lugar de la excepción. Vemos en Sabina cierta

vacilación entre las dos posiciones, ya que a veces sueña con un destino heroico y otras intenta la operación sublimatoria. También una mujer debe pasar, al menos algunas veces, por el lugar del *Urvater*, única posición donde puede experimentar su inexistencia.<sup>137</sup>

Situar las condiciones de la neurosis infantil de Sabina, así como su “solución” al complejo de castración a través del amor de un hombre, sustituto del padre fallado (por no ser famoso y amar demasiado a la madre), además de la manera en que Sabina aparta de sí el trozo de realidad que se le revela como insoportable, por medio del alejamiento del examen de realidad, colocan a Sabina dentro de aquellos bordes de la neurosis, llamados también *borde real de la neurosis o des-bordes*.<sup>138</sup>

Ahora bien, estas cuestiones explican también en qué punto el mismo Jung quedó atrapado por la situación fantasmática, respondiendo como un verdadero partenaire. Quedó deslumbrado por lo que Sabina esperaba de él y la seducción operó hacia ambos lados, respondiendo exactamente desde el lugar en que Sabina lo esperaba en su fantasma.

Los antecedentes de Sabina revelan una clara predisposición a la pasión, sobre todo en lo referente a la tendencia a apartarse del trozo de realidad insoportable y considerar los deseos como cumplidos a “voluntad”. Ella misma nos lo dice en su diario: “Hasta los 13 años fui muy religiosa. A pesar de ciertas contradicciones y de las burlas amables de mi padre, no me atreví a abandonar el pensamiento de Dios. Separarme de Dios me era

---

<sup>137</sup> H. Yankelovich, “¿Qué es un concepto en psicoanálisis?”, *Lógicas del goce*, Rosario, Homo Sapiens, 2002, p. 55. Véase también S. Amigo, *op. cit.*, 2002, p. 139.

<sup>138</sup> Véanse AAVV. *Bordes...*

muy difícil, y cuando tuve que abandonar esta idea me quedó un vacío. Pero conservé mi ‘espíritu protector’”.<sup>139</sup>

¿A quién se refiere Sabina cuando habla de Dios? Esta “religiosidad” proviene de su linaje materno y es, por lo tanto, adhesión al Otro primordial. En este punto es importante considerar que existe algo que hace que Sabina “deba” abandonar esa religiosidad, y allí está el padre real de Sabina descrito como alguien que “era directamente un hereje”, para intentar con contradicciones y burlas amables producir el abandono del pensamiento de Dios.

El pasaje del diario de Sabina citado más arriba puede leerse como una metáfora de su incompleta versión hacia el padre. Incapaz de dejar un vacío allí donde reinaba la Diosa-madre, lo sutura con un pasaje a medias y esa criatura imaginaria que llama el “espíritu protector”. Es precisamente a este “espíritu protector” al que atribuye la idea de que puede realizar todo lo que quiere, aun en los casos en que parece imposible.

Esta manera de llenar el vacío causado por el abandono del sentimiento religioso, es evidentemente la utilización de una fantasía a la que le da estatuto de realidad. El Espíritu, o el Destino, como los llama indistintamente, suturan el vacío y reinstalan la idealización en un lugar rector. A él se dirige Sabina en sus invocaciones, por ejemplo en ésta, que es un paradigma de la función de sutura que cumple esta figura: “¡Ah, espíritu protector! ¡Si estuviera segura ya! ¿Será posible que también para mí surja una estrella favorable? ¿Es posible que en mis fantasías

---

<sup>139</sup> *Diario de Sabina Spielrein*, 18/10/1910, citado en Carotenuto, p. 234.

exista también algo de verdad? ¡Gracias a ti, gracias mil veces, destino benévolo!”<sup>140</sup>

Por otro lado, este espíritu protector es el que le permite a Sabina creer que puede hacer posible lo imposible, es decir, desmentir lo imposible, sin dejar de darle un lugar, precisamente para desmentirlo.

La misma predisposición de Sabina hace que la posición de Jung se acomode en la relación terapéutica en el lugar en que se lo esperaba: “A veces me debatía impetuosamente, a veces le dejaba que me besase los dedos y estaba pendiente de sus palabras, loca de amor.” La manera en que Sabina describe su relación con Jung es más que elocuente, así como aquellos enunciados que repite en varios pasajes de su diario y la colocan, para Jung, en un lugar amado y de excepción,<sup>141</sup> así como los que Sabina escucha también como verdaderas “vocaciones”.

La estructura continúa siendo la misma: aquello que profiere un Otro idealizado y amado, casi de naturaleza divina, es escuchado por Sabina como palabras sagradas, llamados que le dictan su destino, a los que no puede más que obedecer. Todo se desarrolla con el propósito que la misma Sabina repite: “Para salvar el ideal”.

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, 9/09/1910, citado en A. Carotenuto p. 224.

<sup>141</sup> *Ibidem*: “Era como un collar, en el cual todas las otras adoradas fuesen las perlas y yo el medallón.” (23/09/1909); “¡Esos ojos inteligentes!” suspiraba a veces, o bien se conmovía profundamente cuando le hablaba de algo, por ejemplo del significado psicológico de la música de Wagner, algo que él ya había pensado, sentido, escrito (aunque no publicado) de manera idéntica.”(11/09/1910); “Pero en esa época también el doctor Jung alcanzó a comprender algunas cosas; ante mis ojos creció espiritualmente, pude seguir paso a paso su desarrollo, y yo aprendí mucho, no sólo por él. Me hizo colaborar en su primer trabajo: ‘Comportamiento del tiempo de reacción en el experimento de asociación’. Discutíamos con frecuencia y él me dijo: ‘¡Fíjese cómo lo que usted dice hace progresar la ciencia! Usted hace avanzar la ciencia. ¡Tendría que ser psiquiatra!’” (*Correspondencia Spielrein-Freud*, carta del 12/06/ 1909, citado en A. Carotenuto).

Sabina se resiste a hacer el duelo del ideal, y lo encarna en figuras elegidas, de las que Jung formó parte. Ese amor que ella dice profesarle es *una obstinación de amar*, como diría Julia Kristeva,<sup>142</sup> quien plantea que en Colette, la escritora francesa contemporánea de Freud y Sabina, “el amor llevado al extremo, sería un amor de lo imposible, embriagado de la amenaza de castración y, en definitiva, ¿un amor a muerte?”.<sup>143</sup>

Mostrando el grado de escisión de su yo, Sabina apela a veces a la “razón”, otras veces interpreta sus sueños como vocaciones que la llaman a trabajar, y es así como termina sus estudios, presenta su tesis y escribe los trabajos científicos que le permiten su ingreso en la Asociación Psicoanalítica en 1911. Esta misma apelación hace que pueda casarse en 1921 con el doctor Scheffel y continuar tanto su carrera profesional como su producción científica.

El trabajo sobre el instinto de destrucción como causa de creación, que presenta en las reuniones de los miércoles en Viena, es uno de los trabajos a los que Sabina dedica más pasajes en su diario. Seguramente, ella tenía la intuición de que ésa era su mayor contribución al pensamiento psicoanalítico, como lo prueban la utilización que Freud hace del concepto en 1920 en *Más allá del principio del Placer*, y el giro que toma la teorización freudiana a partir de la introducción de la nueva dualidad: pulsión de vida y pulsión de muerte. En el trabajo mencionado, Sabina también expone las diferencias entre el amor masculino y el femenino en el mismo sentido en que Freud lo realiza luego, en el texto *Introducción al narcisismo* (1914), concluyendo que el amor (que el sujeto se profesa a sí mismo) puede conducir a formas de

---

<sup>142</sup> J. Kristeva, *El genio femenino III. Colette*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 291.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

autodestrucción tales como la mortificación, el martirio y hasta el anquilamiento total de la propia sexualidad.

Finalmente, Sabina intenta canalizar su libido hacia la actividad musical, y así se lo comunica a Jung en 1918: “Creo personalmente representar más bien la actitud heroica en la música y el sentimiento religioso en la ciencia (por lo demás, ambas cosas se han unido, de modo que no estoy ya tan segura)”.<sup>144</sup>

En la última carta de la que se tiene noticia, Sabina misma intenta un “autodiagnóstico”: “¿Por qué en el fondo no se puede suponer con Freud que pertenezco al ‘tipo del salvador o de la víctima’ y que por ello represento mis deseos mediante símbolos que expresan la total disociación de la personalidad, como por ejemplo, todos los grandes héroes mueren por su idea, como el dios solar Sufrido, como la música, que más que todas las otras artes requiere una entrega total?”.<sup>145</sup>

Si bien Sabina quiere convencerse de que su amor por Jung jamás se agotará, ni aún separándose de él o casándose con otro hombre, lo que permanece vivo hasta el final de sus cartas y de su diario es Sigfrido, verdadero símbolo de su disposición heroica y escritura de su anhelo de crearse un destino fuera de serie. Su apuesta pasional se revela entonces, como la manera de salvar su ideal.

La afirmación de que en Sabina se trata del Ideal del yo materno, señala que se trata de una apuesta a la madre fálica, uno de los términos de su desmentida. Al mismo tiempo, colocarse en el linaje materno como la prometida al destino excepcional,

---

<sup>144</sup> Carta de Sabina Spielrein a Jung, 19/01/1918, en A. Carotenuto, *op. cit.*.

<sup>145</sup> Carta de Sabina Spielrein a Jung escrita probablemente el 2 o 28 de agosto de 1918, en *ibidem*.

permite a medias el cumplimiento del pasaje edípico, cerrando su filiación en la línea materna, a falta de un padre que pudiera salvarla del encierro en el universo de la madre.

Lo fundamental aquí es que su actividad está destinada a *salvar* el Ideal, es decir, que ciertamente hay algo que amenaza ese ideal, y es ella misma la que queda, por la vía el destino heroico, en la obligación de tener que salvarlo de lo que lo amenaza. Y es en este mismo sentido que puede intentar la vía sublimatoria, a través de la música, si bien este intento no llega a cumplir con sus expectativas, ya que aún en su regreso a su país de origen continúa buscando el modo de salvar finalmente su ideal, tal como lo prueban sus intentos en Moscú, dirigiendo una casa de niños, participando de las actividades científicas psicoanalíticas; su mudanza a Rostov, errancia análoga a la que transitó en Europa, y que no encuentra un corte ni aún en su país de origen. Por lo tanto, podemos situar el amor apasionado de Sabina por Jung como un poderoso recurso que mostró su eficacia aún al doloroso precio del escándalo y del alejamiento del amado, pero que se reveló como fracaso en cuanto a la salvación del ideal, pues si bien el amor es una suplencia utilizada frente a la relación sexual que no hay, no logra concretar lo que promete, realizando tan sólo la metáfora amorosa, es decir, revelando la falta que convierte al amado en amante, cuando sucumbe frente al inarticulable: “te deseo aunque no lo sepa”.

Kress-Rosen<sup>146</sup> encuentra en Sabina una vocación más auténtica que la disposición heroica: la del sacrificio, que puede leerse en su errancia, en su eclipsamiento permanente y en su partida hacia Rusia como pionera de la introducción del

---

<sup>146</sup> N. Kress-Rosen, *Tres figuras de la pasión*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 88.

psicoanálisis en ese país, cuando había conseguido un lugar en la comunidad psicoanalítica europea.

Acuerdo parcialmente con esta afirmación, ya que considero que el sacrificio al que se refiere Kress-Rosen, o la vocación de martirio, no es una elección de goce realizada por Sabina, sino la inevitable pendiente hacia la cual es deslizada por el estrago de la relación madre-hija. Digo que no se trata de una elección de goce, ya que el caso Sabina muestra los recursos utilizados por ella como defensa ante el estrago. Recursos subjetivos que van desde la neurosis infantil, la locura adolescente, el fantasma de ser una mujer excepcional, el amor pasión y la sublimación casi forzada, pasando por su demanda de análisis a Jung y a Freud.

Quizás pueda pensarse que, tratándose de una mujer, el hecho de no haber llevado un análisis hasta las últimas consecuencias, es decir, hasta la cita del amor con la muerte que es la relación madre-hija, hizo que Sabina no pudiera elegir el amor. Me refiero a la elección que puede hacerse si es que el sujeto acepta pagar el precio de la castración y traicionar el mortífero llamado materno. Ironía del destino, en alguien que declara “Crear fervientemente en la existencia del amor”. Fidelidad a muerte al primer amor, ése que es sin objeto.

## V- La erotomanía en la clínica psiquiátrica<sup>147</sup>

La erotomanía es conocida desde hace mucho tiempo como una patología de la vida mental. Esquirol, en su tratado de 1838, caracteriza una “Monomanía Erótica” y la define como “afección cerebral crónica caracterizada por un amor excesivo, sea por un objeto conocido, sea por un objeto imaginario.”<sup>148</sup>

Ball, en su libro *La locura erótica* separa las perversiones sexuales de la erotomanía. Tal vez el aporte más original de este autor lo constituya la observación de la frecuente asociación de erotomanía y delirio místico. En 1893, Magnan incluye la categoría de “amorosos perseguidores” dentro de su “delirio crónico a evolución sistemática” describiéndolos como “platónicos, extáticos, erotómanos”. Serieux y Capgras describen un delirio de reivindicación dentro del que separan dos grupos: los “altruistas” y los “egoístas”, e incluye en este último grupo a los “reivindicadores amorosos”. Dide, en su obra dedicada a los “idealistas pasionales” incluye la categoría de “idealistas amorosos” como equivalentes a los erotómanos y destaca la castidad como su rasgo esencial. En el contexto de la psiquiatría germana, Krafft-Ebing describe, en su tratado de 1897, dos casos de erotomanía que incluye en la categoría de “delirios

---

<sup>147</sup> Para la redacción de este capítulo me he basado en los aportes realizados por Diana Kamienny de Boczkowski: “Avatares de la erotomanía. Del amor patológico al ‘amor muerto’”, Revista *Vertex*, vol. 5, 1994, pp.15-19.

<sup>148</sup> E. Esquirol, “Monomanie Erotique” en J. B. Baillièrè (ed.), *Des maladies mentales*, París, Pere édition, 1838. Citado en Kamienny de Boczkowski, 1994.

primordiales”. En la octava edición de su tratado de psiquiatría y a propósito de la concepción de la paranoia, Kraepelin delimita un “disturbio erótico” como una de las formas del delirio megalomaniaco, que incluye dentro de la paranoia junto al “delirio de los santos”, “profetas”, “delirios de alta filiación” y “místicos”. La reaparición de la erotomanía en la literatura anglosajona con su mención dentro del *DSM III-R* ha seguido los lineamientos kraepelinianos, incluyendo este tipo de delirio dentro de los delirios paranoicos.

Es Clerambault quien inscribe la existencia independiente de la erotomanía dentro de la nosografía psiquiátrica. En 1921, establece una división dentro de los delirios paranoicos, introduciendo los “delirios pasionales mórbidos” y situando en ellos a la erotomanía, los delirios de querulancia y de celos. Ya aquí describe el “Postulado”, “embrión lógico”, en lo que llamará “cuadro clínico de la erotomanía”: “La convicción de estar en comunicación amorosa con un personaje de rango más elevado, que se ha enamorado primero, y que hizo primero proposiciones”.<sup>149</sup> También establece la cronología típica del delirio y sitúa dos períodos: uno optimista y otro pesimista, que comprende dos o tres fases: odio mixto, odio verdadero y querulancia. En este tiempo define así a la erotomanía: “Los componentes del sentimiento generador del postulado son: Orgullo, Deseo, Esperanza. La evolución y las reacciones son por una gran parte, función del carácter individual, del grado de moralidad de la educación.”<sup>150</sup>

En este punto, me interesa destacar la caracterización que realiza Clerambault en ocasión de una discusión en la “Société Médico-Psychologique”, luego de la presentación de un caso: “es

---

<sup>149</sup> Citado en Kamienny de Boczkowski, p. 16.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

una especie de delirio profesional”. Esta caracterización atribuye la erotomanía exclusivamente a la mujer. Pareciera que Clerambault sostiene que la mujer tiene una profesión: ser amada.

En el campo psiquiátrico posterior a Clerambault se suceden las discusiones nosográficas, sobre todo respecto de la pertinencia de concederle a la erotomanía un lugar aparte en las clasificaciones, si se trataría de una entidad independiente o de una constelación clínica, un síndrome o un momento en la evolución de la psicosis

## **1. Clerambault**

Nacido en 1872, hijo menor de una familia noble, cuenta entre sus antecesores con René Descartes y Alfred Vigny. Paul Bercherie lo describe como “aristócrata altivo e imperioso, esteta decadente y eximio atleta, seductor impenitente e impenetrable, este solitario, de personalidad fascinante según todos aquellos que lo conocieron, de palabras precisas y rebuscadas, de prosa sobrecargada de mayúsculas, fórmulas lacónicas y neologismos, dedicó toda su vida pública a las dos grandes pasiones intelectuales de una existencia plena de erudición e incesante trabajo, sin obtener en realidad, el reconocimiento que perseguía de manera tan ardiente y belicosa como también torpe.”<sup>151</sup>

La primera de estas pasiones, originada en un viaje a Marruecos, se relaciona con el estudio de las múltiples modalidades y técnicas de pliegue en el drapeado del albornoz árabe. La segunda gran pasión, profesional, fue la obra

---

<sup>151</sup> Presentación de P. Bercherie al libro de G. de Clerambault, *Automatismo mental. Paranoia*, Buenos Aires, Pólemos, 1995.

psiquiátrica. Su carrera como psiquiatra resulta singular por el hecho de haberse desarrollado en ese lugar único y mítico entre todos los de la psiquiatría francesa que fue la Enfermería especial de alienados de la prefectura de la Policía de París, que él dirigiera como médico jefe desde 1921 hasta su muerte en 1934, luego de haber ascendido todos los escalafones de la jerarquía médica.

La Enfermería especial instituye un lugar de observación privilegiado, con particularidades tales como el reducido tiempo de estancia de los enfermos (no más de 4 días), lo cual suponía la importancia de realizar un diagnóstico en forma rápida, ya que la salida de la Enfermería comportaba la decisión de la estrategia de tratamiento: internación administrativa, derivación a un servicio psiquiátrico libre, a un servicio de enfermos agudos de un hospital general o a un hospicio. Por otro lado, si bien estos enfermos pertenecían al ámbito de la medicina en su condición de enfermos mentales, estaban alojados allí por haber perturbado el orden social parisino.

La enfermería era un lugar en el que sólo se establecía un diagnóstico que conducía a una estrategia de tratamiento, es decir, en esa institución no se realizaba ningún intento terapéutico sino que la misma cumplía solamente las funciones de observación y diagnóstico. Por esta razón, los psiquiatras que pasaron por este lugar, entre los que se cuentan Lasegue, Garnier, Dupré y el mismo Clerambault, constituyen por sí solos todo un capítulo de la historia de la psiquiatría francesa. Han sido, sin duda, hacedores de un gran saber clínico fundamentalmente en lo relativo a las problemáticas derivadas de los trastornos mentales del alcoholismo y otras toxicomanías, por un lado, y las psicosis delirantes, por otro.

Ya desde Garnier (1886-1905) la enfermería imparte una enseñanza propia: lecciones clínicas con examen público de enfermos,<sup>152</sup> cuya técnica Clerambault elevará a la perfección. El contexto histórico y sincrónico del saber psiquiátrico de su época permitirá ubicar las contribuciones clínicas de Clerambault.

Desde el principio del siglo XIX, la psiquiatría, fundada por Pinel como disciplina autónoma, ciencia empírica de observación y análisis racional, metodológicamente separada tanto de las hipótesis etiopatológicas como de las consideraciones terapéuticas y prácticas, atraviesa tres grandes fases de estructuración:

**A- Estados de la locura:** la locura es considerada un género homogéneo en el interior del cual se recortan especies como cuadros sincrónicos, síndromes cuyo concepto se agrupa alrededor de la manifestación más central y aparente de su aspecto mórbido. (Pinel, Esquirol)

**B- Clínica de las enfermedades mentales:** estudio de la evolución de la enfermedad, del pasado y el futuro del enfermo, búsqueda de una patogenia específica, recuento de signos negativos, atención acordada a pequeños signos secundarios que permiten la diferenciación en entidades hasta allí confundidas (Jean Pierre Falret)

**C- Era psicodinámica:** lo que concentrará la atención de los clínicos es la organización íntima, la naturaleza exacta, tanto como pueden aprehenderla, de la estructura y el encadenamiento de los síntomas y su jerarquía, es decir, el esfuerzo de distinguir entre los

---

<sup>152</sup> Las presentaciones de enfermos constituyen una técnica que Jacques Lacan, luego de realizar las modificaciones pertinentes para su uso en la enseñanza del psicoanálisis, convertirá en un dispositivo privilegiado para el estudio de la problemática de las psicosis.

fundamentales y los accesorios y los secundarios a los trastornos fundamentales

Sobre el final del siglo XIX, y aun en el período de la clínica de las enfermedades mentales, hallamos dos grandes escuelas que hicieron la clínica psiquiátrica: la francesa y la alemana.

La escuela francesa se concentra en el período de estado de las psicosis y acumula descripciones diferenciales de las diversas formas delirantes, agudas y crónicas, alucinatorias y no alucinatorias. En cambio, la escuela alemana, caracterizada desde siempre por su enfoque sintético y sistemático, dedica particular atención a los estados terminales de la psicosis. Esta concepción tiene su origen en el pensamiento de su fundador, W. Greisiger, y en su concepción de la locura como un gran ciclo (psicosis única) en el que cada especie sindrómica pineliana representa una etapa en la desagregación progresiva del espíritu propia de la alienación mental. Es sobre estas bases que en 1899, Kraepelin propone su nueva nosología que rápidamente recorrerá el mundo y se transformará en la base del trabajo de conjunto de las investigaciones clínicas y psicopatológicas.

Kraepelin propondrá tres distinciones dentro de las psicosis:

- **Paranoia:** estados delirantes crónicos no alucinatorios
- **Psicosis maniaco depresiva:** estados agudos que evolucionan en forma periódica pero dejan tras de sí un psiquismo intacto
- **Demencia precoz:** estados agudos o crónicos que evolucionan fatalmente hacia una forma precoz de deterioro mental

En Francia, si bien la obra kraepeliniana es recibida favorablemente, también genera algunas reticencias. La Escuela

francesa no discute sobre la psicosis maníaco depresiva, y la paranoia kraepeliniana se integra rápidamente a las teorizaciones vigentes.

Serieux y Capgras (1909), separan el delirio de reivindicación del delirio de interpretación y lo describen de la siguiente manera: presenta un carácter primario específico que organiza la idea prevalente. Ésta es obsesiva y sectorizada y se acompaña de una exaltación pasional crónica rica en pasajes al acto e implantada en una personalidad particular con rasgos de subexcitación constante; hay ausencia de verdaderas ideas delirantes absurdas y finalmente una evolución caracterizada por accesos a menudo resolutivos.

La paranoia es, para los psiquiatras franceses, la expresión de una constitución particular de la personalidad.<sup>153</sup> La discusión se centrará, entonces, en relación con la demencia precoz y las psicosis alucinatorias. El cuadro de la demencia precoz aparece, desde sus pródromos, dominado por la desintegración psíquica que le da su sello discordante. Por el contrario, la mayoría de los estados delirantes alucinatorios crónicos reposan sólo sobre una disociación limitada: el síndrome que Clerambault bautizará como “automatismo mental”, que a menudo no concierne a la personalidad pre-psicótica.

En 1911, Gilbert Ballet acuña el concepto de “psicosis alucinatoria crónica” (PHC) para agrupar el conjunto de los delirios crónicos alucinatorios no discordantes en dos formas canónicas: el delirio crónico de evolución sistemática de Magnan y la psicosis de influencia de Seglas. Lo que caracteriza a esta entidad es la larga resistencia que muestra el paciente a la

---

<sup>153</sup> La tesis de doctorado de Jacques Lacan propondrá como título: *De las psicosis paranoicas y sus relaciones con la personalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984.

irrupción mórbida, manifiesta en una evolución típica en cuatro fases bien definidas: 1) la incubación; 2) las ideas de persecución y las alucinaciones; 3) la sistematización del delirio, persecutorio y el delirio de grandeza que domina finalmente el cuadro; 4) la demencia terminal.<sup>154</sup>

En 1913, Seglas completa su construcción dotándola de una base psicopatológica: el síndrome alucinatorio es primario y relativamente independiente del delirio, superestructura explicativa que le sucede tardíamente. Una disociación de la personalidad constituiría así la esencia de la afección: el eco del pensamiento es su prototipo.

La escuela francesa se posiciona así en el tercer período citado, el psicodinámico, haciendo intervenir el concepto de constitución patológica de la personalidad para rendir cuenta de ciertos desarrollos delirantes, mientras que en otras emergencias psicóticas el trastorno fundamental, generador, escapa a una comprensión semejante, ya que los factores constitutivos dan a lo sumo una coloración particular al cuadro clínico.

La escuela alemana maneja puntos homólogos pero con bases clínicas diferentes. En 1911 Bleuler publica su obra sobre las esquizofrenias, en la que propone que la paranoia constituye una forma tórpida del mismo proceso, enriqueciendo las bases psicopatológicas del análisis de la afección con los aportes freudianos. Así se instala nuevamente la pretensión de englobar todas las formas y estados en un único género, del cual se distinguen luego formas y figuras, contenidas en la unidad

---

<sup>154</sup> Se pueden seguir estas fases en la descripción y evolución del cuadro del Presidente Schreber en S. Freud, "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito", *Op. cit.*, volumen II. El mismo caso es analizado por Jacques Lacan en el seminario III.

estructural de la psicosis. La noción de un daño primario en la esfera de la afectividad pierde sentido, al tiempo que extiende su campo desmesuradamente y corroe sus especificidades diferenciales.

Este enfoque psicopatológico servirá de paradigma a la escuela alemana a través de la elaboración sistemática de Jasper, quien construirá dos oposiciones fundamentales para la clínica psiquiátrica:

- 1- Relaciones de comprensión / relaciones causales
- 2- Estados procesuales / estados reaccionales

En la primera oposición, las relaciones de comprensión dan cuenta de la parte psicogenética comprensible y las segundas del trastorno generador, irreductible al sentido. En la segunda oposición, los estados procesuales se oponen a la patología constitucional, que asocia un nivel de predisposición a cierto grado de *reacción* a los acontecimientos vitales.

La obra de Clerambault se inscribe en la herencia de la psiquiatría francesa a la vez que intenta responder a los grandes debates de la época. A partir de los años veinte, se dedica esencialmente a los estados delirantes crónicos. Desde la rígida concepción de la escuela francesa, se consagra a un trabajo de diferenciación estructural y análisis semiológico alrededor de dos grandes polos: las psicosis paranoicas, por un lado, y las psicosis alucinatorias, por otro.

Para este trabajo combina dos métodos clínicos:

- la oposición de los casos puros, en los que despliega la lógica y sus implicaciones y los casos mixtos, en los que el síndrome se bastardea

- la descomposición analítica de una entidad patológica en los diversos estratos lógicos y cronológicos que la constituyen, desde el trastorno generador inicial a las reacciones de ajuste e integración que provoca la construcción delirante en particular, a la vez que sistematiza su impacto objetivo

En el campo de la paranoia, Clerambault se dedica a aislar y describir de manera exhaustiva, un síndrome: la erotomanía, que separa de la masa de casos disparatados en los que estaba ahogándose, y que luego le servirá de piedra angular y pivote para sus análisis. Este paradigma le permitirá constituir en el plano conceptual el grupo de las psicosis pasionales y oponer su apariencia general, su estructura y sus mecanismos a los delirios de interpretación.

Los *delirios en sector*, los de las psicosis pasionales, se constituyen desde un comienzo y se deducen por completo del postulado ideó-afectivo inicial, con su aspecto cotidiano verosímil y su sustrato fisiológico (hiperestenia, eretismo emocional).

Los *delirios interpretativos*, en red, se constituyen lentamente, sin idea directriz ni célula madre y así el sujeto va errando largamente en el misterio y la perplejidad antes de sistematizar convicciones a menudo altamente tortuosas e irracionales.

En relación con los delirios interpretativos, Clerambault afinará luego la descripción del Automatismo Mental, trastorno generador, rechazando toda ideogénesis (psicogénesis) de los delirios alucinatorios y proponiendo la consideración del síndrome de pasividad como efecto de un proceso cerebral irritativo de progresión lenta, consecuencia más o menos lejana de viejas

infecciones o trastornos endócrinos. Seguro de sus descubrimientos, Clerambault pensaba que con sus trabajos “las psicosis alucinatorias pasarían a formar parte de la Neurología, y la psiquiatría alcanza ahora el punto del que debería haber partido.”

Se trata de un programa que marcha en contra del rumbo de la psiquiatría de su época, que ya estaba comprometida en una dura pulseada con la progresión de las ideas freudianas y se esforzaba por hacer el mayor lugar posible a la afectividad y la psicogénesis en sus concepciones psicodinámicas. Por esto mismo, desencadena una reacción violenta en el medio psiquiátrico francés del período de entreguerras, o al menos en el sector más progresista, entonces ideológicamente dominante y mayoritario en la generación en ascenso.

Esta reacción contra Clerambault sirvió al movimiento psiquiátrico como excusa para el alejamiento de la clínica, considerada como un obstáculo para el desarrollo de las ideas y procedimientos modernos, de inspiración esencialmente freudiana, lo que llevó a la clínica psiquiátrica a un descenso vertiginoso hasta su marasmo actual.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> He tomado como base para estos desarrollos el texto de P. Bercherie, *Los fundamentos de la clínica*. Comparto con este autor la idea expuesta en su libro sobre la muerte de la clínica psiquiátrica, acaecida a partir de la segunda mitad del siglo XX, y su reemplazo por el intento de volver a la psiquiatría al ámbito científico y estadístico, lo que además de reducirla en sus producciones teóricas, la ha alejado irreversiblemente del cuidado por la subjetividad de los enfermos, reducidos a simples organismos y a su funcionamiento. Se puede parafrasear a Lacan, diciendo que en la actualidad, y para la psiquiatría contemporánea, los locos (como los planetas) ya no hablan porque la ciencia les ha cerrado el pico. Seminario II, capítulo II “Introducción del gran Otro”, pp.353-371.

## 2- El síndrome erotomaniaco

El tema de la erotomanía fue estudiado en Francia especialmente por Dide y Clerambault. Resulta por lo menos interesante prestar atención al lugar en el que este tema fue digno de estudio, ya que no se encuentra en la psiquiatría alemana ni inglesa un interés comparable. Las características culturales y el clima sociológico francés de principios de siglo, pueden dar algunas pistas. Una de ellas es el lugar que el amor y las relaciones amorosas encuentran en el imaginario social de la *Belle Époque*.

En su tesis de doctorado, Tendlarz<sup>156</sup> desarrolla un análisis histórico y estructural de la tesis de Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, y dedica un apartado a la erotomanía dentro de la psiquiatría francesa,<sup>157</sup> resaltando principalmente cuatro autores y sus correspondientes desarrollos.

En 1906, Serieux y Capgras publican *Las folies raisonnantes* [*Las locuras razonantes*], texto en el que, además de partir de la noción de constitución anormal como base de los delirios interpretativos, realizan la distinción entre estos delirios y los llamados pasionales, a los que adjudican la característica de presentar una idea fija que se impone al sujeto, orienta toda su actividad y sectoriza su pensamiento.

Dide, en su trabajo de 1913, *Los idealistas pasionales*, opone la interpretación pasional a la delirante tanto por sus fundamentos afectivos como por su génesis intelectual. El ideal ocupa un lugar de mucha importancia en su teorización, ya que plantea que la

---

<sup>156</sup> S. Tendlarz, *Aimée con Lacan*, Buenos Aires, Lugar, 1999, pp. 50-56

<sup>157</sup> Según Tendlarz, Lacan utilizará estas concepciones psiquiátricas de la erotomanía en su análisis del caso Aimée.

duración de los estados pasionales está determinada por el idealismo, cuestión que produce la fijeza del sistema. En 1929, conjuntamente con Guirard, publica un tratado llamado *Psiquiatría del médico clínico* en el que ambos autores aíslan las constituciones pasionales a las que dividen en “pasionales egoístas” e “idealistas altruistas”. Los reivindicadores y la erotomanía pura (enamorados pasionales) tal como es descrita por Clerambault, forman parte del primer grupo. En el segundo, están los “idealistas enamorados”, místicos del amor, que no sueñan nunca con el deseo, y para quienes la virginidad constituye la regla ya que su instinto sexual está sublimado.

Para Tendlarz, al desarrollar su concepción de la erotomanía, Clerambault sostiene el tema de la sexualidad.<sup>158</sup>

En el año 1923 estalla una polémica entre Clerambault y Capgras en relación con la concepción de la erotomanía. Capgras publica un artículo llamado “Algunas variedades de la erotomanía”, en el que distingue la erotomanía aguda de la crónica, y subdivide a esta última en erotomanía paranoica (abundancia de interpretaciones, producción rápida de ideas de persecución) y erotomanía pasional (predominancia de sueños imaginativos circunscriptos a ideas amorosas). La discusión fundamental se enmarca en la necesidad de situar a la erotomanía dentro de aquellos cuadros derivados de la constitución paranoica. Clerambault responde con siete puntos al artículo de su colega, entre los que se destacan, por un lado, el rechazo al postulado de una erotomanía paranoica y a la identificación de la erotomanía pura con el idealista pasional de Dide; y por otro, la afirmación de que lo fundamental en la erotomanía es el deseo y no el idealismo.

---

<sup>158</sup> Desarrollaré en las páginas que siguen la contribución específica de Clerambault en lo que respecta a la erotomanía.

## VI- Clerambault y la erotomanía

Según lo dicho en el capítulo anterior, Clerambault no duda en otorgarle a la erotomanía la dignidad de un síndrome, ya que puede delimitar claramente su especificidad y sus características singulares. Discute con sus contemporáneos sobre la adjudicación de la castidad, también llamada platonismo, como una de las características específicas del síndrome, especialmente con Dide, que clasificaba a los erotómanos dentro de los “idealistas apasionados” e insistía en la castidad del amor erotómano.

En relación con este punto, Clerambault plantea que hay causas que hacen ver al erotómano más platónico de lo que es en realidad y que el platonismo es realmente más frecuente en el erotómano que en el hombre normal: “a menudo el Platonismo es más aparente que real; hasta tanto el sujeto erotómano no ha alcanzado su primer objetivo, la Armonía Perfecta, no tiene por qué pensar en el segundo, el Goce.”<sup>159</sup> También plantea un debate sobre la “pasión normal” y sus delirios pasionales, y afirma que en el apasionado normal, el Postulado inicial dice: “podrá y puede hacerse amar”, y todos sus esfuerzos parten de allí, mientras que en el erotómano, este Postulado es exactamente inverso.

A partir de diversas presentaciones de enfermos, Clerambault conforma su fina descripción del síndrome. El caso más difundido es el de Lea Ana, clasificado como coexistencia de dos delirios: erotomanía y persecución. En la presentación del caso afirma:

“El interés por esta enferma reside en la coexistencia de dos delirios: un delirio de persecución y un delirio erotómano. Cada uno de ellos es lo bastante completo para ser considerado un delirio en sí, que hubiera podido darse

---

<sup>159</sup> G. de Clerambault, *op. cit.*, p. 38.

independiente del otro. La enferma es una perseguida desde hace largo tiempo; es erotómana desde hace poco; sus reacciones a veces han sido de tipo persecutorio, a veces de orden erotomaniaco.”<sup>160</sup>

Sitúa como punto principal la generación del delirio erotomaniaco en el Postulado. Este es considerado como el embrión lógico, el elemento que engendra y vivifica los casos, en tanto es generador de los razonamientos, las quimeras, los actos que derivan de ellos y también de la evolución ulterior. Suministra el calificativo de todo el conjunto e indica cómo clasificar un delirio. Ya se ha dicho que para este autor, los delirios pasionales (en sector) se encontraban separados de los delirios interpretativos (en red) a partir de estar generados por un Postulado.

Clerambault señala:

“En el pasional se produce un nudo ideo-afectivo inicial en el que cada elemento afectivo está constituido por una emoción vehemente, profunda, destinada a perpetuarse sin cesar y que acapara todas las fuerzas del espíritu desde el primer momento [...] La pasión del erotómano o del reivindicativo tiene un punto inicial preciso. Tiene una finalidad precisa. Su delirio pone en juego la voluntad [...] El delirante interpretativo vive en un estado de expectación, el delirante pasional vive en un estado de esfuerzo. Él avanza hacia un objetivo, con una exigencia consciente, completa, desde el principio [...] el pasional tiene prisa, tiende hacia el futuro.”<sup>161</sup>

Para este autor, el delirio erotomaniaco es un síndrome pasional mórbido, dentro del cual pueden agruparse los delirios de reivindicación y los de celos:

---

<sup>160</sup> *Ibidem.*

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

“los *delirios interpretativos* se sustentan en el carácter paranoico (sentimiento de desconfianza) y se desarrollan en todas las direcciones, la personalidad total del sujeto está en juego, el sujeto no está excitado, los conceptos son múltiples, cambiantes y progresivos, la extensión se realiza por irradiación circular, la época de su inicio aparece indeterminada; los *síndromes pasionales* se caracterizan por su patogenia, sus componentes, ya comunes, ya específicos, sus mecanismos ideativos, su extensión polarizada, su hiperestenia que alcanza a veces el nivel hipomaniaco, la puesta en juego inicial de la voluntad, la noción de finalidad, el concepto director único, la vehemencia, las concepciones completas desde el principio, un rasgo reivindicativo común”.<sup>162</sup>

Según Clerambault hay varios puntos que definen el síndrome erotomaniaco:

- 1- El postulado erotomaniaco se basa en la convicción de estar en comunión amorosa con un personaje de rango superior que ha sido el primero en amar y en cortejar
- 2- El pretendiente presenta una actitud paradójica. Puede odiar pero de ningún modo ser indiferente: “Si aún parece odiar, ama todavía”
- 3- La atención generalizada está centrada en el delirante
- 4- Hay una colaboración universal asegurada al pretendiente
- 5- Hay una interpretación incesante de hechos actuales y pasados en la que la imaginación prima sobre el razonamiento
- 6- Existen reacciones típicas: persecución del delirante al Objeto, viajes frecuentes, cartas, etcétera.
- 7- El síndrome tiene una evolución característica que atraviesa tres períodos: a) optimismo, b) persecución y c) querulancia.
- 8- En el plano afectivo predomina el orgullo sexual sobre el erotismo

Con respecto al modo de designación del pretendiente, también llamado Objeto, interesa destacar que para Clerambault, la

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 41.

característica de los delirantes pasionales es quedar expuestos al flechazo (*coup de foudre*) amoroso en presencia de una persona dada –lo que autoriza a considerarlos pasionales– pero con la reserva de que luego desplazarán el flechazo hacia otra persona.

En la paciente llamada Lea Ana se advierte una excepción a esta regla, ya que la misma ha descubierto al “astro” por medio del cálculo, lo que Clerambault adjudica a los delirantes interpretativos, especialmente megalómanos o polimorfos de aditamento erótico. En este punto, explica que quizás la enferma era perseguida antes que erotómana. Este caso también le sirve para indicar que, en ocasiones, el Objeto está representado por una “línea de machos” de los que se desplaza la convicción. Esta línea a veces está constituida por una línea generacional, otras por una clase (reyes, escritores, etcétera.).

Clerambault observa que el amor es una fuente accesoria del delirio erotomaniaco. La fuente principal reside en el Orgullo” y ofrece un ejemplo, por demás de ilustrativo: el Objeto, a pesar de su superioridad intelectual y social, llegará a ser feliz y genial sólo con el delirante.

## **1- Períodos del síndrome, tiempos del amor**

Clerambault sitúa dos períodos o estadios del síndrome: uno de optimismo o esperanza, y otro de pesimismo. El primero puede definirse siguiendo el modo en que se lo describe en la presentación de Lea Ana: “En un estado de expectación ardiente, la enferma sentía que la felicidad estaba al llegar; su espera no se fundaba en ninguna especie de razonamiento ni quizás tampoco en la certidumbre respecto a la identidad del personaje esperado. No

había otro motivo para su certeza que la fuerza de su emoción; en consecuencia su convicción pertenecía al prototipo de la superstición”.<sup>163</sup>

Respecto del período pesimista, éste se subdivide en tres fases: a) odio mixto, b) odio verdadero, y c) conducta querulante.

La fase de odio mixto está conformada por diligencias que tienen por objeto, ora la conciliación, ora la venganza. Se trata del despecho amoroso. En la fase de odio verdadero se encuentran principalmente acusaciones falsas. En la de la conducta querulante, pedidos de reivindicación interesados.

Retomo aquí la observación apuntada más atrás respecto del Orgullo como fuente principal del delirio. Clerambault dice que éste predomina sobre el deseo y el afecto, y que podría suceder que el mismo Orgullo exija la posesión carnal, situando este sentimiento como más imperioso y frecuente en las mujeres que en los hombres. Las mujeres, afirma, quedan enfrentadas a dos caprichos imaginarios en los que quieren tener la última palabra y dominar al hombre más que conseguirlo. Su apuesta las enfrenta a ellas, por un lado, y al hombre y a los supuestos espectadores por el otro.

En este punto resulta interesante cotejar los períodos descritos en la evolución típica de la erotomanía con los llamados tiempos del amor que describe Stendhal en *Ernestina o el Nacimiento del amor*.<sup>164</sup> Estos tiempos son: la atención, el

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>164</sup> H. Stendhal, *Ernestina o el nacimiento del amor*, <personales.mundivia.es/jmallart/literatu/stendhal.htm>, “Una tarde de primavera, ya próxima la noche, Ernestina estaba en su ventana. Contemplaba el pequeño lago y el bosque más lejano. La extremada belleza del paisaje contribuía quizá a sumirla en una melancólica abstracción. De pronto volvió a ver al joven cazador que

flechazo, la duda, la esperanza, el éxtasis, la cristalización y el desfallecimiento.

¿Se trata entonces de la evolución típica de un síndrome o de los tiempos del amor pasional? Para diferenciar el delirio pasional mórbido del apasionado normal, Clerambault realiza las siguientes disquisiciones:

“ningún apasionado normal y desgraciado esconde en él nuestro Postulado, es decir que ni se cree más amado de lo que él ama, ni pretende conocer los verdaderos pensamientos del objeto mejor que el Objeto mismo, ninguno dirá que la conducta del Objeto hacia él es totalmente paradójica (por ejemplo que el Objeto le sonrío al mismo tiempo que lo manda preso), ni que una multitud de gente está interesada en el romance. Tampoco negará que el Objeto es casado. Todos sus esfuerzos, si esfuerzos hay, parten de la idea de que podrá y puede hacerse amar, dato exactamente inverso al Postulado.”<sup>165</sup>

Recomiendo la lectura del texto de Stendhal citado anteriormente pues allí pueden observarse muchas de las cuestiones que Clerambault diferencia en las conductas del apasionado normal y del erotómano.

---

descubriera unos días antes; estaba también en el bosquecillo del otro lado del lago. Llevaba un ramillete de flores en la mano. Se detuvo como para mirarla. Ella le vio besar el ramillete y, enseguida, colocarlo con una especie de respetuosa ternura en un hueco de una gran encina a la orilla del lago. ¡Cuántos pensamientos provocó este acto, y cuán vivamente interesantes comparados con las monótonas sensaciones que hasta aquel momento le habían llenado la vida a Ernestina! Una nueva existencia comienza para ella”.

<sup>165</sup> G. de Clerambault, *op. cit.*, p. 48.

## 2. Presentaciones de enfermos en la Enfermería Especial

Finalmente, Clerambault dona algunas indicaciones clínicas: “Una fórmula clínica no vale más que por sus condiciones de presentación [...] No puede establecerse un diagnóstico por un único signo. Todo signo contiene causa de error.” También establece reglas y recomendaciones para el interrogatorio con estos enfermos:<sup>166</sup>

“Es preciso explorar no tanto los hechos, (que el enfermo siempre puede negar) como los puntos de vista del enfermo. Estos puntos de vista están incluidos en las fórmulas específicas. Al examinar a estos enfermos no basta con interrogarlos, también es preciso accionarlos. En particular, es preciso poner en movimiento el elemento Esperanza, siempre presente en el síndrome erotomaniaco. En ausencia de esta maniobra, muchas enfermas quedarán clasificadas como perseguidas-perseguidoras cuando debieran ser clasificadas como perseguidas-amorosas.”<sup>167</sup>

De la lectura de las diversas presentaciones se desprende notablemente el modo en que las pacientes eran inducidas por el interrogador. Quizás podríamos preguntarnos si en este modo de considerar el interrogatorio no estaba en juego algún saber sobre el modo de relación que se establece entre el médico y la enferma. Pensemos que Clerambault escribe estos textos en 1921, época en la que Freud ya había establecido su teoría de la transferencia y de la sugestión. Queda muy claro, tanto en el modo en que el autor formula sus recomendaciones como en su puesta en práctica, que se trata de producir una emoción, un afecto, en las enfermas. El mismo Clerambault dice que se debe saber muy bien qué buscar, y confía en que al establecer el síndrome erotomaniaco podrá

---

<sup>166</sup> Hay que recordar que la Enfermería era principalmente un lugar en el que se observaba y se establecía un diagnóstico y, además, un lugar en el que el modo y el protocolo del examen resultaba esencial.

<sup>167</sup> G. de Clerambault, *op. cit.*, p. 42.

suministrar el cuestionario específico y el “escenario” que deberá organizar el médico para obtener reacciones sistemáticas.

Lo interesante de estas presentaciones consiste fundamentalmente en el modo en que el diálogo se desarrolla, mostrando en cada caso la importancia que reviste para estas enfermas la “mirada de reconocimiento” del entrevistador y aún del público, y especialmente el carácter nominante que esa mirada reviste para ellas.

Entiendo que *el mayor aporte de este autor es haber aislado y descrito el cuadro de la erotomanía otorgándole la dignidad de un síndrome*, pues hasta allí este cuadro se incluía confusamente entre muchos otros sin manifestar su especificidad. Ésta, si bien no agrega demasiado a la clínica psiquiátrica, resulta esclarecedora respecto del modo que puede tomar el amor cuando ingresa en las vías pasionales, y pone de manifiesto la inversión y el desplazamiento capaces de realizarse tanto sobre el amar-ser amado como sobre el objeto de amor, lo que no hubiera sido posible sin las precisiones semiológicas del trabajo de Clerambault.

En este sentido, el presente trabajo intenta rescatar el aporte de la psiquiatría clínica en el período que va desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, particularmente sus finas y rigurosas descripciones semiológicas y el énfasis puesto en lo particular de cada caso, en contraste con las pretensiones de universalidad del cientificismo. Los síndromes que describían los clínicos no pueden compararse con la colección de síntomas que actualmente constituyen los “trastornos” del *DSM*. Si en la actualidad la tendencia es que todo paciente pueda ser clasificado dentro de alguna tipificación, para los psiquiatras de la primera

mitad del siglo XX era motivo de alegría encontrar aquello que resistía a lo típico, lo que aún no había sido descripto.<sup>168</sup>

Esta característica de la psiquiatría clínica ha hecho que tanto Freud como Lacan y muchos psicoanalistas, retomaran las categorías nosológicas clásicas para reflexionar a partir de allí sobre las coordenadas estructurales presentes en estos casos.

Es Paul Bercherie<sup>169</sup> quien dice que le corresponde al psicoanálisis tomar el relevo de la vía trazada por esta psiquiatría, en vista de la profunda modificación operada en la historia de la disciplina a partir de la introducción de los psicofármacos en la segunda mitad del siglo XX, lo que empobreció y, casi podría decirse, anuló el interés de los psiquiatras en lo que dicen los pacientes.<sup>170</sup>

### **3. Nuevos aportes en la obra de Clerambault**

La importancia que reviste el trabajo de discriminación realizado por Clerambault a propósito de los delirios, situando la principal diferencia respecto del mecanismo generador, permite acentuar esta diferenciación hasta el extremo de pretender apartar los delirios pasionales del terreno de las psicosis y ubicar algunas cuestiones que derivan de la teorización lacaniana sobre esta cuestión en particular.

---

<sup>168</sup> El mismo Clerambault afirma que, aun en el caso de estar equivocado, es innegable que “el cuadro completo de la erotomanía no figura en ninguna parte.”

<sup>169</sup> P. Bercherie, *op. cit.*, 1986 .

<sup>170</sup> Adscribo a la propuesta de G. Lombardi: “Entrar en la subjetividad del delirio, por ejemplo, como propone Lacan, quiere decir ir más allá de los acuerdos globales con lo típico, para buscar el consentimiento del sujeto que resiste a lo general, por las condiciones estructurales de su existencia.”, *La clínica del psicoanálisis. III. Las psicosis*, Buenos Aires, Atuel, 1999, p. 9.

En su tesis, y luego de haberse sumado a la reacción contraria que suscitó Clerambault en el medio psiquiátrico francés, Lacan no critica abiertamente a aquél cuando se opone a la teoría organicista de la paranoia sino que pareciera esforzarse por encontrar alguna relación entre su maestro y la psicogénesis.

En “De nuestros antecedentes”, Lacan rinde homenaje a Clerambault, “su único maestro en psiquiatría” y plantea que “su Automatismo mental, con su ideología mecanicista de metáfora, muy criticable sin duda, nos parece, en su manera de abordar el texto subjetivo, más cercano a lo que puede construirse por un análisis estructural que ningún esfuerzo clínico en la psiquiatría francesa.”<sup>171</sup>

En el seminario III, al abordar el tema de la alucinación verbal y el automatismo verbal, afirma que lo que allí se revela es la estructura misma del significante, que el psicótico testimonia que “es hablado”, que “el lenguaje habla por sí solo” y considera nuevamente al Automatismo Mental como característico de la estructura psicótica. Su concepción del automatismo no lo conduce, como a su maestro, al origen neurológico, sino que le permite situar los “fenómenos elementales en la psicosis” como derivados de la estructura interna del lenguaje. Lacan rescata de Clerambault el carácter idéicamente neutro del Automatismo: “en su lenguaje quiere decir que está en plena discordancia con los afectos del sujeto, que ningún mecanismo afectivo basta para explicarlo; en el nuestro, que es estructural.”

Seguiré este procedimiento aplicando a los delirios pasionales el mismo estilo de argumentación lacaniana precedente

---

<sup>171</sup> J.Lacan, “De nuestros antecedentes”, *Escritos I*, p. 59.

para demostrar que *los delirios*<sup>172</sup> *pasionales no pertenecen al campo estructural denominado psicosis en el psicoanálisis.*

Vuelvo a la definición del Postulado que Clerambault considera como el embrión lógico<sup>173</sup>, el elemento que engendra y vivifica los casos en tanto es generador de los razonamientos, las quimeras, los actos que derivan de ellas y también de la evolución ulterior. Por lo que dice el Postulado podemos calificar todo el conjunto y clasificar un delirio. ¿No es posible considerarlo análogo al axioma fantasmático? Este Postulado parece homologarse con la frase del fantasma fundamental que orienta toda la vida del neurótico, dirige sus actos, sus repeticiones y es el motor de sus elecciones vitales. Al decir que se trata de una frase y acentuar su gramaticalidad, intento situar una diferencia entre lo que podría llamarse discurso corriente y esta otra expresión del lenguaje.

Se sabe que la frase del fantasma alude a la gramaticalidad del Ello, anterior a cualquier subjetivación y derivado directamente de las pulsiones. Lacan acentúa la diferencia entre gramaticalidad y lógica, al oponer Ello e Inconsciente en su seminario *Lógica del*

---

<sup>172</sup> J. Lacan: “A nivel del significante, en su carácter material, el delirio se distingue precisamente por esa forma especial de discordancia con el lenguaje común que se llama neologismo. A nivel de la significación, se distingue justamente –hecho que sólo puede surgir si parten de la idea de que la significación remite siempre a otra significación– porque la significación de esas palabras no se agota en la remisión a una significación”, *ibidem*, p. 52.

<sup>173</sup> Aristóteles consideraba a los postulados como proposiciones no universalmente admitidas, esto es, no evidentes por sí mismas. Con esto los postulados se distinguen de los axiomas, pero también de ciertas proposiciones que se toman como base de una demostración, pero que no tienen un alcance universal. En los Elementos de Euclides, el postulado recibió una formulación que ha sido vigente por muchos siglos: el postulado es considerado en ellos como una proposición de carácter fundamental para un sistema deductivo que no es (como el axioma) evidente por sí misma y no puede (como el teorema) ser demostrada. El significado originario de postulado es petición o requerimiento. Se postula se dice en griego: “que haya sido requerido”, J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999, volumen III.

*fantasma*.<sup>174</sup> Si el axioma fantasmático es situado por Lacan en su dimensión gramatical y por ello puede decirse que es pre-subjetivo: en tanto derivación directa de la pulsión, se puede tratar de establecer un comando diferente al del sujeto, en el sentido en que Lacan dice que la pulsión es acéfala.

Esta manera de presentar el origen del Postulado permitiría precisar que no proviene del yo ni del sujeto deseante, sino de una instancia imposible de simbolizar, inaprehensible, pero tremendamente eficaz. Esta frase produce algo de lo real, pero un real que se anuda a través del artificio del Postulado, e introduce una lógica singular que constituirá todo el delirio pasional.

Podría deducirse, entonces, que en los delirios pasionales el Postulado cumpliría la función del fantasma en la neurosis. Esto mismo implica la necesidad de precisar por qué razón no se establecería en ellos el fantasma.

En tanto he acentuado la correlación del Postulado con la gramaticalidad derivada de la pulsión y, por ende, su acefalía, así como su insistencia imperiosa, puede pensarse que deriva de una pulsión que se ha desintrincado de las otras pulsiones.<sup>175</sup> Así, funcionaría como un *seudofantasma*, en el mismo sentido en el que Freud se refiere al dolor considerándolo como una *seudopulsión*.

Lo que constituiría el axioma en el fantasma estaría soportado por el Postulado en los delirios pasionales, y la constelación que constituye el síndrome pasional cumpliría el papel de escenario o espacio fantasmático. La desintrincación

---

<sup>174</sup> J. Lacan, Seminario XIV *La logique du fantasma, 1966-1967* (inédito). *La Lógica del fantasma*. Versión para circulación interna de la EFBA.

<sup>175</sup> Sobre desintrincación de las pulsiones véase S. Amigo, *Clínica de los fracasos del fantasma*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.

pulsional afectaría sólo a un punto de la estructura,<sup>176</sup> y es por eso que se pondría a funcionar recortadamente y “en sector”.

Además, en el enunciado del Postulado puede leerse una relación entre el sujeto y el objeto, tanto si se atiende a la reducción freudiana del Postulado a la frase “*Yo lo amo*”, como a los diferentes modos de contradecirla. En el Postulado hay un sujeto y una relación específica determinada con un objeto, tanto si se trata del amor como del odio.<sup>177</sup>

Ahora bien, respecto de la posibilidad de decir que en el Postulado hay una relación entre un sujeto y un objeto, en el sentido gramatical, quisiera indicar –retomando lo dicho en cuanto a la acepción griega del término “postulado”– que en la erotomanía podría situarse el Postulado bajo una forma impersonal, es decir, “Se postula”, lo que como dije, en griego puede leerse como petición, requerimiento o “que haya sido requerido. Esto muestra el carácter acéfalo del Postulado, en tanto se trata de una condición para el sujeto y para el yo del mismo sujeto. Como condición, al sujeto no le queda más que cumplirla, y en esto consiste el carácter de elección forzada. El erotómano pide, requiere, a través de su Postulado, sólo que este requerimiento no proviene de su yo ni constituye enunciación.

A propósito del Postulado, en su artículo sobre el presidente Schreber, Freud incluye un análisis gramatical de la erotomanía, la paranoia y los celos y utiliza para los tres casos una frase idéntica:

---

<sup>176</sup> D. Paola, *Erotomanía, paranoia y celos*, Rosario, Homo Sapiens, 1997.

<sup>177</sup> P. Kauffman, *op. cit.*: “Fantasma: Se trata de una frase más bien que de una escenificación [...] Lo mínimo de los elementos en juego es inscripto por Lacan con el algoritmo sujeto *losange a*. De un lado se trata del sujeto del inconsciente, tachado porque está dividido (en tanto efecto de los significantes) pero también, en una acentuación que es propia del fantasma, vacilante y enfrentado a su propia desaparición. En su horizonte más o menos próximo se puede visualizar el ‘no yo’ (*je*). Del otro lado del algoritmo, el sujeto, más allá de su desaparición, se sostiene de un objeto, el *a*.”, p. 191.

“*Yo lo amo*”, que hace depender de una fantasía de deseo homosexual.

Hay tres maneras diferentes de contradecir la frase, introduciendo cambios en el agente, en la reversión del amor en odio y también en el género de la persona amada. “*Lo amo porque me ama*” constituiría el modo en que se deniega la frase en la erotomanía. En este artículo, Freud especifica que tratará el núcleo de la paranoia en el varón: “Sostenemos que el núcleo del conflicto en la paranoia del varón es la invitación de la fantasía de deseo homosexual: amar al varón.”<sup>178</sup>

Considero importante resaltar el trabajo que Freud realiza al aislar una frase que sitúa en el nódulo del conflicto y plantear los modos de contradicción de la misma como trabajo del inconsciente, dando origen a las diferentes modalidades de presentación clínica. Se trata, diría Lacan, *de fidelidad a la envoltura formal del síntoma y del análisis estructural de lo que se nos presenta con esa envoltura.*

#### **4. Separación de los delirios pasionales del campo de la psicosis**

Si es posible sostener, con Clerambault y los clínicos franceses de principios del siglo XX, que los delirios pasionales presentan un mecanismo que autoriza a separarlos de los delirios interpretativos, tributarios del Automatismo Mental; y en tanto que a través de la reformulación del Automatismo en la clínica lacaniana, queda establecido que el delirio interpretativo se conforma a partir del momento de perplejidad en que el enfermo se

---

<sup>178</sup> S. Freud, “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia...”.

sume luego de evidenciada la forclusión del Nombre del Padre, como un modo de suplir el efecto metafórico del que se carece; puede intentarse la separación de los delirios pasionales del terreno de la psicosis.<sup>179</sup>

Esta separación constituiría un aporte del psicoanálisis a la consideración en la nosografía psiquiátrica de los cuadros pasionales, así como también situaría dentro del campo psicoanalítico la necesidad de revelar las coordenadas estructurales que dan por resultado un estado pasional.

En el seminario III, Lacan sostiene que la frase aludida descansa en el enunciado de una tendencia fundamental que debería hacerse reconocer en una neurosis: “Yo (*je*) lo amo, y tú me amas”. En “El Otro y la psicosis”, se pregunta: “Yo (*je*) lo amo: ¿es un mensaje, una palabra, un testimonio, el reconocimiento en bruto de un hecho en su estado neurótico?”

Al tomar la frase en el nivel del mensaje y analizar las distintas transformaciones, Lacan pone de relieve las figuras del otro que se revelan en cada transformación. Así, se refiere a una alienación invertida en el caso en que el otro, además de portar el mensaje del yo (*je*), ha cambiado de sexo; a una alienación divertida en el delirio erotómano, ya que el otro al que se dirige es despersonalizado, neutralizado y, casi podría decirse, indeterminado. En la paranoia<sup>180</sup> se trataría de una alienación convertida, ya que es necesaria la transformación del amor en

---

<sup>179</sup> *Ibidem*: “El único modo de abordaje conforme con el descubrimiento freudiano es formular la pregunta en el registro mismo en que el fenómeno aparece, vale decir en el de la palabra.”, *op. cit.*, volumen II, p.56.

<sup>180</sup> *Ibidem*, “La doble inversión, yo (*je*) no lo amo, yo (*je*) lo odio, él me odia, proporciona indudablemente una clave del mecanismo de persecución. Todo el problema es ese *él*; en efecto, ese *él* está detenido, neutralizado, vaciado, parece, de su subjetividad. El fenómeno persecutorio adquiere el carácter de signos indefinidamente repetidos, y el perseguidor, en la medida en que es su sostén, no es más que la sombra del objeto persecutorio.”, p.130.

odio: “La alteración profunda de todo el sistema del otro, su desaceleración, el carácter extensivo de las interpretaciones sobre el mundo, muestran aquí la perturbación propiamente imaginaria llevada al máximo”.<sup>181</sup>

He aquí dos cuestiones que pueden arrojar luz sobre la significación del Postulado: se trata de operaciones con el mensaje y también del compromiso del registro imaginario, de la identificación especular y de la relación con la alteridad y con la instancia yoica que allí se conforma.

Hasta aquí no habría ninguna diferencia con el mecanismo de la paranoia, ni con aquellas alteraciones como las de la psicosis.

En el mismo seminario III, refiriéndose a Dora, la histérica tratada por Freud y uno de sus cinco casos célebres, Lacan dice que no fue precisamente el síntoma de la afonía, específicamente histérico, el que llevó a Dora a consultar a Freud, sino un “pequeño síndrome de persecución vinculado al padre” que descompensa la situación.<sup>182</sup> Lacan niega enfáticamente que Dora sea una paranoica, a pesar de que experimenta un “pequeño delirio”. Explica el fenómeno diciendo que Dora experimenta respecto de su padre un fenómeno significativo, interpretativo, incluso alucinatorio, pero que no llega a producir un delirio. Se trata *de un fenómeno que está en la vía inefable, intuitiva, de imputarle a otro algún sentimiento y*

---

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> *Ibidem*, “La historia, como saben, es la de un minuetto de cuatro personajes, Dora, su padre, el señor K., y la señora K. El señor K. en suma le sirve a Dora de yo, en la medida en que por su intermedio puede sostener efectivamente su relación con la señora K [...] La mediación del señor K. es lo único que permite a Dora mantener una relación soportable. Este cuarto mediador es esencial para el mantenimiento de la situación, no porque el objeto de su afecto sea de su mismo sexo, sino porque tiene con su padre relaciones profundamente motivadas, de identificación y de rivalidad, acentuadas además por el hecho de que la madre en la pareja parental es un personaje totalmente borrado. Por serle la relación triangular especialmente insostenible, la situación no sólo se mantuvo sino que fue sostenida efectivamente en esta composición de grupo cuaternario”, pp.133-134.

*ciertas intenciones, a propósito de una situación en la que el sujeto participó, verdaderamente, del modo electivo más profundo.*

La explicación de Lacan es esclarecedora, ya que plantea que se trata de la modificación del nivel de alteridad de un personaje y de la degradación de la situación debido a la ausencia de alguno de los componentes del cuadrilátero, además de indicar el narcisismo como la vía a seguir:

“La relación narcisista es la relación imaginaria central para la relación interhumana. Es una relación erótica y también la base de la tensión agresiva. Pero la ambigüedad, la hiancia de la relación imaginaria exige algo que mantenga relación, función y distancia. Es el sentido mismo del Complejo de Edipo. El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, está prometida al conflicto y la ruina. Hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir: del padre. No del padre natural, sino que el orden que impide la colusión y el estallido de la situación en su conjunto está fundado en la existencia del Nombre del Padre”<sup>183</sup>.

Es posible reflexionar sobre lo que acontece cuando este orden falta directamente, como en el caso de la psicosis, pero también cuando algo amenaza la continuidad de este orden, algo que puede hacer vacilar momentáneamente la cadena, la ley, ese orden simbólico que impide que la relación imaginaria lleve a la ruina. Vemos que a esto se refiere Lacan cuando explica el pequeño delirio de Dora y el modo en que la situación se degrada cuando se ausenta uno de los componentes que la sostienen.

También puede intentarse una explicación análoga para el caso de los delirios pasionales: *el postulado se instala como un modo de suplir la ausencia de uno de los componentes que*

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p.139.

*sostenían esa situación en la que el sujeto participaba electivamente.*

Ahora bien, ¿a qué situación puede referirse la suplencia mediante un Postulado que escriba “Yo lo amo”? ¿De qué mensaje se trata y a quién está dirigido? ¿Cuál es la situación que se degrada en los delirios pasionales?

#### **4.1. Un pequeño delirio**

Retomaré ahora la cuestión de los llamados “delirios pasionales”. En la minuciosa descripción de estos cuadros efectuada por Clerambault, el delirio sólo se organiza en un sector, manteniéndose intacto el resto de la personalidad del enfermo. Casi podría decirse que no conforman un verdadero delirio sino, tal como lo afirma Lacan a propósito de Dora, un “pequeño delirio”.

Por otro lado, Clerambault señala que en estos delirios se observa una finalidad precisa, es decir, que todo el delirio presenta una intención y tiene como meta cierta realización. Los enfermos realizan grandes esfuerzos para alcanzar esta finalidad y toda su voluntad parece estar disponible para ello. Se trata de una verdadera obstinación por conseguir alguna realización, y todo parte de este nudo ideo-afectivo inicial.

Si el Postulado puede reducirse a la frase “Yo lo amo” con sus diversas contradicciones, hay una declaración inicial que por alguna razón el sujeto no puede enunciar estrictamente así, sin recurrir a sus contradicciones. Es decir, a nivel de la enunciación podríamos situar la frase “yo lo amo”. El sujeto ama. He aquí la

cuestión. Pero se trata, en la actividad del sujeto, de conseguir que desde el otro se responda con absoluta reciprocidad. Ésta evoca una relación punto a punto, como en espejo, una relación de dos en la que no interviene ningún elemento que la perturbe. El pasional instala con su delirio el esfuerzo por lograr esta relación recíproca, precisamente porque algo se le ha revelado como profundamente perturbador. Aquí está su requerimiento, su petición. Casi podría decirse: “Una petición de principios”.

En la erotomanía, el “pequeño delirio” está conformado por la intuición de que el otro es el que ama, y por lo tanto el yo es el amado. Conversión de actividad en pasividad, que vuelve a llevarnos a la gramática de las pulsiones. Según Clerambault, no se trata de la perplejidad del paranoico sino de una esperanza, un optimismo que quizás podría llevarnos a pensar en la omnipotencia del pensamiento. El pasional parece decir: “Porque lo deseo se cumplirá”. Característica del pensamiento infantil, confianza desmesurada en el poder del deseo, operatoria mágica que permite hacer “algo” con los desengaños de la realidad. Si en la descripción de la experiencia de satisfacción Freud dice que en tanto el objeto se constituye como perdido, el desengaño es inevitable,<sup>184</sup> el pasional trata de evitarlo a cualquier precio, no sin antes haberlo sufrido.

Si se afirma que los delirios pasionales de la psiquiatría francesa no pertenecen al terreno de las psicosis, comprendidas como una estructura dependiente de la forclusión del Nombre del Padre, es porque se pretende demostrar que en los pasionales no se verifica la forclusión sino otras operaciones compatibles con la inscripción de ese significante.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> S. Freud, “Proyecto de una psicología para neurólogos”, *Op. cot.*, volumen 1.

<sup>185</sup> Sobre este punto, P. Cancina afirma que “es otra la perspectiva del punto de vista de la estructura en psicoanálisis, fundamentalmente porque la estructura, siendo un real que se anticipa a la posibilidad misma de la singularidad del caso, nunca puede funcionar como saber previo; se trata de la estructura como límite al que la

Para esta tarea, me apoyaré en la diferencia, observada atentamente por Clerambault, entre el efecto del Postulado y su inversa, el efecto de la invasión del Automatismo Mental en el sujeto.

A propósito del impacto subjetivo del Automatismo Mental, Clerambault subraya la perplejidad, el anonadamiento y la total falta de concordancia con el mundo y la personalidad anterior del sujeto. Esto es lo que le permite decir a Lacan que aún cuando Clerambault abogue por la etiología orgánica de las psicosis, apoyando su argumentación en el automatismo, se trata de una concepción que incluye necesariamente la subjetividad y sus efectos sobre ella, por lo que se inscribe en la psicogénesis<sup>186</sup>. También subraya el carácter anidéico del automatismo, una especie de sinsentido radical, que se impone al sujeto, como si proviniera del “exterior”.

Si bien Lacan advierte sobre la contaminación de la descripción de Clerambault por las “relaciones de comprensión” de Jasper, en la misma descripción puede subrayarse lo que reaparece en lo real<sup>187</sup> por no hallarse integrado en el sistema simbólico del sujeto, así como también el núcleo de inercia

---

operación analítica tiene que someterse. Desde esta perspectiva, el procesamiento de la práctica analítica puede encontrar y situar los límites del saber sobre la estructura, límites que así exigen nuevas elaboraciones de saber [...] Se trata aquí de darnos cuenta de que, con el cambio de lazos entre el saber y verdad operado por el descubrimiento freudiano, cambio de lazos al que la clínica psicoanalítica tiene que atenderse, puede haber otra elaboración de saber con la que es posible cuestionar el saber precedente...”, *Bordes...*, p. 103.

<sup>186</sup> En tanto lo psicógeno está ligado a la significación, la finalidad y la intención. Recuérdese que en el Seminario III, Lacan se aparta definitivamente de toda psicogénesis, llegando a decir que el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis. La primacía del significante produce un orden de causalidad diferente.

<sup>187</sup> J. Lacan, Seminario III, “Introducción a la cuestión de las psicosis”: “Todo lo rehusado en el orden simbólico, en el sentido de la *Verwerfung*, reaparece en lo real.”, p.24.

dialéctica presente en el fenómeno, de modo tal que sólo remite a la significación en sí misma y no a otra significación.<sup>188</sup>

Nada de esto es lo que Clerambault observa en la relación entre el sujeto pasional y el Postulado. No sólo afirma que se trata de un núcleo ideo-afectivo, sino que también alerta sobre la integración absoluta del mismo en relación con la personalidad del enfermo, es decir, con las significaciones que devienen de su sistema simbólico. El Postulado no le es extraño al sujeto, no proviene del exterior. Si bien se presenta de manera inmediata e inesperada, se trata de una íntima convicción, radicalmente propia. Por otro lado, el enfermo no duda en atribuirle un sentido, ya que ese mismo sentido orienta todos sus esfuerzos y polariza su voluntad.

Quizás sea importante añadir a este intento de diferenciación, la descripción que realiza Lacan del “pequeño delirio” de Dora, cuando dice que “se trata de un fenómeno que está en la vía inefable, intuitiva, de imputarle a otro algún sentimiento y ciertas intenciones, a propósito de una situación en la que el sujeto participó, verdaderamente, del modo electivo más profundo”, para subrayar que en los pasionales, la escena que deriva del delirio es *una situación en la que el sujeto participó del modo electivo más profundo*.

Me interesa remarcar que ésta es quizás la diferencia más importante para establecer una clara distinción entre los delirios pasionales y la paranoia, ya que en los pasionales, la situación

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, “La significación del delirio”: “Tomemos la interpretación elemental. Entraña sin duda un elemento de significación, pero ese elemento es repetitivo, procede por reiteraciones. Puede ocurrir que el sujeto lo elabore, pero es seguro que quedara, al menos durante cierto tiempo, repitiéndose siempre con el mismo signo interrogativo implícito, sin que nunca le sea dada respuesta alguna, se haga intento alguno por integrarlo a un diálogo. El fenómeno está cerrado a toda composición dialéctica.”, p.37.

aludida en el Postulado es verdaderamente una situación en la que el sujeto ha participado y seguirá haciéndolo. Es más: su obstinación radica en esa decisión de no dejar de participar, porque no puede hacerlo.

Ésta es una lectura posible del tema de la “finalidad” a la que hace referencia Clerambault en los delirios pasionales. *Hay algo que el sujeto quiere obtener y al que es casi imposible hacerlo renunciar.* Hecha esta primera diferenciación, al calor de la sutileza y maestría de la observación de ese gran clínico que fue Clerambault, corresponde interrogar, en el interior del campo psicoanalítico, las teorizaciones realizadas sobre las pasiones.

## VII- Las pasiones

Las pasiones han sido objeto de la filosofía desde el comienzo de la historia. Durante mucho tiempo fueron condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón. La mente perturbada por la pasión no podía reflejar la realidad tal cual era e impedía el discernimiento que el querer requiere para sus acciones.

Opuestas a la libertad, la conciencia y el ideal de autocontrol, las pasiones fueron objeto de múltiples estrategias para dominarlas, extirparlas, moderarlas y domesticarlas.

Pero la oposición que persiste aún en nuestros días es la de razón y pasión, y la analogía que se impone es la de pasión y locura, cuando no es redoblada por la construcción “locura pasional”.

Se sabe gracias a Michel Foucault<sup>189</sup> que ambos términos, razón y locura, no pueden independizarse de los horizontes conceptuales de cada época y que en tanto se definen por su oposición, permanecen como testigos de lo que cada cultura y cada sociedad definen como sus límites.

Así, la pasión, asimilada la mayoría de las veces a la locura pero opuesta a la razón, se presenta siempre como la “alteración” de un estado que se pretende neutro e inmutable y que puede considerarse como el ideal de normalidad de una época.

---

<sup>189</sup> M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, F.C.E., 1992, 2 volúmenes.

Pero ¿qué ocurriría si se considerara que las pasiones no son alteraciones sino estados que no se añaden desde un exterior a un pretendido grado cero de la subjetividad? ¿Y si supusiéramos que un ser humano es capaz de apasionarse en ciertas ocasiones, es decir, cuando se cumplen determinadas condiciones de posibilidad? ¿Y si en lugar de establecer que razón y pasión son una pareja opositiva, pudiéramos establecer que son dos lógicas capaces de entrecruzarse y de operar en tensiones diversas? Porque, en definitiva: ¿qué sería de una existencia humana totalmente apática, falta de sentimientos y de resentimientos, sin capacidad de alegrarse o de entristecerse, de enamorarse, de encolerizarse, de ofrecerse como un espacio de alojamiento y de recepción del otro? ¿Sería una existencia o la existencia de la muerte?

En el pensamiento de Spinoza, las pasiones forman parte de la condición humana:

“Me he acostumbrado a considerar las pasiones humanas como el amor, el odio, la ira, la envidia, la ambición, la compasión y todas las otras alteraciones del ánimo no como fallas de la naturaleza humana, *sino como propiedades de la misma*, como algo que pertenece a su esencia, de manera análoga a como el calor, el frío, las tormentas, los truenos y otros fenómenos similares –que si bien resultan incómodos son también necesarios y poseen causas definidas– forman parte de la naturaleza del aire”.<sup>190</sup>

Spinoza plantea que el ser humano tiene dos pasiones fundamentales:

- a) la alegría: pasión por la cual el alma pasa a un estado de mayor perfección

---

<sup>190</sup> B. Spinoza, *Tratado político*, capítulo I, citado en R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, F.C.E., 1995. El subrayado es mío.

- b) la tristeza: pasión por la cual el alma pasa a un estado de perfección menor.

*La alegría es provocada cuando se experimenta una expansión de nuestra potencia de vida y se define como placer y afecto propio de la alegría muda en amor. La tristeza, en cambio, es la depresión que se experimenta cuando la potencia de vida se encuentra disminuida y se define como dolor o melancolía. En este caso, el afecto propio de la tristeza deviene odio.*

Pero no debe creerse que las pasiones en el ser humano son simples y puras; están compuestas por alegrías y tristezas, amores y odios, en los que siempre hay una afeción más poderosa que la otra. La pasión no solamente es constitutiva del ser humano, sino principio de toda comunidad y sociedad. Se relaciona con la creatividad y la acción, pues en ésta la pasión se pone en juego.

Lacan transformó la palabra “pasión” recogida de la tradición filosófica y opuso las pasiones del alma a las pasiones del ser. *Las pasiones del ser son pasiones de la relación con el Otro*, no del sujeto en relación con su propia alma.

Ahora bien, al decir pasiones del ser, no se está usando la clásica acepción de la palabra pasión, ya que aquéllas (amor, odio, ignorancia) son al mismo tiempo acciones: amamos, detestamos, somos indiferentes porque hay algo que se impone y en cierto modo *es una elección forzada*.

La misma falta en ser es la que determina la pasión del ser, la pasión de ir a buscar en el otro aquello que calmará y colmará la falta en ser.

Cuando Lacan define al sujeto como *parletre* (ser hablante), retoma el tema de las pasiones al referirse a las pasiones del alma. En *Televisión* (1973), volverá a mencionarlas, pero ya no se tratará del amor, el odio y la ignorancia, sino de la tristeza y la manía.

En Freud, no se encuentra un tratamiento sistemático de la pasión. Más aún, podría decirse que el término *Leidenschaft* (pasión) aparece muy pocas veces en su obra, y es utilizado en su acepción común, sin ningún uso específico como concepto psicoanalítico. Pero se puede señalar que el término “pasión” aparece selectivamente utilizado en los textos sobre el amor de transferencia: “Dinámica de la transferencia” (a propósito de la tendencia al pasaje al acto del paciente) y “Algunas observaciones sobre el ‘amor de transferencia’” (una analogía sorprendente con el amor de transferencia).

Es interesante remarcar que en estos textos, las pasiones se asocian casi “naturalmente” a las mujeres, que llegarán a constituir la categoría de “mujeres de pasiones elementales”. Sin embargo, el uso del término no se aparta del uso clásico: padecimiento incontrolable del alma y fuerza loca e imposible de dominar.

## 1. Las pasiones del ser

Siguiendo la línea de Spinoza, Lacan denomina pasión humana a aquello por lo que el hombre está abierto a una división consigo mismo que estructura lo imaginario, es decir, la relación especular.<sup>191</sup>

Hay un grupo de pasiones en las que el ser se forma: pasiones del ser, que son el amor, el odio y la ignorancia.<sup>192</sup> Se encuentran

---

<sup>191</sup> Vease J. Lacan, “El estadio del espejo en la formación del yo...”, *Escritos I*.

<sup>192</sup> J. Lacan, “Variantes de la cura-tipo”, *Escritos I*.

directamente en el dominio de la transferencia. En la entrada en el análisis, el sujeto se encuentra con la falta en ser. Y es por eso que responde con la pasión tratando de buscar en el otro aquello que puede colmar o aliviar la falta.

Así, las pasiones del ser son modos de la relación del sujeto con el Otro, y no maneras de relación con su alma.

Ahora bien, no se trata de que Lacan utilice el término pasión como sinónimo de la pasividad del sujeto o del padecimiento del sujeto, sino que introduce la relación con la acción en cada una de las tres pasiones: amamos, detestamos, ignoramos porque hay algo que se impone. En cierta manera, *el sujeto ama, odia o es indiferente porque ese algo se le impone*. En tanto no se posee a sí mismo, el sujeto puede ser poseído por una pasión, lo que evoca el caso de una elección forzada.

La referencia lacaniana al registro imaginario es una constante en el tema de las pasiones del ser. Por otro lado, se trata de una reformulación de la temática del afecto para mostrar el nudo, la articulación, entre el pensamiento y el afecto. El tratamiento que hace Lacan de la pareja amor-odio difiere del realizado por Freud, en tanto aquél acentúa su no separación en el acuñamiento del neologismo *hainamoration*<sup>193</sup> (odioamoramiento). La inclusión del término enamoramiento pone en escena un modo de aludir a la diferencia freudiana entre amor y enamoramiento. “El verdadero amor desemboca en el odio”, dice Lacan, y muestra que si en una punta

---

<sup>193</sup> J. Lacan, Seminario XX, “El saber y la verdad”: “Eso que hoy, para ustedes, no vacilo en escribir *odioamoramiento* es el relieve que el psicoanálisis supo introducir para situar la zona de experiencia.”, p.110.

tenemos al amor, en la otra tenemos al odio, cuando se trata de lo que apunta al ser.<sup>194</sup>

La ignorancia, que, como lo aclara Lacan<sup>195</sup>, no es la falta de saber, es una referencia sin la cual no es posible la entrada en el análisis: “el sujeto que viene a analizarse se coloca en la posición de quien ignora.” Esta referencia recuerda que, para Lacan, tanto en el amor como en el odio hay una relación con el saber.

La transferencia, que siempre es una relación con el saber, se desencadena por la suposición de saber. Amamos cuando suponemos un saber, odiamos cuando dejamos de suponerlo e ignoramos un saber que suponemos en el otro. Por lo tanto, el psicoanalista está confrontado a las pasiones en la práctica del análisis. Y a partir de esta misma confrontación se pueden situar los obstáculos que se le presentan, en tanto modalidades singulares de afrontar la transferencia.

Eric Laurent, en las conferencias dictadas en San Pablo (Brasil) sobre “Los objetos de la pasión” afirma que “hay un lazo, del lado del psicoanalista, entre aquello que él soporta de la pasión transferencial y su relación con el saber”.<sup>196</sup>

Puede pensarse que la dificultad de los primeros analistas residió en que se encontraron siendo objetos de la pasión amorosa femenina. Y de esa misma dificultad, hicieron teoría. En primer lugar, el mismo Freud, quien antes de escribir sobre el amor de transferencia realizó varias modificaciones en la técnica analítica a partir de la “relación médico-enferma” hasta escribir sobre el amor de

---

<sup>194</sup> *Ibidem*: “Estamos tan sofocados por esto del odio que nadie se percata de que un odio, un odio consistente, es algo que se dirige al ser, al ser mismo de alguien que no tiene por qué ser Dios.”, p.120.

<sup>195</sup> J. Lacan, Seminario I, cap. “La verdad surge de la equivocación”.

<sup>196</sup> E. Laurent, *Los objetos de la pasión*, Buenos Aires, Tres Haches, s/f.

transferencia. Pero también Jung, Ferenczi, Abraham, suscribieron al tema de la transferencia y establecieron modalidades diferentes de la técnica a partir de sus experiencias con esa densidad particular que el amor, el odio y la ignorancia le confieren a la práctica del análisis.

## **2. El amor de una mujer como pasión de transferencia**

Es notable que cuando Freud habla del amor de transferencia, utilice ejemplos en los que casi siempre es una mujer la que realiza su demanda de amor. Ya en la *Autobiografía*, sitúa el abandono de la hipnosis asentado sobre dos razones, una de las cuales es un incidente con una paciente mujer que le echó los brazos al cuello, luego de salir del trance hipnótico. En “Observaciones sobre el ‘amor de transferencia’”, avanza en la comparación del amor femenino y establece cierta “categoría de mujeres” con las cuales fracasa el método psicoanalítico: son las mujeres de pasiones elementales.

Por otro lado, se supone<sup>197</sup> que sus escritos sobre transferencia fueron motivados por lo acontecido en el affaire Jung-Spielrein, respecto del cual Freud asume una clara defensa de la posición de Jung.<sup>198</sup>

¿Qué es lo que hace que la demanda de amor de una mujer sea lo que permite la conceptualización de la transferencia? Intentaré revisar la fenomenología del amor de transferencia ilustrada por Freud en dichos textos, así como las particularidades atribuidas a la posición de la mujer en el amor; con el objetivo de avanzar sobre la estructura presente en ambas cuestiones.

---

<sup>197</sup> En lo que respecta a esta suposición, sigo las opiniones de Carotenuto, *op. cit.*; N. Kress-Rosen, *op. cit.*; y P. Laurent-Assoun, *Freud y la mujer*.

<sup>198</sup> Véase “Excursus clínico I. El caso de Sabina Spielrein”, en esta tesis.

En la *Autobiografía* se lee:

“Mi estudio de las formas de la nerviosidad general me llevó asimismo a modificar la técnica catártica. Abandoné la hipnosis e intenté sustituirla por otro método, buscando superar la limitación del tratamiento a los estados histeriformes. Además, había comprobado dos graves insuficiencias del empleo del hipnotismo, incluso en su aplicación a la catarsis. En primer lugar, los resultados terapéuticos obtenidos desaparecían ante la menor perturbación de la relación personal entre médico y enfermo. Volvían ciertamente a aparecer una vez conseguida la reconciliación; pero se demostraba así que *la relación personal afectiva –factor imposible de dominar– era más poderosa que la labor catártica*. Además, llegó un día en el que me fue dado comprobar algo que sospechaba ya desde mucho tiempo atrás. Una de mis pacientes más dóciles, con la cual había obtenido por medio del hipnotismo los más favorables resultados, me sorprendió, un día que había logrado libertarla de un doloroso acceso refiriéndolo a su causa inicial, echándome los brazos al cuello al despertar del sueño hipnótico. Una criada que llamó a la puerta en aquellos momentos nos evitó una penosa explicación; pero desde tal día *renunciamos, por un acuerdo tácito, a la continuación del tratamiento hipnótico*. Suficientemente modesto para no atribuir aquel incidente a mis atractivos personales, supuse haber descubierto con él *la naturaleza del elemento místico que actuaba detrás del hipnotismo. Para suprimirlo o, por lo menos, aislarlo tenía que abandonar el procedimiento hipnótico*.<sup>199</sup>

¿Cuál era la sospecha de Freud? Puede decirse que ya en *Estudios sobre la histeria*, éste sospechaba ciertamente que la relación médico-enferma poseía una eficacia muy particular. En ocasión del incidente de Breuer con Ana O., Freud había establecido el deseo que estaba en juego en el incidente, diciéndole a Breuer que se trataba del “deseo de la paciente”. Sin duda, ésta es la posición que conservará en relación con el amor de transferencia, ya que tanto en “Observaciones

---

<sup>199</sup> S. Freud, *Autobiografía*, en *op. cit.*, 1978, volumen III, p. 2773.

sobre el ‘amor de transferencia’<sup>200</sup> como en las cartas a Jung, insistirá en que se trata de algo de “las” pacientes.

Pero antes de analizar otros fragmentos de la *Autobiografía*, me interesa destacar la anécdota que le hace abandonar la hipnosis. Se trata de una escena en la que lo único que puede evitar lo que Freud llama “una penosa explicación” es la intervención de un tercero. Aquella mujer que le echa los brazos al cuello, cobra una importancia mayúscula en cuanto a la modificación de la técnica de la cura.<sup>201</sup>

En *Psicología de las masas...*, Freud muestra lo siniestro que lleva en sí la hipnosis, hecho que revela la existencia de la represión de algo arcaico y familiar. Por otro lado, recuerda que siendo la hipnosis un estado inducido, el sujeto atribuye al hipnotizador un poder que puede despojarlo de su voluntad. Comparando la hipnosis con las formaciones colectivas, nos dice que aquélla es una colectividad de dos personas, para lo cual es necesario que el sujeto que experimenta la sugestión posea un convencimiento no basado en la percepción ni en el razonamiento, sino en *un lazo erótico*. Además, aclara que la sugestión no es sino una de las manifestaciones del estado hipnótico, basado en una disposición inconscientemente conservada, cuyos orígenes se remontarían siempre a la historia primitiva de la especie humana.

Cuando Freud compara la hipnosis y el enamoramiento, insiste en que en ambos estados se trata de la limitación a dos personas: el objeto y el yo. Dualidad ésta que, en la hipnosis, al hacer coincidir el objeto y el ideal del yo, ilumina sobre una particularidad de la evolución de la libido humana: la capacidad de regresión.

---

<sup>200</sup> S. Freud, “Algunas observaciones sobre el ‘amor de transferencia’”, *op. cit.*, 1978, volumen II.

<sup>201</sup> En esta anécdota se observa que se trata de una mujer que intenta pasar al acto, es decir, realizar su demanda de correspondencia en el amor.

Volviendo a la anécdota, para remarcar el carácter dual de la pareja hipnotizado-hipnotizador, resulta interesante que Freud resalte tanto la intervención casual de la criada como el acuerdo posterior entre médico y paciente de no continuar con el procedimiento hipnótico. La intuición freudiana subraya la necesidad de introducir una terceridad en la relación terapéutica, que queda presentificada por la criada pero que Freud incluye luego en el momento del acuerdo, en tanto terceridad de la palabra.

Cabe recordar que también en *Estudios sobre la histeria*<sup>202</sup> hay un acuerdo entre Freud e Isabel, y que es de la boca de una histérica que Freud pudo escuchar el nombre de “talking cure”.

En la *Autobiografía* se lee la descripción del amor transferencial:

“Llegamos ahora a la descripción de un factor que añade al cuadro del psicoanálisis un rasgo esencial e integra, tanto técnica como teóricamente, la mayor importancia. En todo tratamiento analítico se establece *sin intervención alguna del médico una intensa relación sentimental del paciente con la persona del analista, inexplicable por ninguna circunstancia real. Esta relación puede ser positiva o negativa y varía desde el enamoramiento más apasionado y sensual hasta la rebelión y el odio más extremo.* Tal fenómeno, al que abreviadamente damos el nombre de ‘transferencia’, sustituye pronto en el paciente el deseo de curación e integra, mientras se limita a ser cariñoso y mesurado, toda la influencia médica, constituyendo el verdadero motor de la labor analítica. Más tarde, cuando *se hace apasionado* o se transforma en hostilidad, llega a constituir el instrumento principal de la resistencia, y entonces cesan, en absoluto, las ocurrencias del enfermo, poniendo en peligro el resultado del tratamiento. Pero sería insensato querer eludir este fenómeno. Sin la transferencia no hay análisis posible. No

---

<sup>202</sup> S. Freud, *Estudios sobre la histeria*, “Señorita Isabel de R.”, *op. cit.*, 1978, volumen I.

debe creerse que el análisis crea la transferencia y que ésta sólo aparece en él. Por el contrario, el análisis se limita a revelar la transferencia y a aislarla. Trátase de un fenómeno generalmente humano que decide el éxito de toda influencia médica, y domina, en general, las relaciones de una persona con las que le rodean. Fácilmente se descubre en él el mismo factor dinámico al que los hipnotizadores han dado el nombre de ‘sugestibilidad’, factor que entraña el rapport hipnótico, y cuya falta de garantías constituía el defecto del método catártico. En los casos en que esta tendencia a la transferencia sentimental falta o ha llegado a ser totalmente negativa, como en la demencia precoz y en la paranoia, desaparece también la posibilidad de ejercer una influencia psíquica sobre el enfermo. Es indudable que también el psicoanálisis labora por medio de la sugestión, como todos los demás métodos psicoterápicos. Pero se diferencia de ellos en que no abandona la decisión del resultado terapéutico a la sugestión o a la transferencia. Por el contrario, es utilizada para mover al enfermo a realizar una labor psíquica –el vencimiento de sus resistencias de transferencia–, labor que significa una duradera modificación de su economía anímica. La transferencia es hecha consciente al enfermo por el analista y queda suprimida, convenciéndole de que en su conducta de transferencia vive de nuevo relaciones sentimentales que proceden de sus más tempranas cargas de objeto realizadas en el período reprimido de su niñez. Por medio de esta labor pasa la transferencia a constituir el mejor instrumento de la cura analítica, después de haber sido el arma más importante de la resistencia. Su aprovechamiento y manejo constituye, de todos modos, la parte más difícil e importante de la técnica analítica.”<sup>203</sup>

En este fragmento es interesante destacar tanto la descripción fenomenológica de la “relación sentimental”, que parece consistir en dos fases: una “normal” y otra “apasionada”, como la referencia a la renovación de antiguas cargas de objeto.

Ya se ha dicho que Freud no realiza un tratamiento especial de la pasión. Las referencias a ésta se hallan siempre en relación con el

---

<sup>203</sup> S. Freud, *Autobiografía*, p. 2781.

análisis del amor, sitúan el fenómeno del enamoramiento como sinónimo de apasionamiento y vuelven a mencionar el término, atribuyéndolo a las mujeres, en la descripción de la categoría de “mujeres de pasiones elementales”.

Según N. Kress-Rosen, este desinterés puede compararse con el que Freud manifiesta evidentemente respecto de las psicosis:

“Si bien su teorización contribuyó indudablemente a hacer desaparecer las formas espectaculares de la histeria que se observaban en los tiempos de Charcot, y que merecían con toda justeza el nombre de ‘locura histérica’, en uso en la época, al mismo tiempo, dicha formulación se queda sin respuesta frente al resurgimiento de otras formas, más discretas pero no menos locas, en particular, cuando se manifiestan en el consultorio del analista”<sup>204</sup>.

Sin embargo, es cierto que se pueden rastrear en la obra freudiana, aunque dispersos, algunos indicios de la polarización entre el amor y la pasión. Para ello, me detendré en la diferencia que Freud establece entre el *Verliebtheit*, enamoramiento, y el *Liebe*, el amor.

Un párrafo de *Totem y Tabú*, servirá para ubicar lo fundamental de la diferencia. *El enamoramiento emana del narcisismo, mientras que el amor se sitúa en el campo de la libido de objeto.*<sup>205</sup>

El mismo tema será desarrollado un año más tarde en *Introducción al narcisismo*. Por un lado, el enamoramiento es un prototipo normal de la psicosis, y por otro, es una forma extrema de desinvestidura del yo.<sup>206</sup> En este texto, Freud establece la analogía entre la ameba y los pseudópodos, que pueden estirarse hacia un

---

<sup>204</sup> N. Kress-Rosen, *op. cit.*, p. 8.

<sup>205</sup> S. Freud, *Tótem y tabú*, *op. cit.*, 1978, volumen II, p.92.

<sup>206</sup> S. Freud, *Introducción al narcisismo*, *op. cit.*, 1978, volumen II.

objeto o retraerse nuevamente hacia su centro. El centro queda vaciado de libido y es precisamente a ésta a la que el objeto atrae. Es decir, el enamoramiento, aun cuando parezca haber desinvertido completamente al yo, en realidad es *narcisismo desplazado a otro objeto*.

Así, lo que forma diada con el odio es el enamoramiento y no el amor.

Se puede continuar con la separación del odio y el amor, en la lectura de *Los instintos y sus destinos*.<sup>207</sup> Allí, el odio corresponde a la libido del yo, en la medida en que se origina en la etapa del narcisismo primario.<sup>208</sup> En este estadio no se opone al amor (lo cual sólo puede acontecer en la última etapa del desarrollo, cuando el objeto es percibido como exterior y puede ser amado como objeto) sino a la forma de amor que el yo conoce en esa etapa y que consiste en incorporar al objeto percibido como bueno, lo cual le hace perder su cualidad de objeto.

---

<sup>207</sup> S. Freud, *Los instintos y sus destinos*, *op. cit.*, 1978, volumen III.

<sup>208</sup> En 1915, Freud postula un estado originario del yo en el cual éste, investido totalmente de libido, pone de manifiesto su omnipotencia absoluta. Este estado define en adelante el narcisismo primario, mientras que el narcisismo secundario designa ese mismo estado cuando reaparece por el retorno al yo de las investiduras de objeto. En 1923 (“*El ‘yo’ y el ‘ello’*”) y en 1932 (“*Conferencia XXXI*”) parece pensar que es el ello el que posee toda la libido, en razón de la excesiva debilidad del yo al comienzo de la organización psíquica. El ello invertiría los objetos pulsionales, pero el yo, a medida que va tomando cada vez más fuerza, reemplazaría pronto a esos objetos recobrando parte de la libido que retenían. Esta hipótesis haría del narcisismo del yo un narcisismo secundario retirado a los objetos. Ahora bien, en la medida en que ciertas alteraciones de la distribución de la libido tienen una traducción en cuanto a la patología, por exceso o insuficiencia, es posible dejar abierta la pregunta acerca de lo que interviene en la distribución libidinal o qué es lo que le permite al aparato regular la distribución de la libido. De este modo se debe incluir en este análisis una articulación entre la formación del yo y la aprehensión del objeto. S. Amigo resuelve esta cuestión al incluir el estadio del espejo en su consideración y plantear el siguiente aforismo: el narcisismo primario, pre-espejo, permite *tener* un cuerpo. El narcisismo secundario, espejo, permite *contar con* un cuerpo (*op. cit.*, 2003).

De manera esquemática, puede decirse que el amor “normal”, sobre el modelo del deseo, se dirige a un objeto que debe satisfacer globalmente las pulsiones libidinales; y la díada enamoramiento-odio se origina en las pulsiones de autoconservación del yo y conserva de dicho origen narcisista su carácter excesivo e irracional.

Esta distinción permite deducir que:

1- En el enamoramiento y en el odio hay una diferencia en cuanto a la calidad del objeto: el objeto es narcisista, que se inviste con libido yoica.

2- Enamoramiento y odio pertenecen a un período (el narcisismo primario) en el que aún no se ha establecido la diferencia yo-no yo.<sup>209</sup> Este período es previo a la posibilidad de situar un objeto exterior y trata de dos movimientos que pueden homologarse con la incorporación y la expulsión.

3- Para que el amor pueda dirigirse a un objeto e investirlo con libido objetal, es necesario que el atravesamiento del complejo de Edipo haya hecho posible la inscripción de la castración.<sup>210</sup>

En *Introducción al narcisismo*,<sup>211</sup> se encuentran dos tipos del amor que Freud adjudica al hombre y a la mujer, respectivamente:

- Amor por apuntalamiento, cuyo objeto es un ser humano que reproduce el papel nutricional de la madre, un objeto bueno y por ende deseable (amor masculino)

---

<sup>209</sup> En 1915, Freud sostiene como primera estructura un *yo realidad inicial o primitivo*, cuya primera función es diferenciar los estímulos que provienen del interior de aquellos que provienen del exterior, de los que puede fugarse. Este yo realidad primitivo es mudado, bajo la influencia del principio del placer, en un yo-placer que retiene lo propio como placentero y expulsa lo displacentero, por eso se llama *yo placer purificado*. Aquí se puede encontrar un yo y su contrario, el no-yo. La influencia de las pulsiones de autoconservación modifica este yo en otro más complejo, regido por el principio de realidad: el *yo real definitivo*.

<sup>210</sup> Puede verse que en el mismo concepto de amor es necesario articular una serie de operaciones que intervienen en la constitución misma del sujeto. Se trata de articular la génesis del yo, la constitución del objeto, el pasaje por el complejo de Edipo y los distintos modos de inscripción de la falta.

<sup>211</sup> S. Freud, *Introducción al narcisismo*.

- Amor narcisístico, que toma por objeto al sujeto mismo (amor específico de la femineidad).

De este modo, podría situarse al enamoramiento narcisista en el campo de lo femenino, y al amor “normal” en el de lo masculino.

Cabe señalar que uno de los intereses de este texto reside en que es el primero que establece una diferencia estructural entre hombres y mujeres en cuanto a sus investiduras libidinales.<sup>212</sup>

Kress-Rosen establece dos series de términos a partir de estos desarrollos freudianos:

- libido de objeto o por apuntalamiento: la actividad, el amor (*Liebe*), la normalidad y lo masculino.
- libido narcisista: la pasividad, el enamoramiento (*Verliebtheit*), la locura y lo femenino.

Pero hay otro lazo posible de establecer: el de la locura y la pasión a través del narcisismo, en los que se observa la existencia de un exceso de investidura del yo en el psicótico y de desinvestidura en el enamorado. Por la vía del exceso se regresa al tema que me convoca, pues el punto de partida es la manera en la que Freud se refiere a los “excesos” cometidos por mujeres en la relación de transferencia.

En “Algunas observaciones sobre el ‘amor de transferencia’”, Freud presenta el problema de la siguiente manera:<sup>213</sup> “Me refiero al caso en que una paciente demuestre con signos inequívocos o declare

---

<sup>212</sup> Cabe recordar que se trata de un texto de 1914 y que recién en 1925, cuando aborde “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de sexos” Freud establecerá la asimetría en el Edipo en las mujeres y los varones.

<sup>213</sup> Para este tópico he seguido los desarrollos de P. L.-Assoun en *Freud y la mujer*; y N. Kress-Rosen, *op. cit.*

abiertamente haberse enamorado, como otra mortal cualquiera, del médico que está analizándola.»<sup>214</sup>

El problema es que se trata de una mujer enamorada, que además lo declara abiertamente. Un problema que Freud presenta como cómico, y serio y penoso a la vez,<sup>215</sup> pero fundamentalmente muy complicado y cuyo tratamiento resulta vital para el mismo psicoanálisis. Según él, esta mujer que declara su amor y demanda correspondencia, irrumpe en el escenario analítico como un grito de “fuego” en medio de una representación teatral. Verdadera irrupción de un toque de real en el marco simbólico e imaginario de una cura.

En este punto es necesario introducir una pregunta: ¿Se trata de la declaración del amor de la mujer o de lo que lo acompaña: la demanda de correspondencia, aquello que irrumpe e interrumpe el marco de la escena analítica?

Según lo dicho por Freud, la declaración de amor de una mujer puede irradiar un ensalmo incomparable y ejercer, para el médico, una atracción difícil de resistir, pero es fundamentalmente el carácter exigente e imperioso de su demanda de correspondencia, lo que amenaza trágicamente el sostenimiento del escenario psicoanalítico.

En este sentido, hay dos cuestiones que, si bien se enlazan en un mismo fenómeno, se diferencian claramente: por un lado, la seducción femenina, la atracción irresistible que emana de una mujer que declara su amor; por otro, la imperiosa y exigente demanda de la mujer apasionada. Las dos cuestiones colocan al médico en una

---

<sup>214</sup> S. Freud, “Algunas observaciones sobre el ‘amor de transferencia’”, p. 1689.

<sup>215</sup> En el Seminario *La transferencia*, Lacan realiza un detallado análisis del texto *El banquete* de Platón. Allí sitúa que en la serie de los discursos sobre el amor, Aristófanes –poeta cómico– presenta un discurso trágico y Agatón –poeta trágico–, un discurso cómico. Tragedia y comedia convergen para hablar de amor, o lo que es lo mismo: el amor presenta un costado cómico así como también uno trágico.

posición muy peligrosa, que Freud se esfuerza en rectificar, y de la que derivan sus indicaciones para el médico. Estas cuestiones muestran dos caras del fenómeno: una puede situarse en el registro del principio de placer, y la otra, más allá de ese mismo principio. Sólo cuando Freud despeja las coordenadas de la situación en el desarrollo del texto, puede establecer qué tratamiento darle.

Se trata de una resistencia, en tanto ese amor y la demanda que conlleva perturban la tarea psicoanalítica. Una manera de impedir el acceso a la verdad con otra verdad, ya que Freud en ningún momento duda de que ese amor declarado es auténtico: verdadero amor.

El modo en que Freud describe la fenomenología de ese amor adhiere a su acepción de *enamoramiento*, que, según lo expuesto, dirige toda la libido disponible hacia el objeto de amor, aun a expensas de la libido que investía el yo del sujeto. Es por esto mismo que ya no queda libido disponible para investir la cura y “la paciente queda absorbida por su enamoramiento”.

Se está en presencia del amor-pasión, tal como lo anuncia Lacan en el seminario I: “No se trata del amor en tanto Eros – presencia universal del poder de vinculación entre los sujetos, subyacente a toda la realidad en la cual el análisis se desplaza– sino del amor-pasión, tal como concretamente lo vive el sujeto, cual si fuese una catástrofe psicológica”.<sup>216</sup>

Quizás se pueda sopesar la importancia que Freud le atribuye a esta complicación de la cura analítica e inferir la figura que toma para él este modo del amor de una mujer:

---

<sup>216</sup> J. Lacan, Seminario I, “Sobre el narcisismo”, p.173.

“Todavía he de negarme más resueltamente a satisfacer la segunda parte de las esperanzas indicadas. Invitar a la paciente a yugular sus instintos, a la renuncia y a la sublimación, en cuanto nos ha confesado su transferencia amorosa, sería un solemne desatino. Equivaldría a conjurar a un espíritu del Averno, haciéndole surgir ante nosotros, y despedirle luego sin interrogarle. Supondría no haber atraído lo reprimido a la conciencia más que para reprimirlo de nuevo, atemorizados. Tampoco podemos hacernos ilusiones sobre el resultado de un tal procedimiento. Contra las pasiones, nada se consigue con razonamientos, por elocuentes que sean. La paciente no verá más que el desprecio, y no dejará de tomar venganza de él”.<sup>217</sup>

A esta altura, pareciera que Freud se halla frente a una situación imposible de resolver, de no ser por el modo que encuentra finalmente para plantear sus recomendaciones al médico y transmitir una forma de tratamiento para esta pasión femenina.

A partir de la idea de que el analista no debe apartarse de la *neutralidad*<sup>218</sup> y debe observar *abstinencia*,<sup>219</sup> propone conservar la transferencia amorosa siempre y cuando se la trate como algo irreal, una situación por la que se ha de atravesar fatalmente en la cura y ha de ser referida a sus orígenes inconscientes. Este tratamiento, se apoya en el convencimiento de que el origen de esta pasión de mujer se encuentra en los amores infantiles, casi diríamos: en el primer amor; y que es precisamente ésa la referencia que ha de buscarse en el tratamiento de la pasión amorosa de transferencia. Esto permite, según Freud, “revelar los fragmentos más oscuros de su vida erótica, sometiéndolos a su dominio conciente.”

---

<sup>217</sup> S. Freud, “Algunas observaciones...”, p. 1692.

<sup>218</sup> *Ibidem*, “Así pues mi opinión es que no debemos apartarnos un punto de la neutralidad que nos procura el vencimiento de la transferencia recíproca.”

<sup>219</sup> *Ibidem*, “La técnica analítica impone al médico el precepto de negar a la paciente la satisfacción amorosa por ella demandada. La cura debe desarrollarse en abstinencia.”

Para esta modalidad de resolución de la dificultad hay un límite constituido por las “mujeres de pasiones elementales”. Si bien volveré a estas mujeres en el Excursus clínico II, me interesa establecer que, para Freud, hay pocas posibilidades de amar al modo masculino en las mujeres, es decir, de amar con el modo objetal que Freud toma siguiendo el del deseo. Si en las mujeres se trata de un amor más “primitivo”, y por eso pasional, esto se debe a que en ellas hay una fijación a un período infantil y arcaico del amor así como una diferencia referida a la renuncia a la satisfacción pulsional y a la posibilidad de sublimación que no sigue el mismo camino que puede seguir en el varón.

Si se tiene en cuenta que este texto antecede en varios años a aquellos en los que Freud resuelve finalmente la disimetría respecto del complejo de Edipo en el varón y la niña (1925), y también a sus desarrollos de 1931 y 1932 sobre la sexualidad femenina – especialmente en lo que respecta a la relación madre-hija–, entendemos que constituye un antecedente valiosísimo sobre la especificidad femenina en las relaciones amorosas y revela cuestiones que mucho después se demostrarán como estructurales.

Por otro lado, considero que este texto ofrece indicaciones muy precisas sobre el tratamiento posible del apasionado en tanto afirma que mientras el amor pasional está dominado por fijaciones infantiles, no deja al sujeto la disponibilidad de su facultad de amar; es imprudente, ciego e indiferente a las consecuencias, no puede ser domeñado socialmente y opera como una resistencia al deseo. Por lo tanto, y de la misma manera en que se conduce cuando plantea las maniobras para la reacción terapéutica negativa, recomienda llegar mediante el trabajo analítico al descubrimiento de la elección infantil de objeto y a las fantasías enlazadas con ella. Sólo al deshacer esta

antigua elección de objeto, la libido podrá quedar disponible para que la paciente pueda hacer uso de ella en la vida real.

### 3. Figuras de la pasión

En su libro *Tres figuras de la pasión*, y a partir de la historia pasional que enlazó en un momento a tres psicoanalistas como Freud, Jung y Sabina Spielrein, Kress-Rosen se propone analizar fundamentalmente los dos polos pasionales que cada ser humano lleva en sí en grados variables: razón y locura. Ya desde la introducción presenta lo que a mi juicio constituye el aporte principal de sus elaboraciones teóricas sobre la pasión: el objeto de la pasión es “un mero señuelo que enmascara lo que verdaderamente está en juego en la partida que, en la pasión, el sujeto juega, sin saberlo, consigo mismo”.<sup>220</sup> Por lo tanto, la pasión es una apuesta narcisista, y del mismo modo que en el amor narcisista, el objeto vela allí lo que está verdaderamente en juego: la división del sujeto y la hiancia que lo imaginario por sí mismo, provoca en su constitución.<sup>221</sup>

Otra cuestión destacada por Kress-Rosen en su libro es el mecanismo de rechazo de la realidad por parte del sujeto apasionado y el sacrificio al que, por consiguiente, se encuentra conducido inevitablemente. Por otra parte, la autora sitúa la pasión tanto en el terreno de la psicosis como en formas de efervescencia volcánica aberrante en la vida amorosa.

---

<sup>220</sup> N. Kress-Rosen, *op. cit.*, p. 18

<sup>221</sup> Véase el esquema lambda, utilizado por Lacan para abordar la función del narcisismo y con él la función de desconocimiento que está en el principio de la constitución del yo. J. Lacan, Seminario III *Las psicosis*.

Respecto del modo en que el Otro cumple su papel en el desarrollo de la pasión, puede decirse que se trata de una voz por medio de la cual el sujeto se encuentra llamado a amar a quien ya lo ama. A través de este señalamiento, Kress-Rosen vuelve sobre el tema del objeto de la pasión, para destacar lo inadecuado de este término, ya que “el apasionado instaura con el Otro una relación tal que, por su intermedio, puede cumplirse el enunciado pasivo “soy amado” que, tal como lo demuestra la evolución de la pasión de Sabina Spielrein, equivale a la expresión narcisista: “yo me amo a mí mismo”.<sup>222</sup>

En este sentido, vale recordar que ya Freud cuando declina la frase “Yo lo amo” en la erotomanía, la paranoia y los celos, los hace equivaler al “yo me amo a mí mismo”, así como “ser amado” representa para él la misma equivalencia.<sup>223</sup>

Para Kress-Rosen, el modo particular de amar en los hombres y otro en las mujeres resulta de las diferencias estructurales en relación con la posición sexuada. Mientras el hombre ama al modo objetual, su amor se dirige, más allá de sus objetos, al padre, que lo encadena a la ley y lo somete al ideal del yo. En cambio la mujer, para quien amar se refiere siempre, más allá de los objetos paternos que parece buscar, a la madre preedípica (madre del narcisismo primario), está por eso más facilitada para amar al modo pasional, pues la imagen narcisista de su yo, es decir, el yo ideal, permanece siempre activo en sus investiduras. “Ser amada”, equivale a “amarse a sí misma”, lo cual sitúa al objeto real de ese amor en el campo del yo ideal de la infancia.

Esto le permite concluir a Kress-Rosen que “las mujeres pueden vivir por ello verdaderas pasiones tanto en sus maternidades

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>223</sup> Véase S. Freud, “Observaciones sobre un caso de paranoia...”

como en su vida amorosa, mientras que los hombres no se abandonan en su mayoría a la pasión, salvo cuando el objeto: obra política, social o intelectual, lleva el sello del superyó”.<sup>224</sup> Y es por eso que “la pasión es indiscutiblemente una experiencia femenina.”<sup>225</sup>

#### **4. Las pasiones: ¿tratables o intratables?**

Podría decirse que en la obra freudiana hay pocas esperanzas de un tratamiento psicoanalítico para las pasiones, en tanto éstas aparecen casi en las antípodas del psicoanálisis. Prácticamente todo el texto *Algunas observaciones sobre el amor de transferencia* insiste en la función resistencial del amor de transferencia, y en el caso de las “mujeres de pasiones elementales” se recomienda al analista “retirarse sin obtener resultado alguno”.<sup>226</sup>

Freud no encuentra posible utilizar la mediación de la palabra o apelar al razonamiento cuando de pasiones se trata; y resalta la tendencia del apasionado de pasar al acto aquello que el tratamiento psicoanalítico intenta reproducir como material psíquico y conservar en dicho ámbito.

Jean Hassoun en su libro *Les passions intraitables*, se propone seguir la marca de este tema en las novelas, los ensayos, la poesía, la mística, la historia política y también en la experiencia clínica, pues es un modo de responder a lo que siente como una necesidad, un imperativo de su práctica analítica, tanto como una exigencia de los últimos cincuenta años de historia. Desde el comienzo del libro, Hassoun anuncia el intento de responder a la pregunta sobre el tratamiento posible de las pasiones, y cada uno de los capítulos de su

---

<sup>224</sup> N. Kress Rosen, *op. cit.*, p. 197.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

libro concluye con preciosas indicaciones para el tratamiento analítico de los apasionados.

La comparación de las pasiones con la música andaluza le permite situar una primera indicación estructural:

“Austere et savante comme le cante jondo, ample comme le cante grande, torturée et spectaculaire dans le cri soutient le cante chico, érotique et funèbre dans la chorégraphie que l’accompagne, la passion au même titre que le chant flamenco est en proie à ses duendes, ses démons, qui bousculent jusqu’à la folie l’existence de celui qui en est la proie, au lieu même d’une attente insue; *lieu où va se rejouer le drame d’un duel impossible et de la jouissance Autre.*”<sup>227</sup>

Y continúa su comparación afirmando que, como la pasión, el flamenco es la expresión de un exilio. A partir de aquí, Hassoun sostendrá que hay que buscar la condición de producción de las pasiones en las identificaciones imaginarias, lo que explica el arcaísmo, la vacilación y la indeterminación del objeto presente en las pasiones, en tanto en ellas vemos el efecto de procesos primarios de identificación<sup>228</sup> desfallecientes.

¿Qué hace intratable a la pasión? Para Hassoun, lo intratable está en el modo en que se divide el mundo para el pasional: por un lado, el mundo de su pasión, y por el otro, el resto, que le resulta

---

<sup>227</sup> “Austera y sabia como el cante jondo, amplia como el cante grande, torturada y espectacular como el grito que sostiene el cante chico, erótica y fúnebre como la coreografía que lo acompaña, la pasión así como el canto flamenco está poseída por sus duendes, sus demonios, que trastocan hasta la locura la existencia de aquel que es su presa en el mismo lugar de una espera ignorada; lugar desde donde se va a volver a presentar el drama de un duelo imposible y de un Goce Otro.” J. Hassoun, *Les passions intraitables*, París, Aubier, 1989, p. 8. La traducción y el subrayado son míos.

<sup>228</sup> La identificación primaria es planteada por Freud como aquella que se realiza por incorporación, es una identificación con el padre (pre-edípico), representa el antecedente del lazo amoroso y es anterior a toda carga de objeto. En Jacques Lacan, se trata de la incorporación del Padre Muerto, traza del significante fálico. Según S. Amigo, esta identificación puede subdividirse en: a) Identificación al padre muerto y b) identificación a la imagen especular; *op. cit.*, 2003.

indiferente. Para el apasionado, afirma, los otros sólo cobran existencia en tanto testigos o adherentes al motivo de su pasión. Pero también, la pasión es intratable en el mismo sentido en que se utiliza esta expresión respecto de una mujer dominadora. Con la pasión no hay trato posible, pues se desarrolla, empuja, domina, posee. El único “trato” que puede hacerse con la pasión es dejarse dominar por ella.

El pasional está sujeto a un objeto cuyo rasgo principal es el de estar elevado al rango de un Todo. Totalidad que supone está en condiciones de satisfacer plenamente su avidez insaciable. Por esta razón, la hipótesis de Hassoun sostiene que la pasión como afecto es tan intratable e implacable como el tiempo que pretende negar. La pasión actualiza esta suspensión del tiempo tanto como actualiza la disimetría inherente al sujeto.

En la cura psicoanalítica, la pasión amorosa se presenta como un síntoma que no puede ser confundido. El analizante expone su sufrimiento rayando en la obscenidad, en tanto está sometido a la servidumbre por un objeto inasible que sin embargo nombra continuamente. La demanda del pasional es urgentísima, no puede esperar, más bien desespera de una espera imposible y eterna. La pasión se dramatiza, dice Hassoun, se gesticula, se escenifica; y esta puesta en escena cuenta con el espectador como testigo.

En ella se juega una alienación a la imagen<sup>229</sup> que intenta la encarnación del objeto en un ser: “Tu me’es indispensable car tu es la

---

<sup>229</sup> Según Lacan, el estadio del espejo es aquel en el que se forma el yo. Frente a la insuficiencia y prematuración biológica, el *infans* aprehende una forma unificada en la imagen especular, lo que le permite contarse Uno, y considera su cuerpo como totalidad. Esa imagen extraña y suya a la vez lo capta y fascina, en tanto él se identifica con una imagen. Por ello, el yo es otro. Es este otro imaginario el que proporciona la *Urbild* en la que se forma el yo (*moi*). El artificio se sostiene por la mirada amorosa del primer Otro que, invistiendo libidinalmente la imagen permite al *infans* identificarse en ella. La posición de alienación del niño con respecto a la imagen dejará lugar a la imago del doble como a la representación de un modelo ideal que, en adelante, recubrirá los rasgos del alter ego. Aquí aparece la función de la agresividad, en tanto esfuerzo del sujeto por deshacer esa captación por la imagen. También la naturaleza paranoica del conocimiento humano proviene

seule (ou la seul) destinatrice (destinataire) de mon oeu. Je te suis indispensable, car ton existencee comme fondatrice de l'être fait de toi ma création. Une création née de mon manque et d'une demande à peine dégagé des rets du besoin.»<sup>230</sup>

El tiempo de la pasión es un tiempo suspendido. La pasión permanece en un afuera del tiempo semejante a la temporalidad del trauma, un suspenso a la espera de que algo, que jamás ocurrirá, se produzca. Se trata de un tiempo que revela que en la pasión hay un detenimiento en lo que respecta a la dialéctica significante y de una espera que no se refiere a algo que acontecerá sino a algo que hubiera debido acontecer.

En este sentido, puede pensarse que mientras un sujeto es poseído por la pasión, mantiene en suspenso su posición deseante, ya que lo que caracteriza al deseo es la espera de un tiempo que trascorra, una espera en el tiempo.

Hassoun propone articular las pasiones con dos cuestiones: el desfallecimiento/ dimisión de un padre, y la muerte de un niño. Si se retoma su afirmación anterior sobre la imposibilidad de un duelo, es posible situar la articulación de la pasión con el momento del descubrimiento de la falta en el Otro, y la necesidad, la exigencia

---

directamente de la experiencia especular. La constitución del yo es, por esta virtualidad de la que nace, un modelo ilusorio para siempre. Portador de la marca de lo imaginario y la exterioridad, el yo especular se sitúa en el origen del drama del ser humano que busca incansablemente su unidad. Pero no todo es imaginario en el estadio del espejo, ya que la inclusión de lo simbólico está señalada en el movimiento del niño hacia el adulto que lo sostiene buscando su reconocimiento. Cuando Lacan explique este punto a través del esquema del ramo invertido, quedará en claro la importancia del Otro como referencia simbólica, sobre la cual el sujeto, en su relación con el otro imaginario, regula su propia imagen (yo ideal) en función del modelo omnipotente del ideal del Yo, al que sujeto y otro se encuentran por igual sometidos.

<sup>230</sup> “Me eres indispensable ya que tú eres la única/o destinataria/o de mi confesión: Te soy indispensable ya que tu existencia en tanto que fundadora del ser hace de ti mi creación. Una creación nacida de mi falta y de una demanda apenas desembarazada de las trampas de la necesidad.” J. Hassoun, *op. cit.*, p.18. La traducción es mía.

del pasional de que exista al menos uno [*au moins un(e)*] que no sufra esa falta. *La empresa del pasional trata de hacer existir ese “al menos uno”, y para eso se sacrifica, ya que su empresa debe alcanzar el éxito a cualquier costo.*

## **5. El padre de la pasión**

Creo que la importancia del trabajo de Jacques Hassoun reside en el lugar que le otorga al padre en la producción de la pasión, pues así *la pasión no es toda diádica, en tanto se soporta en condiciones de las que el padre no está ausente.*

Pero ¿de qué padre se trata en la pasión? Hassoun designa como “anti-A” a un padre que se diferencia del padre como tercero separador en la relación madre-hijo. El anti-A sería ese tercero excluido, apasionadamente amado u odiado y que soporta la desobjetivación de ese amado. En este punto, no se verifica la función de separación que se espera del padre en los tiempos constitutivos, de lo que se puede inferir una particular operatoria del estadio del espejo, fundamentalmente en el punto en que la imagen se asume como propia y en el de la caída del objeto.<sup>231</sup>

En la pasión, se representaría una frase aislada que articularía traumáticamente a un padre interpuesto entre el primer Otro, la madre en la ocasión, y el niño. Esta interposición no cumpliría la función de

---

<sup>231</sup> El tiempo de la asunción de la imagen como propia y de la caída del objeto en el estadio del espejo es aquel en el cual encontramos la plena incidencia de lo simbólico en la operatoria. El sujeto se reagrupa a partir de lo no especularizable, de objetos que toman la forma de la mirada y la voz, desprendiéndose de la captación imaginaria para hacer lugar a la toma simbólica de lo que no puede reflejarse. Para que esta operación tenga lugar es condición que la mirada materna porte la marca del Nombre del Padre y que haga resonar en su voz la deuda con el padre. Para ampliar este tema sugiero la lectura de los capítulos “Identificación primaria” y “La mancha, la voz. Notas sobre la *wiederholung* y la *wiederholunswang*”, en S. Amigo, *op. cit.*, 2003.

terceridad, como en la neurosis, sino que funcionaría como anti-A.<sup>232</sup> Se trata del tiempo de la primera identificación, prólogo de la inscripción de la pulsión de muerte en el yo.<sup>233</sup> No se trata del significante del Nombre del Padre sino de aquello que subsiste de la incorporación como marca de un padre ubicado sólo a título de “anti”, como un espectro hecho de “nuées et de rumeurs”.<sup>234</sup> Tiempo donde la indistinción aboliría el objeto de amor, produciendo una nada.

Hay una sustitución: en lugar del objeto *a*, lo que se produce es el objeto de la pasión, como intento de metaforizar la función paterna. Y esto tiene un precio: la nadificación del sujeto. Por lo que se puede concluir que la pasión es un intento de metaforizar la función paterna, allí donde el padre se ha revelado vacilante, insuficiente y ha renunciado a su función separadora.

Hay una operación necesaria, una transformación que debe producirse para que advenga el significante del Nombre del Padre, o mejor dicho, para que del Padre se haga significante de la marca paterna.<sup>235</sup> La falla que aquí se resalta es el hecho de que la marca del padre no adviene como significante. Un padre que queda en la estructura en el estado de marca no representa al sujeto para otro significante, no representa nada, sólo se encarna, sólo puede imaginarse.

---

<sup>232</sup> Anti-A se puede leer como anti Otro, utilizando la primera letra de la palabra *autre* francesa. La diferencia entre el uso de mayúsculas y minúsculas sitúa distintas figuras de la alteridad. A, sería el Gran Otro (lugar de la palabra, terceridad simbólica) y *a* el otro imaginario.

<sup>233</sup> Hablar de la inscripción de la pulsión de muerte en el yo implica situar esa primera separación entre un yo y un no-yo. Dice Lacan, en el Seminario XI: “Lo que pertenece al orden del *Unlust* se inscribe en el yo como no-yo, negación, astilladura del yo. El no-yo no se confunde con lo que lo rodea, la vastitud de lo real. No-yo se distingue como cuerpo extraño, *Fremde objekt*.”, p. 250.

<sup>234</sup> Nubarrones y rumores.

<sup>235</sup> Siendo el significante aquello que representa a un sujeto para otro significante, debe desprenderse paulatinamente de lo real, con lo que se encuentra inicialmente pegoteado, en un proceso que se conoce como negativización simbólica. Por lo tanto, no es sólo necesaria la pérdida de la inmediatez del objeto, sino la pérdida de toda referencia de esa representación a cualquier existente en la realidad. Este tema está ampliamente desarrollado en E. Foulkes, *op. cit.*

La pasión sería, entonces, el intento eterno de hacer de la marca un significante, intento fallido, imposición al sujeto de un trabajo que no le incumbe pero que, sin haberlo elegido, él toma para sí. En el mismo momento en el que debería operar el amor al padre, todo queda comandado por una necesidad: “Et le passionné serait celui qui n’a le choix ni du lieu, ni du temps, ni du mode de déroulement de ce qui le tinent rivé à son aveu : Aveu que je formulerais ainsi : ‘Tu es ma création, et je suis l’objet qui en témoigne, je suis ta création, tu es l’objet qui en témoigne’”.<sup>236</sup>

Hassoun plantea que *la pasión se dice en lengua materna*, una lengua que testimonia acerca de lo no simbolizable, de una separación que no ha podido efectuarse. Lengua de exiliados, ella renueva la experiencia de la inquietante extrañeza, de lo siniestro del cuerpo voluptuoso de la madre. Es en este punto que los significantes del amor intentan hacer otra cosa de la Cosa.<sup>237</sup> Pero en la pasión, este intento se sustituye con la insignificancia de una ausencia radical.

En relación con este intento, acuerdo con Hassoun cuando sostiene que la pasión sería una utopía amorosa comandada por una necesidad. La utopía consiste en intentar hacer con amor aquello que no ha cumplido el padre; la necesidad es salir de este encuentro mortífero con la Cosa.

Si la pasión se dice en lengua materna, lengua que no porta los significantes del Nombre del Padre, ella es la reminiscencia de lo imposible. En ella se encuentra lo que no ha podido advenir al

---

<sup>236</sup> “El apasionado sería aquel que *no tiene la elección* ni del lugar, ni del tiempo, ni del modo de aquello que lo tiene atado a su confesión: Tú eres mi creación, y yo soy el objeto que lo muestra, yo soy tu creación, tú eres el objeto que lo testimonia.” J. Hassoun, *op. cit.*, p.31.

<sup>237</sup> *Das Ding*.

significante, marca que el apasionado conserva en el temor de que su borradura provoque un hundimiento radical.

La pasión intenta rescatar al sujeto de una extranjería radical, liberarlo de un exilio mortífero. Extranjería que puede pensarse como lo Otro absoluto, eso Otro que constituye lo femenino como metáfora de la diferencia. Es este femenino apuntalado por la marca paterna el que el apasionado pone en juego como último recurso.

Se trata del momento en el que el sujeto debe poder contar con un padre para salir de la cita del amor con la muerte que es el amor de la madre.<sup>238</sup> Sin aquello que hace agujero no hay constitución posible del imaginario, pues un agujero es la condición misma de posibilidad de anudarse a otras consistencias.

Desde que se observa que no somos un cuerpo, que sólo lo tenemos, tenemos algo que no conocemos pero de lo que tenemos una idea muy precisa, en tanto ese cuerpo fue primero el lugar del falo, es decir, de un misterio aprehensible. Olvidamos que somos “ese” cuerpo que toma valor por la significación fálica que nuestra madre pone amorosamente sobre nosotros. Lo tenemos sin comprender lo que representa, aunque sabemos que se trata de un misterio, el de un amor que ignora aquello que lo traumatiza. Es necesario un primer “no”, un rechazo a este primer amor, para eludir esa cita mortífera del amor con la pulsión de muerte. Represión primaria que programa de inmediato una segunda. El niño se libera de esta alineación letal y confirma su potencia al padre, que será amado como precio de esta liberación.

---

<sup>238</sup> “Amor de la madre/amor de esta mujer por su función maternal en el punto mismo donde ella se ausenta como mujer/ odio por su femineidad/amor-odio por esta ofensa por la que ella a debido pasar para ser madre... allí se condensan una serie de elementos que alienan al niño al imposible, más precisamente a un imposible de establecer una conclusión y sus premisas en la dirección del padre que aparece en esta escena como reducido al padre de la primera forma de identificación.”, J. Hassoun, *op. cit.*, p.93.

Este segundo amor será también traumático porque la potencia atribuida al padre es castradora y porque hace de ese padre un seductor, un violador potencial. El niño deberá renunciar a una parte de su goce a favor del padre, preservando de esta forma su amor. La represión de esta seducción traumatizante es el no querer saber del sujeto para seguir amando y viviendo a pesar del trauma. La represión originaria, entonces, es la represión de la significación fálica del cuerpo, lo que equivale a la castración materna. La represión secundaria recae sobre el trauma que resulta de la delegación de la potencia fálica al padre y corresponde a la castración *por* el padre.<sup>239</sup>

Pero ¿cómo delegar la potencia al padre sin barrar a la madre? Ésta es la utopía del pasional, el imposible que debe intentar. Luego, ¿qué resulta del encuentro con la falta en el Otro cuando en el padre no se encuentra la posibilidad de hacerse cargo de la potencia? ¿Se trata del encuentro aspirante del vértigo del abismo?

Se pueden articular, también, los momentos fundantes de la represión primaria y secundaria con los tiempos de la identificación, para afirmar que entre la identificación primaria y la secundaria debe poder operar el padre edípico, aquel que permitirá que la sutura de la falta materna que el niño realiza al identificarse con el falo no sea sin resto. Me refiero a ese resto no especularizable<sup>240</sup> que cumple la función de ser lo que falta en la imagen. Si una madre puede no fijar su mirada enteramente sobre su hijo y desviarla hacia el hombre que devino padre en la ocasión, podrá no hacer del yo del niño su único objeto de goce. Sólo así, en el hueco dejado por ese resto no especularizable, podrá emerger la función del padre edípico. El falo en su estatuto de trazo podrá ser leído gracias al amor de la madre por

---

<sup>239</sup> Para el desarrollo de la articulación de la represión primaria y secundaria con el amor, he seguido lo expuesto por G. Pommier en “Generalidades de la transferencia”, *El amor al revés*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, pp. 13-44.

<sup>240</sup> En este sentido, este resto en la línea del objeto *a* será la objeción al Todo de la identificación.

dicho padre, y al aparecer en el campo del Otro podrá dividir a ese Otro y no suturar su falta. Este trazo leído como razón de la división del Otro permitirá al niño situarse como hijo del padre. He aquí el advenimiento del ideal del yo, nacido del trazo que lo representa. El trazo aligerado del peso del ser puede situarse en el Nombre Propio, que el padre dona, descompletando el nombre que la madre trae desde su propia deuda con el padre *Ur*. Aquí se está en el terreno de la segunda identificación con lo simbólico del Otro real.<sup>241</sup>

En este punto se sitúa lo que hará la diferencia estructural con el terreno de la psicosis: “L’enfant n’est pas directement confronté à un tout-desir de la mère comme dans la psychose, mais au signifiant ‘amour de la mère’/ ‘haine de l’amour de la mère’”.<sup>242</sup>

Las condiciones de las que emerge la pasión no son las mismas que las de la psicosis. En la pasión se encuentra una madre que rechaza su femineidad y se quiere Toda madre, y un padre que renuncia a hacerse cargo de la potencia fálica, además de un sujeto que ante estas coordenadas elige, en una elección forzada, echar mano al recurso pasional para anudar el amor de la madre. El padre del apasionado sólo sería desfalleciente en un punto: el amor de la madre. De este modo, la pasión sería un recurso transestructural en el campo de la neurosis y comparte con la perversión la denegación que afecta al falo como significante de la falta.

Hassoun plantea que el recurso del pasional consiste en tomar para sí lo femenino que queda siempre más allá de la simbolización, en un lugar Otro que la significación fálica, y se aferra

---

<sup>241</sup> En esta segunda identificación es posible diferenciar un tiempo metafórico y un tiempo metonímico. La importancia de esta distinción reside en que se puede situar a las neurosis narcisistas como dependientes de la falta del tiempo metonímico aún con cumplimiento del tiempo metafórico de esta identificación.

<sup>242</sup> Según J. Hassoun, el niño no se encuentra directamente confrontado a un todo-deseo de la madre como en la psicosis, sino al significante: amor de la madre/ odio del amor de la madre.

desesperadamente a una huella paterna que jamás advendrá, vía borramiento, a significante. El apasionado consiste en su pasión por no soportar la borradura de la marca. Él asume sobre sí un goce en “Nombre de”. Y así se convierte en traidor y portador de una fidelidad apasionada, capaz de ofrecer su ser en “el Nombre de”.

## **6- Un tratamiento posible para la pasión**

Para hacer posible un tratamiento de la pasión, es necesario intentar un anudamiento de esa parte paterna traumática, que queda por fuera de lo simbólico y que no cesa de retornar; pasar de la marca a significante, quizás con la invención de algún artificio, del que la escritura nos proporciona un modelo, en tanto no deja de hacer pasar a la vez que marca, mientras bordea, un goce extranjero.

En el análisis del pasional el trabajo debe contar con la lengua en que la pasión se dice, ya que ésta, materna, hace relación allí donde no hay. Contar con que la pasión se dice en lengua materna quiere decir que el analista tendrá que introducir en ella la legalidad simbólica que impida la copulación de los significantes. Si la pasión se juega en el borde mismo de la estructura, un análisis que pretenda no conservarla intratable, debe asumir el riesgo de transitar sobre el borde sin garantías, e intentar nombrar aquello que, por innominado, testimonia acerca del defecto de simbolización. El análisis del pasional debe permitirle al analista desplazar la espera, eterna e imposible, del lugar de destino implacable (*fatum*) hasta el de *kairós*<sup>243</sup> para darle una chance al amor vivible y contingente marcado por el no-todo.

Aquí se juega una diferencia que el análisis debe establecer: entre el amor (de la madre)<sup>244</sup> y el amor; toda la diferencia existente

---

<sup>243</sup> Tomo la acepción de “gracioso y decisivo momento para el cambio”.

<sup>244</sup> J. Hassoun, *op. cit.*, p. 93.

entre un Otro sin falta y un Otro afectado por la castración que luego puede ponerse en serie con otras, que van desde la diferencia de sexos hasta aquella que distancia la castración de la muerte, pasando por la ley que no se confunde con la arbitrariedad del capricho.

En síntesis, se trata de producir la falta en ser para que el apasionado pueda realizar así el duelo de esa parte del objeto que quedó al costado del trabajo y acceder a un amor que cuente con la disimetría necesaria y con la heterogeneidad posibilitadora.

## VIII- La mujer, la femineidad, lo femenino

Las tres figuras predominantes de la mujer en la obra freudiana son figuras de Madre. Freud aborda a la mujer en tanto hijo y presenta tres opciones: la compañera, la seductora, la muerte. O también: la que da la vida, la que corta el hilo (de la vida) y aquella con la que se recorre el camino que va de la vida a la muerte. También son mujeres las que deciden inventar el psicoanálisis, ya sea por “echarle los brazos al cuello” luego de una sesión de hipnosis, por nombrar a la cura como “cura por la palabra”, o por demandar una interpretación que logre reconciliar el saber y el cuerpo, y hacer relación donde lo imposible se demuestra.

Para Freud, lo femenino conservó el estatuto de enigma, aun cuando dedicó toda su vida a intentar descifrarlo. Como enigma ha sido motivo de movimientos de atracción y rechazo que pueden encontrarse en la teoría misma. Desde la teoría de la bisexualidad que compartiera con Fliess y que lo hizo indistinguir, para su teorización, a mujeres y varones, pasando por la afirmación de que hay una sola libido y que ésta es masculina, hasta la radical asimetría que planteará hacia el final de su obra, Freud intentará responder al “querer femenino” mediante la confesión de su fracaso.<sup>245</sup>

Este “querer-mujer” será abordado por Paul Laurent-Assoun como núcleo de su investigación, con la convicción de que no es

---

<sup>245</sup> Véase la anécdota relatada por Jones entre Freud y Marie Bonaparte, en E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1962, volumen II, p. 439.

posible postular una visión de conjunto de lo femenino.<sup>246</sup> “Justamente nuestra convicción es que el recurso al psicoanálisis, antes que una nueva glosa sobre el enigma de la Mujer, es el medio, –pensándolo bien, acaso el único– de romper con una *Weltanschauung* de lo femenino.”<sup>247</sup>

Seguir la vía del “querer-mujer” permite, entonces, dar un alcance estructural a lo característico del estilo femenino: transitar lo que hace disyunción entre la sexualidad y el lenguaje, entre el Otro y el sujeto, entre el saber y el cuerpo, así como imprimir la singularidad subjetiva de su sintomatología. Esto no quiere decir que postularé una estructura de la femineidad, sino que conservaré la causalidad psíquica que imponen las estructuras freudianas de la psicosis, neurosis y perversión tanto para hombres como para mujeres.<sup>248</sup> Las estructuras freudianas –neurosis, psicosis, perversión– como clínica de las modalidades del deseo y de las estructuras subjetivas no hacen diferencias en cuanto a la posición sexuada del sujeto. Entiendo que la disparidad que puede atribuirse a mujeres y hombres en cuanto a la clínica, está en el plano del síntoma y sinthome,<sup>249</sup> es decir, en relación con el campo del goce y con los tipos de síntomas.

---

<sup>246</sup> P.-L. Assoun, *Freud y la mujer*.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>248</sup> La postulación de una estructura específica equivaldría a modificar las estructuras freudianas y éste no es el propósito de esta tesis. Por otra parte, aclaro que en este punto seguiré la propuesta de Assoun: “La tesis del querer-mujer, por su alcance ‘psicopatológico’ y social, nos parece que abre el camino a una escucha, a través del imaginario esclavizante de la norma social, a las exigencias de la mujer como sujeto del inconsciente.” *Ibidem*, p. 14.

<sup>249</sup> Lacan habla de “sinthome” a partir del seminario sobre Joyce. Allí establece una diferencia con el “síntoma”. Esta distinción es solidaria con la teorización sobre el anudamiento borromeo de los tres registros. En ese seminario se plantea el sinthome como un cuarto nudo que viene a reparar el lapsus del nudo de Joyce. Esta reparación no devuelve la cualidad borromea al nudo, pero sostiene los registros a pesar de que dos de ellos sigan interpenetrados. Creo que la diferencia fundamental que podemos situar con respecto al síntoma es la acentuación del aspecto “goce” que Lacan precisa en el sinthome. Ahora bien, también aquí se hace necesario precisar que a esta altura de su enseñanza, Lacan ha situado la fijación del síntoma a una letra que no es un elemento de lo simbólico sino un elemento extraído del inconsciente. La función de cuarto nudo puede ser cumplida por el padre o el sinthome, remarcándose entonces su ex-sistencia.

A pesar de esta afirmación, no propongo considerar una clínica del deseo y otra del goce, tal como lo plantean algunos autores,<sup>250</sup> en tanto no podría disociar el deseo y el goce en su articulación en el sujeto.

Sin embargo, esto no implica una desmarcación de la vía abierta por Freud y Lacan, pues ambos han considerado diferencias, según se trate de una posición femenina o masculina respecto de

- la modalidad de establecer relaciones amorosas y la relación y elección del *partenaire*
- la inscripción de la falta
- el goce en el acto sexual
- la relación con la ley del significante
- la relación con el falo, específicamente

Estas diferencias no agotan aquellas que derivan de la singularidad subjetiva; también el alcance universal de las estructuras freudianas se ve modalizado por acontecimientos del devenir histórico en cada sujeto, ya que no habría estructura sin historia.<sup>251</sup>

Finalmente, es necesario contar con lo que la oferta de lo real le propone a un sujeto. Estos serán los buenos o malos encuentros que seguramente dejarán su impronta en el modo de presentación de su demanda, así como en el modo de afrontar el malestar de vivir de cada uno.

## **1. La mujer, la Madre y la muerte en el decir freudiano**

---

<sup>250</sup> R. Mazzuca, F. Schejtman y M. Zlotnik, *Las dos clínicas de Lacan*, Buenos Aires, Tres Haches, 2000.

<sup>251</sup> Además, no habría acceso a una estructura particular sino a través de la elaboración de la historia, aun cuando la historia no da cuenta de la estructura.

Cuando se trata de elegir una mujer, Freud propone la prueba de elegir entre tres cofres. El texto en cuestión es “El tema de la elección del cofrecillo”.<sup>252</sup> En él aparece un clásico que Freud toma de Shakespeare, pero que se encuentra también en otras obras mitológicas y literarias.<sup>253</sup> Según este texto, se trata de la elección que un hombre hace entre tres mujeres y de la determinación fatal de esta misma elección, ya que la tercera mujer resulta la que se debía o se habría debido elegir. Este texto puede ponerse en relación con las tres hermanas que simbolizan el destino, las tres Moiras,<sup>254</sup> más especialmente, con el sueño que Freud relata en su autoanálisis, en el que se encuentra con las tres mujeres.<sup>255</sup> En el comentario que Freud realiza de este sueño lo asocia con las “tres Parcas”, así como también con las figuras de la maternidad. Si se recuerda el “sueño de la madre querida”, en el que Freud sitúa su angustia en función de *la imagen de la muerte que su madre presentaba* y no en la muerte de su madre, puede decirse junto con Assoun,<sup>256</sup> que “se trata de una muerte inherente a la Madre”.

En los mitos de las Grandes Diosas, la Gran Diosa de muchas formas –Isis, Deméter, Afrodita, Atenea, Pachamama, Bachué– es la expresión más acabada de la madre generosa y nutriente, y a la vez, como Kali o Lilith, la terrible imagen de la muerte. Freud se refiere al período de las grandes diosas como prehistórico y anterior a la horda. Dice: “Cronológicamente la serie de los dioses es, pues, como sigue: Diosa Madre-Héroe-Dios Padre”.<sup>257</sup> Plantea un renacimiento del culto luego del asesinato del padre, y los rituales sacrificiales, la castración

---

<sup>252</sup> S. Freud, “El tema de la elección del cofrecillo”, *op. cit.*, 1978, volumen II.

<sup>253</sup> Me refiero a la elección de Paris, entre las Tres Diosas: Hera, Afrodita y Atenea. Hera le ofrece a éste el poder, Atenea le ofrece territorio y Afrodita el amor de Helena, la mujer más bella. Comunicación de Carmen Dellariva, Seminario dictado en el *Taller de lectura de textos freudianos sobre femineidad*, Rosario, 2003 (inédito).

<sup>254</sup> Véase P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 364.

<sup>255</sup> *Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904)*.

<sup>256</sup> P. -L. Assoun, *Freud y la mujer*.

<sup>257</sup> Cfr., S. Freud, *Tótem y Tabú*.

de los sacerdotes como autosacrificio de los hijos, por la culpa del parricidio.

Los mitos de las diosas se refieren a su poder de dar vida y muerte, generando nueva vida en un ciclo eterno. El culto de la Gran Diosa está acompañado de rituales sacrificiales propiciatorios de la caza o la germinación, específicos y repetidos cíclicamente. Representan el ritmo de la naturaleza: creación, vida, muerte y renacimiento. Es el ritual sacrificial del hijo-esposo-amante de la Diosa. En esta etapa anterior al amor genital, el papel del varón es sólo fecundante y a la vez emanado y perteneciente a la Diosa, evolución de la primera concepción de la diosa partenogénica.

Con el arribo del patriarcado –adoradores de deidades masculinas–, las sacerdotizas de la Diosa son reemplazadas, con o sin violencia, por sacerdotes; los templos de la Diosa son arrasados o abandonados, y las diosas son sustituidas por dioses masculinos y finalmente por el dios del monoteísmo.<sup>258</sup> *Se produce un trasvasamiento mítico, de modo que debajo de la figura del dios subyacen las antiguas diosas.* Corresponde a la estructuración psíquica centrada en el complejo de Edipo, que siguió al asesinato del padre de la horda y a la erección del tótem patrilineal, descritos en *Tótem y Tabú*.

En el texto freudiano “¡Grande es Diana Efesia!”, luego del relato de los modos en los que se intentó destronar a la “Diosa Madre” a favor del Dios Padre del monoteísmo, Freud concluye diciendo: “pero ella no cesará jamás en sus reclamos”. Parece que la demanda materna no cesa de escribirse y subsiste eternamente.

---

<sup>258</sup> S. Freud, “¡Grande es Diana Efesia!”, *Op. cit.*, 1978, volumen III.

Cabe aclarar que si bien volveré a tratar este tema cuando trabaje la relación hija-madre, esta demanda no subsiste exclusivamente para la hija mujer. También el hijo reserva a la madre el lugar de la eternidad, de la transmisión de la vida y la muerte, el de Deidad Suprema.

Assoun afirma: “Límite también de la plenitud fusional y de la absorción mortífera, que ubica a la Madre en el crisol de la vida y de la muerte, de la fecundidad y de la esterilidad. Tal vez eso es lo que Freud retendrá en el umbral de todo ‘enigma micénico’ como si temiera encontrar ese Origen mudo, prometedor de vida que, sin embargo, tiene el rostro de la muerte.”<sup>259</sup>

En los dos extremos se encuentra la Muerte-Madre, y en el medio se halla la “compañera” esa mujer que, según Freud, el hombre elige a partir de los rasgos de la primera. Las cartas de Freud a su novia, advierten sobre la idea que éste tenía por esa época respecto de lo que en varios pasajes llama la “esencia femenina”. La dulzura, la reserva, la delicadeza y cierta sumisión al hombre forman parte de los atributos que Freud le otorga a su ideal de mujer.<sup>260</sup> Es importante señalar también cierta posición pedagógica asumida por Freud en el estilo de la relación con su amada, así como es frecuente el argumento de autoridad esgrimido por el enamorado Freud, a los efectos de ver realizados sus anhelos.<sup>261</sup>

Pareciera que Freud supone que para una mujer el noviazgo es un proceso de transformación que consiste en mudar a una “antigua Marthita” en su “amada”; mudanza que se efectúa *a partir de cierta cesión producida por la mujer*.<sup>262</sup> Para él, la amenaza es la mujer fatal.

---

<sup>259</sup> P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 66.

<sup>260</sup> S. Freud, *Cartas de amor*, Puebla, Premiá editora de libros, 1983.

<sup>261</sup> *Ibidem*, carta 17 de agosto de 1882.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

Doble posible para su novia, que se encarga de prohibir,<sup>263</sup> puede ser un temible obstáculo, en función de la atracción libidinal que ejerce, para la utilización de la libido en procesos creativos masculinos. Se trata, dice Freud, de la imposibilidad de conciliar ambos destinos libidinales.<sup>264</sup> Hay en su autobiografía una mención a este mismo tema, cuando por no haber renunciado a visitar a su novia, Freud piensa que perdió la oportunidad de proseguir con sus tareas científicas y, por ende, de publicarlas, adelantándosele otro investigador en el descubrimiento. La mujer, entonces, puede ser fatal para el destino de un “gran” hombre.

Si se vuelve al texto “El tema de la elección del cofrecillo”, se observa que Freud dice que no es posible escapar al destino.<sup>265</sup> Y si hay una mujer en el destino de todo Hombre, por más bella y codiciable que parezca, ésta lleva en sí misma la fatalidad de la Muerte.

## 2. Metapsicología de la femineidad

Tempranamente, Freud recibe de boca de las histéricas la interrogación sobre el sexo, a la que responde con la invención del psicoanálisis. Al escuchar a estas mujeres, comienza a ensayar respuestas teóricas a las preguntas que su práctica le impone.

Según Paul Verhaeghe, es posible homologar la historia teórica del psicoanálisis con las distintas soluciones que la neurosis histérica

---

<sup>263</sup> Se trata de una referencia a Elissa, una amiga de Martha. Carta del 5 de julio de 1885.

<sup>264</sup> Véase el sueño “Autodidasker”, fundamentalmente las asociaciones con la novela de Zola, *L'Oeuvre*, en S. Freud, “El sueño de los abejorros”, *La interpretación de los sueños, Obras Completas*, volumen I, pp.528-529.

<sup>265</sup> “Se elige allí donde en realidad se obedece a una coerción ineludible, y la elegida no es la muerte espantable y temida, sino la más bella y codiciable de las mujeres.”, pp. 1873-1874.

intenta para el desarreglo inicial entre real y simbólico. La teoría que Freud desarrollara por cuatro décadas dio los mismos rodeos que el tratamiento individual de una histérica.

Verhaeghe recorre un trayecto que, partiendo del desarreglo entre Real y Simbólico que implica el hecho de que hay un solo significante y dos sexos, hace necesaria la ayuda de lo Imaginario. Lo Real desaparece bajo la construcción imaginaria de la neurosis y lo Simbólico queda rezagado en dos aspectos cruciales: la función del padre y el problema del convertirse en mujer. Este recorrido, que supone una particular relación entre tres dimensiones: Lo Real, Lo simbólico y lo Imaginario, resulta interesante pues muestra de qué modo la historia del psicoanálisis sólo puede ser descifrada en la medida en que se inscriba en la historia del inconsciente.

Freud optó siempre por priorizar en sus investigaciones lo que provenía de su práctica clínica. Por lo tanto, el hecho de que siga en su teorización aquello que de allí provenía muestra que la analogía encontrada entre las soluciones histéricas al enigma de la femineidad y la teorización consiguiente, no es más que la coherencia con la posición investigadora freudiana y con la afirmación de que la teoría analítica es siempre segregada por la experiencia del análisis.

Si sigo este desarrollo es para indicar que el psicoanálisis mismo fue inventado por Freud a partir del desajuste que lo femenino produce en lo Simbólico. Si no existiera tal desajuste, si hubiera un significante que dijera qué es una mujer, no hubiera sido necesaria tal invención.

La histeria es precisamente un intento de remedio frente a tal desajuste mediante la elaboración imaginaria; de allí que Freud en su aproximación teórica partiera, en relación a la etiología de la histeria,

en primer lugar de un trauma real,<sup>266</sup> para luego situar en su lugar la función de la fantasía y definir que la esencia de la histeria es el deseo en sí,<sup>267</sup> planteando la etiología sexual en el origen de la neurosis.<sup>268</sup>

Se puede precisar que llamar “sexual” a la etiología de las neurosis alude fundamentalmente a aquello que se evidencia por el no recubrimiento de los registros, es decir: *lo sexual es lo que hace agujero, lo que no es natural y no puede estar contenido en lo simbólico, algo que lo imaginario se empeña en taponar.*

Assoun también realiza un planteo en este sentido: “Por ello mismo alcanzamos la mayor ganancia de nuestro método: partiendo de la relación, resulta posible reaprehender las tesis freudianas relativas a la sexualidad femenina de un modo distinto a un conjunto de tesis. *Hay allí un modelo explicativo de la posición ‘mujer’ en el inconsciente, que le ha sido impuesto por las mujeres a la teoría freudiana: pues quien impuso la teoría freudiana es la resistencia de ellas.*”<sup>269</sup>

Se puede seguir cierta cronología de los textos freudianos sobre femineidad a partir de “Tres ensayos para una teoría sexual” (1905) donde sólo en contadas ocasiones se nombran algunas diferencias con respecto a la sexualidad en el varón y la niña, todas en función de encontrar en la niña el análogo del varón, insistiendo en notas posteriores (1915 y 1923) en que la diferencia masculino/femenino no es representativa para el psiquismo y está recubierta por la oposición actividad/pasividad.

---

<sup>266</sup> Me refiero a lo que se conoce como “teoría traumática de la histeria”

<sup>267</sup> S. Freud, Carta 72, 27/10/1897: “El anhelo es el principal rasgo caracterizador de la histeria, tal como la anestesia actual es su síntoma principal, aunque sólo aparezca facultativa”, *op. cit.*, 1978, volumen III, p. 3586.

<sup>268</sup> Esta afirmación se extiende a las psiconeurosis.

<sup>269</sup> P.-L Assoun, *Freud y la mujer*, p. 145. El subrayado es mío.

En una nota de 1923, Freud atribuye al clítoris la calificación de zona erógena directriz en las niñas. Finalmente, considera que habría una evolución que convertiría a la niña en mujer, y que dicha evolución puede desentrañarse al seguir el camino recorrido por la excitabilidad del clítoris.<sup>270</sup> Recién en “La disolución del complejo de Edipo” (1924), se interrogará por las diferencias encontradas respecto de este complejo en niñas y varones. Parte de la consideración de que la castración en las niñas es un hecho consumado y se pregunta: ¿cómo se forma el superyó en las mujeres y cómo se interrumpe la organización genital infantil en ellas?

Para Freud hay una univocidad en el Complejo de Edipo en la mujer; la renuncia al pene es soportable si se la sustituye por una tentativa de compensación; y así introduce la equivalencia simbólica entre el pene y el niño, diciendo que la mujer pasa de la idea de pene a la idea de niño. Se trata, para la mujer, de recibir un hijo del padre. Pero Freud acentúa el *carácter sustitutivo del deseo de hijo*, diciendo que los dos deseos, el de pene y el de hijo, perduran en el inconsciente, lo que prefigura *el alcance estructural del Penisnied* (envidia del pene) en el devenir mujer.

Ya en 1920, en el texto “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, Freud había incursionado en la particularidad de este deseo de niño y en los efectos de su frustración para la “joven homosexual”, considerando que tal frustración llevó a esta joven a identificarse con su padre y amar así al modo masculino.<sup>271</sup> “che poco espera e nulla chiede”<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> Véase S. Freud, “Tres ensayos para una teoría sexual”, *op. cit.*, 1978, nota 674, p.1199, volumen II. Ésta podría ser una intuición freudiana: para acercarse al devenir mujer hay que seguir el campo del goce.

<sup>271</sup> Véanse los modos del amor femenino y masculino en el capítulo III “El amor en psicoanálisis”, en esta tesis.

<sup>272</sup> S. Freud, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, *op. cit.*, 1978, volumen III, p. 2553.

Es precisamente en “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica” (1925) que Freud se expresará sobre la envidia del pene y situará su valor en cuanto al devenir mujer de la niña. A diferencia del varón, cuando la niña percibe la diferencia sexual anatómica: “Al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo.”<sup>273</sup> A partir de allí, se instala el complejo de masculinidad en la niña, cuyo referente es la envidia del pene.

Las posiciones que puede adoptar la niña frente a la terrible constatación son tres: la esperanza, la desestimación y la aceptación.<sup>274</sup> Si acepta el juicio que realiza simultáneamente con la percepción de la diferencia anatómica, se sentirá inferior, aparecerán en ella los celos (que cumplen en la vida psíquica de la mujer un papel muy importante), se relajarán los lazos con la madre y se reprimirá la sexualidad masculina clitoridiana. Por esto, Freud dice: “El reconocimiento de la diferencia sexual anatómica fuerza a la niña pequeña a apartarse de su masculinidad y de la masturbación masculina”<sup>275</sup>

La libido de la niña se desplaza hacia el padre en la espera de recibir un niño, un hijo del padre. Es con este propósito que toma al padre como objeto amoroso. Por lo tanto, hay dos tareas más que la niña debe cumplir en su devenir: *el cambio de objeto de amor y el cambio de sexo*. Este último cambio se debe a que Freud considera que hay dos fases en el desarrollo de la sexualidad de la mujer: la masculina y la femenina, y que “la disposición bisexual es más patente en la mujer que en el hombre”.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> S. Freud, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”, *ibidem*, p. 2890.

<sup>274</sup> S. Freud, “La sexualidad femenina”, *ibidem*.

<sup>275</sup> S. Freud, “Algunas consecuencias psíquicas...”, p. 2901.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 3079.

La niña también puede rebelarse ante la castración: se aparta de la sexualidad, afirma la masculinidad amenazada con la fantasía de ser un hombre, o toma al padre como objeto amoroso en medio del complejo de Edipo. Dice Freud: “Estas diferencias plasman el carácter de la mujer como ente social.”<sup>277</sup> Esta frase freudiana es importante, pues afirma que la incidencia social de la mujer, su carácter social, su “estar en sociedad”, queda profundamente marcada por la actitud que toma frente a su femineidad, que a esta altura está homologada con el polo castrado de la oposición: fálico/castrado. Por lo tanto, para Freud, el carácter de una mujer como “ente social” deviene de: a) vivir en el apartamiento de la sexualidad o neurosis, b) considerarse un hombre, o c) ser una madre.

Ya se ha dicho que la diferencia de sexos toma distintos modos de la oposición en la obra freudiana y establece la siguiente serie:

- Actividad/pasividad
- Fálico/castrado
- Hombre/mujer

Freud dice que recién luego de la pubertad, y cuando las modificaciones biológicas otorgan la capacidad de reproducción, se abre para el sujeto la posibilidad de establecer la diferencia de sexo en términos de hombre/mujer, o masculino/femenino. De allí que la serie de la elección de objeto tome, luego de la pubertad, el carácter de heterosexual. Por lo tanto, esta afirmación freudiana sobre el modo en que se plasma el “carácter de la mujer como ente social”, se sostiene en la oposición dominada por el falo y deja a la mujer plasmando en sus relaciones sociales, su actitud frente a la castración.

Creo que se trata de la “repulsa a lo femenino” de la que Freud habla en “Análisis terminable e interminable” y que constituye el

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 3080.

límite que encuentra en la cura; límite infranqueable, ya que para Freud está encallado en la “roca viva de la castración”. Esta roca está hecha, para la teorización freudiana, con lo real orgánico y constituye un irreductible para el psicoanálisis.

### **3. Una relación prehistórica**

En “Sobre la sexualidad femenina”, Freud describe la actitud hostil de la niña para con su madre y sitúa los distintos contenidos del reproche que, desde el cambio de sexo y de objeto edípicos, sostiene la relación niña-madre. De estos contenidos, el primero que Freud anota es “porque la hizo mujer”. Vuelvo a resaltar que no se trata de la diferencia hombre/mujer, sino fálico/castrado y que, en realidad, si se repasan los distintos contenidos, se trata sobre todo de reprochar a la madre su propia castración, la castración materna, más que la de la niña.

Esto queda claro cuando Freud dice que la niña reprocha a su madre la primera estimulación sexual y la posterior prohibición de la actividad sexual, es decir, la niña reprocha haber sido seducida por su madre y luego sufrir la prohibición de aquello que le había sido instilado. Esta fase que Freud dice descubrir con sorpresa, y que llama fase preedípica en la mujer, constituye un descubrimiento que homologa con el de la cultura minoico-micénica tras la griega. Allí remarca que se trata del resultado de “una represión inexorable” que las analistas mujeres pudieron captar mejor dada su posición en la transferencia.<sup>278</sup> Freud establece la relación etiológica entre la histeria

---

<sup>278</sup> Se refiere a los trabajos de Jeanne Lampl de Groot, “La evolución del complejo de Edipo en la mujer” (1927) Helen Deustch, “La homosexualidad femenina”, (1932) y Ruth Mack Brunswick, “Análisis de un caso de paranoia”, (1928).

y la paranoia en las mujeres, con el temor o la fantasía a ser devorada por la madre.

En la Conferencia XXXIII, “La femineidad” (1932), vuelve sobre el tema de la relación niña-madre y llama “odio” a la hostilidad edípica. Este “odio de la madre”<sup>279</sup> marcará profundamente la relación de una mujer con el otro, y de su resolución o persistencia dependerá la posición femenina en el amor.

Creo importante subrayar este momento en la obra freudiana, ya que se trata de su mayor elaboración en cuanto a aquello que hace a la especificidad en el “estilo femenino”. Este tiempo preedípico que constituye la intensa relación de la niña con su madre, deja su marca en toda su historia edípica ulterior. Verdadero período prehistórico,<sup>280</sup> si se establece que el comienzo de la Historia está marcado por la aparición de la escritura.

#### 4. Un estilo femenino

En *Nacimiento y renacimiento de la escritura*,<sup>281</sup> Gerard Pommier realiza una interesante comparación al poner en correspondencia el origen de la escritura con la instancia del Nombre

---

<sup>279</sup> Prefiero dejar la ambigüedad del genitivo a los efectos de poder operar con el odio *a* la madre y el odio *de* la madre.

<sup>280</sup> Se puede definir Prehistoria como el período de tiempo previo a la Historia, transcurrido desde el inicio de la evolución humana hasta la aparición de los primeros testimonios escritos. La importancia de la escritura como frontera entre la Prehistoria y la Historia radica en que sólo se pueden conocer con certeza acontecimientos, hechos y creencias de personas que vivieron antes que nosotros a través de los testimonios escritos. Al no existir el testimonio escrito, la *arqueología* se convierte en el único medio para reconstruir los sucesos de la Prehistoria a través del estudio de los restos materiales dejados por los pueblos del pasado: sus zonas de residencia, sus utensilios, así como sus grandes monumentos y sus obras de arte.

<sup>281</sup> Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

del padre:<sup>282</sup> “La historia de la escritura y la invención del alfabeto están marcadas por un acontecimiento diacrónico del mismo valor que el que introduce la represión al final del Complejo de Edipo, es decir, el asesinato del Padre”.<sup>283</sup> La escritura debe rendir homenaje a un Dios que la autoriza, y este Dios, Tótem o Padre, requiere para su eficacia de condiciones específicas.

Ya se ha visto anteriormente como la Diosa madre precedía al Dios padre<sup>284</sup> según la cronología establecida por Freud en 1911.

Así como el estilo<sup>285</sup> es pensado en la escritura como una operación de sublimación, el estilo femenino puede considerarse como el resultado de operaciones sobre las marcas dejadas por la relación niña-madre. El estilo de una mujer se caracterizará, en definitiva, por

---

<sup>282</sup> En este estudio, Pommier sigue el planteo freudiano de “Moisés y la religión monoteísta”: Freud supuso que los escribas de Moisés habían sido los inventores del alfabeto, es decir, de un lenguaje con significantes, liberado de su carácter imaginario. Su consecuencia es la renuncia a la pulsión y el triunfo de lo espiritual sobre lo sensual. El paso siguiente fue la introducción del patriarcado, que prevaleció sobre el matriarcado, estableciendo la escritura de la Ley, como nueva forma de juridicidad.

<sup>283</sup> Según G. Pommier,: el pictograma y el ideograma, son “formas de representación que ponen en escena un goce mítico del cuerpo y se trata de la frontera más extrema del dibujo” (goce del Otro). Realizada la represión originaria, “la escritura continuará representando a la vez al mito y lo que lo limita (los tótems). De suerte que, al mismo tiempo, tal escritura podría comportar, como sucedió a orillas del Nilo, *rébus* fonéticos y las representaciones divinas de los tótems, inscriptas literalmente en los jeroglíficos y dando sentido religioso a la escritura” (represión primordial). Cuando “todo elemento figural es eliminado por un borramiento donde no sólo los dioses desaparecen de las grafías, sino también el silabismo que engendran”, aparece la escritura de la Ley (represión secundaria). Finalmente, el retorno de lo reprimido aparece en el vocalismo y en el alfabeto. *Nacimiento y renacimiento de la escritura*, pp. 240-242.

<sup>284</sup> Freud se refiere al período de las grandes diosas como prehistórico y anterior a la horda.<sup>284</sup>

<sup>285</sup> G. Pommier, *op. cit.*: “Cuando se examinan estas pinturas de la prehistoria, la atención se vuelve hacia su estilo, que concierne a la generalización de una especie antes que a uno de sus individuos en particular. Lejos de figurar uno o varios bisontes, lo que se representa es algo *del* bisonte. El estilo aparece con la repetición, pero su generalización no precede tanto de un concepto que se trataría de figurar, como de la sublimación. La sublimación empuja hacia el estilo. Induce a presentar la forma independientemente de toda idea. Concepto de una ausencia de concepto, el vacío, que fue nuestro morfos de origen, la obsesión, y es él lo que se trata de delimitar y presentar. De ahí la importancia de la estilización de las pinturas rupestres para comprender el advenimiento de la letra: el estilo es independiente de lo que presenta.”, p. 206.

lo que ella pueda hacer con esas marcas, tanto en su tránsito por el Edipo y en su amor al padre, como en la posición que adopte en relación con el descubrimiento de las diferencias sexuales anatómicas, es decir, frente a su propia castración. Dicho de otro modo, el estilo de una mujer se definirá por lo que ésta pueda hacer con las marcas dejadas por su encuentro con el deseo materno. “El estilo marra el vacío, siempre esclavo de la forma que proviene y sobre la cual se apoya de continuo: así debe lanzar su golpe otra vez, renovar su forma”.<sup>286</sup>

El acceso a la escritura, y por ello a la escritura de la Ley, dependerá de la posibilidad de inscripción de la marca –operación de lectura mediante– y su metaforización consiguiente como Nombre. Hay una identidad de operación que da cuenta de la especificidad del nombre propio en psicoanálisis, de lo que está en juego en el origen de la escritura, y esclarece la estructura del inconsciente.<sup>287</sup>

*El estilo femenino, su singular estilo, dará cuenta de la relación de una mujer con el nombre propio, con la instancia de la letra, con el inconsciente, y tendrá el sello de este período preedípico de la relación con su madre.*

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>287</sup> J. Lacan, Seminario IX *L'identification, 1961-1962* (inédito). *La identificación*. Versión de la EFBA, clase del 10/0/1962. Lacan señala que en algunos momentos llamará a esta operación “estructuración del lenguaje”, que consiste en la “localización de la primera conjugación de una emisión vocal con un signo como tal”. Hay una identidad de operación que recorre tres órdenes: nombre propio, inconsciente e historia de la escritura. “Eso de lo que se trata en lo que concierne a una de las raíces de la estructura donde se constituye el lenguaje, es ese algo que se denomina en primer lugar: *lectura de signos*, en tanto ya aparecen antes de todo uso de escritura.” “..la estructuración del lenguaje se identifica a la primera conjugación de una emisión vocal con un signo como tal, es decir, con algo que se refiere a una primera manipulación del objeto, la habíamos llamado significadora, cuando tratamos de definir la génesis del trazo, que es lo que hay de más destruido, de más borrado de un sujeto. Si es del objeto que el trazo surge, es algo del objeto que el trazo retiene, Justamente su unicidad. “.... más adelante nos anuncia Lacan su descubrimiento, en relación al nacimiento del significante: “esta indicación de que hay, en un tiempo históricamente definido, un momento donde *algo está allí para ser leído, leído con el lenguaje cuando aún no hay escritura*” es por la inversión de esta relación, y de esta relación de lectura de signo que puede nacer a continuación la escritura en la medida en que ella puede servir para connotar la fonetización.”

Freud afirma: “Advertiremos así que la exclusiva vinculación materna, que cabe calificar de preedípica, es mucho más importante en la mujer de lo que podría ser en el hombre. Múltiples manifestaciones de la vida sexual femenina que hasta ahora resultaba difícil comprender pueden ser plenamente explicadas por su reducción a dicha fase.”<sup>288</sup> Aquí se destaca que, para la niña, el Complejo de Edipo es “un descanso”,<sup>289</sup> que el sujeto tarda en abandonar. Es interesante esta manera de concebir el Edipo femenino, ya que parece que la turbulencia, el esfuerzo, la intensidad de la relación niña-madre, encuentra en el Edipo una estación de relax, una especie de “solución preliminar” aunque no definitiva. Es así como el amor al padre produce un descanso de la vinculación preedípica, si bien se presenta como la sustitución del amor a la madre.

Creo importante resaltar que también se trata de un amor que incluye la legalidad en su seno, es decir, es un amor que pacifica en tanto se establece en el marco de la legalidad edípica. Hay mediación en este amor, a diferencia del lazo erótico- amoroso con la madre que al ser preedípico aún no cuenta con las mediaciones simbólicas. *La relación madre-hija comienza con un cuerpo a cuerpo sin intermediarios y deja su impronta como un fondo pasional que perdura en el amor de una mujer.*

## **5. La femineidad**

Freud termina el apartado sobre el complejo de Edipo en la mujer, afirmando que en este caso ocurre casi todo lo contrario de lo que ocurre en un varón:

---

<sup>288</sup> S. Freud, “Sobre la sexualidad femenina”, p. 3081.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 3174.

- el complejo de castración prepara el complejo de Edipo en lugar de destruirlo
- la envidia del pene aparta a la niña de su madre
- el Edipo es un puerto de salvación para la niña
- y por esto mismo no hay demasiados motivos para abandonarlo

Ante la persistencia de la niña en el Edipo, Freud se encuentra con una dificultad para explicar la formación del superyó en ella. Si el superyó es el “heredero” del complejo en el varón: ¿cómo se conforma en la niña si no hay disolución?<sup>290</sup> Esta es una pregunta que Freud deja abierta en el texto, no sin antes anunciar que será del disgusto de las feministas.<sup>291</sup>

Si bien en la conferencia citada Freud advierte acerca de la insuficiencia de los conocimientos psicoanalíticos para dar cuenta detalladamente de los distintos avatares femeninos en la pubertad y madurez, señala también la correspondencia de *un elevado montante de narcisismo* con la femineidad. Para explicarlo, insiste en los efectos de la envidia del pene. El cuerpo de la mujer y su atractivo quedarían de este modo homologados al interés narcisístico que el pene representa en el varón. Recuerden que en otros textos,<sup>292</sup> Freud ha asociado el carácter narcisista de la mujer con el atractivo que emana de ella, comparándola con ciertos animales, como los felinos, los niños pequeños y los grandes criminales.

Este carácter narcisista vuelve a relacionarse con la mujer respecto de la elección de objeto que caracteriza a lo femenino, *la*

---

<sup>290</sup> Esta pregunta se aclara si separamos los contenidos del superyó, como los efectivamente heredados del complejo de Edipo y la función del superyó, que es aquella que estructuralmente depende de la inscripción del Nombre del Padre.

<sup>291</sup> Y efectivamente lo fue, a juzgar por la importancia de la crítica a esta afirmación freudiana en los textos feministas.

<sup>292</sup> Véase S. Freud, *Introducción del narcisismo*.

*elección narcisística*, donde se ama: a lo que uno mismo fue, a lo que fue parte de uno mismo, a lo que se quiere ser.

Pareciera que la femineidad se halla fuertemente ligada al narcisismo, tanto en la relación con el propio cuerpo como en aquellas condiciones que determinan las elecciones de objeto femeninas.

Si se enlaza la importancia de la impronta de la relación madre-niña dejada en esta última, con la afirmación freudiana sobre el elevado montante de narcisismo que se le adscribe a la femineidad, se vuelve a resaltar la persistencia de períodos tempranos de la estructuración subjetiva en aquello que dará forma al estilo femenino. Será del resultado del enlace de esta “prehistoria” con la historia edípica y, por ende, de la simbolización posible del enfrentamiento con la castración materna, que la envidia del pene irá teniendo el alcance estructural sobre las particularidades de la mujer en su historia posterior.

Así queda remarcado que la relación de la niña con el falo, tematizado en Freud como envidia del pene, dará su particularidad a distintos avatares de la existencia femenina. En la parte final de la conferencia a la que me estoy refiriendo, cuando Freud se ha propuesto indicar algunas peculiaridades psíquicas de la mujer madura, se puede observar cómo soporta sobre la posición femenina frente a la castración, la descripción de la mujer como un ente social.

La envidia del pene reaparece en la elección de objeto amoroso y también en la relación de la mujer con la maternidad. Es también del predominio de la envidia femenina el resultado de la relación de la mujer con la ley y la justicia, así como su debilidad en cuanto a la capacidad de sublimación de las pulsiones.

La inmutabilidad psíquica que Freud atribuye a las mujeres,<sup>293</sup> a diferencia de los hombres, queda explicada por la ardua tarea impuesta a la niña para devenir mujer, tarea que parece agotar tempranamente al sujeto para cualquier otro devenir.

Dice Freud: “Es como si todo el proceso se hubiera cumplido por completo y quedara sustraído ya a toda influencia”. ¿De qué habla Freud aquí? ¿Cuál es el proceso cumplido y sellado? Creo que Freud mismo se encuentra con un límite para su metapsicología. Basta leer la nota a pie de página escrita por el traductor, que inicia las Nuevas lecciones: “En verdad publicadas el 6 de diciembre de 1932, aunque el volumen se fechó en 1933, Viena. En esta serie de importantes aportaciones Freud, casi imposibilitado del uso de su voz por el cáncer que lo afectaba, decidió, sin embargo, darle una forma expositiva igual a su serie de lecciones de 1915-1917”.

En “Análisis terminable e interminable” (1937), Freud volverá sobre este límite cuando en el apartado VIII se explaye sobre la “repudiación de la femineidad”: “En ningún momento del trabajo analítico se sufre más del sentimiento opresivo de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado predicando en el desierto, que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable; o cuando se quiere convencer a un varón de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida.”<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> S. Freud, “La femineidad”: “Un hombre de alrededor de treinta años, nos parece un individuo joven, inacabado aún, del que esperamos aprovechará enérgicamente las posibilidades de desarrollo que el análisis le ofrezca. En cambio, una mujer de igual edad nos asusta frecuentemente por su inflexibilidad de inmutabilidad psíquica. Su libido ha ocupado posiciones definitivas y parece incapaz de ser cambiadas por otras [...] Como si la ardua evolución hacia la femineidad hubiera agotado la posibilidad de las personas.”, p. 3178.

<sup>294</sup> S. Freud, “Análisis terminable e interminable”, *op. cit.*, 1978, volumen III, p. 3364.

Freud culmina este texto con el convencimiento de haber alcanzado un límite infranqueable para su práctica analítica, afirmando que “para el campo psíquico, el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente”,<sup>295</sup> y definiendo la repudiación de la femineidad como “un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad”.<sup>296</sup>

Al recorrer el legado de la enseñanza lacaniana sobre el tema, se puede precisar de qué modo este “campo biológico” puede situarse en la dimensión de lo Real y orientar al sujeto en la culminación de su análisis.

## **6. El falo**

El descubrimiento de la fase fálica del desarrollo libidinal, reorientó en los textos freudianos los distintos estadios que hasta ese momento formaban una serie que incluía los estadios oral y anal como pregenitales y luego el de la pubertad como estadio genital.

La inclusión de la fase fálica fue la culminación de lo que se llamó el “falocentrismo freudiano”, y constituyó, junto con la calificación de “masculina” de la libido, el pivote de su teoría de la sexualidad.

Es alrededor de los efectos de esta fase libidinal que pueden situarse los destinos de la femineidad en Freud, ya que, o se trata de la inhibición neurótica de la sexualidad, o del complejo de masculinidad, o del deseo de niño; pero en estos destinos el falo y sus equivalentes toman el principal lugar, y la envidia del pene es la constante.

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 3364.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

Con el tránsito edípico, el falo pasa a relacionarse con el padre, tanto en el hombre como en la mujer, siendo el padre el donador del mismo (para la mujer) y también el responsable de la amenaza de castigo que representa la castración (para el varón).

Veraheghe, sostiene que “las soluciones postuladas por Freud para el complejo de Edipo ‘femenino’ guiadas por la envidia del pene terminan en un atolladero [...] Tanto en la práctica como en la teoría, Freud había realizado el mismo camino que la histérica, salvo que él había penetrado más en lo Imaginario, hasta las realidades determinadas biológicamente.”<sup>297</sup>

Luego, el autor desarrolla una hipótesis que le permite situar al complejo de castración como una defensa contra la femineidad, a través de consideraciones sobre el artículo freudiano “Lo Siniestro” (en el que se define que lo verdaderamente *unheimliche* es lo Real del primer Otro) y los desarrollos de “Moisés y la religión monoteísta”, especialmente en lo atinente a la circuncisión (símbolo de la castración simbólica) como prenda del pacto simbólico con el Padre/Dios. Así, dice: “La angustia primaria no está relacionada con la castración sino con lo real que está más allá de la castración, es decir, más allá del significante. La castración es lo que, retroactivamente, convierte a este goce primario en una forma legítimamente significada y por lo tanto elaborable”.

Para Verhaeghe, el Edipo llamado por Freud “femenino”, no es sino una formulación de una de las etapas del Complejo de Edipo histórico. Freud estableció primero el período final defensivo y luego descubrió de qué se defendía ese período. En cuanto a la versión

---

<sup>297</sup> P. Verheghe, *¿Existe la mujer?*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 310

“masculina” del complejo de Edipo, éste no es más que “el punto final histérico”.

Ya he señalado que para este autor, la teoría psicoanalítica transita por los mismos avatares que la histeria y se encalla en los mismos atolladeros: el padre y la castración. Evidentemente, fue necesaria la enseñanza lacaniana para salir de estos atolladeros, ya que si bien algunos analistas posfreudianos lo intentaron, encallaron en otros.

En Lacan, la distinción de tres dimensiones de la estructura: lo real, lo simbólico y lo imaginario, y su anudamiento o desanudamiento, permitió distinguir al padre y al falo, en tanto simbólico, real o imaginario. También la castración en tanto que real, imaginaria o simbólica puede ser situada con diferentes agentes y consecuencias.<sup>298</sup> Esta distinción hace que pueda pensarse en el Edipo freudiano con otra lógica que Lacan propone a partir de la metáfora paterna.<sup>299</sup>

Los significantes de la metáfora paterna son dos: Deseo de la madre y Nombre del Padre.

La estructura de la metáfora en Lacan se escribe de la siguiente manera:

$$\frac{\text{Nombre del Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} \longrightarrow \text{Nombre-del-Padre} \left( \frac{\Lambda}{\text{falo}} \right)$$

Originalmente, el Deseo de la madre está en relación con el Ideal materno, y el Nombre del Padre al sustituir al significante del

<sup>298</sup> Véase J. Lacan, Seminario IV.

<sup>299</sup> La metáfora paterna es introducida por Lacan en el escrito: “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos 2*.

Deseo de la madre, hace del Ideal un término articulado a la autoridad del Padre. Al producir la sustitución –acción metafórica–, el significante del Nombre del Padre opera en su función creadora (creación ex nihilo como producto de la acción significante). El resultado de la operatoria es que la significación fálica se inscribe en el A.<sup>300</sup>

Para ampliar esta formalización, Lacan secuencia al Edipo en tres tiempos:

- primer tiempo: el niño se identifica con el objeto del deseo de la madre. Aquí, el falo imaginario, imagen ideal que se le ofrece y constituye su yo, está alienado a ella. La madre, sometida a la ley simbólica, pasa esta ley a su hijo, y funciona como Otro absoluto.

- segundo tiempo: se inaugura la simbolización. La madre se vuelve un símbolo y se introduce la mediación del *Logos* en la relación madre-niño. Más allá de la ley materna, interviene la ley del padre que a través del Nombre del padre indica al niño que el deseo materno se somete a su autoridad. Se ejerce una doble privación tanto para la madre como para el niño. Para la madre: no reintegrar el producto; para el niño: separarse de la identificación con el objeto del deseo materno. La castración hace que el falo aparezca imaginariamente como falta y en lo simbólico, como significante del deseo.

---

<sup>300</sup> A es el lugar del conjunto de los significantes (tesoro o batería significante) y simboliza el lugar donde se plantea el problema de la garantía de la verdad de la palabra del Otro, cuya posición determina, a la vez, la del sujeto. Si bien la inicial A proviene de la palabra Autre (Otro) en francés, hay ocasiones en que conviene distinguir al Otro y al A. El desarrollo que realiza Lacan del esquema R en “De una cuestión preliminar” constituye un esfuerzo en ese sentido. Puede decirse que en este caso, Otro es Otro sujeto y A es la simbolización del lugar Otro. Así es posible pensar si el Otro, por ejemplo el Otro materno, se localiza o no en A. Si es así, la madre como Otro se hallará determinada por la ley del A, que es el orden simbólico para el sujeto en cuestión. Si se localiza fuera del a, la ley como tal no puede operar. Para ampliar esta referencia, véase A. Eidelsztein, “Intervalo y holofrase” en *op. cit.*

- tercer tiempo: se produce la declinación. Hay también un paso del ser (el falo) al tener (el falo) para el niño. Tenemos aquí la dimensión real del padre como soporte de las identificaciones del Ideal. Hay en este tiempo una disimetría en cuanto a lo que varones y niñas pueden hacer con el tener o la falta en tener el falo.

Si Lacan revisa el complejo de Edipo freudiano, lo hace sobre la base de que la estructura del sujeto depende de lo que se articule en el Otro. Es decir, que “lo que se desarrolla allí es articulado como un discurso”. Por esta razón Lacan puede estudiar los tiempos del Edipo en tanto mensaje invertido.<sup>301</sup> No se trata de que en este modo de presentar el complejo de Edipo no tome en cuenta los afectos o la presencia efectiva de alguien, sino de cómo operan estos afectos y esta presencia en la trama discursiva.

Como se ha visto, en el primer tiempo del Edipo interviene el Padre simbólico, en tanto Nombre del padre operante en la madre; en el segundo tiempo, se desarrolla la acción del padre imaginario; y en el tercero, adviene el padre real como soporte de las identificaciones ideales.

También el falo se presenta en sus dimensiones imaginaria y simbólica –que se corresponden con su intervención metonímica a partir de la ecuación niño-falo– y metafórica, como significante del deseo del Otro.

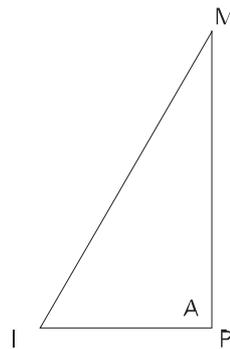
La articulación entre Nombre del Padre y falo es tal que, de no producirse la inscripción de este significante, el falo simbólico resulta elidido. Así, el falo relativo al Deseo de la madre es el símbolo imaginario de su deseo (éste es el falo con el que se identifica el

---

<sup>301</sup> El emisor recibe el mensaje en forma invertida a partir del retorno del mensaje por parte del receptor.

perverso). Y el falo relativo al padre es el que está reglado por el nombre del Padre y cumple la función de significar.<sup>302</sup>

Al desarrollar el esquema R, Lacan señala que para simbolizar las significaciones de la reproducción sexuada bajo los significantes del amor y la procreación, alcanza con tres significantes: M (significante del objeto primordial, la madre, el Otro de la demanda), P (posición en A del Nombre del Padre) e I (significante del Ideal simbólico, también significante que simboliza al niño, como ideal de completud materno). La operatoria del padre consiste en separar o distinguir al sujeto que encarnó el lugar del Otro, M, del lugar de A. Y así se conforma el triángulo simbólico del esquema:



4. Figura extraída de A. Eidsztein, *op. cit.*, p. 148

El cuarto elemento de esta estructura es el sujeto, “en su realidad, como tal precluida (forclose) en el sistema”.<sup>303</sup> En tanto la realidad del sujeto está forcluida como tal, hay una correspondencia con su “inefable y estúpida existencia”.

---

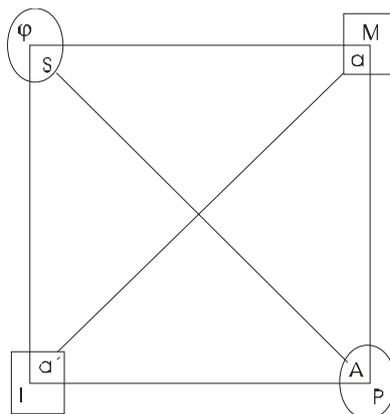
<sup>302</sup> J. Lacan, “La significación del falo”, *Escritos 2*: “Esa prueba del deseo del Otro, la clínica nos muestra que no es decisivo en cuanto que el sujeto se entera en ella de si él mismo tiene o no tiene un falo real, sino en cuanto que se entera de que la madre no lo tiene. Tal es el momento de la experiencia sin el cual ninguna consecuencia sintomática (fobia) o estructural (Penisneid) que se refiera al complejo de castración tiene efecto. Aquí se sella la conjunción del deseo en la medida en que el significante fálico es su marca, con la amenaza o nostalgia de la carencia de tener. Por supuesto es de la ley introducida por el padre en esta secuencia de la que depende su porvenir”, p.673.

<sup>303</sup> J. Lacan, “De una cuestión preliminar...”, p. 534.

Lacan ubica al sujeto en una posición distinta en el cuadrángulo y muestra que los cuatro elementos son heterogéneos, es decir, tres más uno. El sujeto, dice Lacan, entra en el juego como muerto y sólo se convierte en el sujeto verdadero en la medida en que el juego significativo va a hacerle significar.

En el mismo lugar del esquema, se encuentra la imagen fálica,  $\phi$ , el falo imaginario, pero Lacan habla del significante fálico.<sup>304</sup> En tanto el significante fálico es un significante impar, no hace cadena con los otros significantes y por eso no está escrito en el esquema junto a los otros significantes. Al significante fálico  $\Phi$  se lo articula con el significante de la falta en el Otro, ya que es uno de sus nombres.

Escribir en el esquema el falo imaginario,  $\phi$ , señala la posibilidad de imaginarizar la vitalidad que le es dada al sujeto por la identificación con el falo imaginario asociado a la erección. Ahora bien, esta identificación, está determinada por el significante fálico:  $\Phi$ .



5. Figura extraída de A. Eidelsztein, *op. cit.*, p. 154

<sup>304</sup> “...y P como la posición en A del Nombre-del-Padre, se puede captar cómo el prendido homológico de la significación del sujeto S bajo el significante del falo...”, p. 534.

La vida y la muerte están localizadas en el cuadrado. La muerte introducida por el padre es otra muerte que la biológica, asociada a la creación *ex nihilo*, tanto de sí mismo, como del sujeto; es una muerte simbólica.<sup>305</sup> En el vértice opuesto se inscribe la dimensión fálica y la vida.<sup>306</sup>

En la historia de la cultura, el falo ha operado como símbolo de la garantía de vida.<sup>307</sup> “En su articulación recíproca, el padre introduce la muerte, indudablemente la muerte simbólica, y el falo la vida, la vida vinculada al símbolo, la “segunda vida”.”<sup>308</sup>

El sujeto se identifica con su ser vivo al falo imaginario, en tanto es aquello que la imagen del cuerpo ofrece como la imagen más potente de “estar vivo”: la erección fálica.

Si se observa el cuadrado, se ve que al sujeto por advenir se le ofertan, desde el Otro materno, dos lugares donde alojarse: el  $\phi$  y el I. Son dos lugares distintos, aunque articulados, ya que el objeto imaginario que inscribe  $\phi$  se relaciona con la imaginarización de lo que le falta al Otro. Ahora bien, el falo imaginario puede estar en su versión positiva:  $\phi$ , el niño en tanto tapón de la falta materna; así como también negativizado:  $-\phi$ , lo que siempre faltará en la imagen.

---

<sup>305</sup> El significante ordenado produce la muerte de la cosa.

<sup>306</sup> Para la ubicación y función del falo en el esquema R., he seguido el exhaustivo estudio de A. Eidelsztein, *op. cit.*

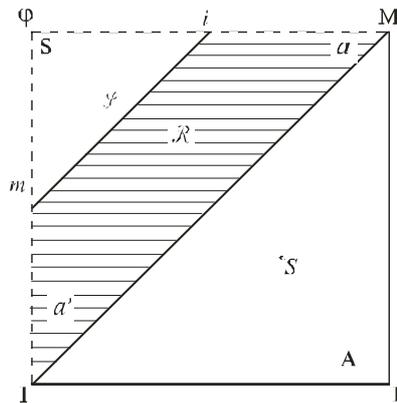
<sup>307</sup> *Ibidem*, “En las sociedades de misterios, el falo como símbolo cumplía la función de garantizar la vida (reproducción del ganado, crecimiento del grano y procreación humana), asociándola a la potencia creadora del significante. En las sociedades francamente fálicas, las ceremonias estaban destinadas a garantizar, mediante el empleo del símbolo fálico, la perpetuación de la vida, o sea, la fertilidad de la tierra y la reproducción de los animales y los seres humanos. Los usos en ritos públicos y secretos del símbolo del falo estaban destinados al sostenimiento de la vida. Desde siempre la procreación y la creación *ex nihilo* (que mata la cosa natural) tanto como la perpetuación de la vida vía el símbolo, vinculan la muerte simbólica (padre) y la vida simbólica (falo).”, p.155.

<sup>308</sup> *Ibidem*.

Que opere negativizado depende de la operación de la metáfora paterna.

También el I posee distintas características en tanto funcione o no P. Si opera el Padre, si el significante del Padre está en función, tendrá inscripto el no-todo, ya que P hace de I, como de toda imagen, un no-todo.

¿Cuál es la relación del sujeto con el significante fálico:  $\Phi$ ? Lacan hace depender de esta relación el sostenimiento del campo de la realidad, limitado en el esquema R por los términos: MimI.



6. Esquema R. Extraído de J. Lacan, “Una cuestión preliminar...”, p. 534.

Si como se dijo antes, el significante del sujeto se encuentra forcluido y adviene a su realidad como significación fálica, y el significante fálico es un significante distinto a todos los otros, la significación fálica queda íntimamente relacionada con el significante que marca la falta en el Otro. Esto es así porque el A no contiene el significante que pueda inscribir al sujeto, y es por eso mismo que el sujeto sólo accede a su significación fálica, producida por el juego signifiante.

En “La significación del falo”, Lacan dice que el falo es ese significante destinado a designar en su conjunto los efectos de

significado. Esto hace que el falo como significante sea distinto a los demás. La propiedad exclusiva de este significante es que nunca podrá pasar a articularse con otro significante, nunca será un S1 de ningún S2. No participa de ninguna metonimia ni metáfora. Por eso es impar y el único símbolo verdadero pero también innombrable.

*El significante fálico debe ser destacado del conjunto de significantes en tanto es innombrable, indecible, impar, distinto a todos y por ende, más acá de la demanda. Este significante recae sobre el sujeto y sobre el A en forma de barra: el resultado es que el sujeto y el A están barrados.*

Lacan también denomina al significante fálico como significante del deseo.<sup>309</sup> En tanto está relacionado con aquello que falta, con la barra que cae sobre el sujeto y el A, esta designación es coherente con la afirmación de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el deseo del Otro es equivalente a su falta.

El falo simbólico, el significante fálico  $\Phi$ , no puede ser negativizado como su versión imaginaria. Este significante posee la lógica de  $\sqrt{-1}$ ,<sup>310</sup> y al hacerlo escribe la inherencia de un -1. Por esto, Lacan también lo llama significante del goce, es decir, de la interdicción del goce para todo sujeto de la ley.

El falo negativizado que inscribe la castración es imaginario, - $\varphi$ ; al pasar de lo imaginario a lo simbólico y positivizarse, el falo simbólico se hace el símbolo de la castración:  $\Phi$ , en tanto nombra una falta; y en lo real, queda articulado al goce.

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, el falo aparece como significante de la razón del deseo (en la acepción en que el término es empleado como "media y extrema razón" de la división armónica).

<sup>310</sup>  $\sqrt{-1}$  es un número imaginario que se utiliza para operar, a pesar de que sólo es imaginario.

A partir del seminario XVII, Lacan comienza a ubicar al objeto *a* como plus de gozar. Éste es el goce discursivo, el goce del bla, bla, bla. Goce fuera del cuerpo que queda en este estatuto al articularse la simbolización primordial; y deja un resto: el objeto *a* como plus de goce. Al introducirse en el lenguaje, el sujeto *a* advenir, en tanto ser hablante, produce una pérdida de goce cuyo resto (lo que se recupera) es el objeto *a* como plus de gozar que suple el goce fálico perdido.

Éste es el modo en que Lacan articula la acción de lo simbólico sobre el goce, que produce anulación y también recupero. Mientras se desplaza esta identificación del falo simbólico como significante del goce, se introduce la función fálica como función de goce.

Desde esta perspectiva, en la última parte de la enseñanza lacaniana hay tres términos articulados al falo: la función fálica, el goce fálico y el falo como semblante. La función fálica inscribe tanto el goce como la castración. Su escritura,  $\Phi x$ , es formulada según la lógica proposicional de Frege. El argumento de la proposición en la que interviene es uno sólo: el sujeto en tanto sexuado.<sup>311</sup>

Podría decirse que el falo como semblante por excelencia comienza a plantearse en Lacan simultáneamente con la designación del falo como significante. La categoría “semblante” es desarrollada a partir del seminario XVIII, pero se preanuncia mucho antes, sobre todo cuando desde “La significación del falo”, Lacan sitúa al falo como un punto de basta entre los registros simbólico e imaginario. En “De una cuestión preliminar...”, Lacan inaugura la expresión “significante imaginario” para designar al falo, lo que a primera vista

---

<sup>311</sup> Volveré sobre esto cuando trate las fórmulas de la sexuación.

parece un oxímoron, pero que da cuenta de la singularidad del falo tanto entre los significantes como entre las imágenes.

La designación del falo como significante, le permite a Lacan zanjar el debate promovido fundamentalmente por Jones en el psicoanálisis, y continuado por analistas posfreudianos. En tanto el falo puede despegarse de su realidad anatómica, que en realidad es parte de la imagen del cuerpo, el estatuto significativo del falo puede dar cuenta de la relación del sujeto con él, sin el inconveniente de la diferencia anatómica de sexos. Lo que no se resuelve con datos biológicos tiene solución con datos lingüísticos.

De este modo, Lacan produce una argumentación que interviene en el debate alrededor del falo, sosteniendo la posición freudiana, pero con otras razones.

J.A. Miller en *La naturaleza de los semblantes*,<sup>312</sup> desarrolla paralelamente el estatuto de ficción de la verdad y el falo como semblante. Allí dice: existe una “desnaturalización” de la alteridad del sexo que no se funda jamás en la realidad o la naturaleza. Teniendo en cuenta que la verdad sólo se concibe con referencia al Otro, el hecho de fundarse en ella significa “fundarse en el semblante”. Por esto, la sola presencia del Otro desata “una dimensión de mascarada en el papel sexual.”

Se ve así que el falo como semblante es una imagen que esconde una articulación significativa, se aclara la designación lacaniana de significante imaginario y se especifica aún más cuando se eleva el falo al semblante por excelencia.

---

<sup>312</sup> J.A. Miller, *La naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

En “La significación del falo”, Lacan propone: “Puede decirse que ese significante es escogido como lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de este término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación”.<sup>313</sup> Se trata del falo incluido en la copulación real, pero también, del falo como el símbolo más puro.

Lacan subraya la función lógica del falo, lo que más adelante le hará decir que el falo es precisamente esa barra que cae sobre el sujeto y el Otro pero que, en tanto tal, funciona velado. Ya sobre el final de su enseñanza, ubicará al falo como suplencia de la relación sexual que no hay.<sup>314</sup>

En el seminario XX, al introducir las modalidades lógicas, Lacan dirá que en la experiencia analítica el falo cesa de no escribirse, es decir, se vuelve contingente, y producirá un cambio en cuanto al significante del goce, ya que lo escribe, S1, goce del idiota, goce singularísimo.

Es importante considerar este punto, en tanto se ha visto cómo para Freud el análisis encuentra un límite en la posición de mujeres y hombres con respecto al falo. Podría decirse que para Freud, el falo se presenta como necesario, en tanto no cesa... de pedirse y resguardarse.

Lacan dice que esta aparente necesidad de la función fálica se descubre por el análisis como algo que no es más que contingencia.

---

<sup>313</sup> J. Lacan, “La significación del falo”, p. 672.

<sup>314</sup> Ya he señalado cómo el amor se sitúa también como suplencia de la relación sexual.

De este modo, se instala, para la relación entre los sexos, el régimen del encuentro.

## **7. La privación**

En el Seminario IV, Lacan analiza las categorías de la falta e intenta aclarar ciertas confusiones respecto de los términos frustración y privación. Al aplicarles la grilla de sus tres registros, frustración, castración y privación quedan situados tanto en relación con el registro en que se produce la operación, como a su agente y la dimensión del objeto sobre la que se producen.

La frustración (*versagung*) es una operación imaginaria que recae sobre un objeto real. Su agente es la madre simbólica. La privación, operación real, concierne a un objeto simbólico y su agente es el padre imaginario. La castración, operación simbólica agenciada por el padre real, opera sobre un objeto imaginario.

Si Lacan plantea que para la niña, la castración es un imposible lógico, se trata de que para ella la amenaza de castración no puede tener el mismo efecto que para el niño, ya que a la niña no le falta nada en lo real. Ahora bien, es porque ella ha situado al falo más allá de la madre, por descubrir la insatisfacción en la relación, que se produce el deslizamiento del falo imaginario a lo real: el padre aparece entonces como el portador del pene real. Si la niña ha renunciado al falo como pertenencia, podrá esperarlo como don del padre.

Es aquí donde se advierte el verdadero peso de la privación en la mujer. El descubrimiento de la falta de pene que realiza la niña sobre su cuerpo opera como un verdadero agujero en lo real. Pero también para el niño esto cobra su importancia, en tanto la castración

toma como base esta misma aprehensión: en lo real, se trata de la ausencia de pene en la mujer.

Las mujeres, dice Lacan, son castradas en la subjetividad del sujeto; en lo real, están privadas. La privación requiere de la simbolización del objeto en lo real. Se trata de la indicación de que algo no está cuando se supone que podría estar, es decir, de introducir en lo real el orden simbólico.

“Una privación sólo puede concebirla efectivamente un ser que articula algo en el plano simbólico”.<sup>315</sup> Este objeto, el pene, del que la mujer está privada se presenta en su estatuto simbólico. A partir de esta modalidad que toma la falta en la mujer, puede decirse que una mujer tiene una relación privilegiada con lo real y que esta misma situación coloca a la mujer en una relación específica con el registro del don. Por otro lado, si la castración tiene efectos en una mujer, sólo es en segundo grado, ya que para ella se trata de la castración del padre o del compañero. Es justamente en el otro donde la castración puede convertirse en una amenaza para la mujer.<sup>316</sup>

## **8. La sexuación<sup>317</sup>**

La perspectiva falocéntrica, que ha ocupado a psicoanalistas y feministas en un larguísimo debate, se inaugura con la función preeminente que Freud le otorga a la castración y al complejo de Edipo en la estructuración del sujeto. Si bien abordaré en otro capítulo

---

<sup>315</sup> J. Lacan, Seminario IV *La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p.102.

<sup>316</sup> Aquí se observa una situación inversa a la de la privación, ya que para el hombre la castración tiene efectos sobre la base de la privación de pene en la mujer.

<sup>317</sup> Quiero aclarar que “sexuación” es casi un neologismo, que intenta dar cuenta de una diferencia respecto del término “sexualidad”. La sexuación indica una acción, una elección subjetiva en relación con la posición sexuada. La sexualidad es inherente a todo ser humano, asunto de cuerpo, obstaculizado y subvertido por la condición de hablante del hombre.

los términos y los impasses de este debate, quiero destacar que el mismo se encuentra desplazado, ya que lo que está en juego es una lógica del Uno y del Todo, que toma al falo como pivote.

El falo es precisamente este Uno Único que haría Todo, ya que se trata del único elemento existente, símbolo o significante, para representar la existencia del sexo y de la diferencia sexual. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que el llamado debate alrededor del falo se organiza alrededor del Uno y del Todo, y por eso se desarrolla en el campo de la política.

Lo femenino horada este debate ubicándose como aquello que haciendo objeción al Uno y al Todo, debe defenderse para combatir el cierre de una lógica universalizante y homogeneizante.

He dicho anteriormente que Lacan entró en este debate argumentando la posición freudiana desde la teoría del significante, lo que descentró la discusión de sus referencias biológicas e imaginarias; pero en el transcurso de su enseñanza precisó su posición hasta obtener, con la ayuda de la lógica, la filosofía y las matemáticas, una formalización que pudiera acotar la tendencia universalizante y segregatoria del falocentrismo.

Para obtener esta consecuencia fue necesario introducir lo que él llamó el campo del goce, ya que es por su interrogación y su abordaje que Lacan llega a precisar las llamadas “fórmulas de la sexuación”, precisando que al goce sólo se lo aborda a partir del semblante.

Al establecer la función fálica, en el sentido de la lógica proposicional de Frege, Lacan escribirá el modo en que el sujeto, en tanto sexuado, se inscribe como argumento de dicha función. La

variable aparente, según Frege, es aquella que siempre deja un lugar vacío que será llenado por el significante.

Con las fórmulas de la sexuación, Lacan intenta llenar este vacío producido por la imposibilidad de escribir la relación sexual que deviene de la existencia de un único elemento para dar cuenta de la diferencia entre los sexos: el falo. Recurre a la lógica para inventar una escritura que, sin intentar hacer relación donde no hay, permite dar cuenta de los impasses que genera el goce sexual.

En el seminario XXI, Lacan dice: “El inconsciente no descubre nada, no hay nada que descubrir, en lo real siempre hay un agujero; se inscribe y se inventa alrededor de ese agujero, el agujero de la variable aparente; las lógicas inventaron también formas de escribir.”<sup>318</sup>

La escritura de la función fálica:  $\Phi x$ , y la inscripción del ser hablante en tanto variable, permite escribir que cada uno, más allá de su sexo biológico, responde a la función fálica. En esta cuestión, Lacan es consecuente con Freud pues sitúa que no existe más que esta función, la que se inscribe como del falo, para los dos sexos. El significante fálico  $\Phi$  da la medida al goce, pone un límite al goce autoerótico y garantiza que la sexualidad es siempre con Otro. Esta es la ley sexual que, ordenada por el falo, implica al deseo. El falo siempre opera como referencia en la sexualidad humana. Es una referencia en tanto significación; y por eso en las fórmulas, la referencia de escrituras distintas es  $\Phi$ .

Pero si esta es la única referencia, ¿cómo podríamos escribir la relación sexual? La incompletud que se deduce del hecho de que no haya más que un significante para los dos sexos, se refiere a la falta de un significante para la mujer. Hay algo forcluido en el sistema de la

---

<sup>318</sup> J. Lacan, *op. cit.*, clase del 19/2/1974.

sexuación del ser que habla, que no permite escribir dos conjuntos y sus relaciones biunívocas (conjunto hombre y conjunto mujer).<sup>319</sup> Por lo tanto, no hay universalización posible del lado de la mujer. Escribir el La tachado con una barra, inscribe la imposibilidad de la escritura. No hay un segundo sexo, ni hay “para cada uno su cada una”. Como no hay dos universales, dos todos de equivalencia opuesta, no se puede exigir la equinumericidad de los elementos. No hay complementariedad entre el hombre y la mujer que pueda escribirse.

Lo que hay son historias de relaciones, de sus fracasos, de sus suplencias, de sus intentos por hacer posible lo imposible; relaciones de “alma a alma”: “yo almo, tú almas... No hay sexo en el asunto. El sexo aquí no cuenta.”.<sup>320</sup> El vacío se produce si no hay complementariedad posible, pero es cubierto por el falo: ese vacío, ese agujero también puede taponarse con el amor.

Para todo ser hablante, la relación sexual abre una pregunta. Dicho en términos fregeanos, si la función no es llenada por un prosdiorismo,<sup>321</sup> es una función no saturada y se mantiene el vacío, la pregunta abierta. Cuando se completa el vacío con un prosdiorismo, se satura la función, por ejemplo: “para todo x se cumple tal función”. El prosdiorismo, adverbio indefinido, no da idea de cantidad y por eso mismo posibilita la referencia al infinito.

Lacan produce algunas modificaciones en la lógica aristotélica para escribir sus fórmulas:

---

<sup>319</sup> Lacan utiliza conceptos provenientes de la teoría de conjuntos. Las relaciones biunívocas entre conjuntos son aquellas en las que a un elemento de un conjunto corresponde uno y sólo uno del otro. Cada elemento tiene su correspondiente en el otro.

<sup>320</sup> J. Lacan, Seminario XX, p.102.

<sup>321</sup> Aristóteles llama prosdiorismo a los adverbios indefinidos: todos, algunos, no todos, para todos.

A- No trabajan con el mismo universo. Se postulan dos universos distintos; se modifica la estructura lógica de las proposiciones y las relaciones entre las clases; y no se consideran las proposiciones contrarias, contradictoria y subalternas.

B- Se modifica la disposición de las proposiciones, quedando una sola proposición para el universal, el “para todo”, escrita en el cuadrante inferior izquierdo. Es decir, hay una sola proposición universal y tres formas del particular, una de las cuales tiene negado el cuantor de la universal que es no -todo y en las otras mantiene el “existe”, que es la forma de escritura desde la lógica de los cuantores particulares.

C- Se introduce la lógica modal aristotélica pero se ubica de diferente manera lo contingente, necesario, posible e imposible, con lo cual se construye un nuevo cuadrado modal.

D- Se articula la lógica modal con la lógica de los cuantores y otras formas de la lógica modal que es temporal, planteada en términos de “cesar o no” de “escribir o no”, es decir: se piensa el problema desde tres lógicas distintas.

E- La negación del cuantor de la universal es una novedad; no se niega la función fálica, sino que aparece solamente la barra de negación sobre el cuantor escribiéndose así el “no todo”.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> Estas indicaciones de lectura son propuestas por M. Fischman y A. Hartman en “Lectura de las fórmulas de la sexuación”, *Amor, sexo y...fórmulas*, Buenos Aires, Manantial, 1995, pp.91-98.

$\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\forall x$	$\Phi x$	$\overline{\forall x}$	$\Phi x$
$\cancel{S}$		$S(\cancel{A})$	
$\Phi$		$Lú$	

7. Cuadro extraído de J.Lacan, Seminario XX, p. 95.

En el seminario XX, Lacan dice: “Con lo que acabo de escribir en la pizarra podrían creerse que lo saben todo. Hay que cuidarse de ello”.<sup>323</sup> También alerta acerca del punto en el que el sentido puede hacer encallar; por lo tanto, se circulará por el malentendido inevitablemente.

Si Lacan denomina “Una carta de amor” al capítulo en el que presenta su lógica de la sexuación, es porque allí, en ese cuadro y en sus fórmulas, hay un mapa del amor, una “carta” que oficia como guía de lo que son las relaciones amorosas. Allí se escribe qué es lo que un hombre y una mujer buscan en el otro. Como diría R. Barthes: “Querer escribir el amor es afrontar el *embrollo* del lenguaje: esa región de enloquecimiento donde el lenguaje es a la vez *demasiado* y *demasiado poco*.”<sup>324</sup>

Hay un malentendido en la relación entre los sexos. Y éste está comandado por el semblante por excelencia: el falo. El malentendido en cuestión se define como la tendencia a hacer relación allí donde es imposible. Este imposible se suple, se engaña, se evita de diversas maneras: el amor y el fantasma son algunas de ellas.

<sup>323</sup> J. Lacan, *op. cit.*, p. 95

<sup>324</sup> R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.

Estas fórmulas deben leerse también desde este nuevo axioma inaugurado por Lacan: “No hay relación sexual”. Por esto pueden pensarse como un avance en el impasse producido en el psicoanálisis respecto de la función del falo y la colectividad.<sup>325</sup> Por otra parte, este avance permite pensar en una cura que avance más allá de donde encalló el final del análisis freudiano.

“Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado” dice Lacan cuando presenta su “Carta de almor”.<sup>326</sup> La novedad introducida en estas fórmulas reside en la posibilidad, para quien se inscriba en posición femenina, de elegir estar o no en la función fálica.<sup>327</sup>

Aquí se marca la contingencia de la posición femenina con respecto al falo, lo que da cuenta de la contingencia del encuentro amoroso y también de la contingencia del encuentro en la transferencia. Esta contingencia está señalada por la negación del cuantor que escribe que “para no- todo  $x$  se cumple la función”. Ahora bien, queda resaltado que existe la posibilidad de elegir, ya que la mujer se inscribe también como aquella en la que “no existe  $x$  para el que no se cumpla la función fálica”. Entre estos dos lugares hay contradicción; no se puede decidir sobre su verdad o falsedad; por lo tanto, constituye un indecible: no se puede concluir sobre su valor de verdad pues es un impasse en el sistema.

Se trata de que no hay conjunto posible que quede cerrado de este lado, ya que no hay universal, o lo que es lo mismo, no hay

---

<sup>325</sup> “El discurso analítico indica que este sentido es sexual, sólo puede hacerlo dando razón de su límite.”, J. Lacan, Seminario XX, p. 96.

<sup>326</sup> *Ibidem*, capítulo VII, donde se presentan las fórmulas de la sexuación.

<sup>327</sup> “A la derecha tienen la inscripción de la parte mujer de los seres que hablan. A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad –aún por determinar– le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en  $\Phi x$ ”, *ibidem*, p. 97.

significante de la mujer. Del lado masculino, la función del padre se sustenta en la necesidad de uno que diga *no* a la función fálica, para que los otros digan *sí*. La excepción se hace necesaria para fundar la regla y en este lugar ubica Lacan la procedencia de la negación de la función fálica, fundando así el ejercicio de lo que, con la castración, suple la relación sexual. Por otro lado, el hombre, en tanto todo, se inscribe mediante la función fálica, con un límite, en este uno que niega la función.

En el seminario XXI, las fórmulas definen lugares de identificación: a la izquierda, en la fórmula superior, se ubica al padre de *Tótem y tabú*, definido como necesidad de discurso para fundar el Todo. También aquí se puede inscribir el padre idealizado de la histérica, ser excepcional que escaparía al Todo.

En el Excursus clínico I, he mencionado la importancia de considerar en la clínica el modo de identificarse con este lugar de la excepción, ya que no es lo mismo situarse en él de manera directa, que hacerlo mediante el pasaje por la inscripción en donde “para todo  $x$  se cumple la función fálica”.<sup>328</sup> Allí considero una relación posible para una mujer entre la inexistencia y la existencia, a partir de la posibilidad de pasar algunas veces por el lugar del *Urvater*.

Es que en el lado femenino de las fórmulas están negados los conceptos aristotélicos de esencia y existencia. Hay aquí un imposible diferente de la negación de lo necesario; un imposible absoluto que no puede escribirse. Por lo tanto, *lo femenino queda fuera del sistema, excluido, exiliado de lo simbólico*.

Si las mujeres no son castrables –en tanto toman de lo real su relación con la castración, imposible de demostrarse–, *la castración*

---

<sup>328</sup> Véase “Excursus clínico I. El caso Sabina”, en esta tesis.

*femenina queda definida como imposible lógico*, en tanto la forma de la falta que les corresponde, en términos lacanianos, es la privación: falta en lo real, cuyo objeto es simbólico.

## **IX- El debate feminismo-psicoanálisis**

### **1. Críticas al falocentrismo**

Desde muy temprano, la teoría psicoanalítica sobre la femineidad ha sido blanco de críticas que tomaron la forma del debate político-ideológico actual sobre el tema. Primeramente fueron los analistas posfreudianos quienes intentaron discutir las tesis freudianas.

Jones insistió en la división natural entre hombres y mujeres, y discutió la tesis freudiana de que la libido es masculina, al considerar el carácter innato de la femineidad. Así se inició el debate que desde 1930 critica el falocentrismo de la teoría freudiana. Jones distinguía dos tipos de organización libidinal: masculino y femenino. Al plantear las diferentes posiciones tomadas en Londres y en Viena en torno a la cuestión de la sexualidad femenina, Jones relativiza la amenaza de castración dándole un estatuto parcial. El verdadero peligro es la *afánisis*: la abolición completa de la capacidad de gozar. Freud, por su parte, responde críticamente al planteo de Jones en su artículo “Sobre la sexualidad femenina”.<sup>329</sup>

Karen Horney, aliada de Jones en la controversia y una de las primeras mujeres en participar de esta querrela, remarca la articulación entre subjetividad y cultura, y sitúa en forma invertida la formulación freudiana acerca del *Penisneid*, afirmando que la femineidad antecede a la envidia del pene. En la medida en que enfatiza la influencia de la cultura en cuanto a las formas y valores impuestos sobre el cómo ser mujer, plantea que la “huida de la femineidad” (resonancias del

---

<sup>329</sup> Allí dice que la concepción de Jones no responde ni a las constelaciones dinámicas ni a las temporales de lo acontecido en el Edipo de la niña.

“repudio de la femineidad” freudiano) se debe al impacto negativo que la cultura predominantemente masculina produce en las mujeres.<sup>330</sup>

Melanie Klein aportó datos contrarios a la afirmación freudiana sobre la no representación de lo femenino en el inconsciente, mediante la comprobación clínica del precoz conocimiento de la vagina, lo que a su parecer refuerza las tendencias introyectivas de las mujeres y deviene en un superyó mucho más severo que en el caso de los hombres. Al dar a la madre un papel central en su teoría, Klein puede plantear un complejo de Edipo temprano en lugar de la relación pre-edípica descrita por Freud.

Verdadera confusión entre la anatomía y la representación inconsciente, suturas de lo imaginario sobre lo simbólico y lo real; pero al fin, observaciones clínicas que debieron esperar muchos años para que la teoría psicoanalítica las esclareciera.

Al aceptar el falocentrismo del ordenamiento simbólico, otras fueron las producciones teóricas. Michele Montrelay,<sup>331</sup> situó lo femenino por fuera de lo simbólico y consideró que el camino para la inclusión de las mujeres pasaba por su incorporación al orden fálico. Para Montrelay, la incompatibilidad entre falocentrismo y concentricidad<sup>332</sup> es específica del inconsciente femenino. Esta autora afirma que el erotismo femenino está más censurado y menos reprimido que el del hombre. “Las pulsiones, cuya fuerza exuberante ha mostrado la escuela inglesa, circunscriben un lugar o ‘continente’ que puede ser llamado ‘negro’ en la medida en que está fuera del circuito [precluido (forclose)] de la economía simbólica.”<sup>333</sup>

---

<sup>330</sup> Aún hoy, estas teorizaciones motivan estudios feministas.

<sup>331</sup> Véase el artículo de M. Montrelay, “Recherches sur la feminité”, *Critique* n° 278, julio de 1970 p. 197.

<sup>332</sup> Para Montrelay, la concentricidad es la particular tendencia de la investidura libidinal en la mujer, que se concentra en todo su cuerpo.

<sup>333</sup> M. Montrelay, *op. cit.*, p. 207.

Montrelay plantea que la femineidad, al estar “fuera de represión” permanece en estado salvaje, y lo que se juega en ella con respecto a la castración, se juega desplazado en relación con la sexualidad y el deseo del otro sexo, por lo general del padre, luego del compañero masculino. Es importante lo que Montrelay describe respecto de la relación de una mujer con su propio cuerpo: “relación a la vez narcisista y erótica, ya que la mujer goza de su cuerpo tal como lo haría del cuerpo de otro.”<sup>334</sup> En tanto está ligada a la presencia de ese cuerpo, la angustia será insistente y permanente. El cuerpo femenino es un objeto no reprimido, irrepresentable. Así, dos territorios heterogéneos persisten en el inconsciente de la mujer: el de la representación y el que sigue siendo “continente negro”. En esta autora, puede verse cómo se prefigura la división que Lacan escribe en el cuadro de la sexuación, donde desde el sector femenino parten dos flechas, una dirigida al falo simbólico (ubicado en el campo masculino) y la otra dirigida al significante de la falta en el Otro. Asimismo, recuerda el término partición que dio título al estudio de Eugenie Lemoine-Lucioni: *La partición de las mujeres*, en el que dicho término es planteado como constitutivo de la femineidad.<sup>335</sup>

Luce Irigaray desarrolla una fuerte crítica a Freud y Lacan, mediante la denuncia de lo que ella llama reduccionismo e intenta abrir otra modalidad de pensamiento. Aceptando la diferencia y la especificidad de la femineidad, Irigaray se pregunta por una lógica, distinta de la fálica, capaz de volver visible lo femenino. Para esta autora, el género humano está dividido en dos y ninguno de estos géneros puede ser el modelo del otro. “Lo natural, es por lo menos dos: masculino y femenino [...] Sin diferencia sexual, no hay vida sobre la tierra”.<sup>336</sup> Se puede observar un gran esfuerzo por reivindicar la diferencia sexual, al tiempo que se intenta establecer dos universos

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>335</sup> E. Lemoine-Lucioni, E, *op. cit.*, 2001.

<sup>336</sup> L. Irigaray, *Amo a ti*, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1994, p.60.

iguales a los que correspondería un género determinado: “Mi pertenencia a lo universal es reconocer que yo soy una mujer. La singularidad de esta mujer es tener una genealogía y una historia particulares. Pero pertenecer a un género representa un universal que existe antes que yo. Yo debo realizarlo en mi destino particular.”<sup>337</sup> En lo que podría llamarse una vuelta a la naturaleza, Irigaray propone la diferencia sexual como el contenido más adecuado del universal, situando esta diferencia como un dato inmediato natural y un componente real e irreductible de lo universal. Según ella, cada género constituye una mitad de un Todo. Finalmente, la autora propone que para superar las relaciones de dominio entre los géneros, se hace necesaria una categoría lógica y lingüística propia del femenino, en lugar de un genérico indiferenciado para ambos sexos.

En este punto, se observa una proximidad interesante con los desarrollos lacanianos de la sexuación; pero éstos se pierden confusamente cuando se ideologizan, ya que estas importantes contribuciones, al querer ser "transdisciplinarias", se extravían en el rechazo al campo del goce.

Irene Meler afirma: “La cuestión de la igualdad y la diferencia puede ser abordada desde una perspectiva filosófica, pero considero que se trata de un tema eminentemente político. Para expresarlo con sencillez, el pensamiento feminista se ha debatido entre el reclamo de igualdad de derechos para las mujeres y la búsqueda de reconocimiento para su diferencia respecto del sujeto masculino modélico. El riesgo del reclamo por la igualdad es la mimesis fálica, el travestismo. La reivindicación de la diferencia puede caer en reciclar el ‘eterno femenino’, desconociendo que aquello que son hoy día las mujeres, se ha construido en el seno del dominio masculino”.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>338</sup> I. Meler, “La querella psicoanalítica por las mujeres. El debate sobre la sexualidad femenina”, <[www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm](http://www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm)>

En la actualidad, y bajo el nombre de "construccionismo", estudios feministas, gays, queer y lesbianos encuentran en Foucault el nombre propio para establecer una "crítica" al psicoanálisis. Estas producciones combaten contra lo que llaman "escencialismo", representado por aquellas teorías que presentan una naturaleza humana inmutable y sin historia y de las que, según sus lecturas, formaría parte el psicoanálisis. El construccionismo intenta construir experiencias subjetivas nuevas y distintas, "invenciones de sí mismo", que transformen el sistema relacional y estratégico emplazado en el Poder. La expresión "El Poder" es el nombre filosófico con el que se designan, desde esta vertiente foucaultiana, las instancias productoras de la subjetividad.<sup>339</sup> Para acentuar la posición foucaultiana, diré que estas políticas mostrarán en sus actuaciones que no hay esencias humanas, que todas son el resultado de las construcciones históricas y las estrategias del poder.

Con respecto a este punto, se está en presencia de una aporía: si el sujeto no puede estar desde antes, ya que el poder lo produce: ¿cómo puede encontrar en sí mismo un punto de resistencia al poder? ¿Acaso hay algo en el sujeto que el poder no ha producido? Foucault respondería a estas preguntas diciendo que en el juego de fuerzas que constituyen los dispositivos de poder, *algo* queda como excedente y puede ser sustraído por el sujeto al binario dominante-dominado para utilizarlo como fuerza subjetivante. Si bien no hay en el sujeto algo que el poder no haya producido, queda algo a sustraer del mismo juego del Poder por el sujeto, para usarlo en formas alternativas de subjetivación.

---

<sup>339</sup> Para Foucault, este paso del sujeto del poder a un conjunto de prácticas donde el poder se actualiza en sus efectos señala un alejamiento del modelo conceptual de soberanía que, domina el pensamiento sobre la política, la ley y la cuestión del derecho. Entre las prácticas que Foucault contrapone a la del sujeto están las que aspiran a explicar la formación del sujeto mismo.

La aporía se produce en tanto no es entendible que se critique al psicoanálisis con los mismos argumentos que el psicoanálisis produce, pues es precisamente por el psicoanálisis que se puede situar el modo en que el obstáculo –lo que resiste e insiste– es la causa de la transformación.<sup>340</sup>

Hay cierto “furor por la transformación” en las críticas construccionistas que, en su urgencia por modificar el modo de la subjetividad moderna, conduce a sus planteos a despegarse de la experiencia de lo real.

*Quizás el psicoanálisis no resuelva el problema de la circularidad propia del discurso capitalista, pero es cierto que a través de las enseñanzas recogidas en el dispositivo del pase sobre el fin del análisis, se puede situar que sólo resta esperar lo que viene de lo real y no del sentido.*

## **2. Lógica de la sexuación**

En la lógica de la sexuación el *partenaire* del hombre debe obedecer a la lógica del Todo, mientras que el de la mujer obedece a la lógica del No-todo. Por esto, el hombre tiene relación como *partenaire* sólo con el objeto *a*, mientras que el *partenaire* de la mujer se desdobra entre el falo (y todos los objetos que toman valor fálico) y el significante de la falta en el Otro.

---

<sup>340</sup> “Como el referente es siempre perdido por el discurso, éste está obligado a reinscribirlo sin que lo haga nunca del todo; pero la falta de inscripción causa nuevas producciones, entonces estamos ante una máquina que a consecuencia de *las fallas del encuentro con lo real*, está siempre obligada a repetir la operación de especificación, seriando los predicados, es decir, estableciendo un orden. *Este es el trabajo del inconsciente.*” J. Ritvo, *Repetición: azar y nominación*, Rosario, Ediciones de La Perra, 1994, p.156. El subrayado es mío.

La exigencia de que el *partenaire* sea no-todo, hace del significante del A barrado el *partenaire* de una mujer. Ese modo de gozar exige que el Otro ame y hable. Y el plus de gozar así obtenido es ilimitado e infinito en el nivel de la palabra y deslocalizado en el nivel del cuerpo. Se puede decir que del lado hombre, el deseo pasa por el goce y requiere el plus de gozar, mientras que *del lado mujer, el deseo pasa por el amor*.

Esta repartición esclarece las dos formas del amor que Lacan sitúa en “La significación del falo”: la forma fetichista del amor para el hombre y la erotomaniaca para la mujer. Para el lado masculino, el objeto es inerte, la palabra queda fuera del juego. Del lado femenino es necesario que el Otro diga su amor, que hable y diga así su falta.

Según Lacan, una mujer es no-toda cuando una parte de ella está marcada por el falo, por la castración, sin ser toda fálica o toda castrada. La esencia de la femineidad no es la castración, pero ésta es condición para la femineidad. Si para ser mujer es necesario pasar por la castración, sería lógico decir que el falo es necesario, y no contingente, para lo femenino. O mejor dicho, es necesario aunque no suficiente. Entonces, ¿por qué Lacan se refiere en el seminario XX a la contingencia del falo al final de la experiencia analítica?

Tomar el falo como un significante, tal como lo hizo Lacan, es tomarlo como el significante de la falta, de la castración. "Que el falo sea un significante es algo que impone que sea en el lugar del Otro donde el sujeto tenga acceso a él. Pero como ese significante no está allí sino velado y como razón del deseo del Otro, es ese deseo [...] lo que al sujeto se le impone reconocer. La experiencia del deseo del Otro es decisiva, no por el hecho de que el sujeto tenga o no tenga falo sino por la aprehensión de que el Otro no tiene".<sup>341</sup> Esta cita marca

---

<sup>341</sup> J. Lacan, “La significación del falo”, p. 673.

que lo verdaderamente importante en la castración no es el dato anatómico, sino la marca de la falta en el Otro. Que el Otro no sea Todo, que haya en él una hiancia –lo que implica el deseo del Otro– hace que la castración, ésa de la que el sujeto se defiende, sea en primer lugar la castración que afecta al Otro.

Lacan desplazará el peso de la castración del sujeto al Otro, y en el seminario *La angustia* indica que la experiencia angustiante por excelencia es la experiencia del deseo del Otro, ya que allí el sujeto no puede más que preguntarse por su lugar en tanto objeto. En ese seminario dirá que el neurótico ofrece su propia castración en el intento de salvar al Otro.

Por otro lado, también en *La angustia*, Lacan analizará la “causación del sujeto” al establecer que en la relación inaugural del sujeto con el Otro, el objeto *a* antecede, en el campo del sujeto, al sujeto barrado, al sujeto deseante. En este sentido, en tanto el Otro se presenta como deseo, la antecendencia del *a* corresponde al piso de la angustia. Lacan ubica a la angustia como medio entre el goce y el deseo. Ya en *La familia*,<sup>342</sup> plantea que la angustia edípica está causada por la madre. En Lacan hay una angustia originaria, primordial, que corresponde a esta antecendencia de experimentarse objeto cuando se trata del deseo del Otro. También hay que considerar que el único modo de pensar en el sujeto deseante es a través del pasaje de esta experiencia primordial, ya que el deseo es el deseo del Otro. En el marco edípico, la reactualización de la angustia en tanto castración de la madre, es correlativo al modo en que Lacan en “De una cuestión preliminar...”, ubica a la madre como objeto primordial y escribe M, significante de dicho objeto.

---

<sup>342</sup> J. Lacan, *La familia*, Buenos Aires, Argonauta, 1989.

El falo como significante es el que da la razón del deseo y puede situarse en tanto tal como la medida del deseo del Otro, lo que equivale a acotar la angustia, ya que brinda una medida a lo que puede aparecer como infinito.<sup>343</sup>

Si bien Lacan sigue a Freud en cuanto a la premisa universal, que da su lógica al complejo de Edipo y plantea una atribución en más o en menos, la designación del falo como significante se distancia del dato anatómico, más específicamente: el pene toma su valor como órgano en tanto subvertido por el significante.

Ahora bien, ser o tener el falo no es suficiente para pensar el final del análisis de una mujer. Desde 1958, Lacan indica que la mujer encuentra el significante de su deseo en el cuerpo del hombre a quien dirige su demanda de amor. Castrada desde el origen, la dificultad de la mujer viene de su relación con la castración del Otro, que presentifica el deseo del Otro.

Según Lacan, la aparente necesidad de la función fálica es pura contingencia que lleva la relación sexual a ser, para el hablante-ser, sólo del régimen del encuentro. El análisis cesa de no escribir el falo, contingencia en la cual encuentra su término.

En la dificultad de sostenerse en la inestabilidad de la función fálica, en el encuentro con el hombre que sirve de relevo, como dice Lacan, para que la mujer se vuelva Otro para sí misma, *una mujer puede querer buscar uno que la garantice*. La relación con el falo le es recomendada, pero no obligatoria. Es mediante el consentimiento de pasar por el falo, consintiendo a la posición de objeto *a* –causa de deseo para el hombre–, que la mujer encuentra S(A) tachado, un goce para lo cual no hay significante. Por esta razón se dice que el falo es

---

<sup>343</sup> Recuérdese que ya Freud planteaba que el complejo de Edipo era “una estación de descanso” para la mujer.

contingente. *Es mediante el consentimiento al falo que cesa de no escribirse, que la mujer consiente, al mismo tiempo, lo imposible de la relación sexual que no cesa de no escribirse.*

### 3. Revisión de algunas críticas feministas

A continuación, me referiré a los textos de dos autoras argentinas contemporáneas, Irene Meler y Ana María Fernández,<sup>344</sup> que integran el Foro de Psicoanálisis y Género, y presentan una importante actividad tanto académica como política en el pensamiento actual sobre el tema.

En “La querrela psicoanalítica...” de Irene Meler pueden leerse las razones sobre las que fundamenta su crítica al psicoanálisis al mismo tiempo que la articulación con las teorías de género.<sup>345</sup> La autora dice que el psicoanálisis ignora la articulación entre deseo y poder, y la operatividad de las representaciones sociales. Por lo tanto, no puede comprender lo social con sus abordajes del psiquismo. El énfasis puesto en la teoría del narcisismo lleva a la negación de la intersubjetividad, lo que supone la existencia de una diferencia sexual estructural, homologando la lógica prevaleciente que es fálico-narcisista a la única lógica existente.

---

<sup>344</sup> I. Meler, *op. cit.* y A.M. Fernández, “Orden simbólico, ¿orden político?”, *Zona erógena*, mayo de 1999. He elegido estos textos teniendo en cuenta las concepciones fundamentales de las autoras sobre el debate feminismo-psicoanálisis. No me extenderé en la consideración de la bibliografía sobre este tema, pues si bien podría aportar a la comprensión general del objeto de la investigación de esta tesis, no constituye el núcleo central de la misma.

<sup>345</sup> I. Meler, *op. cit.*: “El pensamiento filosófico y sociohistórico de inspiración feminista, luego de un período durante el cual la teoría psicoanalítica fue considerada un sinónimo de la reacción conservadora y su dispositivo terapéutico descrito como una herramienta sofisticada destinada a consolidar la subordinación de las mujeres, comenzó a percibir la importancia y la riqueza del Psicoanálisis para la comprensión de la subjetividad. No era posible plantear un cambio en las relaciones sociales entre los géneros sexuales, si no se comprendían los acuerdos secretos, los pactos inconscientes sellados a lo largo de los siglos para sostener en conjunto, la dominación masculina”.

A este punto, Meler opone la concepción de Laplanche, quien al plantear la historicidad de la lógica fálica-narcisista, postula mutaciones posibles en el orden simbólico. “Una de las características de la lógica narcisista es el solipsismo y en su defecto la reducción del otro a un estatuto reificado. El otro ha sido principalmente el segundo sexo para el sujeto hegemónico masculino, y el sexismo, aliado con el racismo, ha conspirado para negar la alteridad clasificando a los sujetos en fálicos o castrados, plenos o carentes”.<sup>346</sup>

En su texto, Meler postula una importante crítica a la lógica fálica que califica como “derivada tanto de la inmadurez evolutiva del infante como de las relaciones sociales de dominación que la han congelado y extendido al pensamiento adulto”. En lo que respecta al tema del deseo, la autora intenta dar cuenta de la construcción histórico social del mismo. Para ello, trata de unir el pensamiento foucaultiano sobre la articulación entre deseo y poder con el pensamiento psicoanalítico, lo que la lleva a afirmar que

“Foucault consideró que no existía articulación posible entre sus desarrollos teóricos y el discurso freudiano. Sin embargo, muchos autores, entre los cuales me cuento, intentan consumir ese matrimonio desavenido, debido a la convicción acerca de la función estructurante de las relaciones de poder en la constitución del deseo [...] Efectivamente, la sexualidad es una sustancia particularmente sensible para inscribir en los cuerpos las improntas del poder. Esta cuestión, si bien implica un elevado nivel de abstracción, resulta crucial también para la clínica psicoanalítica, donde muchos tratamientos han cargado con un contrabando ideológico derivado del sentido común de clase, época y etnia del analista. Es entonces para ser mejores analistas, que debemos navegar por fuera de nuestro campo disciplinario”.<sup>347</sup>

---

<sup>346</sup> *Ibidem.*

<sup>347</sup> *Ibidem.*

Considero que esta cita es suficiente para demostrar que, si bien con las mejores intenciones, Meler se encuentra “navegando” fuera del campo del psicoanálisis. Efectivamente, sus observaciones no realizan aporte alguno a la teoría psicoanalítica, aunque se puede considerar su esfuerzo y el impacto que sus investigaciones tienen con respecto a la psicología, específicamente la femenina, y a las prácticas sociales en el campo de la psicología.

En relación con este mismo punto que pareciera conformar un núcleo ideológico fuerte en torno a los estudios de psicoanálisis y género, Fernández plantea en su artículo “Orden simbólico, ¿orden político?”<sup>348</sup> un modo sociohistórico de subjetivación, que implica no apelar a un sujeto trascendental ni psicológico. La autora se apoya en Foucault, quien al interrogar en su constitución histórica algunos universales permite pensar en la constitución histórica del sujeto del deseo. Critica la concepción del deseo como carencia, en tanto es propia de un pensamiento filosófico, que naturalmente piensa un universal antropológico, lo que produce fuertes impensados, tales como la relación de las diferentes hermenéuticas de sí y los campos que las instituyen con el problema del Poder.

Según Fernández, la historización de las formas de subjetivación hace visible la relación entre la constitución de los sujetos, la producción de criterios de normatividad y la institución de los campos de saber que inauguran discursos sobre el sujeto en cada período histórico. “Si el sujeto deseante es histórico y su producción es inseparable de los dispositivos de gobernabilidad, su constitución subjetiva será diferente para hombres y mujeres. En tal sentido, si el sujeto de deseo es inseparable del Hombre de Poder, una de las estrategias centrales de su constitución será pensar a las mujeres,

---

<sup>348</sup> A.M. Fernández, *op. cit.*

constituidas como objeto de deseo, posicionadas ‘en defecto’ en relación a los sujetos deseantes”.

Fernández insiste, siguiendo a Spinoza, en argumentar sobre la noción de deseo como potencia, pues para ella, la conceptualización de la noción de deseo dependerá del linaje filosófico desde el cual se piense esta cuestión. A su entender, no se trata sólo de un debate de ideas, ya que la manera de pensar los conceptos incide sobre la práctica de la cura y los dispositivos implementados por los terapeutas.

“La importancia de abrir visibilidad y por ende crear condiciones de enunciabilidad de las dimensiones socio-históricas de la subjetividad y sus nociones derivadas permite diseñar abordajes desde criterios multirreferenciales; estamos en un momento donde se hace patente el agotamiento de los enfoques unidisciplinarios. Por otra parte, permitiría pensar de otro modo la relación entre ‘lo individual’ y ‘lo social’, intentando superar los impasses históricos de esta antinomia”.<sup>349</sup>

La autora plantea una lógica consecuencia de su posición al manifestar que lo que está en juego es “otro modo de entender la dimensión subjetiva”. Precisamente en este punto se distancia del psicoanálisis, pues Fernández sostiene una concepción de sujeto que no es efecto del discurso, sino producido por las circunstancias histórico-sociales. Este modo de pensar la subjetividad como producción no se compadece con el concepto de sujeto que se desprende de las enseñanzas de Lacan, que piensa al sujeto como respuesta de lo real, sujeto dividido entre saber y verdad. Este sujeto no puede confundirse con el yo, en tanto representa un grado segundo de la alteridad. El sujeto lacaniano no es nada sustancial, sólo momento de eclipse, que aparece cuando la hendidura que es el

---

<sup>349</sup> *Ibidem.*

inconsciente deja pasar algo de no sabido y se cierra tan pronto como lo aprehende la conciencia.

Finalmente, Fernández interroga algunas nociones básicas de la teoría psicoanalítica: ¿Cuánto de lo que ha sido pensado como estructura inconsciente universal no da cuenta sino de un modo sociohistórico de subjetivación de la Modernidad para varones y mujeres? ¿Cuál es la articulación entre deseo e historia? ¿Se puede seguir pensando lo inconsciente como una estructura invariante universal?

En el intento de responder a los interrogantes, Fernández se desvía del planteo tanto freudiano como lacaniano, ya que considera que ambos identifican al inconsciente con el destino, lo que fundamenta su crítica a lo que considera “determinismo a ultranza”, planteando una discusión sobre la determinación causal, discusión que sólo anuncia como una crítica de “los deslizamientos teleológicos en el modo estructural de pensar la determinación”.

Luego de considerar “sintomáticos” algunos de los puntos cruciales de la metapsicología freudiana y de la teoría de la femineidad en Lacan –tales como el repudio a lo femenino y la falta del significante de la mujer, el goce femenino y su condición de no simbolizable– finaliza su artículo adjudicando a la teorización lacaniana un “naturalismo no biológico sino simbólico” con una fina ironía: “Si hay destino no hay sujeto. Una vez más parece insistir aquel curioso debate platónico-medieval sobre si las mujeres tendrían alma. Encore”.

#### 4. Un debate abierto

Para participar del debate abierto por estas autoras, comenzaré refiriéndome a lo que Slavov Zizek desarrolla en su libro *Las metástasis del goce*.<sup>350</sup> Según este autor, la noción de diferencia sexual abre una serie de conexiones filosóficas; lo primero que impresiona al ojo es la homología estructural entre las fórmulas lacanianas de la sexuación y la dualidad kantiana de las antinomias matemáticas.

En la filosofía contemporánea, una de las posibles asociaciones es ofrecida por la oposición de la significación objetal (el significado universal de los términos) y el efecto incorpóreo del sentido. En un nivel más general, permite situar adecuadamente la aserción lacianiana de que el sujeto del psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia moderna, que emerge por medio de una desexualización radical de la relación del hombre con el universo. La sabiduría tradicional era antropomórfica y sexuada, su comprensión del universo estaba estructurada por oposiciones con una connotación sexual indeleble: ying-yang; luz-sombra, activo-pasivo. En el mundo moderno, la realidad aparece como no antropomórfica, mecanismo ciego que habla el lenguaje de las matemáticas y, por consiguiente, puede expresarse únicamente en formulas sin sentido.

Dice Zizek: “Lacan fue el primero en trazar los contornos de una teoría no imaginaria, no naturalizada de la diferencia sexual; de una teoría que rompe radicalmente con la sexualización antropomórfica (macho y hembra como los dos principios cósmicos) y como tal es apropiada para la ciencia moderna”.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> S. Zizek, *Las metástasis del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 235.

¿Cómo se pasa *del apareamiento animal*, guiado por el saber instintivo y regulado por los ritmos naturales, *a la sexualidad humana*, poseída por el deseo eternizado y, por esta misma razón, insaciable, inherentemente perturbado, condenado al fracaso? Según Žižek, la respuesta de Lacan es la siguiente: *se entra en la sexualidad humana gracias a la intervención del orden simbólico como parásito heterogéneo que irrumpe el ritmo natural del apareamiento*.

*Lo que experimentamos como sexualidad es precisamente el efecto del acto de injertar el atolladero fundamental de la simbolización a la oposición biológica femenino-masculino*. La sexualidad misma, constitutiva de la experiencia humana de ser y de falta en ser, es un armado de piezas heterogéneas, una construcción endeble y vacilante.

A partir de que el ser humano es un *parlêtre* y está parasitado por el lenguaje, ya no hay ninguna naturalidad instintiva posible para su apareamiento, y la relación entre los sexos encalla en un inevitable fracaso: *no hay relación sexual, toda relación entre los sexos se produce solamente contra el trasfondo de una imposibilidad fundamental*.

El efecto del atolladero simbólico que se produce como efecto de la palabra sobre el cuerpo es contingente, en tanto se basa en la homología entre el pene del hombre y el hecho de que en las fórmulas masculinas de la sexuación, estamos ante la excepción que funda la universalidad: el cortocircuito entre ambos convierte al pene en el soporte material del significante fálico, el significante de la castración simbólica.

## 5. Lo universal y lo particular

Continuando con los desarrollos de Žižek en el texto citado, puede considerarse que toda noción de universal en filosofía está arraigada en una filosofía y un punto de vista filosófico particulares. Para Žižek, no hay una noción neutra de filosofía: cada una de las nociones se abarca a sí misma y a su visión de otras filosofías. O, como lo afirma Hegel en sus lecciones de historia de la filosofía, cada filosofía de una época es, de algún modo, el todo de la filosofía entendido en una modalidad específica. En este sentido, no hay una simple reducción del Universal a lo Particular, sino más bien un tipo de plus de lo Universal: ningún elemento del universal único abarca el contenido particular completo, dado que *cada particular tiene su propio universal, es decir, contiene una perspectiva específica de todo el campo*.

Al considerar las fórmulas lacanianas de la sexuación, Žižek afirma que la posición masculina designa el esfuerzo por resolver este impasse de “los demasiado Universales”, por medio de la exclusión de un Particular paradójico: este Particular excepcional da cuerpo inmediatamente al Universal como tal y simultáneamente niega su rasgo constitutivo. Así es como el Universal, en su oposición al contenido particular, llega a existir.

La clave de estas paradojas del Universal fundado en una Excepción es proporcionada por la noción hegeliana del “para sí” del Universal: es decir, “es la diferencia entre el Universal medio, que constituye un lazo impasible que vincula los términos individuales y el giro reflexivo por medio del cual el Universal es postulado como tal”.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, pp. 238-239.

Según Žižek, la trampa del Universal reside en aquello que excluye secretamente. El “hombre” de los derechos humanos universales excluye a aquellos que no son considerados “completamente humanos” (salvajes y bárbaros no civilizados, locos, criminales, niños, mujeres...)

El aporte de Lacan consiste en concebir la diferencia sexual en el nivel trascendental, en el sentido kantiano del término, es decir, sin referencia a ningún contenido empírico "patológico". Al mismo tiempo, evita la trampa del esencialismo, pues concibe la esencia de cada una de las posiciones sexuales como una forma específica de inconsistencia, de antagonismo. No hay una esencia femenina, sólo hay la dificultad para devenir mujer.

En Lacan, masculino o femenino, no son predicados que proporcionan información positiva acerca del sujeto o designan algunas de sus propiedades fenomenológicas; *designan cierto límite, una modalidad específica del fracaso del sujeto en su tentativa de identificación que lo o la constituirían como objeto dentro de la realidad fenoménica*. Lacan está muy lejos de la noción de diferencia sexual como relación de dos polos opuestos suplementarios que forman juntos el Todo del hombre: masculino y femenino no son las dos especies del género Hombre sino más bien los dos modos del fracaso del sujeto en lo que respecta al logro de la identidad plena del Hombre. Hombre y mujer juntos no forman un Todo, dado que cada uno de ellos ya es en sí mismo un Todo fallido.

Esta conceptualización evita caer en la trampa de la lógica binaria. El hombre no es un efecto de la causa-mujer, sino una modalidad específica de la relación entre causa y efecto –la sucesión lineal de causas y efectos con un elemento único exceptuado–; en contraste, la mujer implica una modalidad diferente –un tipo de

interacción compleja, donde la causa funciona como efecto de sus propios efectos.

Dentro del campo de los placeres sexuales, la economía masculina tiende a ser teleológica, centrada en el orgasmo fálico como placer por excelencia, mientras que la economía femenina entraña una red dispersa de placeres particulares que no están organizados en torno de un principio central teleológico.

En este punto es donde Lacan se separa de los construccionistas foucaultianos: para los construccionistas, el sexo no es un dado natural sino un bricolage, una unificación artificial de prácticas discursivas heterogéneas, mientras que Lacan rechaza esta perspectiva sin volver a un sustancialismo ingenuo. Para él, *la diferencia sexual no es una construcción discursiva, simbólica; emerge en el punto mismo en que la simbolización fracasa: somos seres sexuados porque la simbolización siempre choca con su propia imposibilidad inherente.*

Lo que está en juego no es que los seres reales, concretos, nunca puedan corresponderse plenamente con la construcción simbólica hombre o mujer; el punto es que esta construcción simbólica suplementa cierto atolladero fundamental.

*Si fuera posible simbolizar la diferencia sexual, no tendríamos dos sexos, sino solamente uno. Masculino y femenino no son dos partes complementarias del Todo, sino los dos intentos fallidos de simbolizar ese Todo.*

Es el hombre quien está sometido totalmente al falo –postular la excepción es el modo de mantener su dominación universal– mientras que la mujer, gracias a la incoherencia de su deseo, alcanza

el ámbito de “más allá del Falo”. Sólo la mujer tiene acceso al goce (no fálico) del Otro.

## 5.1. La estructura

Lacan define la estructura como un conjunto co-variante de elementos significantes.<sup>353</sup> Utiliza las nociones matemáticas de conjunto y de co-variancia, asociadas a la noción lingüística de significante. Un conjunto es una colección de elementos sin necesidad de referente real, precisamente definidos. Al operar con un conjunto, a estos elementos se los considera un todo convertido en un objeto sin referente. En matemáticas, el problema de la totalidad completa del conjunto produjo una serie de paradojas: la paradoja de Cantor (de todos los conjuntos), la de Rusell (del conjunto de todos los conjuntos que no son elementos de sí mismos), la de Burali-Forti (conjunto de todos los números ordinales) y la paradoja de todos los conjuntos equipotentes.

En psicoanálisis, la estructura es considerada un todo no completo, es decir, completo e incompleto. Así, es posible afirmar que toda lengua es completa para significar todo lo que un hablante de la misma necesite comunicar. Si bien no le falta nada, y por esto es definida por Lacan como una “batería de significantes”, incluye una falta que hace que se la designe como “tesoro de los significantes”.

Que Lacan utilice la noción de conjunto de las matemáticas no es casual, ya que gracias a ella se puede admitir la articulación entre el todo y el no-todo. Esto es de especial importancia al aplicar la noción de estructura al sujeto hablante, ya que al operar con él, es requerida la

---

<sup>353</sup> J. Lacan, Seminario III, *op. cit.*

noción de no-todo. Es por esta noción, que siempre restará una incompletud en el saber de la estructura.

El sujeto con el que opera el psicoanálisis es un sujeto dividido: sujeto de la ciencia dividido entre saber y verdad. A este sujeto le corresponde un orden significante también incompleto, y es por eso que el lugar designado como tal lleva la barra que lo divide.

Es la ciencia la que no admite un orden simbólico incompleto y por ello trata, mediante la sutura, de unificar al sujeto. Ésa es la ilusión de la ciencia moderna. Pero también es por esta razón que la ciencia forcluye la verdad. La incompletud del orden simbólico, del Otro es un problema de verdad: no se puede saber la verdad sobre la verdad.<sup>354</sup>

La co-variancia<sup>355</sup> (término que no existe en español, pero que en el uso que Lacan le da en 1959 significa: cambio que coincide con otro) designa el hecho de que cada uno de los elementos es, no lo que aparenta ser, sino un lugar vacío en el sistema de relaciones que mantiene con todos los otros. Su valor dependerá de la co-variancia, ya que no posee una relación fija con ningún elemento del sistema o por fuera de él. Cada uno de los elementos será una pura diferencia con respecto de los otros.

El significante es la manifestación material de una serie finita de fonemas. Como tal, no significa nada y su capacidad de significar depende del sistema de co-variación. Lo que se halla en un diccionario es la cristalización social del significado, pero ella es sólo aparente e ilusoria, ya que basta cambiar de contexto a cualquier significante para que todas las definiciones resulten insuficientes a la hora de establecer el significado. Por esto, admite el efecto poético y el malentendido.

---

<sup>354</sup> Para este tema, véase J. Lacan, "La ciencia y la verdad", *Escritos 2*.

<sup>355</sup> Sigo a A. Eidelsztein, *op. cit.*, p.50

Lacan compara la estructura del significante con una máquina: la turbina (producto de ecuaciones físico-matemáticas) que agregada a una cascada natural realiza la energía.<sup>356</sup>

Ahora, si Lacan ha definido que el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, también ha dejado en claro que éste está articulado al cuerpo (la articulación entre la cadena significante y el cuerpo se llama castración) y que en tanto esta articulación se cumple, hay tal subversión de la naturalidad biológica que no es posible considerar una maduración instintiva que dé cuenta del ser hablante.

Tampoco es posible considerar que el inconsciente en tanto estructura simbólica es indiferente a la génesis y al desarrollo:

“es ciertamente esta asunción por el sujeto de su historia, en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro, la que forma el fondo del nuevo método al que Freud da el nombre de psicoanálisis [...] porque si la originalidad del método está hecha de los medios de que se priva, es que los medios que se reserva bastan para constituir un dominio cuyos límites definen la relatividad de sus operaciones. Sus medios son los de la palabra en cuanto que confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real”.<sup>357</sup>

En esta cita queda claro que la utilización del medio de la palabra no excluye el hecho de que es por ella que adquieren sentido

---

<sup>356</sup> Véase J. lacan, “Observaciones sobre el informe...”.

<sup>357</sup> J. Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos I*, p. 247.

las funciones del individuo, es decir: se trata de la subversión que el lenguaje introduce en la naturalidad del cuerpo biológico y sus funciones. Además, no es posible pensar en el psicoanálisis sin que el otro a quien se habla esté en juego. Por eso, el discurso concreto define un dominio transindividual. No hay dicotomía posible entre lo “individual” y lo “social”, ya que el mismo inconsciente queda definido como transindividual.

Finalmente, las operaciones de constitución de la estructura son las de la historia. La inclusión de la temporalidad del sujeto es fundamental, pues la estructura se constituye precisamente en esta temporalidad. La historia es la sucesión de sentidos que fueron una verdad para el sujeto, pero para que así sea, es imprescindible establecerlo en relación con el Otro. Para Lacan, es el discurso concreto lo que da un sentido, su verdad, a los actos de un sujeto. Pero también esto se verifica en la práctica freudiana, ya que Freud encuentra el sentido de los síntomas, de los sueños, de los lapsus, en el seno de la palabra que le es dirigida en transferencia. Las contingencias históricas deben ser ordenadas, reordenadas por el relato. Cada hecho tiene que pasar por la palabra dirigida al otro para tomar su valor en el sujeto, es decir, para constituirse en acontecimiento. Y estas reestructuraciones del acontecimiento son distintas maneras que el sujeto tiene de reestructurarse. El sentido es esa “otra vez” primera, y en la medida que el sujeto lo hace pasar por la palabra dirigida al otro, aparece otro sentido, “una vez más”. Lógica de la repetición que cada vez produce la diferencia.

Según A. Álvarez, Lacan articula el concepto de repetición en la relación entre historia y estructura:

“Hay un tiempo –que llama primordial–, pulsación temporal y un segundo tiempo, la repetición que se produce en la estructura, que se proyecta en la instancia del fantasma, donde se produce algo de la metonimia. Se

lo llama también historia. Podríamos decir que esta distinción entre dos modos de la repetición articula lo estructural y lo histórico: la repetición inaugural se refiere a la estructura y la recurrente a la historia, incluso cronológica.”<sup>358</sup>

Como puede observarse, no es posible situar una exclusión de la historia por el uso de la categoría de estructura que el psicoanálisis realiza, uso que además debe considerarse también en función de su combinación con el de la teoría matemática de conjuntos.

## **6. Una cuestión de discurso**

Se puede afirmar que el psicoanálisis es una práctica de discurso y que en él la teoría es segregada por la práctica. Esto mismo convierte en inútiles algunos debates pensados sólo en el plano de las ideas.

Desde su práctica, Freud afirma que “la libido es siempre masculina”, y a partir de la escucha de mujeres advierte las diferencias respecto del destino del Edipo y el complejo de castración en los dos sexos. También al final de su obra, al dejarse interrogar por la experiencia del análisis remarca la importancia de la relación madre-hija.

La teoría en psicoanálisis no constituye sistema precisamente por su relación particular con la práctica misma.

También Lacan desarrolla la lógica de la sexuación a partir de su práctica como analista, e incluye el goce femenino y la lógica del

---

<sup>358</sup> *op. cit.*

no-todo en el intento de formalizar lo que su escucha le indica sobre la no existencia de la relación sexual.

Para el psicoanálisis, entonces, la diferencia de sexos no es una ideología y no deviene una posición política, sino que es ese real que no puede abarcarse ni recubrirse desde los registros simbólico e imaginario. La discusión planteada desde el feminismo, la teoría del género o el construccionismo es un falso dilema, ya que la misma se aborda desde opciones en el plano puramente ideológico y, por ende, fantasmático.

Mientras los analistas sigamos escuchando los atolladeros, los impasses de la sexualidad y el goce en los analizantes, podremos intentar formulaciones teóricas para dar cuenta de nuestra práctica y proseguir así en la vía abierta por los maestros. *Sólo la vía de la lógica nos permite, con Lacan, avanzar sobre aquello que hace a la especificidad de la posición femenina y masculina.*

Ésta es la vía que no leen aun aquellos que resisten al psicoanálisis con el auxilio de la política. Porque sólo puede tratarse de un rechazo y no de desconocimiento. ¿Será quizás la pasión de la ignorancia? Es decir, un rechazo que toma la forma de una pasión del ser.

Esta vía que Lacan inicia en *L' Etourdit* con su llamado cuadro de la sexuación , demuestra, por la lógica, que no hay relación sexual. *Intentar a toda costa encontrar el significante de La mujer, tendencia de los estudios feministas, es una manera actual del rechazo del imposible.* Y sabemos que el axioma: “no hay relación sexual” es un modo de escribir lo imposible.

La lógica de la sexuación rompe el sentido del género hombre-mujer, heterosexual-homosexual. Si hay sexuación, lo que significa que el sujeto asume su ser sexuado, se autoriza en una posición desde la que define su propio modo de gozar y de hacer con el Otro sexo. El llamado “falocentrismo” no se instaura como una voluntad de poder impuesta en un sistema estratégico, sino que es uno de los destinos posibles del término falo, más precisamente, es el modo neurótico y fantasmático de imaginar que el fálico es el único goce posible.

*Así, el único combate contra el falocentrismo lo constituye la lógica del no-todo. Según Alemán, la verdadera y única lógica del Heteros es la que implica que no hay metalenguaje, relación sexual, universal “sin excepción que lo niegue”, pues “no todo en el Otro sexo goza del Uno fálico”.*<sup>359</sup>

En el seminario XII *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-1965<sup>360</sup> Lacan considera que la realidad sexual desempeña un rol lógico de tercero entre el sujeto y el sujeto supuesto saber. Es decir, para que el análisis termine en otra cosa que en una identificación del sujeto indeterminado (el sujeto del inconsciente) con el sujeto del engaño (el sujeto supuesto saber), es necesario que haya un tercer término que se llama la realidad de la diferencia sexual. Dice Lacan: “es de allí de donde el sujeto toma su nueva certidumbre, la de tomar su morada en la pura falta de sexo”.

La intrusión del ser sexuado es solidaria con el modo en que Lacan piensa un final del análisis que no encalle como el freudiano, sino que pueda situar su efecto en una posición subjetiva que no deje afuera del campo del saber la verdad que retorna en el síntoma.<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> J. Alemán, *op. cit.*

<sup>360</sup> Inédito. *Problemas cruciales del psicoanálisis*, versión para la EFBA. Traducción, revisión técnica y notas: A.M. Gómez y Sergio Rocchietti, inédito.

<sup>361</sup> Cfr. J. Lacan, Seminario XXIII *Le sinthome*, (inédito) (*El síntoma, Ornicar?* 6, 7, 8, 9, 10, 11. Allí Lacan realiza una duplicación de lo simbólico, de modo tal que

En 1976, Lacan dicta un seminario que llama: *L'insue que sait de l'une bévue s'aile à mourre*.<sup>362</sup> Alude al juego de la morra, juego de par e impar en el que dos participantes juegan frente a frente manteniendo sus puños cerrados. A una señal, simultáneamente los dos jugadores deben abrir tantos dedos de una mano como deseen, mientras gritan un número de cero a diez. El ganador es el que grita el número igual a la suma de los dedos abiertos por los dos jugadores. Se trata de un puro acontecimiento de encuentro en el que ambos jugadores deben actuar en el “momento oportuno”. Por azar, uno de los dos sabe el número sin saberlo y esto se verifica en tanto la evidencia muestra cuántos dedos se han abierto.

En este seminario, Lacan dice que el juego de la morra lleva a un análisis a su fin. ¿Cómo entender esto? Al examinar los equívocos a los que alude en el título del seminario, Lacan resalta que el fracaso del inconsciente es el amor, en tanto amor narcisista recíproco que no llevará a ningún final de análisis; pero también, que el inconsciente freudiano puede ser rebautizado como “Una equivocación”.<sup>363</sup> Si el inconsciente es un saber que se manifiesta por una equivocación, se necesita una Ella para llevar una cura a su fin (*L'insue que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*: lo no sabido que sabe de la Una equivocación se da alas a morra<sup>364</sup>).

Hay algo en el amor que permite hacer otra cosa que Unofusional. Se trata de un reconocimiento, doble giro del saber: “sé que

---

quedan el símbolo y el síntoma como dos cuerdas. Al desdoblar la letra, por una parte como símbolo y por la otra como letra encarnada, síntoma, vuelve al cuento de Poe, “La carta robada”, tomando la carta (*lettre*) en un doble registro: simbólico, según el par significante S1 S2, y sintomático en tanto la pareja sexuada del Rey y la Reina.

<sup>362</sup> Seguiré en esta articulación, el texto “Amor” de M. Viltard en Pierre Kaufmann (dir.), *op. cit.* pp. 52-60.

<sup>363</sup> Se trata de una alusión al término alemán *Unbewußt* y su homología fónica en francés que resuena con *Une bévue*.

<sup>364</sup> Según una leyenda griega, fue la bella Helena quien inventó la morra para jugarla con su amante Paris.

él sabe que yo sé que él sabe”, carta de amor, sinthomática que atraviesa el muro.

Lo femenino no repudiado sino re-conocido es esa Ella que permite llevar un análisis a su fin. Se trata de lo femenino que habita en todo ser hablante y cerca lo real sólo por la letra. La identificación con el síntoma –letra salvaje que viene de lo real– orienta al sujeto en el preciso momento de la destitución subjetiva. Es la letra literalmente sexuada, esa Ella que sabe la morra.

En el acto analítico hay modificación de la posición subjetiva, y esto es lo que podría argumentarse cuando se critica al psicoanálisis por privilegiar el destino. Pero esta modificación que anticipa la conclusión del sujeto, no barre con aquello que lo ha determinado. Se trata de otra posición con lo que hace determinación en la estructura, posibilitada por esa falla que se advierte una vez más en el Otro. Y esta otra posición tiene efectos sobre la estructura, pues la co-variancia hace que al modificar una relación todas las otras se modifiquen.

## X- La declaración de sexo

Porque la relación sexual no existe, el ser hablante está obligado a declarar su sexo. Lacan introduce su concepto de “declaración de sexo” cuando define la función, el lugar y la incidencia del falo en la experiencia analítica.

“La experiencia del análisis no es otra cosa que realizar lo que es de esa función como tal del sujeto. Encontramos que abre a un cierto efecto que nos muestra que en lo que está principalmente interesado en esta función del significante, predomina una dificultad, una falta, de esta operación significante, que está precisamente ligada a la *confesión, a la articulación del sujeto en tanto afecte su sexo*. Es porque el significante revela (se montre manifestar) *fallas electivas* en ese momento donde se trata que quien *dice "yo", se diga como macho o hembra*. Es porque resulta que no puede decirlo sin que eso implique el surgimiento, al nivel del deseo, de algo muy extraño, de algo que representa, ni más ni menos que escamotear simbólicamente (toménlo en el sentido de que ya no se encuentra en su lugar) una cosa del todo singular que es precisamente *el órgano de la cópula*, a saber lo que, en el real, está mejor colocado para constituir la prueba de que hay uno que es macho y el otro que es hembra. Este es el gran hallazgo del psicoanálisis.”<sup>365</sup>

Se puede decir que si hay algo en lo real que está mejor colocado que el significante para definir lo que es macho y lo que es hembra, hay una falla específica en lo simbólico para que alguien pueda encontrar en ese registro lo que lo signifique como hombre o como mujer.

En el inconsciente no se inscribe hombre o mujer, sólo se inscribe falo. Y esta inscripción es insuficiente para escribir la relación sexual. Por lo tanto, sólo se puede funcionar como uno u otro, al asumir determinada posición en relación con el falo.

---

<sup>365</sup> J, Lacan, *Petit discours de J. Lacan aux psychiatres*, 1967 (inédito). El subrayado es mío.

Frente al sexo, el sujeto se encuentra perplejo, enfrentado a un enigma, algo ininteligible para lo cual no tiene ningún saber ni recurso y que lo obliga a una respuesta. Ya se ha visto cuál es la pregunta fundamental para el sujeto: “¿Qué soy ahí?” en referencia a su sexo y su contingencia en el ser.

Para Freud, en el inconsciente no hay representación de la diferencia de sexos ni de la propia muerte. Lacan formaliza el texto de esta pregunta, cuando en “De una cuestión preliminar...” establece el lugar del A como aquel que, ocupado por un sujeto o por un puro vacío, permite al sujeto recibir su pregunta, como mensaje invertido.<sup>366</sup> Esta pregunta, formulada desde antes del encuentro con el analista, es particular: se trata del axioma fantasmático. El fantasma vela lo real e intenta una respuesta provisoria a la pregunta. Si se trata de lo real, la cuestión del sexo y de la muerte ex -siste a lo simbólico.

¿Cómo circunscribe el discurso analítico lo real del sexo? En 1970, Lacan<sup>367</sup> es categórico: para el ser hablante, *la relación* que la biología inscribe en el animal (o en el hombre concebido como un animal) *no existe*. Esto no significa que no exista el apareamiento, sino que éste no basta para reconocerse mutuamente ni para definirse como sexuado. La relación con el lenguaje subvierte la naturaleza y el instinto animal programados.

---

<sup>366</sup> “Pues es una verdad de experiencia para el análisis que se plantea para el sujeto la cuestión de su existencia no bajo la especie de la angustia que suscita a nivel del yo y que no es más que un elemento de su séquito, sino en cuanto pregunta articulada: ‘¿Qué soy ahí?’, referente a su sexo y su contingencia en el ser, [...] a saber, que es hombre o mujer por una parte.....”. J. Lacan, “De una cuestión preliminar...”, p. 531.

<sup>367</sup> J. Lacan, Seminario XX .

## 1. Dos reales

Decir que no hay relación sexual, implica una diferencia entre el real del psicoanálisis y el real de la ciencia, pues este enunciado implica que no hay ninguna ley de la atracción entre los seres humanos. *En ese lugar, cada uno inventa su manera que funciona más o menos bien.* Tanto la biología como la etología escriben modos de relación entre los sexos. Pero para estas ciencias, la diferencia de sexos está subordinada a la reproducción, y en tanto tal realizan una escritura de la relación. En cuanto a la biología, se trata del encuentro entre células llamadas femeninas y masculinas que presentan una estructura genética precisa y requieren de condiciones de fecundación para su encuentro. La etología estudia y describe las reglas del apareamiento animal, las conductas previas, las modificaciones de estas conductas en estado salvaje o en cautiverio.

Desde el psicoanálisis se comprueba que el inconsciente tiene una dificultad estructural para responder a la excitación y a las sensaciones corporales que desbordan al sujeto desde la infancia. Freud separó la noción de pulsión del concepto de instinto y a partir de esta separación se introdujo en la problematización y teorización de la vida pulsional en el humano. No hay en el plano de lo psíquico ninguna “naturalidad” de la sexualidad, de modo que no se sigue ninguna regla ni camino preestablecido en cuanto a la elección del *partenaire* y a la finalidad de las prácticas sexuales. Cuando Freud escribe su “Teoría sexual”, utiliza un concepto ampliado de sexualidad, en tanto ésta no comienza en la pubertad (como se creía hasta esa época) ni se limita a la genitalidad. La reproducción no es el fin o el objetivo de la sexualidad humana.

El planteo de la sexualidad desde el momento del nacimiento, revoluciona el pensamiento de su época, y la definición de la

disposición perversa polimorfa de la misma, suscita muy pronto las resistencias a su teoría. De este modo, la sexualidad es irreductible a los datos biológicos y para el ser humano no es posible valerse de ellos para definirse en términos subjetivos en cuanto a su sexo o al del *partenaire*.

El sexo llega al niño como experiencia y muestra muy pronto la escisión que existe entre sexo y saber instalándose bajo la forma de preguntas tanto conscientes como inconscientes. Estas preguntas suscitan las teorías sexuales infantiles que se enlazan con las fantasías y prefiguran la función del fantasma cuando se articulan con el complejo de Edipo.

Los impasses del sexo en el ser hablante provienen del hecho de que en el inconsciente el sexo sólo se aborda por medio del lenguaje y no de la unión de los gametos sexuales. Al subvertir la naturalidad de lo biológico, el encuentro del cuerpo y el lenguaje subvierte la naturalidad del objeto de satisfacción.

Es evidente que las preguntas sobre el sexo no sólo acucian a los niños. *El real que le corresponde tratar al psicoanálisis es el de la diferencia de sexos*. En los divanes se escucha que también insisten en otras edades. Y esto se dice de muchas maneras:

- alrededor de la cuestión de la identidad sexual (“*Aún no he elegido...*”)
- alrededor de la búsqueda de un saber sobre lo que el otro experimenta (“*¿me podés decir qué quiere ella?*”).
- alrededor de hacer posible la relación. (“*Siempre hay un roto para un descosido*”).\*

---

\* Las expresiones entre paréntesis pertenecen a la escucha del analista.

## 2. Sexología y teoría del género

El discurso social intenta responder de muchas maneras a estas preguntas. Desde hace unos cuantos años, *la sexología* ofrece una “técnica sexual” posible de enseñar y aprender. Para los sexólogos, la dificultad y el conflicto propios de la sexualidad se convierten en “problemas de aprendizaje”. Hay un saber sobre el sexo, y sólo se trata de aprenderlo. La diferencia sexual es, para ellos, una cuestión de anatomía, y la relación sexual es una práctica para la cual hay una “buena” técnica.<sup>368</sup>

Dice Lacan: “Como hace un momento lo manifesté, es más bien de la sexología de la cual no hay nada que esperar. No se puede por la observación de lo que cae bajo nuestros sentidos, es decir la perversión, construir nada nuevo en el amor”.<sup>369</sup>

A partir de la noción gramatical de género, se encuentra desde las ciencias sociales la “Teoría de género”. Esta teoría postula que habría una “identidad de género”. El género se distingue del sexo biológico y hasta puede oponerse a él. Se trata de una construcción histórico-social que postula en forma de valores, ideales o roles lo que se espera de un hombre y de una mujer en una época y un contexto social determinado. Esta teoría ha tomado un giro eminentemente político, situando la discriminación y dominación ejercida sobre la mujer por el universo masculino, en una crítica a las sociedades patriarcales, en la que el poder es ejercido sólo por hombres.

La teoría sobre el patriarcado que surge de las filas del feminismo moderno para referirse a la forma de organización social que origina y reproduce la subordinación, opresión y explotación de

---

<sup>368</sup> Toda saliencia encuentra la cavidad donde encajar. “*Siempre hay un roto para un descosido*”, “*Dios los hace y ellos se juntan*”.

<sup>369</sup> J. Lacan, *op. cit.*, 1977, p.118.

las mujeres, es el intento más sistemático de análisis sobre los factores que condicionan la situación social de las mujeres. Esta teoría se convirtió también en una propuesta para las Ciencias Sociales que no habían sido ajenas a los rasgos culturales patriarcales característicos de nuestras sociedades. Hasta ese momento, las investigaciones sociológicas, económicas, históricas, políticas y psicológicas sobre las mujeres se habían realizado a partir de enfoques teóricos que presentaban ciertos sesgos. La carencia de una teoría sobre las diferencias, impedía proponer sistemáticamente de qué modo el sexo dejaba de ser una característica biológica para convertirse en un elemento social. De este modo, las teorías feministas se articulan en un intento de conceptualización científica llamada Teoría del género, como manera de legitimar una posición político-ideológica en el plano de la ciencia.

¿Qué lógica sustenta estas explicaciones en forma de teorías? La lógica aristotélica de la clase y el atributo plantea que si un individuo tiene tal atributo, por ejemplo un pene, estará en la clase de los machos; si no lo tiene, estará en la clase de las hembras. Esta lógica implica una complementariedad, un dos en uno que es una metáfora de la relación sexual lograda: cada uno con su pareja, el pene con la vagina, el activo con el pasivo.

Esta lógica es la misma que utilizó Freud como lógica fálica. Sólo que para Freud, la lógica se formaba con fálico-castrado, pues lo femenino constituyó siempre un agujero en la teorización. Desde el desconocimiento de la vagina en la niñez hasta la confesión que le hace a Marie Bonaparte, Freud señaló que la libido es masculina, que la oposición activo/pasivo no recubre o equivale a femenino/masculino, y que, a pesar de haberlo interrogado desde el comienzo de su teorización, lo femenino es un enigma, un continente negro, un misterio.

### 3. Freud y la sexualidad

A continuación, plantearé sucintamente dos puntos cruciales de la teoría freudiana de la sexualidad:

- 1- La fase fálica es esencial en la identificación sexual de hombres y mujeres
- 2- Como consecuencia de esto, la diferencia sexual anatómica no es signo de la diferencia psíquica entre los sexos

Freud volverá a tratar estos puntos como problemas en las teorías sexuales infantiles, donde el falo es siempre positivizado: o lo tiene o le está por crecer.<sup>370</sup> Estas teorías realizan el encubrimiento de una doble falta: la del sexo de la mujer, y la falta en el saber. En la organización genital infantil, Freud señala cómo lo visto del genital femenino y lo oído como amenaza, no alcanzan para que el niño reconozca la falta. Si bien el universo del niño se divide en dos mitades, los que tienen falo y los que no lo tienen, la falta es interpretada como castigo por la masturbación. Así, el que lo tiene teme perderlo, y la que no, lo envidia y quiere poseerlo. Esto es llamado por Freud, la *roca viva de la castración* y representa el límite del análisis freudiano.

### 4. Las relaciones entre los sexos y el falo<sup>371</sup>

Se puede inferir que el falo en la obra freudiana remite a un órgano ligado al goce. Es una invariante predominante que dice de una

---

<sup>370</sup> Una analizante le regala a su analista (mujeres ambas) una planta y le dice: “Ojalá que te crezca como el mío”.

<sup>371</sup> Para los apartados 4 y 7 he seguido los planteos teóricos expresados en AAVV., *No hay relación sexual*.

significación que excede el sentido natural del órgano y el asiento imaginario de la zona.

En la fase fálica hay un intento de subsumir la sexualidad bajo su supremacía. En los dos sexos, lo fálico se arroga el derecho de representar a la sexualidad toda. La ficción tejida entre el falo y la castración funciona como un saber que indica lugares y atribuciones del hombre y la mujer, pero vela y revela una carencia: lo femenino. El sujeto puede identificarse con emblemas y modelos que signan el ideal de cada sexo.

*Con Lacan, la teoría freudiana de la sexualidad se articula con la lógica del significante.* Entonces, a través de la metáfora paterna, donde se forja el sujeto, el falo puede pensarse como objeto imaginario y metonímico pero también como símbolo del acto que le da significación. Toda significación es fálica, por lo tanto, sexual. Pero el falo no es un significante como los otros, ya que no remite a otro significante sino al goce mismo.

*La sexualidad se ordena respecto del falo como significante.* “Se puede, ateniéndose a la función del falo, señalar las estructuras a las que estarán sometidas las relaciones entre los sexos.”<sup>372</sup> Estas relaciones girarán alrededor del ser y del tener, que por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar realidad al sujeto en ese significante e irrealizar las relaciones que han de significarse.

Un parecer se sustituye al tener, para protegerlo (en el hombre) y también enmascarar la falta ( en la mujer). Este parecer, tiene el efecto de proyectar en la comedia de los sexos las manifestaciones

---

<sup>372</sup> J. Lacan, “La significación del falo”.

ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos hasta el límite del acto de la copulación.

Lacan dice que por tratarse del significante, se constituye un sujeto, pero no sexuado. El hombre y la mujer *no se* reconocen, a ellos *se los* reconoce como tales. Hombre y mujer son significantes; sólo valen por su oposición, su diferencia.

Es el Ideal el que permite hacer “como sí”, pero en la copulación el ideal no alcanza, ya que allí entra en juego el goce del cuerpo. Un rasgo marcado por el ideal permite la ilusión neurótica del ser o tener, de quedar ubicado en una clase. Pero esto sólo es válido para la demanda, la regulación social, la comedia de los sexos. El Ideal no asegura la obtención de satisfacción.

Si el significante permite la identificación con el deseo del Otro, no hay posibilidad de identificación alguna con la satisfacción del Otro. No hay en el Otro un significante que dé cuenta del goce del cuerpo. No hay saber sobre el sexo, lo cual se escribe  $S(A/)$ .

#### **4.1- No hay acto sexual**

Puede suceder que alguien imagine convertirse en hombre o en mujer a través del acto sexual, pero esto es puramente imaginario: no demuestra nada al sujeto con respecto a su ser sexuado. *El acto sexual no permite la subjetivación del sexo, cosa que la neurosis pone de manifiesto.* El acto sexual no es verdaderamente un acto,<sup>373</sup> ya que si lo fuera, debería inscribir al sujeto como sexuado. No obstante, esto no quiere decir que allí no haya satisfacción.

---

<sup>373</sup> Según Lacan, un acto es aquel que modifica la posición del sujeto. Además, remarca la trama significativa del acto.

En definitiva, en el acto sexual no se trata de las relaciones que establecen dos *partenaires*, sino de la relación incestuosa, es decir, la relación con el Otro. *Tanto el hombre como la mujer se precipitan en el acto sexual como un intento de reencontrarse con la madre, con el Otro primordial.* Cuando el sujeto se precipita al acto sexual, se trata de la confrontación de alguien con la idea de Unidad. Es por eso que en el acto sexual la satisfacción subjetiva se presenta como más desgarrada.

En el seminario *La lógica del fantasma*, Lacan escribe los términos que intervienen en la “díada” sexual, como *a*, el 1 y el A. Como se ve, son tres términos para lo que él llama “díada esencial” en la que “tiene que forjarse el drama de la subjetivación del sexo”.<sup>374</sup> De estos términos, el 1 es el más litigioso, en tanto es en su campo donde se pondrá en cuestión si es posible producir el acto de partición que necesita de las funciones definidas como macho y hembra. Pero además, este campo es un agujero. El A es el sitio donde toma lugar el significante que no existe más que como repetición. Entre estos dos campos, el del 1 y el del A, no hay ningún lazo. Finalmente, el *a* es ese inconmensurable desde donde surge toda cuestión de medida.

Sobre el acto sexual, insiste Lacan, planea la sombra de la unidad. Pero también, este acto porta la marca de una cosa que debe representar una falta fundamental.

Como ya he dicho, Lacan habla de tres términos para situar la “díada esencial” y remarca que el acto sexual implica el tercer elemento en todos sus niveles. Este elemento es la madre, en el Edipo, ligada a la degradación de la vida amorosa; y también el falo que debe faltar a quien lo tiene y deviene el ser del que no lo tiene.

---

<sup>374</sup> J. Lacan, Seminario XIV, clase del 19/4/67.

Lacan subraya que precisamente en la copulación cobra importancia un aspecto anatómico: *la erección del pene es condición necesaria.*<sup>375</sup> Y lo es tanto para hombres como para mujeres. Nuevamente el falo, único Uno, es la condición de la satisfacción en los dos sexos. Pero también es en el acto sexual donde se verifica la detumescencia del pene. *Límite al goce, la detumescencia del pene es símbolo de la castración.*

El ansiado encuentro unificador culmina en la reproducción de una falta fundamental, y la sexualidad queda organizada alrededor de una falta radical, metaforizada en el falo, (en su diferencia con el pene detumesciente) y en la separación de los cuerpos que buscaban hacer una sola carne.

Ahora bien, si en el acto sexual encontramos esta cara decepcionante sin ignorar que también hay satisfacción: ¿qué es lo que se satisface? *Hay una renegación de la falta de coincidencia del sujeto y el Otro, de la inconmensurabilidad de la relación entre estos campos, que se opera en tanto la materialización de la falta se realiza sobre la detumescencia del pene.*

La falta se ubica en el nivel fálico y este *error de cálculo* hace que parezca que no falta nada. Se produce la ilusión de que no es el sujeto que se ha precipitado en el acto el que está en él como objeto, sino que este objeto *a* que escribe la castración queda ubicado en el pene flácido, permitiendo la ilusión de que se es idéntico a la ficción de hombre o de mujer que se representa.

¿Dónde y cómo se forma esta ilusión? Es en el Edipo, y a través de *la simbolización de la falta*, que lo horroroso se convierte en deseable. Por esta operación se permite el interjuego de dos posiciones

---

<sup>375</sup> *Ibidem.*

que dramatizan el tener y el ser. Estas dos ficciones, representadas por el hombre que lo tiene sin serlo, y por la mujer que lo es sin tenerlo, conservan la falta al mismo tiempo que la velan. Y es por este velamiento que es posible, para el hombre, desear mediante un significativo encarnado en el cuerpo todo de una mujer; y para la mujer, ubicar al mismo significativo en el pene que un hombre posee.

Esta *superposición del a con el falo*, que adquiere consistencia en el fantasma, hace que parezca alcanzable en el deseo, es decir, que *el fantasma vela la radical inaccesibilidad, falla estructural del a*.

Entonces, el sujeto se precipita al acto sexual en búsqueda de la unidad, y consigue, gracias a él, que la falta, transformada en falta fálica, se haga evanescente, eliminable. Es decir, consigue la esperanza de un futuro encuentro que desmentiría la radical falta de objeto. Si bien se decepciona en función de la Unidad no alcanzada, queda la esperanza de que algún día, algún encuentro...

## **5. Dos goces**

En *La Lógica del fantasma*, Lacan dice “no hay acto sexual”. Para que lo hubiera, sería necesario que este acto uniera dos goces en uno solo. Ya Tiresias<sup>376</sup> había respondido a la pregunta sobre el goce diciendo que existía una diferencia irreductible entre el goce masculino y el femenino.

En el seminario XX, Lacan trabaja sobre la diferencia entre el goce del ser y el goce sexual, y llega a definir que no hay ser –y por lo tanto, goce del ser– previo al significativo. Divide al goce en un goce del Otro, supuesto, para-sexuado, fuera del lenguaje y el goce sexual,

---

<sup>376</sup> Cfr. Pierre Grimal, *op. cit.*

fuera del cuerpo y semiótico. Entonces, el goce del ser, del Otro sexuado, es producido por el goce sexual como un más allá. Que exista un interdicto sobre el goce no deviene en su exclusión, sino que instala la esperanza de que haya Otro goce, más completo y más corporal atribuible a las mujeres.

*El goce femenino, suplementario, se despeja desde el campo significante, pero está fuera del mismo.* Es un goce respecto del cual no hay saber posible. Se siente pero no se sabe. No hay manera de ponerlo en términos de la significación fálica. No hay modo de localizarlo ni de limitarlo. De manera que se vuelve a encontrar la falta, ahora en el sistema significante. No hay modo de nombrar este goce que, si bien requiere del ordenamiento fálico y de su significación, no pertenece al campo del significante: está más allá del falo. La falla en el Otro, llamada *encore* por Lacan, es el lugar de donde parte la demanda de amor.

## **6. La necesidad de amor**

Recurriré a los poetas, siguiendo la orientación de Freud, para situar el amor y su necesidad:

Amar es la mayor aceptación,  
pero también el mayor asombro.  
Quizás no sepamos de qué ante qué,  
pero percibimos por fin algo más que lo diferente,  
tal vez más diferente todavía.

Y así se pone en crisis,  
la ambulatoria duplicidad de cuanto existe.  
El esfuerzo de ser uno  
encuentra su descanso

en el esfuerzo de ser dos.

Y sólo entonces

dos es más que uno.

O quizás

más que ninguno.

Roberto Juarroz<sup>377</sup>

De allí la necesidad del amor, para asegurar la demasiado endeble consistencia de nuestro ser. Esa “insoportable levedad” se hace más tolerable con el recurso del amor. Pero este recurso se demuestra impotente, aunque sea recíproco, al ignorar la posibilidad de que no es más que el deseo de hacer Uno, lo cual conduce a la imposibilidad de establecer la relación entre los dos sexos.

No es con el amor que se hace relación, que dicha relación se escribe. Nadie puede esperar una sexuación de una relación amorosa. Y como se ha visto, tampoco de un acto sexual. Por lo tanto, queda demostrado que ni la anatomía, ni el imaginario, ni el sistema simbólico responden por la sexuación.

## **7. ¿Con qué contamos para sexuarnos?**

Se cuenta con un solo significante, el falo, para dar cuenta de la diferencia de sexos. La lógica atributiva no puede más que permitir la comedia de los sexos. Tanto para el hombre como para la mujer, el abordaje de la sexualidad depende del falo. Pero este significante es también un obstáculo, ya que el goce fálico impide al hombre gozar del cuerpo de la mujer. Con la presencia del significante fálico, la relación sexual que no hay queda reducida al goce fálico.

---

<sup>377</sup> R. Juarroz, *Poesía vertical. Antología esencial*, Buenos Aires, Emecé, 2001.

*Las identificaciones no agotan la relación del sujeto con su sexo y el de los otros, puesto que esta relación es también real. Las identificaciones son insuficientes para resolver el problema de la sexuación del sujeto.*

Si se toma el clásico ejemplo de Dora, identificada con un rasgo del padre, se ve que se trata de la identificación del segundo tipo freudiano: la identificación con el rasgo, que consiste en extraer del otro un rasgo, un significante, con el cual el sujeto se identifica. Esta identificación tiene un mecanismo simple y se observa en todas las estructuras.

Dora, en su sintomatología histérica, presenta una tos y una afonía intermitente. Esa tos se desanuda como síntoma a partir del significante "*unvermögend*", impotente, que hace equívoco con "*vermögend*", afortunado. El padre es ciertamente rico e impotente. Pero esta identificación no es una identificación sexuada. Signa su histeria, en tanto identificación con el goce del padre castrado. Y esto no resuelve su posición sexuada. Al contrario, refuerza la pregunta sobre la feminidad y el sexo.

Las fórmulas de la sexuación permiten definir las dos posiciones sexuadas como dos modos distintos de usar el falo en el lazo con el otro sexo, lazo que fracasa de diversas formas al establecer una relación.

“La lógica lleva la marca del impasse sexual. Siguiéndola en su movimiento, en su desarrollo, es decir en el campo donde parece tener la menor relación con lo que está en juego en aquello que se articula de nuestra experiencia, a saber, la experiencia analítica, ustedes encuentran los mismos impasses, los mismos obstáculos, las mismas

hiancias; en suma, la misma imposibilidad de cierre de un triángulo fundamental.<sup>378</sup>

## 8. Tiempos de la sexuación

Me basaré en las teorizaciones de Geneviève Morel<sup>379</sup> para situar tres tiempos lógicos de la sexuación. Estos tiempos no son pensables en un orden de evolución temporal, sino en un orden lógico, y son planteados como etapas conceptuales del proceso de sexuación.

Se parte de un primer tiempo, mítico, constituido por el real de la anatomía: la diferencia anatómica de los sexos, con su correlato genético y cromosómico. Ya se ha visto con Freud, que estas diferencias anatómicas sólo cobran un sentido en la medida en que producen consecuencias psíquicas, y que existe un discurso social que interpreta estas diferencias en términos de roles, valores, imágenes, etc. La naturaleza requiere de la interpretación discursiva y ninguna diferencia es pensable sin el significante. Finalmente, el sujeto realiza su opción de identificación sexuada.<sup>380</sup>

Morel plantea la sexuación como un proceso, tomando en cuenta una triple determinación conformada por la anatomía, el discurso sexual y la opción del sujeto, de modo tal que es posible

---

<sup>378</sup> J. Lacan, Seminario XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971 (inédito). *De un discurso que no sería de la apariencia*, clase del 19/05/197. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción: H. Savino.

<sup>379</sup> G. Morel, *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

<sup>380</sup> J. Lacan, Seminario XXI *Les non-dupes errent, 1973-1974* (inédito). *Los desengañados se engañan o los nombres del padre*. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción: I. M. Agoff de Ramos. Revisión técnica: E. Ramos. EFBA). Quiero remarcar que se trata de una opción subjetiva y que cuando Lacan utiliza esta acepción no está hablando de la identificación con el rasgo unario, sino de otro funcionamiento de la identificación. Conservo este término, en tanto así es como Lacan y Morel lo utilizan, aunque creo que es preferible referirse a este tiempo como opción subjetiva de una posición sexuada.

explicar los diferentes modos en que se presentan en la práctica analítica las dificultades con respecto a la sexuación.

En tanto el discurso sexual circundante no es un simple reflejo de la naturaleza, siempre se sugiere una diferencia en conformidad con criterios fálicos. “La naturaleza se convierte en semblante. Sucumbe de ese modo bajo el peso de un significante único que categoriza la diferencia natural en términos de falo y castración. El falo se transforma en el significante amo del sexo.”<sup>381</sup> Este “error común” genera comunidad, dice Lacan, a partir de la puesta en común del falo, al que se atribuye la mediatización de las relaciones entre los seres humanos. El sujeto puede aceptar o no este error, pero si no se inscribe bajo la referencia fálica tendrá que inventar el modo de significar su goce loco e incommunicable en un discurso delirante.<sup>382</sup> Así, el sujeto estará fuera de discurso.

Al aceptar el error común del discurso sexual, el sujeto entra en la comunidad discursiva, inscribe su goce bajo la referencia fálica, única que puede significar la diferencia sexual. Elegir el sexo, realizar la opción de identificación sexuada, implica elegir el modo de inscribirse en cuanto al goce fálico. Estas opciones son sólo dos: hombre/mujer.<sup>383</sup>

Ya he señalado que Lacan elige la vía de la lógica para formalizar la imposibilidad de escribir la relación sexual. La elección

---

<sup>381</sup> G. Morel, *op. cit.*, p. 138.

<sup>382</sup> En la *Lógica del fantasma*, Lacan dice que la referencia fálica es la requerida también para la mujer en cuanto a su goce en el acto sexual.

<sup>383</sup> Según esta concepción a la que adhiero, no habría otra opción posible para el psicoanálisis. Éste es un punto de debate con planteos que derivan de la teoría del género y el construccionismo foucaultiano, quienes reclaman, en nombre de la “identidad” la aceptación de otras posibilidades en cuanto a las opciones de identificación sexuada. En el campo del psicoanálisis, Jean Allouch ha comenzado a incursionar teóricamente en este sentido. Véase J. Allouch, “Para introducir el sexo del amo”, *Litoral*, 27, Córdoba, Edelp, abril de 1999, pp. 47-125.

subjetiva es, entonces, el modo en que cada sujeto usará el falo en su lazo con el *partenaire*.

Recapitulando, hay tres tiempos lógicos que dan cuenta del proceso de sexuación:

- primer tiempo: la diferencia sexual anatómica.
- segundo tiempo: el discurso sexual.
- tercer tiempo: la elección de la posición sexuada.

## **9- La declaración... de sexo**

La sexuación es el modo en que cada sujeto se inscribe con respecto al falo. Implica una elección, ya que puede inscribirse o no (partición neurosis y psicosis) del lado hombre o del lado mujer. Esta inscripción implica dos posiciones diferentes con respecto al goce. Es decir, corresponden a un real del modo de goce en su referencia al falo.

Si “hacer el amor” es un recurso para hacer una relación que no hay, por falta de aquello que la escribiría, *cada uno y cada una deben confesarse al otro como afectado por un sexo, en un decir “Yo” revelándose como hombre o mujer. Esta declaración, es en sí misma castración.*

Como el hecho de creerse hombre o mujer no equivale a serlo, ni las identificaciones son suficientes para determinar la sexuación, la decisión de ser hombre o mujer se arraiga en sus modos de goce.

La práctica analítica da testimonio de la dificultad inherente a esta declaración, ya que el falo es la objeción con la que se encuentran hombres y mujeres respecto del lazo entre ellos, al mismo tiempo que enmascara la ausencia, el vacío de la inexistencia de la relación.

Dice Morel:

“El hecho de que esas dos inscripciones correspondan a un real del modo de goce en su referencia al falo, no contradice por ende el hecho de que un sujeto de pábulo a la vaguedad sobre su posición sexual, no quiera saber nada de ella o la niegue en el caso de la neurosis, o que otro, situado fuera de la referencia fálica común, se invente una sexuación al margen de la norma, inédita, psicótica.”<sup>384</sup>

Ocurre que para el ser hablante, y precisamente por serlo, hay un escamoteo de la representación del órgano de la copulación. No se dispone del conjunto de los significantes. El Otro está barrado. Y esa barra se escribe S(A/).

El falo falta en el sistema significante. Este significante impar no hace par con otro significante, sino que está destinado a designar en su conjunto los efectos del significado. Es la barra con la que el sujeto designa su ser en todo lo que significa, para poder salir, aunque sea en fading, de la condición de objeto en lo real en la que llega al mundo, de la absoluta alienación al Otro. Pero también es escogido para esta función porque es lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual. También, en tanto puro símbolo, el falo equivale a la cópula lógica, al signo matemático de la unión (el que une dos conjuntos haciendo uno solo).

El falo como ordenador es el conjunto vacío, significante de la inexistencia, el que está al mismo tiempo en el origen de todas las series y excluido de todas ellas. El falo es un significante singular, ya que no remite a otro significante sino al goce mismo. Por eso, en el ordenamiento fálico y en la ley de la castración que le es inherente, se

---

<sup>384</sup> G. Morel, *op. cit.*, p. 143.

pone en evidencia su doble límite: el padre como excepción y el goce femenino como aquello que lo excede.

*Para declararse hombre o mujer, para que el yo se confiese macho o hembra, hay que optar. Y la opción se revela como aquella que pone límite a la esperanza de que haya relación, de que La mujer exista. La elección de la posición subjetiva respecto del sexo se determina en el discurso del sujeto. Esta posición es el modo en que el sujeto se declara sujetado a la ley fálica.*

La histerización del discurso propone siempre un mañana donde habrá relación, donde podrá producirse un saber que logrará hacer relación entre el hombre y la mujer. Es el discurso analítico el que limita esta esperanza, en tanto el giro de discursos cambia la apuesta de cada uno.<sup>385</sup>

La desuposición de la existencia de un La que haría de universal de la mitad femenina del género humano, se inscribe gracias al discurso analítico a través de la lógica que permite hablar de sexuación. Este límite es también un límite al universo falocéntrico y, por lo tanto, consecuente con el axioma “No hay relación sexual”. Es el pasaje de un discurso a otro, de un discurso homosexual<sup>386</sup> a uno heterosexual.

---

<sup>385</sup> Si en el discurso histérico el saber es a producir (habría un saber sobre la relación que la haría posible) y la verdad está en “hacer desear” (al Otro), en el discurso analítico, se escribe la imposibilidad.

<sup>386</sup> En el seminario XX, Lacan se refiere a un discurso englobante en el que domina la función fálica.

## Excursus clínico II. La erotomanía en Marguerite/Aimée

“A mi paciente la llamé Aimée. Era verdaderamente conmovedora.”,<sup>387</sup> dice Lacan a propósito de la paciente con la que desarrolla las entrevistas que integrarán la monografía psiquiátrica de su tesis. El hecho de que haya utilizado ese nombre para “su” paciente le da sentido a este excursus, pues se trata de situar la utilización del recurso erotomaniaco por parte de Marguerite Anzie. Pero también, de interrogar aquella referencia de Lacan al caso de su tesis en 1975, cuando pronuncia el último diagnóstico sobre el mismo y lo define como una erotomanía,<sup>388</sup> planteando que la relación amorosa se da con la “persona nombrada, designada por cierto nombre”.<sup>389</sup>

El caso desarrollado por Lacan en su tesis es el de una mujer de treinta y ocho años, internada en el asilo de Saint-Anne luego de permanecer dos meses presa por haber atentado contra una actriz muy conocida en el medio parisino. La internación psiquiátrica es recomendada por un peritaje médico que determina que “La señora A. sufre de delirio sistemático de persecución a base de interpretaciones, con tendencias megalomaniacas y sustrato erotomaniaco.”<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> J. Lacan, intervención en el servicio del Dr Daumézon, en el Hospital Saint-Anne, 1970, inédita. Citado en J. Allouch, *Marguerite...*

<sup>388</sup> “hablo de uno de esos casos que me parecía ejemplar, principalmente porque la persona en cuestión había elaborado numerosos escritos. Ella había elaborado esos escritos bajo la forma de numerosas cartas insultantes para un montón de gentes; *quiero decir que era erotómana*. Algunas de las personas presentes aquí saben, creo yo, lo que es una erotómana: *la erotomanía implica la elección de una persona más o menos célebre y la idea que esta persona sólo se interesa en usted*. Puesto en marcha el mecanismo, todos los hechos prueban que el ilustre personaje está en relación amorosa, no con la personalidad, sino con *la persona nombrada, designada por cierto nombre*.”, J. Lacan, Conferencias en las Universidades de los Estados Unidos, (inédito). Citado en *ibidem*. El subrayado es mío.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> Transcripción del certificado pericial del Dr. Truelles, citado por Lacan en su tesis, *op. cit.*, p. 139

Según Lacan, este delirio se desencadena a partir del primer embarazo de la enferma, acontecido diez años antes de esta internación. El tema delirante está centrado en amenazas que pesan sobre su futuro hijo. De este embarazo nace una niña muerta, lo que refuerza el tema delirante. Una amiga íntima, llamada por Lacan C. de la N., telefona a Aimée para interesarse sobre el parto y la enferma concluye que es la responsable de la muerte de su hija. Luego de unos pocos años, la enferma se embaraza de nuevo y nace un niño. Su delirio recrudece y las amenazas se vuelcan sobre este nuevo niño. Sus conductas se vuelven hostiles y querellantes, lo que motiva una primera internación al término de la cual la enferma decide abandonar la ciudad donde residen su marido e hijo pequeño, y se muda a París. Allí prosigue en la construcción delirante hasta el atentado a la actriz (la señora Z.), que la lleva al encarcelamiento y a su posterior internación psiquiátrica. Lacan plantea que este pasaje al acto y el encarcelamiento consecuente producen la curación del delirio, por lo que eleva el caso a la categoría de paradigma de “paranoia de autopunición”.

En este excursus destacaré el relato de las relaciones amorosas de la enferma, tratadas por Lacan de tres maneras diferentes.

## **1. Los amores de Aimée**

Aimée no es sólo el nombre que designa a la paciente de Lacan; también es el nombre que la enferma utiliza en una de sus novelas para nombrar a su heroína principal; y designa las “paranoias de autopunición”. Por otro lado, la significación corriente de la palabra *aimée* en su lengua original es “amada”. Finalmente, “la señora A.”, abreviatura del nombre elegido por Lacan para su paciente, conserva la letra con la que comienzan los nombres de todas

las heroínas de las novelas de Pierre Benoit –escritor que tendrá un lugar muy destacado en el caso.

Para Allouch, Aimée es el significante de la transferencia de Lacan hacia Marguerite: “Trataremos de mostrar que Aimée fue para Lacan el significante con el que hizo saber la locura de Marguerite porque es –indisociable de ese ‘dar a saber’– el *significante de la transferencia de Lacan hacia Marguerite*.”<sup>391</sup>

“Oh niña, oh muchachas que mueren, flores blancas derribadas pro una guadaña sorda [...] ¡Cómo sois amadas!”<sup>392</sup>, así se describen los sentimientos de la madre ante la muerte de su hija al final de la novela de Marguerite, *Le Detracteur*, cuando la heroína –precisamente Aimée– ha muerto.

### 1.1. El primer amor de Marguerite

Al desarrollar el “primer amor” de su paciente, Lacan se refiere al “bovarismo”<sup>393</sup> de su carácter y a los rasgos psicasténicos<sup>394</sup> que la caracterizan. Aimée tiene 18 años y hace muy poco tiempo ha dejado la casa paterna para comenzar a trabajar, cuando conoce a un poeta que la seduce. “Don Juan de poblacho y poetastro de camarilla regionalista, este personaje sedujo a Aimée con los encantos malditos de un poeta romántico y de una reputación bastante escandalosa”.<sup>395</sup>

Lacan refiere que Aimée le manifiesta una “delectación sentimental completamente interiorizada”,<sup>396</sup> y que la relación real con este poeta presenta una desigualdad manifiesta con su significación.

---

<sup>391</sup> J. Allouch, *Marguerite...*, p. 75.

<sup>392</sup> Véase J. Lacan, *op. cit.*, 1984, p. 173.

<sup>393</sup> Gaultier acuña la palabra “bovarysme” para designar la “evasión a lo imaginario por la insatisfacción”. Citado por S. Tendlarz en *Aimée con Lacan*, p. 35.

<sup>394</sup> Lacan utiliza la descripción de Jasper sobre la psicastenia.

<sup>395</sup> J. Lacan, *op. cit.*, 1984, p. 204.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

La aventura dura muy poco tiempo, ya que Aimée se entera por boca del mismo “poetastro” de que todo ha sido una simple apuesta y ella misma su objeto. Lacan dice que sin embargo, estos pocos días de amor marcarán por tres años la vida afectiva de la enferma. Aimée convierte al poeta en único objeto de sus pensamientos, se aísla y mantiene con su “ídolo”<sup>397</sup> una correspondencia amorosa mientras renuncia a la satisfacción de participar literariamente en la revista que él dirige.

Este amor pasa un buen día al odio. “Paso bruscamente del amor al aborrecimiento”,<sup>398</sup> le dice Aimée a Lacan de manera espontánea. Y son esos sentimientos hostiles los que perdurarán aun en ocasión de las entrevistas que Lacan realizara, ya que en su tesis dice que la enferma habla del poeta en tono violento y le dirige calificativos de desprecio.

En el transcurso de este primer amor, Allouch sitúa la declaración de sexo de Marguerite y define a esta operación como *acting-out*: se trata de un remedo actuado.<sup>399</sup>

## 1.2. La relación con Pierre Benoit

Según Lacan, la implicación del novelista en el delirio es uno de los enigmas del caso. “Se podría pensar, de acuerdo con ciertas expresiones empleadas por la enferma, que la relación delirante, en un

---

<sup>397</sup> Este calificativo es utilizado por Lacan en su tesis. Se advierte la semejanza con el tratamiento que Freud realiza de la significación de Jung para Sabina Spielrein

<sup>398</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 205.

<sup>399</sup> J. Allouch, *op. cit.* “Es aquí que se dejará definir como *acting-out* la declaración de sexo de Marguerite. Su aventura con el poetastro será exactamente eso: un remedo actuado”, p. 406.

principio fue aquí de naturaleza erotomaníaca y que posteriormente pasó a la etapa de despecho.”<sup>400</sup>

Aimée está convencida de que Pierre Benoit fue el responsable del abandono de su marido y que mantenía una relación con la actriz que finalmente atacó. “se daba a entender que ella estaba enamorada de él, se decía que eran tres”,<sup>401</sup> escribe Lacan, citando a la enferma.

Lacan llama a esta relación erotomaníaca con el escritor, “erotomanía heterosexual”, y la describe con el modelo que desarrolla Clerambault, pasando de un período esperanzado a otro de despecho y reivindicación, para terminar en un cuadro de persecución. Subraya el carácter inaugural que la enferma le atribuye a la inclusión de Pierre Benoit en su delirio: “Aquello dio una especie de rebote en mi imaginación”, dice Aimée. “Pensé que la señora Z. no podía ser la única en estarme perjudicando tanto y tan impunemente, sino que de seguro estaba sostenida por alguien importante.”<sup>402</sup>

Como Aimée era una gran lectora, estaba al tanto de los éxitos literarios. Y creyó reconocerse en varias de las novelas de Benoit: algunas palabras usadas por el escritor aluden directamente a ella, y hasta se ventilan pasajes de su vida privada por medio de sus novelas.

En cierta oportunidad, Aimée se encuentra personalmente con el escritor. Le habla de sus creencias y recibe del sorprendido autor, algunos calificativos que recuerda con precisión: “mujer misteriosa e impertinente”. Una vez más pasa bruscamente del amor al odio y Pierre Benoit se convierte en un perseguidor que integra la red de perseguidores de su delirio. Para el tiempo en que se produce el

---

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 149

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

atentado, y como consta en su declaración, el escritor es uno de los dos principales perseguidores.

### 1.3. Una relación platónica

Al mismo tiempo que Benoit se convertía en perseguidor, otro personaje se integra al delirio de Aimée: el Príncipe de Gales. Éste aparece decididamente como un espíritu protector para la enferma, sobre todo respecto de las hostilidades atribuidas a Pierre Benoit.

Aimée le escribe al Príncipe una gran cantidad de cartas de amor, algunas de las cuales le son devueltas por la casa real. Además, lleva un cuaderno en el que escribe día a día “una pequeña efusión poética y amorosa que le dirige”.<sup>403</sup> Lacan subraya el carácter platónico de este amor y lo incluye en la categoría de “idealistas apasionados” de Dide. Aquí hay algo que es interesante remarcar, ya que Lacan afirma que “Lo que es seguro es que una parte del delirio (una parte difícil de elucidar) lleva esa nota de *necesidad de benevolencia*”.<sup>404</sup>

Según señala Lacan, la enferma dirigirá a “su Alteza” “su último recurso”.<sup>405</sup> Las primeras cartas y poemas no llevan firma, pero en los meses que preceden al atentado, Aimée empieza a firmar sus cartas y le envía al Príncipe dos de sus novelas cuidadosamente encuadernadas.

---

<sup>403</sup> “Voy corriendo al Quai d’Orsay/ para mirar a mi dueño/ Mi dueño, mi bien amado/ por la ventana he saltado.”, citado en *Ibidem*, p. 153

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 154.

## 2. La erotomanía como recurso en Marguerite

Allouch subraya el carácter de recurso<sup>406</sup> del llamado erotomaniaco en Marguerite. A partir de la consideración del desarrollo de la erotomanía como respuesta a un llamado amoroso proveniente del Otro, el autor sitúa la eficacia de ese llamado en las lecturas que Marguerite realizó de las novelas de Pierre Benoit y pone en serie a este escritor con el primer amor de aquélla, también “hombre de letras”.

Según Tendlarz, los episodios erotomaniacos advienen en Marguerite luego del rechazo de sus propias novelas para la edición.<sup>407</sup> En este punto, hay una interesante conjunción entre “mujeres de letras” y hombres de letras”, ya que parece que en tanto a Marguerite se le niega la posibilidad de convertirse en una “mujer de letras”, ésta se dirige en forma delirante a hombres marcados por la escritura. El Príncipe de Gales se integra en esta serie ya que, como escribe Marguerite en una de sus novelas, la heroína “responde Príncipe cuando le dicen poeta”.<sup>408</sup> El cambio de los poetas por el Príncipe se explica en esta frase y también en la afirmación de Marguerite: “Los poetas son todo lo contrario de los Reyes”.<sup>409</sup>

Sin dudas, hay una búsqueda que la lleva a hacer un intento por el lado exactamente contrario. Ya no más “hombres de letras”, son los príncipes y los reyes los invocados como recurso. Pareciera que lo que se juega en Marguerite es una búsqueda sobre el lugar del poder: ¿está en la letra o en algún otro lugar?

---

<sup>406</sup> Para Allouch, el amor erotomaniaco responde a la persecución: “Marguerite sueña con este amor, con un amor que será más fuerte que la persecución, sueña con él propiamente hablando, e incorpora su sueño tanto a su delirio como a sus textos.”, *op. cit.*, p. 411.

<sup>407</sup> “Los dos episodios erotomaniacos estallan cuando es rechazada la novela que intenta publicar”, S. Tendlarz, *op. cit.* 1999, p. 59.

<sup>408</sup> Véase la Tesis de Lacan, 1984, p. 177.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 178.

La observación que realiza Tendlarz sobre el rechazo de sus novelas, sitúa un gran anhelo de Marguerite, forjado quizás desde antes del desencadenamiento de su delirio: convertirse en escritora, es decir, en una “mujer de letras”.<sup>410</sup> Por otro lado, las mujeres relacionadas con las letras –escritoras y actrices– pasan directamente a la categoría de perseguidoras, mientras que los hombres de letras son odiados por Marguerite, luego de un paso previo por el amor, si bien la relación con C. de la N. (amiga íntima de Aimée) y la actriz Z. son calificadas por Lacan como erotomanía homosexual.

Ahora bien, la persecución se establece para Aimée en los personajes femeninos que actúan las novelas: “las mujeres de teatro”. “Las cortesanas son la escoria de la sociedad, ellas zapan sus derechos y la destruyen. Hacen de las demás mujeres las ilotas de la sociedad y arruinan su reputación.”,<sup>411</sup> escribe Marguerite.

¿De qué se trata en estas mujeres, sino de exhibir, mostrar, hacer público lo que está escrito? Para Marguerite, en las novelas se escribe su condición femenina. Tanto en las que ella misma escribe – primer recurso que utiliza para tratar con su femineidad– como en las que *se* escriben y la aluden. Las “mujeres de teatro” exhiben aquello que ella quiere y necesita, imperiosamente, mantener en secreto.

Se pueden poner en serie los dos recursos utilizados por Marguerite: el de la escritura y el erotomaniaco. Ambos participan de la misma exigencia: mantener oculta la femineidad de Marguerite en tanto no alcance la tramitación simbólica requerida. Así se ve a la

---

<sup>410</sup> Quiero destacar que el pasaje al acto de Aimée se produce luego del envío de sus dos novelas al Príncipe de Gales y antes de recibir la devolución de los ejemplares, acompañados de una nota en la que el secretario personal del Príncipe excluye a Marguerite del grupo de personas autorizadas a hacer regalos a su Alteza.

<sup>411</sup> Cfr. Tesis de J. Lacan, 1984, p. 181.

escritura y al amor en su función de intento de operar como metaforización de la falta.

Allouch reserva en su discusión de este ítem un título por demás elocuente: “Hacer de lo sexual un jardín secreto”.<sup>412</sup> Allí desarrolla la pregunta acerca del modo en que Marguerite ha abordado su declaración de sexo.<sup>413</sup>

Es importante señalar las implicancias que se desprenden de la consideración de la erotomanía según dos modos diferentes: en la tesis de Lacan –vinculada a Aimée– y en la interpretación del caso que realiza Allouch –vinculada a Marguerite Anzie. Para Lacan, la erotomanía es uno de los detalles destacables del caso de su tesis, pero en ningún caso remite a su explicación del mismo. A excepción de la analogía que establece entre la descripción de Dide y la relación del sujeto con los ideales, punto que buscará en la teorización psicoanalítica. Aún en 1975, cuando pronuncie su último diagnóstico sobre el caso de su tesis, no relacionará la erotomanía con el proceso de sexuación y sus *impasses*. Como se ha visto en la Conferencia de Yale, Lacan acentúa el hecho de que lo que se destaca en la erotomanía es la relación del sujeto con el nombre, sin hacer referencia a la particularidad que adquiere esta relación cuando se trata de mujeres.

Para Allouch, la relación con el poeta que se inscribe como “el primer amor” interesa especialmente porque puede dar las coordenadas de lo que será la declaración de sexo de Marguerite.<sup>414</sup> Ahora bien, esta aventura amorosa es la razón de la renuncia de Marguerite a las satisfacciones que ofrece –para su vanidad– ser colaboradora en la revista del pueblo que dirige su amante. Sacrificio

---

<sup>412</sup> J. Alouch, *Marguerite...*, p. 332.

<sup>413</sup> Véase el capítulo X “La declaración de sexo”, en esta tesis.

<sup>414</sup> Allouch considera esta declaración de sexo como un *acting-out*.

ofrecido por amor, que demuestra la relación estrecha entre los recursos de la escritura y del amor en el caso. Si bien se trata de sacrificar las satisfacciones narcisistas que podría ofrecer la publicación en la revista, Marguerite no deja de escribir, pues mantiene durante tres años una correspondencia continua con el poeta.

El acto de escribir se demuestra solidario con el amor, pero parece que la posibilidad de publicación de los escritos inscribe una diferencia entre los dos recursos.<sup>415</sup>

*Hay una condición que se cumple en la relación con el poeta y la escritura de las cartas de amor: el secreto. Pero también hay una relación por la inversa de la condición, que da cuenta del delirio de persecución: la exhibición o publicación de lo que debía mantenerse en secreto. Las novelas de Benoit publican detalles de la vida privada de Marguerite y la actriz, además de instigadora de este “dar a publicidad”, actúa en el teatro estos mismos detalles.*

Hay decididamente una localización de la sexualidad en relación con la letra, lo que lleva a recordar el tratamiento que Lacan realiza en el seminario *La carta robada* sobre la letra como signo de la mujer.

“La aventura de Marguerite con el poetastro está marcada por la letra, como lo están todas las aventuras eróticas de Emma Bovary. No sólo su compañero es poeta, capaz de esparcir ese perfume de escándalo que con tanto talento supo reivindicar Oscar Wilde, no sólo se dispone a serlo ella misma, al punto de hacer don a su amante de su ser poeta (le da lo que no tiene, definición lacaniana del amor), sino que la correspondencia con su amante no careció ciertamente de ambición literaria y, por su sola

---

<sup>415</sup> Ya señalé que el rechazo de sus novelas para la publicación se encuentra en el origen de los dos episodios erotomaniacos.

existencia, ya es un rasgo caricatural patognomónico de una relación ‘literalizada’”<sup>416</sup>.

Letra, escritura, secreto: tres términos que enmarcan el encuentro de Marguerite con su posición sexuada.

Lacan se refiere a la expresión de Aimée, “jardín secreto”, aludiendo a aquellos temas que resguardaba de su amiga C. de la N. y explicándolos como “el reducto en que se defiende una personalidad sensitiva contra las empresas de su contrario.”<sup>417</sup> De este modo, Aimée y C. de la N. son dos caras de una misma moneda. Pero también, mantener el jardín secreto puede constituir un recurso para Marguerite, que se esgrime en relación con el peligro que significa la femineidad para ella (peligro presentificado en la amiga íntima, que puede considerarse como la “sombra” o el revés de Marguerite en su economía narcisista).

Cuando el embarazo puede situarse como el inicio de la actividad delirante, queda demostrado que el mantenimiento del secreto de la declaración de sexo de Marguerite es esencial para la estabilización de su estructura, pues se constituye en una prueba ostensible de cuánto se había comprometido Marguerite en su declaración. Por esta razón, su hijo aparece amenazado en su delirio: esa prueba manifiesta del acto de su declaración sexuada.

Retomo los recursos subjetivos con los que cuenta Marguerite:

- La escritura, en tanto operación sublimatoria que marra un vacío
- El amor como suplencia de la relación sexual que no hay (la relación amorosa con el poeta) y también como ilusión que vela el vacío (la erotomanía)

---

<sup>416</sup> J. Allouch, *Marguerite*, pp. 338-339.

<sup>417</sup> Véase la Tesis de J. Lacan, pp. 206-207.

- la erotomanía como recurso contra la persecución, en tanto el amor erotomaniaco permite vérselas con el espanto. Este recurso le permite a Marguerite defenderse contra el infanticidio: “se levanta como una barrera contra la pacificación que podría esperarse del infanticidio.”<sup>418</sup>
- El jardín secreto como recurso para mantener la sexualidad al abrigo de los “contrarios”
- El delirio como intento de resolver la incompatibilidad entre dos polos que se le presentan inconciliables: la mujer cultivada que goza de prestigio y autoridad y aquella que ha declarado su sexualidad

Estos recursos son los que Marguerite opondrá sucesivamente a aquello que Lacan escribe en el nombre que le otorga a su principal perseguidora y que, según Allouch, inscribe junto a la nominación de Aimée, lo principal del caso.

Allouch plantea que en C. de la N. se escribe, por transliteración, lo que hace el meollo del caso clínico: *c'est de la haine*: es el odio.<sup>419</sup>

### 3. Marguerite y su madre

La primera amiga de Marguerite fue, efectivamente, su madre. Ella se lo dice a Lacan cuando habla de los privilegios que gozaba respecto de sus otros hermanos. Y aquél subraya que la visible emoción ostentada por Marguerite al decir “jamás hubiera debido separarme de ella”, no es presentada por la enferma ni siquiera cuando habla de su hijo.

---

<sup>418</sup> J. Allouch, *Marguerite....*, p. 413.

<sup>419</sup> Obsérvese la homofonía que resulta en la lengua francesa entre “C. de la N.” y *c'est de la haine*.

Marguerite es la cuarta hija mujer de Jeanne –llamada Anna Donadieu– y Jean Bautista Pontaine.<sup>420</sup> La hermana mayor, también llamada Marguerite, muere en un accidente doméstico (quemada) a la edad de cinco años. Sigue un niño que muere al nacer y, finalmente, nace Marguerite. La familia relata que la madre de ésta sufre de “locura persecutoria” desde el accidente en que muere su hija mayor. Lo que resulta de la relación con la enferma es una “amistad” acompañada de escasos cuidados maternos. Éstos le son proporcionados a Marguerite por su hermana Elise (señalada por Lacan como representante del ideal del yo de Aimée y verdadero objeto tanto del amor como del odio).

Con respecto al relato del accidente sufrido por la hermana de la paciente, Allouch constata varias diferencias entre las versiones de la tesis de Lacan y la versión de Didier Anzie (hijo de Marguerite Anzie), que interpreta como dedicadas a “disculpar” a la madre de Marguerite del accidente y a permutar el lugar de Marguerite por el de su hermana Elise y también la niña que muere quemada y se llama con el mismo nombre.<sup>421</sup>

El diagnóstico de locura de persecución referido a la madre de Marguerite, que según la leyenda y el relato familiar se desencadena antes del nacimiento de ésta, se halla en consonancia con el hecho de que la locura de Marguerite también se desencadena en el momento del embarazo y el tema fundamental del delirio son las amenazas que pesan sobre la vida de su hijo.

---

<sup>420</sup> Marguerite tiene seis hermanos: tres mujeres y tres varones menores que ella.

<sup>421</sup> Allouch también adjudica a la versión sororal del caso que presenta Lacan en su tesis la intención de “preservar” a la madre. Véase *Marguerite.*, p. 447

Allouch encuentra suficientes fundamentos para situar el caso como una *folie a deux*,<sup>422</sup>. No obstante, me interesa remarcar el hecho de que en la base de esta locura se encuentra una amenaza pendiente sobre la vida de un hijo que será castigado por “algo” que realizó su propia madre.

#### 4. El amor/odio de la madre

El binomio madre-hijo centra todo el delirio en el caso y los deslizamientos se suceden entre Marguerite y su madre, entre aquélla y su hijo, con la participación de Elise, que oficia de madre tanto para Marguerite como para el hijo que debe abandonar ésta una vez desencadenado su delirio.<sup>423</sup>

*Si para Allouch la clave del caso es aquello que se escribe en la transliteración del nombre C. de la N.: el odio, sostengo que se trata específicamente del odio de la madre. Un odio que no es cualquiera, ya que como dice Marguerite, amenaza de muerte al hijo. Es con este odio con el que tiene que vérselas una mujer cuando se trata de separar-se de la madre; con este odio realizará la separación madre-mujer necesaria para que una mujer atravesase el repudio de la femineidad. La opción es: repudio de la femineidad /odio de la madre.*

Para subrayar que se trata del modo en que se juega, para Marguerite, su posición sexuada en tanto mujer, conviene repasar lo que Lacan señala en “La significación del falo”: “Si la posición del sexo difiere en cuanto al objeto es por toda la distancia que separa la forma fetichista de la forma erotomaníaca del amor”. Como la

---

<sup>422</sup> “Serán estas variaciones las que, desde nuestro punto de vista, probarán que la locura de Marguerite constituye un caso de *folie a deux*, madre-hija, y que la locura de Marguerite está directa y definitivamente dirigida a su madre.” *Ibidem*, p. 447.

<sup>423</sup> Según Lacan, C. de la N. y la actriz agredida configuran desplazamientos del verdadero objeto de este amor/odio.

construcción del fetiche, el amor erotomaniaco es un modo femenino de desmentir la castración del Otro.

¿Hay quizás una diferencia entre el amor de la madre y el odio de la madre? ¿Qué es aquello que realiza la distinción? Sostengo que la función del falo permite establecer un límite operatorio entre los dos términos, para lo cual es condición que el Nombre del Padre opere eficazmente en el anudamiento.

En el capítulo sobre las pasiones, se ha visto que éstas estaban construidas como recursos del sujeto para realizar el anudamiento que el padre había renunciado a realizar sobre el punto del amor/odio de la madre. En esta revisión del caso Aimée realizada por Allouch –que, a mi entender, lo lleva a fabricar el caso Marguerite–, se puede situar el modo en que el recurso erotomaniaco es utilizado por el sujeto como un modo de encontrar, vía el amor erotomaniaco, una operación que logre la metaforización de este punto desanudado. El Nombre del Padre está destinado a separar el amor del Otro de su juntura de goce, convirtiéndolo en el don de una falta subsidiaria del sujeto.

Si el amor/odio de la madre no está anudado por el Nombre del Padre, el sujeto intentará realizar –porque en eso se le va su vida misma– ese anudamiento con recursos de los que dispone en su estructura o invenciones singulares.

La escritura se revela en este caso como un recurso elegido para inscribir aquello que no cesa de no escribirse: es el intento de utilización de la letra como borde entre el saber y el goce, litoral que al dividir las aguas permite el discernimiento de lo indiscernible. También se ha visto el recurso a la metáfora delirante, como intento de suplencia de lo que el Nombre del Padre no anuda. Intento transmitido de madre a hija, en lo que se presenta como *folie a deux*.

Un último recurso también pasional, la inclusión del Príncipe de Gales como un “amado protector”, vuelve a llevar luz sobre la clave del caso: entre una hija y su madre, entre el amor /odio de la madre y su hija, se hace necesario que “algo”, un espíritu, una letra, un delirio, una voz, un Nombre, se interponga. De lo contrario, lo que hace falta es un acto.

## XII- Las estructuras clínicas

Anteriormente hice referencia al modo en que Lacan define a la estructura en el Seminario III: “conjunto co-variante de elementos significantes”. También puede decirse que la estructura es el modo en que se conectan entre sí las partes de un todo de la clase que sea. Para descubrirla es necesario hacer un análisis interno de la totalidad y distinguir los elementos y su sistema de relaciones. Así, la estructura aparece como el esqueleto del objeto sometido a consideración diferenciando lo esencial de lo accesorio: el conjunto de sus líneas de fuerza y el mecanismo de su funcionamiento propio. Para el estructuralismo, un sistema no está constituido por la suma de las partes, sino que el sentido del conjunto es inmanente en cada uno de los elementos constitutivos.

Dice Lacan: “...todo el análisis de la estructura, es decir: *de las constantes significantes* en cuya base se encuentra la función (que es secundaria con respecto a la estructura).”<sup>424</sup> Como podemos deducir, se trata de que Lacan está distinguiendo la estructura y la función. Para él, la estructura son las constantes significantes y la función que estas constantes cumplen es secundaria con respecto a la estructura.<sup>425</sup>

A propósito de la co-variación, ésta significa que ningún elemento posee identidad propia, sino que todos valen en función de sus relaciones, de modo tal que el conjunto varía solidariamente si una de esas relaciones se modifica.

---

<sup>424</sup> J. Lacan, “Entrevista con Pablo Caruso” en Pablo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona 1969, p. 97.

<sup>425</sup> Cfr. J. Lacan, Seminarios II y III en los que se aborda extensamente el tema de la estructura.

En el capítulo destinado a explicitar la metodología utilizada en esta investigación consideré oportuno realizar consideraciones epistemológicas referidas principalmente al campo de la psicopatología. Allí he consignado que en la actualidad existe una fuerte tendencia dentro del movimiento psicoanalítico acerca de la ubicación de ciertas presentaciones de la demanda que no encuentran fácilmente su inclusión en las estructuras freudianas.

Existen algunas formulaciones que tienen distintos grados de desarrollo, tales como: clínica de bordes,<sup>426</sup> borde<R>s de la neurosis,<sup>427</sup> clínica del estado límite,<sup>428</sup> inclasificables,<sup>429</sup> estructuras narcisísticas,<sup>430</sup> y el ya clásico borderline anglosajón.

En este capítulo seguiré las formulaciones que realiza A. Eidsztein en *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, pues coincido con la apuesta del autor sobre la consideración de una lógica que vincula las estructuras freudianas: neurosis, psicosis y perversión, con las estructuras clínicas ordenadas según la extracción o no del objeto *a*.<sup>431</sup> De esta operación de extracción, depende la constitución del intervalo significativo<sup>432</sup> o la holofrase.<sup>433</sup>

---

<sup>426</sup> Véanse las propuestas de P. Cancina y col., *Bordes... un límite a la formalización*; S. Amigo, *Clínica de los fracasos del fantasma y Paradojas clínicas de la vida y la muerte*.

<sup>427</sup> Véase H. Heinrich, *Borde<R> s de la neurosis*, Rosario, Homo Sapiens, 1993.

<sup>428</sup> J.J. Rassial, J-J, *op. cit.*

<sup>429</sup> J.A. Miller, *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

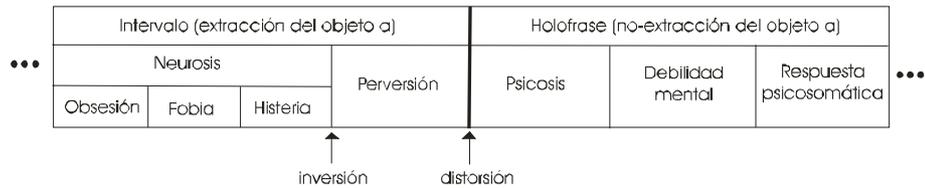
<sup>430</sup> E. Galende, *De un horizonte incierto*, Buenos Aires, Paidós, 1997; *Sexo y amor*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

<sup>431</sup> La extracción del objeto *a* es el resultado de la inscripción de la falta mediante el significativo del Otro barrado y la legalización de la operatoria de la metáfora paterna. Es decir, si hay marca de la falta, hay extracción del objeto *a*. Así, la falta de objeto queda en el nivel de la estructura. Ésta aporta la incompletud, ya que el objeto *a*, causa del deseo, implica una operatoria de incompletud en la estructura.

<sup>432</sup> “Intervalo significativo” alude a la hiancia que separa el S1 del S2, a partir de la extracción del objeto *a*.

<sup>433</sup> “Holofrase” es aquella que es completa a pesar de tener un solo elemento. La utilización lacaniana del término lingüístico se realiza para aludir a la circunstancia en la que en lugar de haber dos elementos, como en el caso en que el intervalo separa dos marcas, existen tres. De esta manera, no hay un elemento que implique un cierre, un límite y así se produce una relación circular que tiende a la transformación de sus elementos. No se puede establecer cuál es el primero y cuál el

La propuesta de Eidelstein elabora una tabla que se conforma de la siguiente manera:



8. Cuadro extraído de A. Eidelstein, *op. cit.*, p.76.

Al comparar los modos de establecer las estructuras, Eidelstein considera que su aporte implica:

- 1) Una lógica más abarcativa, pues incluye y articula la debilidad mental y el fenómeno psicossomático, no comprendidos en la tripartición: neurosis, psicosis, perversión.
- 2) Una lógica que ordena esas mismas estructuras con distinta coherencia.

Además, agrega el autor, a partir de este ordenamiento es posible compatibilizar las estructuras con la noción de “elección de la neurosis”, ya que sólo se elige si hay una lógica que organice los elementos entre los cuales se puede efectuar la elección. *No se elige entre cuadros psicopatológicos, sino entre modalidades de oposición lógicas.*

Otro principio que el autor considera una ventaja es que el cuadro no admite mixturas ni deslizamientos, pues funciona con la ley del todo o nada, es decir: *hay o no hay extracción del objeto a*. Dada

---

segundo. Por ello, no es posible que el significante represente al sujeto para otro significante.

la definición de estructura, sólo se consideran como tales a las comprendidas por la legalidad del intervalo o extracción del objeto *a*. La psicosis, la debilidad mental y el fenómeno psicossomático no son estructuras debido a que se las postula por fuera del campo de la operatoria de la ley y sin ley no hay estructura. A pesar de esto, en el campo de la holofrase no reina un absoluto desorden o una pura ausencia de lógica. Si la clínica correspondiente a la extracción del objeto *a* se postula como una clínica del caso por caso, *una clínica particular*, la clínica de la no extracción del objeto *a* es una *clínica de la singularidad*.

El campo del intervalo incluye las estructuras clínicas de pleno derecho; la línea gruesa que lo separa de la holofrase indica la lógica que las relaciona: *la distorsión*. Dentro del campo del intervalo, la línea que separa neurosis y perversión también indica la lógica según la cual se relacionan: *la inversión*.

Finalmente, y en tanto a una lógica más elaborada le corresponde la posibilidad de mayor cálculo, la tabla elaborada por Eidelsztein permite calcular la dirección de la cura y las intervenciones a realizar.

Ahora bien, al estar sostenida en la lógica del No-todo, se afirma que no toda la psicopatología está contenida por la lógica de la extracción o no del objeto *a*. No todos los sujetos son perversos, neuróticos o psicóticos. Por lo tanto, esta tabla puede ampliarse. Eidelsztein conserva un lugar por fuera de la tabla en el que inscribe la locura, las adicciones, la melancolía, la hipocondría, las caracteropatías. Si bien el hecho de que dichas entidades se inscriban fuera de la tabla asegura que no responden al principio organizador de la extracción o no del objeto *a*, es posible pensar que puedan responder a algún principio organizador diferente, lo cual no supone

agregarle una columna a la tabla, ya que, como se ha dicho, la lógica de construcción de la misma opera como principio del todo o nada.

Al plantear que este ordenamiento está sostenido por la lógica del No-todo, también se especifica que la oposición entre intervalo u holofrase no da cuenta en forma absoluta de las relaciones lógicas de todas las entidades presentes en la clínica. La inclusión de entidades como la locura, la melancolía, las caracteropatías, etc., se realiza por las siguientes razones:

- a) su presencia en la clínica es innegable
- b) la sociedad occidental tiende a producir, cada vez más, efectos de locura
- c) existe una teoría de las entidades mencionadas que cabe distinguir y estudiar

Sobre estas modalidades del padecer aún no se ha establecido una lógica que permita articularlas con las otras entidades clínicas, pero la fidelidad a lo real de la clínica impone al analista considerarlas, ya que se trata de una dirección hacia donde puede progresar el discurso del psicoanálisis.

	Intervalo Extracción del objeto a			Holofrase No-extracción del objeto a			
	Neurosis			Perversión	Psicosis	Debilidad Mental	Respuesta Psicoso- Mática
Locura Hipocondría Melancolía Caracteropatías Adicciones ...	Neurosis Obsesiva	Fobia	Histeria				

9. Cuadro extraído de A. Eidelstein, *op. cit.*, p.86.

## 1. La locura

Si bien Lacan distingue la locura de la psicosis, esta distinción no ha sido suficientemente observada por los psicoanalistas lacanianos, a excepción de A. Eidelsztein y J. M. Vappereau, que toman a la locura como una noción central en sus desarrollos teóricos.

En muchos de sus escritos Lacan utiliza nociones filosóficas hegelianas, expresiones tales como: “alma bella”, “ley del corazón” y “delirio de infatuación”. Si se observa que sus escritos se extienden en un período que va de 1936 a 1966,<sup>434</sup> se puede dimensionar que no se trata sólo de citas ocasionales sino que constituyen una noción con un lugar de pleno derecho en su clínica.

Las expresiones de raigambre hegeliana pertenecen a la *Fenomenología del espíritu* y se articulan con la noción de “locura humana”. Para Hegel, esta locura es un tipo de individualismo moderno. El individuo que pretende realizarse en el mundo debe reconquistar su sustancia: el espíritu. Según el autor, el espíritu es la esencia, lo que existe en sí mismo; no es propiamente una entidad, sino una forma (o formas) de ser de las entidades que no se halla establecida de una vez y para siempre, sino que está sometida a un proceso interno dialéctico. Lo que Hegel llama espíritu es la realidad como Espíritu. El Espíritu como ser en sí es Espíritu subjetivo; como ser fuera de sí o por sí es Espíritu objetivo; y como ser en y para sí mismo es Espíritu absoluto.

---

<sup>434</sup> Los textos en los que Lacan desarrolla o menciona a la locura son los siguientes: “La agresividad en psicoanálisis”, “Acerca de la causalidad psíquica”, “Intervención sobre la transferencia”, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en *Escritos 1*; “La dirección de la cura y los principios de su poder”, “Juventud de Gide o la letra y el deseo”, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, “Posición del inconsciente” y “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*.

El Espíritu subjetivo es el espíritu individual, afincado en la naturaleza humana y en marcha continua hacia la conciencia de su independencia y libertad. A través de los grados de la sensación y del sentimiento –fases corporales que facilitan el acceso a la entrada en sí mismo–, el espíritu subjetivo llega a la conciencia, al entendimiento y finalmente a la razón.

En la *Fenomenología*, Hegel define al individualismo moderno como la autoconciencia, conciencia singular que se postula como individualidad en el orden del mundo (realidad social).<sup>435</sup> Describe así tres formas del individualismo:

- a) El Placer y la necesidad, caracterizada por el deseo del goce inmediato
- n) La protesta del corazón contra el orden establecido: Ley del corazón y delirio de infatuación
- c) La virtud en revuelta contra el curso del mundo

Hegel da ejemplos literarios para cada una de estas posiciones: el *Fausto* de Goethe, para “el placer y la necesidad”; *Los bandidos* de Schiller, para la segunda posición; y *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, para la última posición. Cada posición es concebida por Hegel dentro de un desarrollo dialéctico según el cual cada una supera a la anterior.

En la primera posición se trata del hedonismo puro, un puro goce sin pensamiento que sume a esta individualidad en la tragedia en la cual el destino se presenta como incomprensible. Es un amor

---

<sup>435</sup> Me refiero al apartado “Certeza y verdad de la razón” correspondiente al capítulo “Razón” en G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, F. C. E., 1992. Me refiero al apartado “Certeza y verdad de la razón” correspondiente al capítulo “Razón”.

sensual que implica el encuentro con otra individualidad, pero que no llega al universal.

En la segunda modalidad del individualismo moderno, el universal se presenta inmediatamente vinculado al deseo. La ley del corazón pasa a ser ley de todos los corazones. Si bien en este punto ya hay una reflexión, aparece el problema de cómo se vinculan la ley y el corazón. *Hegel sostiene que es de forma “inmediata”, y esta inmediatez proviene de que no hay un verdadero pasaje por lo social, por lo que la individualidad y su inmediatez aún no están superadas.* A esta individualidad se asocian tres términos: el alma bella, la ley del corazón y el delirio de infatuación. El alma bella será la visión moral del mundo, correspondiente a la ley del corazón, que observará que al realizarse esta ley se experimenta el mismo fracaso que sufre el deseo singular cuando sólo busca el propio goce. “La ley del corazón deja de ser ley precisamente al realizarse [...] por lo tanto, con la realización de su ley no hace surgir su ley, sino que en tanto que la realización es en sí la suya y es, no obstante, para él una realización extraña, lo que hace es enredarse en el orden real, en un orden que es para él, además, una potencia superior no sólo extraña, sin incluso hostil.”<sup>436</sup>

Así, se produce una contradicción entre lo que veo frente a mí y es mi obra, pero no está de acuerdo con mi corazón. Y esta contradicción es en sí misma locura. “Las palpitations del corazón por el bien de la humanidad, se truecan así, en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia de mantenerse contra su destrucción y ello es así porque arroja fuera de sí la inversión que la conciencia misma es y se esfuerza en ver en ella un otro y en enunciarla como tal.”<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>437</sup> p. 222

Aquí se aprecia la clave de la locura hegeliana: no se trata de que para este tipo de loco lo que es real para la conciencia en general sea hecho irreal, y tampoco se trata de falta de adaptación a la realidad, pues además, la conciencia en general subsiste. Para este tipo de loco la única escapatoria de la contradicción es lanzarla afuera, proyectarla al exterior. Éste es el delirio de infatuación: depositar afuera la contradicción que es locura en sí, producto de la ley del corazón y del alma bella. De este modo, el loco, para preservarse de su propia destrucción, denuncia esta “perversión” como algo distinto a ella misma; ve en ella la obra de otras individualidades contingentes de las que proviene la malignidad. Es por eso que esta posición deriva en misantropía.<sup>438</sup>

En la tercera posición, la conciencia quiere anular los egoísmos individuales –producto de la maniobra de la individualidad anterior– para permitir que el orden aparezca tal como es en verdad. Si la posición anterior concluía en el aislamiento, ésta intenta rectificar la perversión que hay en el otro. Con la idea del completo sacrificio de la individualidad, se busca corregir la maldad del mundo. Se supera la ley del corazón, pero aún se sigue en la posición de imputarle la maldad y la perversión al otro.

## 2. Lacan y la locura

J. M. Vappereau en el Curso “Las necesidades de discurso para que el psicoanálisis tenga lugar” dice:

“Lacan da una definición de locura que es el *desconocimiento*, pero precisa que este desconocimiento es caracterizado por la figura del alma bella de Hegel [...] Luego, va a dar otra definición de locura que es *el creerse* o creerse allí. El toma el ejemplo del hijo de familia, lo

---

<sup>438</sup> Lacan encuentra apropiado para ilustrar esta posición una obra de la literatura francesa: *El misántropo* de Moliere.

que yo llamo en francés una persona adinerada, es el que se cree algo [...] también encontramos psicoanalistas locos, gente que se cree que son integralmente psicoanalistas. Todas estas imágenes de locura son aquellos que se creen algo, este desconocimiento del hecho de que somos extremadamente cambiantes, que el yo es muy maleable entre el principio, el medio y el final de la jornada y que tenemos diversas funciones que hay que cumplir, que hay que cambiar. Por el contrario sin duda hay algo que es fijo, que es permanente, que está del lado del deseo, del lado del sujeto. Lo que es curioso es que nuestra civilización lleva justamente a la locura, empuja a la locura porque definimos identidad de alguien por las características de su yo [...] y se pretende imponerles una identidad [...] Por último, lo último que dice Lacan sobre el loco *es que está hablado por el Otro* [...] Luego Lacan aborda la causalidad psíquica y entonces notarán que la palabra locura no reaparece más que en el lugar del yo. Aparece cuando Lacan va a hablar de esta instancia loca que se llama el yo y que yo decía justamente que tendemos a valorizar en nuestra civilización.”<sup>439</sup>

Creo importante subrayar la importancia que Vappereau le asigna a “nuestra” contemporaneidad actual en lo que respecta al “empuje a la locura”, ya que se trata de encontrar en qué resortes el síntoma social actual toma la forma de la locura. En el curso al que hice referencia, Vappereau insiste en que la tendencia actual a la desresponsabilización de los sujetos es una forma de empuje a la locura y que hay que tomar en cuenta lo que la medicina, el derecho, algunos discursos políticos, la psicología y aun ciertos enunciados psicoanalíticos pueden contribuir a producir respecto de aquella desresponsabilización.

¿Qué se produce cuando se insiste en nombrar como “enfermedad” lo que es producto de posiciones subjetivas? Vappereau dice que aun el psicoanálisis es utilizado a veces para justificar circunstancias atenuantes, y que al hacer esto, al tratar de encontrar los

---

<sup>439</sup> J. M. Vappereau, *Las necesidades de discurso para que el psicoanálisis tenga lugar* (inédito). El subrayado es mío.

motivos para explicar que lo que alguien hace es según lo que le aconteció en su infancia, y al hacer de esto una explicación causal –de modo tal que el sujeto queda librado de toda responsabilidad en lo que le ocurre–, no se hace otra cosa que empujar a la locura del alma bella que denuncia el desorden del mundo afuera de sí. Ahora bien, con esto también se hunde al sujeto en la alienación mayor, pues la culpabilidad inconsciente es comandada por el superyó y cuanto más se desresponsabiliza a alguien más se acrecienta esa culpabilidad.

Finalmente, Vappereau plantea que puede hacerse un uso loco de las estructuras freudianas, lo cual es muy importante para pensar en el modo en que el psicoanálisis puede intervenir en la polis. Porque para que el psicoanálisis pueda tener lugar, es necesario establecer la diferencia entre la locura y la causalidad psíquica, y hacer que el analizante no solamente espere efectos de palabra, sino que sea considerado responsable de las consecuencias de lo que dice.

En consonancia con este planteo, Eidelsztein reflexiona sobre la importancia de considerar la doctrina lacaniana de la locura. Según el autor, lo más novedoso de la propuesta de Lacan es que los psicoanalistas deben especializarse en la concepción de la locura y distinguirla bien de la neurosis y la psicosis, pues los analistas tienen un lugar social e histórico fundamental respecto de la locura:

“Los psicoanalistas pueden llegar a ser quienes, en este período histórico de Occidente, más incentiven la locura [...] existen al menos cuatro motivos para estudiar la locura en su especificidad: 1) hay locos, 2) los psicoanalistas, como nadie, pueden llegar a enloquecer, 3) existe una teoría de la locura desarrollada por Lacan y, 4) esta teoría posee la virtud agregada de resolver un callejón sin salida de la argumentación freudiana (el estancamiento libidinal)”<sup>440</sup>.

---

<sup>440</sup> A. Eidelsztein, *op. cit.*, p. 87.

En acuerdo con este planteo, interesa destacar que las posiciones feministas o de la teoría del género llevadas al extremo y consideradas como parte de un tratamiento psicoanalítico, también pueden empujar a las mujeres a la locura, en tanto alienación a una ideología de la discriminación y del perjuicio que ubican al sujeto en una posición de reivindicación permanente y de rechazo del inconsciente. Por otra parte, este planteo también atañe a la extensión del psicoanálisis a campos como el jurídico, ya que se trata de atender a las diferencias entre “irrealizar el crimen y deshumanizar al criminal”.<sup>441</sup> Deshumanizar al criminal sería alejarlo de su condición de ser hablante y desresponsabilizarlo, en tanto tal, de las consecuencias de su decir.

Además, es importante señalar el efecto solidario del discurso de la ciencia y el discurso capitalista, dos mutaciones actuales del discurso que constituyen la dominante en la época actual.<sup>442</sup> Si se suman los efectos que producen ambos discursos, se ve que en ambos se promueve el rechazo a la castración y la promesa de desaparición de todo malestar, lo que conlleva inevitablemente la alienación del sujeto a los ideales propuestos que funcionan como imperativos. La desmetaforización de la ley y el ataque al lazo que producen estos discursos, promueven el individualismo y evitan que el goce sea separado del cuerpo. Evitar el pasaje del goce al discurso equivale a rechazar el inconsciente, así como la promoción de los objetos técnicos promete la recuperación total de un goce sin fallas. Si éste es el estado actual del lazo social, lo que se presenta en la clínica hablará de ello al modo del síntoma social.<sup>443</sup>

---

<sup>441</sup> J. Lacan, “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, *Suplemento de Escritos*, Barcelona, Argot, 1984, p. 42

<sup>442</sup> Cfr. A. Álvarez, *op. cit.*

<sup>443</sup> Este tema está desarrollado en A. Álvarez y M. Colovini, “El discurso capitalista y la clínica actual”, inédito.

### 3. La doctrina lacaniana sobre la locura

Al referirse a la locura como “esencial al hombre”, Lacan no la relaciona con lo subjetivo.<sup>444</sup> Donde hay hombre como sujeto hablante se da la posibilidad de fenómenos de locura. Se trata, entonces, de hechos observables. La locura es algo observable, ya que se manifiesta fundamentalmente en el orden de las relaciones sociales.<sup>445</sup> Lacan advierte que la locura es un fenómeno tan antiguo como el ser hablante, pero adquirirá propiedades específicas por los efectos de la presencia de la ciencia.

En el texto “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan hace uso del término psicosis para referirse al caso Aimée, pero luego lo diferencia de locura: “la locura [...] incumbe a una de las relaciones más normales de la personalidad humana: sus ideales [...] si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos el rey que se cree rey [...] el momento de virar lo da aquí la mediatez o la inmediatez de la identificación, y para decirlo de una vez, de la infatuación del sujeto.”<sup>446</sup>

Dada la relación con los ideales, para todo ser hablante existe la posibilidad de locura. Esta relación puede estar mediada o no, y esto es lo que da o no la dimensión de locura. Lógicamente, la mediatización con respecto a la relación con el ideal está fundada en la función del gran Otro a través de algunas de sus encarnaduras posibles.

Según Eidelsztein, la diferencia entre Lacan y Hegel reside en que, mientras para Hegel la locura es algo propio de la individualidad moderna, para Lacan es algo característico del hombre, en cuanto a su

---

<sup>444</sup> J. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”.

<sup>445</sup> Recuérdese que Clerambault realizó sus observaciones clínicas en la Enfermería Especial donde se alojaban aquellos que había perturbado el orden social parisino.

<sup>446</sup> J. Lacan, “Acerca de la causalidad...”

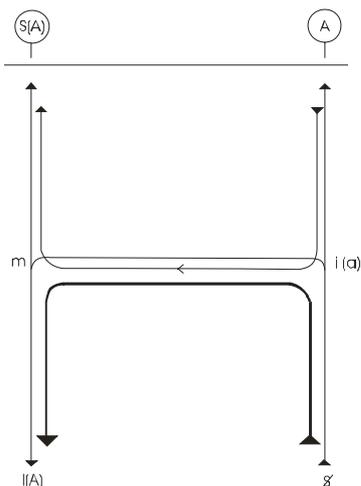
calidad de relación con las identificaciones ideales. “La locura no es algo específicamente moderno, ya que implica, en el campo del psicoanálisis la inmediatez de las identificaciones. Si entre el sujeto hablante y el ideal simbólico se da una unión directa, si no se interpone entre ellos alguna encarnadura del Otro, se trata de locura.”<sup>447</sup>

Esta unión directa con el ideal simbólico, desemboca necesariamente en un *creerse ser*, pero sin pasar por aquello que hace a esta condición en el gran Otro. Se trata de evitar la posibilidad de encontrarse con que no hay en el Otro un significante para representar el ser, lo que petrifica al sujeto en ese ser que se cree ser, alejándolo de la dialéctica de las identificaciones que están mediadas por el Otro. Esta petrificación, fijación del sujeto en su identificación con el ideal simbólico, es tomada como destino, insignia, blasón, y se caracteriza por evitar el pasaje por el campo de la palabra y el Otro. Al evitar este pasaje, los otros sujetos sólo funcionan como semejantes, rivales imaginarios del sujeto y, como tales, llenos de maldad.

Eidelsztein señala este cortocircuito en el grafo del deseo y remarca que se trata de un recorrido sin mediación donde el sujeto – sin pasar por el Otro– accede directamente a la identificación ideal, es decir, una identificación inmediata.

---

<sup>447</sup> A. Eidelsztein, *op. cit.*, p. 95.



10. Figura extraída de A. Eidelsztein, *op. cit.*, p. 99.

Lacan sugiere que en la petrificación, el sujeto encontrará el margen de libertad que el ser le propone, pero: ¿de qué libertad se trata? De la libertad de desujetarse de los amarres del Otro y de las limitaciones que impone la relación con él; libertad equivalente a la muerte por petrificación. Es decir, que en tanto el hombre se cree libre, el límite al que llegará será la locura: cuanto más libre se crea más loco estará.

Un análisis llevará al sujeto necesariamente al alejamiento de la locura, estableciendo que no es libre allí donde él se cree, sino que el margen de libertad alcanzable sólo es tal mientras se pase por el Otro, encontrándose con la verdad de su división subjetiva que funciona como causa del movimiento del deseo.

En “Función y campo de la palabra...”, Lacan desarrolla el tema de la relación de la locura y la contemporaneidad. Se trata de considerar las objetivaciones del discurso en oposición a la función reveladora de la palabra produciendo el efecto subjetivo. En el lenguaje, la función de la palabra tiende a la subjetivación, pero también hay algo que tiende a la objetivación: el muro del lenguaje.

La ciencia actual oferta una inigualable objetivación por el lenguaje, ya que propone una dimensión aplicable en forma universal. Y es la psicología, precisamente, la rama de la ciencia que materializa esta objetivación. Muchas personas se presentan hoy munidas de un ser proporcionado por la objetivación psicológica: “soy un bipolar”, “soy un panicoso”, “soy un adicto”, “soy una mujer golpeada”, etc. Lo que insiste es el alcance que estas objetivaciones tienen respecto de la demanda de ser, cristalizando en el sujeto un “nombre de ser” que se convierte en nombre universal más que propio.

Esta oferta se acompaña de las que realiza la psiquiatría actual cuando considera que estos “seres” hechos de enfermedad pueden ser tratados del mismo modo que los enfermos orgánicos y multiplica los fármacos para curar estas “enfermedades del ser”.

Lacan también plantea la forma en que incide el psicoanálisis en la objetivación y la identificación simbólica que la sociedad científica moderna propone de manera universal al sujeto hablante, al dar nuevas figuras pseudo objetivas del ser tales como yo, superyó y ello. Por esto, los sujetos también concurren a las consultas creyendo que lo que les sucede es por causa del inconsciente o del superyó, o nombrándose como obsesivos, histéricos o fóbicos. Así, desdeñan cualquier propuesta de reconocer qué parte les cabe en aquello que les sucede; creen que de esta manera se liberan de sus amarras y de sus culpas, y caen en la locura de creerse tales. Si el psicoanalista no conmueve esta posición, si la refuerza ofreciendo más y más sentido, empujará aún más al sujeto a la locura. Una verdadera nueva forma de locura posible: iatrogenia psicoanalítica.

Esto implica una reflexión muy seria por parte del psicoanalista respecto del modo de extensión del psicoanálisis, ya que no se trata de proporcionar nuevas objetivaciones sino, parafraseando

a Vappereau, “de producir la necesidad de discurso, para que el psicoanálisis tenga lugar.”

#### **4. La psicosis no es la locura**

A partir de Lacan, se concibe a la psicosis como el resultado de la forclusión del significante del Nombre del Padre. Esta operación, diferenciada netamente de la *verdrangung* y la *verleugnung*, implica una radical exclusión, un no haber advenido jamás de ese significante al lugar del Otro. Al traducir a la *Verwerfung* como forclusión, Lacan designa “la falla signficante que existe desde el inicio para un sujeto antes de que se vea confrontado a un momento dado de su historia”.<sup>448</sup>

Si el Nombre del Padre es el significante que anuda la psicosis a la estructura, a partir de la operación de forclusión de ese significante, carece de nudo y por lo tanto de estructura. Además, el significante del Nombre del Padre aporta la legalidad de la inscripción de la falta a través de su operatoria en la metáfora paterna. Porque este significante no adviene jamás a su lugar, la psicosis carece de legalidad.

Al revelar las consecuencias de la forclusión del Nombre del Padre sobre el conjunto de la organización psíquica, sobre el sistema significativo y sobre el sujeto, Lacan demostró por un movimiento inverso, cómo ese significante dirige lo psíquico.

Si el Nombre del padre no es más que un lugar vacío, un más allá del sujeto que ocupará o no el padre en uno u otro de los registros en el que es llevado a funcionar, se trata de un lugar ectópico respecto del sujeto, independiente de él. Es precisamente por la no ocupación

---

<sup>448</sup> S. Rabinovicht, *Encerrados afuera, la preclusión, un concepto lacaniano*, Ediciones del Serbal, Barcelona s/f., p. 15.

de ese lugar que se hace explícito y legible. Y más aún, al faltar el lugar mismo, se evidencia su importancia: “Si sólo un significante puede marcar la existencia del lugar vacío del Padre, la ausencia del significante que lo marca significa que el lugar vacío falta; y es doblemente faltante, una vez porque un significante falta, otra vez porque lo ocupa el padre real, el padre del lado de lo pulsional, del lado del goce. Ausente por su forclusión la parte simbólica del padre deja su parte real que ocupa su sitio.”<sup>449</sup>

La ausencia del padre simbólico producirá en el sujeto, cada vez que se encuentre con un padre real, un llamado hacia un lugar que falta y del cual no puede provenir ninguna respuesta. Por lo tanto, el delirio será aquello que el sujeto intente para responder. Ante la falta de anudamiento de la estructura, algo vendrá a suplirla. Ahora bien, estos elementos utilizados para realizar suplencia de la función faltante no soportarán los embates del Un-Padre, ya que al faltar un lugar simbólico para el padre, éste no puede ser más que real o imaginario. En la psicosis, el padre no está ausente sino que se vuelve terriblemente presente y real. Lo que no se opera es aquello que puede hacer de un padre un Padre simbólico.

Lacan precisa que a pesar de la falta de anudamiento, el psicótico es un sujeto de pleno derecho, ya que si bien el campo no se ordena legalmente, no deja por ello de haber vinculación entre los significantes. El sujeto psicótico habla y lo hace con determinados elementos combinados de determinada manera, lo que permite calcular cuáles son las relaciones que el sujeto mantiene con el Otro y sus alteraciones.

---

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 80

Según Eidelsztein, se trata de una distorsión,<sup>450</sup> de una transformación y de la desaparición de ciertas funciones y elementos que operan en el campo de la extracción del objeto *a*. La importancia que el autor releva en este punto debe considerarse a la hora de concebir una enseñanza racional y comunicable sobre la psicosis, ya que esto trata de hacerse desarrollándola como una distorsión de las propiedades del campo de aplicación de la lógica de la extracción del objeto *a*. “Entonces, aunque las psicosis son esencialmente singulares, resta una posibilidad de acceso racional a lo que en ellas sucede, por ordenarse según distorsiones de la estructura anudada de lo real, lo simbólico y lo imaginario, lo que permite su estudio, enseñanza y tratamiento.”<sup>451</sup>

La distorsión que Lacan escribe en el esquema I, implica que en tanto el Nombre del Padre se halla forcluido, hay una maniobra de elevación de los ideales (simbólico e imaginario) a la categoría de otras funciones. El Ideal requiere de la metáfora paterna para pasar a portar en sí mismo la marca del padre, el límite, la ley que inscribe el no-todo. Si no hay esta operatoria, queda fuera del sistema mínimo S1-S2 y puede presentarse solo, como Uno, velando la castración del Otro. Esto es escrito por Lacan como I(A) y nombrado por Freud como omnipotencia del pensamiento. Si este Uno no está puesto en tensión con el significante que marca la falta en el Otro, nada impide que no pueda existir un Uno sin fallas, completo, único.

No es que no haya Otro para el sujeto psicótico, sino que éste no se localiza en el lugar A. A es el lugar que conviene distinguir del Otro, pues se trata de ese lugar creado por la inscripción del Nombre

---

<sup>450</sup> Según A. Eidelsztein, la utilización del término distorsión se realiza a partir de su oposición con torsión. La estructura del esquema R (esquema que Lacan desarrolla en “De una cuestión preliminar...”) conlleva en sí misma una torsión, la de la banda de Moebius con la que cierra su superficie en forma de *cross cap*. En lugar de ello, el esquema I (que Lacan presenta en el mismo escrito como el de la psicosis) implica una distorsión de la estructura normalizada. Cfr. Esquema R., en esta tesis, p. 161.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 122

del Padre. Ya he señalado que Lacan puede poner de relieve ese lugar sólo al conceptualizar la forclusión. A es el orden simbólico mismo y como tal se lo puede considerar como un lugar virtual. Es el lugar tercero convocado por cada acto de palabra y se caracteriza por carecer de tercera dimensión y estar siempre vacío.

El Otro es el que encarna el lugar A como sujeto hablante. A es el conjunto de los significantes y simboliza el lugar desde donde se plantea el problema de la garantía de la verdad de la palabra del Otro, cuya posición determina a su vez, la del sujeto. Se trata de un lugar en el que debe localizarse el Padre para que la estructura se normalice, es decir, para que presente un orden legal y sea legible. En la psicosis, sucede que el Padre no se localiza en A. Lacan sostiene que si el Otro no está en el lugar A, el hombre no puede sostenerse ni siquiera en la posición de Narciso.<sup>452</sup> La dialéctica narcisista se ve profundamente alterada cuando la legalidad del orden simbólico no opera para el sujeto en cuestión.

Además, en tanto el Nombre del Padre no se inscribe en A, se produce la elisión del falo simbólico, por lo que la falta no queda inscrita en la estructura y se puede suponer que esa falta es contingente o que podría no faltar. El psicótico, al no poder operar con la marca que inscribe la incompletud como falta estructural, se ve en la tarea de rellenar él mismo la falta, y por ello queda indefenso frente a la demanda del Otro en tanto no puede más que intentar colmarla. Así, esta demanda sólo opera como demanda loca, sin legalidad alguna y se manifiesta como la pura arbitrariedad del capricho.

Finalmente, si la falta no está anudada a la ley y a su marca, no puede limitarse el campo de la realidad. Si se marca, si se connota la falta, la realidad cobra un marco. De lo contrario, la realidad se

---

<sup>452</sup> J. Lacan, “De una cuestión preliminar...”.

infinetiza. Si sólo existe la dimensión de la pura pérdida y no su inscripción positiva, lo que limita a la realidad no opera, porque la circunscripción del campo de la realidad depende de la relación que guardan entre sí lo simbólico, lo imaginario y lo real, en su anudamiento a través de la legalidad del padre. Si bien la realidad queda definida por el montaje de lo simbólico y lo imaginario,<sup>453</sup> la ley y el falo introducen lo imposible como el marco de la realidad. Así es que ésta se encuentra profundamente alterada si tal marco no opera para determinado sujeto.

## **5. La locura y la pasión**

En el capítulo referido a las pasiones, he resaltado que éstas aludían a una cuestión atinente al ser y eran resultantes de los esfuerzos del sujeto para resolver la falta en ser. También recordé que, para un sujeto, es precisamente este campo –el de la demanda de ser– el que se abre en la transferencia analítica; y por eso, el amor, el odio y la ignorancia son pasiones que interesan a la práctica analítica.

El desarrollo que Lacan realiza sobre la locura pone en primer plano la problemática del ser, ya que insiste en el desconocimiento yoico, el creerse ser y la relación sin mediación con los ideales, todas posiciones que apuntan a alcanzar ese ser que se escapa al humano *parlêtre*.

Pero además, consideré que las locuras en sus formas pasionales son posiciones que inciden en el orden social, ya que se presentan en rechazo de tal orden, de su mediación imprescindible y por lo tanto, en forma de fenómenos que fundamentalmente atañen a la relación del sujeto y los otros.

---

<sup>453</sup> Véase esquema R.

En síntesis, *las pasiones y la locura poseen en común la alteración de la relación del sujeto con el gran Otro, lo que redundando en alteraciones consecuentes respecto de la relación con los otros.*

He especificado también que en la pasión hay una alteración del estadio especular, especialmente respecto de la lectura de la traza del padre, lo que impediría contar con un Ideal “paternizado”, es decir, portante de la marca del No-todo, del límite y de la ley paterna. Se observa así que se trata de algo que sucede especialmente en el registro imaginario y que no se presenta como un efecto del deseo de la madre sin elisión (lo que sería correspondiente a la psicosis) sino de *una dimisión paterna respecto del amor/odio de la madre.*

Además, en la pasión no se trata de que el Nombre del Padre no ha advenido al lugar del A por forclusión y retorna en lo real, sino que la marca del padre está a medio camino en su advenir significante y, por lo tanto, *el sujeto utiliza a la pasión como el recurso para metaforizar esa marca paterna.*

Por todo lo expuesto, he llegado al punto de poder diferenciar a la psicosis de la locura y también de la pasión, y encontrar los puntos en que locura y pasión merecen su consideración por fuera del campo establecido por la lógica de la extracción del objeto *a*. Porque se trata de modalidades de presentación subjetiva en las que aún resta la operatoria que haría posible la extracción del objeto *a*. Es por eso mismo que pueden presentarse como estados en forma provisoria (si la operatoria llega a producirse ) o estados que se fijan en esa modalidad.

También cuando traté el tema de las pasiones, señalé que el objeto de la pasión funciona al modo de señuelo, pues es una apuesta que el sujeto juega consigo mismo, sin saberlo. Por lo tanto, reitero que aún no se cuenta con la extracción del objeto y que aquello que

puede funcionar como objeto en la pasión no presenta las características de objeto *a*, ya que se trata de encarnaduras y/o imaginaciones. En realidad, el objeto de la pasión es tan sólo aquello que vela la división subjetiva; es un objeto que sutura, colma, completa, y se encuentra en las antípodas de lo que Lacan llama objeto *a*.

## 6. El estado de locura pasional

En este punto conviene introducir el concepto de “estado”, desarrollado por J. J. Rassial en su libro *El sujeto en estado límite*.<sup>454</sup>

En primer lugar, el autor adelanta que trabajará con un diagnóstico que no es nuevo, ya que fue introducido primero por la psiquiatría y luego por el psicoanálisis anglosajón bajo el nombre de *borderline*; pero en el transcurso de su estudio, se verá que el concepto se transforma al introducir como argumentos y fundamentos la enseñanza lacaniana.

Para Rassial, se trata de considerar esos casos en los que los analistas dicen: es “un neurótico al borde de la locura en la expresión de su malestar”, “un psicótico pero capaz de aguantar” o “un perverso que fracasa en la confección de su libreto”. Pero también se trata de cierta cantidad de situaciones, sobre todo con adolescentes, en las que las categorías psicoanalíticas no explican lo que sucede, ni la presentación que toma la demanda.

Por lo tanto, su propuesta es “concebir una clínica que se corresponda con una modalidad topológica que resultaría tanto más apropiada cuanto que las características mayores de un estado son la inestabilidad y fragilidad, narcisita, de la distancia entre adentro y

---

<sup>454</sup> J.J. Rassial, *op. cit.*

afuera, entre real y realidad”.<sup>455</sup> Al escribir este libro, Racial se propone alentar el debate y también la disputa, ya que según su opinión, el estado límite, al afectar a un sujeto, afecta no sólo lo social sino también el pensamiento, y fuerza a avanzar sobre la teoría del acto psicoanalítico.

Me interesa destacar la insistencia de Racial al considerar la actualidad histórica del estado límite, ya que el autor señala que el mismo es ante todo una respuesta adecuada a esa incertidumbre de los puntos de referencia característica del lazo social contemporáneo. “El sujeto en estado límite es el sujeto posmoderno, o podríamos decir, la caricatura del sujeto moderno, confrontado no sólo con un malestar en la cultura que él hace suyo, con una derrota de los valores, sino también con un estado de las ciencias que les está asociado y que señala el fin el sujeto cartesiano”.<sup>456</sup>

En este sentido, el autor afirma que la adolescencia es un modelo ejemplar del estado límite, no sólo por constituir una operación psíquica tan fundamental como las primeras identificaciones, sino también por su condición de testimonio ejemplar del estado de una civilización.

Al argumentar en contra de las reticencias del movimiento psicoanalítico con respecto al diagnóstico de estado límite, Racial plantea que no existe mejor fundamento para las propias palabras “estado” y “límite” que la formalización lógica y topológica, que constituye la enseñanza de Lacan a partir de los años sesenta.

Es interesante la demarcación realizada respecto de la dimensión de lo real en la teorización lacaniana, pues diferencia el modo de aludir a este registro negativamente (es lo no simbolizado, el

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 28.

resto de la simbolización) y la manera de mostrarlo positivamente, como uno de los redondeles del nudo borromeo, como la estructura misma y como el pasaje del no-ser de lo real al estatuto de lo imposible e incesante (con lo que adquiere el estatuto de positividad paradójica).

Además, el autor se apoya en el concepto de *sinthome* lacaniano para decir que éste modifica profundamente la psicopatología desplegada anteriormente por Lacan (sobre todo en el Seminario III), ya que al introducir la “locura” joyceana, cambia la solución de continuidad entre neurosis y psicosis. “El cuarto nudo, necesario, aún no teniendo la misma función ni por lo tanto el mismo dibujo según las estructuras, indica una continuidad al menos clínica, al menos segunda, entre los diferentes anudamientos, de tres redondeles o de tres espacios.”<sup>457</sup>

Así, Rassial demuestra que estas últimas invenciones topológicas de Lacan dan otro estatuto al nudo borromeo de tres redondeles, que ya no se encontrará más en el hombre y autorizan a escribir otros modos del anudamiento, lo que tiene su peso a la hora de reflexionar sobre la práctica analítica. Además, esta misma introducción del *sinthome* como cuarto nudo abre la consideración de una temporalidad propia de la estructura, pues el cuarto nudo es segundo lógicamente; lo que autoriza a escribir estados sucesivos del *sinthome* y, con ello, de la estructura.

“El estado límite no describiría entonces una estructura sino precisamente un estado, provisional o fijo y captado en un instante de pasaje de una estructura primera, neurótica, psicótica u otra hacia una estructura segunda”.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> *Ibidem.*

<sup>458</sup> *Ibidem*, p. 129.

Para fundamentar su tesis, propone utilizar un modelo lógico creado para definir cierto tipo de calculabilidad en matemáticas: la máquina de Turing.<sup>459</sup> Esta máquina de pensar sirve para definir un concepto nuevo de calculabilidad que responde a una operación de descomposición de momentos llamados “estados” de la máquina. Rassial destaca que esta máquina, de potencia infinita y frente a una infinidad de escrituras posibles estampadas sobre la cinta, admite sólo un número fijo de estados posibles. Para este autor, esta máquina modeliza, no la totalidad del aparato psíquico (lo que remitiría a una ideología cognitivista que compara psiquismo e inteligencia artificial) sino la diferencia entre un sujeto en “estado” límite y el sujeto neurótico en “situación límite”.

Precisa Rassial: “El sujeto en estado límite se encuentra en una configuración particular instantánea que no integra la temporalidad, es decir, la totalidad virtual de lo simbólico.”<sup>460</sup> Este estado es una operación instantánea sobre lo simbólico y no una simple forma o momento.<sup>461</sup>

Es imprescindible entender que Rassial incluye una determinada forma de temporalidad en su argumentación: la temporalidad estructural, lógica<sup>462</sup> y no cronológica, que interpreta como condición para entender la génesis del estado límite y su eventual reducción terapéutica.

*Creo conveniente sostener este planteo para precisar que la locura pasional puede tratarse de un estado, provisional o fijo y captado en un instante de pasaje. Este pasaje es el que el pasional*

---

<sup>459</sup> Rassial remite al texto de S.C. Kleene, *Logique mathématique*, París, Armand Colin, 1971.

<sup>460</sup> J.J. Rassial, *op. cit.*, p. 127.

<sup>461</sup> Cfr capítulos 8 y 9 en *ibidem*.

<sup>462</sup> Remitimos al lector al escrito de J. Lacan “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo síntoma”, *Escritos I*.

*trata de realizar con respecto a la marca paterna, ese “intento de metaforizar la marca del padre” a través del recurso de la pasión.*

Si en Rassiál este pasaje se efectúa muchas veces a través de la construcción de un *sinthome*, *se puede pensar en los estados de locura pasional como intentos de suplencia en relación a un nudo que vacila en su anudamiento*, precisamente por dimisión del padre pero en un solo punto: el amor/odio de la madre.

La utilidad que encuentro al considerar esta argumentación se redobra si se tiene en cuenta que el mismo autor se refiere a la adolescencia como modelo de “estado límite” ya que es un momento de la estructuración subjetiva en donde se trata de confirmar o invalidar la inscripción del Nombre del Padre.<sup>463</sup> *En este sentido, encuentro que en los estados de locura pasional, se trata también de un intento de operar en la misma dirección, es decir, operar con la marca del padre para que devenga en significante.*

Rassiál propone finalmente una clínica del estado límite que siga las huellas de la construcción del Otro, según el desfile de las encarnaciones imaginarias de ese Otro. En otros términos, una clínica que se ocupe del superyó y el ideal del yo, en su dialéctica, pues la

---

<sup>463</sup> Rassiál considera tres operaciones llamadas “operaciones nombre-del-padre” y que distingue de este modo: 1) la que hace surgir un lugar virtual de lo simbólico, es en relación a la madre y es aquella del don del falo todavía no genitalizado como significante asemántico de una pura diferencia. Esta operación produce al sujeto, inscribiendo el falo en el inconsciente y se resuelve de dos maneras posibles: o represión primaria o forclusión e intento de cancelación simbólica del falo. (neurosis o psicosis); 2) la segunda operación es la que da su sentido edípico al nombre-del-padre o al falo. Se trata ahora del significante fálico, que cumple una función para la orientación del sujeto y sus objetos, además define las funciones de enunciación de la ley (neurosis o perversión); 3) operación puberal: consistente en tener que *validar o invalidar* aquellas dos primeras operaciones, cuando la operación nombre-del-padre y los nombres del padre surgidos de ella, van a tener que funcionar más allá de la metáfora paterna regularmente sostenida en lo familiar y lo social. *Es el suspenso de esta operación de validación bajo la forma de la adolescencia interminable el que mejor caracteriza el estado límite.*

tensión entre estas instancias pone en una relación conflictiva a lo subjetivo y el lazo social.

Creo importante señalar la consideración que realiza este autor sobre la posibilidad de que estos estados límites sean también convocados por operaciones virtuales tales como un acto, un acontecimiento, un encuentro, que tendrían un efecto perturbador no sólo sobre el narcisismo sino también sobre el Nombre del Padre, su puesta en práctica o el *sinthome*, siempre frágil. “Si lo que sucede al sujeto exige nuevas respuestas existen un número de situaciones en las que el sujeto queda efectivamente detenido, en un estado que puede ciertamente emparentarse con el duelo, pero que a la vez no se resolverá ni en el trabajo de duelo ni en una verdadera melancolía”.<sup>464</sup>

Recapitulando, se puede encontrar la conveniencia de seguir la propuesta de A. Eidelsztein sobre la consideración de las estructuras clínicas por la lógica de la extracción del objeto *a*, que establece dos campos bien diferenciados en cuanto a la clínica del intervalo significativo o la de la holofrase, pero que incluye en la tabla a la locura, la melancolía, las adicciones, las caracteropatías y la hipocondría. *En este sector, por fuera de la lógica de la extracción del objeto a, colocaremos también a las pasiones, en una cercanía muy íntima con la locura tal como la hemos definido.*

También, consideraré que pueden existir *estados de locura pasional*, que luego se resuelvan a partir de diferentes invenciones singulares, suplencias o *sinthome*. Tal es el caso de Sabina Spielrein, presentado en el “Excursus I”. En Sabina, hay un estado de locura pasional durante el tratamiento con Jung y algunos años posteriores,

---

<sup>464</sup> J.J. Rassial, *op. cit.*, p. 155.

que se resolvió con el recurso a la sublimación forjado aún en los tiempos de su relación terapéutica con Jung.<sup>465</sup>

La erotomanía desarrollada por Marguerite Anzie, la Aimée de Lacan, fue un recurso utilizado por el sujeto cuando se encontró indefenso frente a aquello que lo perseguía. Si se pone en relación la persecución con la amenaza que para Marguerite pesaba sobre su hijo, y su seguridad de ser responsable/culpable de “algo” por lo que se lo amenazaba, podemos situar el tono de llamado, de recurso, del amor erotomaniaco, precisamente cuando lo amenazado era un hijo....¡y por su madre!. En este caso, el amor/odio de la madre aparece en primer plano así como también la carencia de metaforización de ese mismo punto.

En estas situaciones clínicas, la locura pasional no permite realizar por sí misma un diagnóstico de psicosis, y es importante conservar el diagnóstico de estado de locura pasional, pues como se ha visto en el caso Sabina, la resolución del estado no se ha dado por la vía del desencadenamiento de una psicosis. Por otra parte, estos estados de locura pasional escriben lo más singular de estas dos mujeres; ahogarlos en un diagnóstico de psicosis realizado por la psiquiatría hubiera significado acallar esa verdad singular que decían con su recurso al amor.

Considerar estos estados de locura pasional nos permiten pensar en la dirección de la cura y sus intervenciones posibles, ya que se apunta a esas antiguas cargas de objeto que han quedado fijadas en un período preedípico, aligerando así el estancamiento libidinal para intentar que sea posible otro modo del amor, ya no loco, sino vivible y capaz de admitir lo imposible. Además, siendo el *sinthome* uno de los

---

<sup>465</sup> Ya que fue en esa época y aún inducida por su amor pasional que comenzó sus estudios médicos..

nombres del padre, que permite al sujeto “perseverar en el ser”,<sup>466</sup> el analista puede acompañar y ayudar en la construcción de un nuevo nombre del padre, o promover las operaciones de lectura necesarias sobre el trazo que pugna por advenir significativo.

---

<sup>466</sup> Seminario XIII. El objeto del psicoanálisis. Clase 15 del 27 /04 /1966

### **XIII- La erotomanía, una vez más**

Elegido como una presentación clínica en el que convergen ejemplarmente locura, amor y femineidad, el cuadro de la erotomanía es un nudo de goce y palabras, afectos y pulsiones. Es el intento de hacer que un duelo no sea tal, esfuerzo del sujeto cuando la metáfora ha fallado.

#### **1. La erotomanía entre dos formas históricas del amor**

He dicho anteriormente que el amor cortés y el platónico podían situarse en concordancia con el modo en que el amor se plantea en la erotomanía y también en las mujeres. Me interesa resaltar, por un lado, el carácter de inaccesibilidad que toma el objeto de amor en la erótica cortés, para considerarlo en relación con la distancia que adquiere el Objeto de la erotómana, distancia paradójica, ya que pareciera que la erotómana no aspira más que a reunirse con él. Pero distancia fundamental al situar el valor que este Otro toma en la estrategia pasional, pues el acortamiento de esta distancia o su accesibilidad puede hacer virar a este Otro del amor a la persecución.

Por otra parte, y ahora en función de las consecuencias que se desprenden de la Idea del amor platónico, se puede ver que la intención de la erotomanía es velar la desnudez del objeto  $a$  con una imagen,  $i(a)$ , como recurso frente al horror de encontrarse en él sin vestiduras. Se puede decir que en la erotomanía es necesario que el *ágalma* se produzca, pues el “frente a frente” con el  $a$  sin la ayuda del menos  $\phi$  no es soportable.

## 2. Las mujeres y la pasión

Para concluir el tema, partiré de lo dicho sobre la génesis de la pasión: se trata de una elección subjetiva forzada por circunstancias que se desarrollan en el Otro y que han determinado una constelación particular. Hay un punto no anudado por el Nombre del Padre en la estructura: el amor/odio de la madre.

El hecho de que esta circunstancia se cumpla en un sujeto anatómicamente femenino no deja de tener sus consecuencias, ya que redobla la dificultad inherente a la relación preedípica. Porque ya desde los momentos inaugurales, es decir, desde la primera simbolización, comienza la disimetría entre los sexos.

Para una mujer, la falta originaria es, en primer lugar, la madre: otra ella misma. Ella no puede simbolizar esa falta en el falo en un primer momento porque el soporte no es el pene sino la imagen especular. Abismarse en el espejo es siempre una posibilidad para una mujer, porque en lugar de unificarse alrededor del falo, como el hombre, e identificarse con el significante 1, permanece en menos, vive un régimen de partición, pues ella misma es la que se divide en dos.

Si el hombre puede desmentir la castración materna y permanecer en la desmentida, ofreciendo su propia castración en prenda; esto es imposible para una mujer. Ella se encuentra confrontada con la falta misma como falta en el Otro, aun antes de que haya Uno y Otro para ella.

Que esto acontezca hace imperiosa la necesidad de amor, para salvarse de la infinitización del espejo o de la desgarradura de vivir en una partición<sup>467</sup> que no es la misma que aquella que especifica al

---

<sup>467</sup> Cfr. Eugénie Lemoine-Lucioni, *La partición de las mujeres*.

sujeto del inconsciente sino una división entre lo que ella misma es como sujeto y lo que es como no-sujeto. De allí que toda metáfora resulte insuficiente, aun aquella que lo es por excelencia: la paterna.

Lo que una madre puede ofrecer a su hija para identificarse, ese rasgo unario sostén de la identificación, es el falo. Pero ella misma no lo detenta, sino que sólo ofrece lo que no tiene. La falta de la madre es, entonces, una doble falta: falta de significante de una identidad femenina y falta del falo como tal.

Con el descubrimiento de ese redoblamiento de la falta termina el idilio con la madre, pues el amor de la madre apuntaba al Otro sin falla. Y aquí aparece la razón de la vuelta hacia el padre, en el intento de suplir esta doble falta; intento fallido, ya que, si bien el padre detenta el falo y puede sostener la promesa de donarlo, el significante que la diría mujer falta irremediabilmente.

En este sentido, toda metáfora resulta insuficiente, pues no hay modo de encontrar el significante que falta. Se encuentra un significante, pero de naturaleza muy distinta que el añorado: el significante de la falta en el Otro.

Considero que aquí está la razón de lo que hace deslizarse a las mujeres en la pasión. Esta insuficiencia de la metaforización de la falta que en el caso de los hombres se anuda con el soporte que el órgano provee al falo.

He dicho que en la pasión se juega una apuesta narcisista que el sujeto juega consigo mismo. En la mujer, entonces, la apuesta toma en cuenta no sólo la división que conlleva lo imaginario, sino esa otra división que hace que ella viva en un régimen de partición. Esta apuesta narcisista es de vida o muerte, ya que se trata de un momento

fundante para el sujeto y de su operatoria depende precisamente su vida (el deseo) o su muerte (suspensión del deseo).

Cabe recordar que Lacan hablará de “muerte del sujeto” cuando en el análisis del caso Schreber invoque el “asesinato de almas” como índice de la muerte del sujeto, pero también como condición para la “erotomanía divina”. Se refiere allí a la regresión al estadio del espejo cuando dice que “la relación con el otro especular se reduce allí a su filo mortal.” Esa muerte del sujeto se produce cuando el Otro ya no responde para Schreber, cuando lo deja plantado. La salida es esa posición erotómana determinada por la idea hipnopómpica inicial: “qué bello sería ser una mujer en el momento del acoplamiento” construida luego en forma delirante en el consentimiento a “ser la mujer de Dios” para generar una raza superior.

Sostengo que la erotomanía es un recurso subjetivo que no puede pensarse como un dato estructural, ya que está enteramente incluida en lo imaginario, y como dice Lacan: “Ninguna formación imaginaria es específica, ninguna es determinante ni en la estructura, ni en la dinámica de un proceso.”<sup>468</sup>

En el capítulo “Clerambault y la erotomanía”, he señalado que la dialéctica que intenta instalar el delirio erotómano, por el amor, es la dialéctica imaginaria propia del estadio del espejo en que se supone, (¿o sería más riguroso decir “se busca”?) una exacta correspondencia y reciprocidad entre el sujeto y el otro.

En “De una cuestión preliminar...”, Lacan dice:

“la relación polar por la que la imagen especular está ligada como unificante al conjunto de los elementos

---

<sup>468</sup> J. Lacan, “De una cuestión preliminar...”, p. 231.

imaginarios llamado el cuerpo fragmentado, proporciona una pareja que no está solamente preparada por una conveniencia natural de desarrollo y de estructura para servir de homólogo a la relación Madre-Niño. La pareja imaginaria del estadio del espejo, por lo que manifiesta de contranatura, resulta ser adecuada para dar al triángulo imaginario la base que la relación simbólica puede en cierto modo recubrir. En efecto, es por la hiancia que abre esta prematuración en lo imaginario [...] como el animal humano es capaz de imaginarse mortal”<sup>469</sup>.

Hay una necesidad de alienación a la imagen, de identificación con la *Urbild* especular para alcanzar la identificación paternal del Ideal del yo. Esta necesidad está condicionada por el amor del Otro, verdadera condición de posibilidad para salir de la fragmentación. Así, la génesis de la pasión se ubica en este tiempo temprano, como un recurso destinado a instalar las condiciones de posibilidad de la dialéctica imaginaria especular. Hay una atribución realizada al otro que lo convierte en el Otro del amor, y una espera de reciprocidad sin perturbaciones terceras, homóloga a estos momentos iniciales de confrontación especular.

Se puede conjeturar que algo amenaza primordialmente con la no instalación de la condición inaugural: el amor del Otro, y que el sujeto echa mano al recurso erotómano para conservar la relación imaginaria.

¿Qué puede encontrarse en lugar del amor del Otro sino el odio?  
¿La erotomanía sería un intento de cambiar la cara del odio por la del amor? Responde Allouch: “La erotomanía es estar en el viento del amor. No es de cualquier otro modo, sino precisamente de éste, como la erotomanía es un recurso.”<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> *Ibidem*, p. 238

<sup>470</sup> J. Allouch, *Marguerite...*, p. 411

En su análisis del caso Aimée, Allouch continúa mostrando de qué modo el amor erotomaniaco es aquello “gracias a lo cual la madre puede llevar a su hijo, pero también aquello en lo que la criatura participa [...] Ambos, que no forman más que uno solo, están al servicio de una causa [...] La erotomanía se levanta como una barrera contra la pacificación que podría esperarse del infanticidio.”<sup>471</sup>

El estudio realizado por Allouch argumenta sobre la utilización de la erotomanía como recurso, sobre todo porque trata de reinstalar las condiciones del amor, donde amenaza la persecución.

Respecto de la pregunta formulada más arriba sobre el intento del recurso erotómano de convertir el odio en amor, al faltar la condición que puede hacer de punto de basta al amor/odio de la madre, el sujeto construye una creencia delirante sobre el amor del Otro para preservar las condiciones que harían posible su existencia.

Daniel Paola en su libro *Erotomanía, paranoia y celos*, plantea que “Si hay sentimentalidad como consecuencia del orden de una cadena borrona el odioamoramiento se presenta con el acotamiento lógico que lleva a la sexuación y al deseo. Pero si la mentalidad es vehiculizada por otro tipo de orden nodal, los sentimientos de odio y amor aparecen de otra forma”.<sup>472</sup>

Hay una particularidad en el odioamoramiento en su diferencia con el amor a la que ya me he referido. Odio y enamoramiento son escritos por Lacan en la conformación de este neologismo que los une, ya que ambos pertenecen a una etapa de la constitución subjetiva distinta a la que permite el amor. Por eso, se puede decir que el odio es primero lógicamente. Según Lacan, para hablar de amor es necesario que mediante una doble vuelta, un corte en doble vuelta, se

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, p.413

<sup>472</sup> D. Paola, *op. cit.*,.

haya constituido el vacío del objeto.<sup>473</sup> En caso contrario, si se está aún en la primera vuelta del corte, si aún no se ha desprendido el objeto, hay enamoramiento, en pareja con el odio, de modo tal que no se distinguen.<sup>474</sup>

Esta creencia delirante se construye en el marco de cierta falla de legitimidad, denunciada al elegir a un personaje importante – preferentemente figura de autoridad– para atribuirle el amor. Este rasgo que Lacan finalmente conserva cuando define la erotomanía, lleva a conjeturar que es precisamente éste el punto en el que encalla el sujeto que utilizará el recurso erotómano: hay cierta carencia de legitimidad, de legalidad en su primera relación amorosa; y es por eso que no está delimitado convenientemente lo que corresponde al campo del amor y del odio.

En la elección del personaje célebre, la erotomanía instala la prueba de verdad acerca de que es necesaria la intervención legitimante para que el binomio Madre-Niño constituya la base de una dialéctica narcisista que permita que el Ideal haya sido marcado por el No-Todo.

### **3. La erotomanía y la perversión**

F. Perrier, en su ensayo “Acerca de la erotomanía”,<sup>475</sup> parte de la diferencia entre lo que deviene de las “fortalezas de la

---

<sup>473</sup> J. Lacan, Seminario XIX *Le savoir du psychanaliste (El saber del psicoanalista)*, EFBA, inédito), clase del 6/01/1972.

<sup>474</sup> Me refiero a la constitución del objeto *a*, del objeto como perdido. Se pierde lo que se era: Yo Ideal, Yo identificado con el Ideal. Lacan tematiza este momento constitutivo del sujeto como castración simbólica. Ante la falla en el Otro, el sujeto sufre una especie de automutilación, caída de los objetos que representan al objeto *a*. Esta pérdida inaugura una topología de bordes.

<sup>475</sup> F. Perrier, “Acerca de la erotomanía” en P. Aulagnier, y otros, *El deseo y la perversión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, pp. 157-201.

interpretación” y lo que se produce bajo “los comandos de la esperanza”. Todo su ensayo intenta plantear el problema que se genera al tratar fenómenos situados entre las psicosis confirmadas y los desequilibrios pasionales.<sup>476</sup> Perrier afirma que la erotomanía pura es un estado pasional de la mujer, y que se trata de un intento de perder el objeto parcial para reconocer o promover el absoluto de una femineidad.<sup>477</sup>

Al considerar que en la erotómana se verifica un narcisismo precario como falla de la estructuración del cuerpo, Perrier pareciera decir que el recorte del objeto ha sido fallido y por eso hay un déficit de simbolización del mismo. Luego, se trata de que este objeto sea perdido de algún modo para simbolizarlo. “Esta vocación de desposesión de todo tener por amor, es en la erotómana la tentativa de simbolizar el objeto en tanto debe faltar en ella”.<sup>478</sup> Parece que la erotómana realizaría la operación de la falta en sí misma, para después simbolizar lo que falta en ella.

Perrier señala una diferencia importante entre la posición histórica y la erotómana, cuando advierte acerca de la exclusión de la “otra mujer” en la erotomanía. Al excluir la otra mujer, lo que aparece detrás de la imagen actual de una mujer exigible o elegida por un hombre, es la figura obscena, “miceniana” de la madre primitiva.

Considero que en esto reside la importancia de su contribución, en tanto esta madre primitiva, no edípica, es la que sume a la erotómana en la necesidad de apelar a algún recurso para esa amenaza mortífera. Y por eso disiento con el autor cuando considera

---

<sup>476</sup> “[el objetivo] consistía en deslizar en el texto esa sensación que tenemos con las erotómanas de estar siempre sobre una cresta, entre psicosis confirmadas y desequilibrio pasional.”, p.197.

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 167

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 169

la erotomanía como un proceso psicótico a mínima,<sup>479</sup> pues por lo trabajado sobre la constelación que da origen a la posición pasional, se trata de un solo punto en el que no ha operado el anudamiento paterno, pero que no autoriza a considerarlo como forclusión. En este sentido, considero que la erotomanía es un estado pasional femenino, y como tal, está ubicado fuera de la lógica que permite separar neurosis de psicosis.

Para finalizar, acuerdo con Perrier en el punto en que el autor remarca que la estrategia pasional mantiene al sujeto deseante a pesar del destino de fracaso en el que se hunde la pasión.

### **3.1. Maternidad y erotomanía**

Me interesa destacar el aporte que F. Perrier y W. Granoff respecto del problema de la perversión en la mujer, al plantear que lo que puede pervertirse en la mujer es la libido y que esta desviación de la dirección se verifica en el campo del narcisismo y en el de la maternidad.

La relación madre-niño, antes de la operatoria de la ley paterna en ella, es una relación apta para el desarrollo de la perversión. Según los autores mencionados, hay dos vías posibles: la relación perversa y la sublimación, dentro de las cuales establecen a la erotomanía como modalidad privilegiada.<sup>480</sup>

---

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 199

<sup>480</sup> “La erotomanía materna como alternativa abierta a la relación perversa asombra menos si se considera el anclaje oral de ésta última”. W. Granoff y F. Perrier, *El problema de la perversión en la mujer*, Barcelona, Crítica, s/f., p.83.

Perrier y Granoff plantean su forma atenuada en decires maternos en los que se escucha la atribución de infinitud al amor que los hijos sienten por ellas. La explicación que establecen para esta hipótesis se enmarca en la consideración del hijo como objeto real, que puede ser un elemento central en el juego del deseo y exterior a las vías de su satisfacción. Al operar como pantalla sobre la cual se proyecta la falta que afecta a la madre más allá de su objeto de amor, es un objeto que se presenta en analogía con el objeto fetiche.

#### **4. Una relectura de la mención freudiana a la erotomanía**

Existen muy pocas menciones freudianas a la erotomanía. La principal, como lo he destacado, está en el seno de la discusión sobre la paranoia y sus mecanismos. Sobre este tema, Freud realizará una elaboración compleja para argumentar sobre sus posiciones respecto de la paranoia, fundamentalmente en lo que se refiere a que el núcleo del conflicto en la paranoia del varón es la invitación de la fantasía de deseo homosexual: amar al varón. Para ello, recurre a los modos que el sujeto tiene de contradecir la frase: “Yo (un varón) lo amo (a él)”. En esta argumentación, se refiere a la erotomanía como una forma entre otras que puede contradecir la frase.

Hay, entonces, una necesidad de argumento para su tesis sobre la paranoia en el varón<sup>481</sup>. Freud utiliza la nosografía kraepeliniana, que describe la paranoia como conjunto que engloba una serie de

---

<sup>481</sup> Freud afirma: “no habremos de olvidar que para sentar definitivamente tan importante hipótesis considerábamos indispensable la investigación previa de un gran número de casos de todas las formas de la afección paranoica. Hemos, pues, de estar preparados a limitar eventualmente nuestra afirmación a un único tipo de la misma. De todos modos, resulta singular que todas las formas principales de la paranoia conocidas hasta ahora pueden ser consideradas como contradicciones a una única afirmación: ‘Yo (un hombre) lo *amo* [a un hombre]’, e incluso agoten todas las formas posibles de dicha contradicción”, “Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia...”, p. 1518.

presentaciones delirantes entre las que se destacan la erotomanía y los celos. Entiendo que con estos planteos Freud no considera la erotomanía ni los celos en su estructura singular, sino que parte de considerarlos como modalidades de presentación de la paranoia. Por lo demás, los modos de contradecir la frase no están destinados a argumentar el mecanismo de la formación de síntomas ni el problema de la represión en la paranoia, sino tan sólo “la inesperada significatividad de la fantasía de deseo homosexual para la paranoia.”<sup>482</sup>

Por lo tanto, se trata, a mi entender, de un argumento utilizable para dilucidar el tratamiento posible de una frase que opera a la manera de axioma para el sujeto. Lo que es importante remarcar es el modo en que Freud alude a una operatoria en cuanto a la sintaxis de esta frase, cuestión que Lacan remarcará cuando adopte la referencia lingüística para decir: “el lenguaje es condición del inconsciente” y “el inconsciente es condición de la lingüística”.

## **5. Los aportes de Lacan**

En el seminario III, Lacan hace referencia al tema de la erotomanía, casi soslayadamente, en tanto lo fundamental en ese seminario es situar de qué modo es posible develar la estructura del significante a través de la psicosis.

Considerando el tratamiento freudiano del caso Schreber, en lo referente a la defensa contra la fantasía de deseo homosexual dice: “En nuestro caso, no es a él a quien amo, es a algún otro, un gran Él, Dios mismo, se invierte en él me ama, como en toda erotomanía. Freud indica con claridad que la salida terminal de la defensa contra la

---

<sup>482</sup>*Ibidem.*

tendencia homosexual no puede comprenderse sin una inversión muy marcada del aparato simbólico”<sup>483</sup>. Este argumento afirma que la intensidad de esta defensa es explicada por Freud en referencia al narcisismo, en tanto el sujeto se hace objeto de amor del ser supremo para poder abandonar aquello que le parecía lo más precioso: la marca de la virilidad.

En esta apreciación, Lacan se acerca a aquello que constituye, a mi juicio, la clave para pensar la erotomanía, pues culmina estas consideraciones planteando que en Freud se trata de la primacía del falo y que esta primacía no fue nunca abandonada por el maestro vienés.<sup>484</sup>

Sostener que considero la primacía del falo en las cuestiones de economía libidinal en el hombre y en la mujer, como la clave para repensar la erotomanía, es coherente con la consideración de la erotomanía como un recurso femenino en función de resolver por la vía de la cinvicción delirante (la atribución del amor al Otro) el encuentro con lo femenino sin el auxilio de un padre al que se pueda amar como en la neurosis histérica.

La erotomanía es un intento desesperado de algunas mujeres para reinstalar las condiciones que harían posible un destino neurótico y que podrían hacerle arribar al Edipo y al amor al padre como estación de descanso del estrago producido por la relación madre-hija.

---

<sup>483</sup> J. Lacan, Seminario III, p. 443.

<sup>484</sup> “Freud no da el brazo a torcer sobre esta prevalencia. En el orden material, explicativo, de la teoría freudiana, de un extremo al otro, es una invariante, una invariante prevalente. Nunca, en el condicionamiento teórico del interjuego subjetivo donde se inscribe la historia de cualquier fenómeno psicoanalítico, la subordinó, ni siquiera relativizó su lugar. Es alrededor de Freud, en la comunidad analítica, donde se le quiso dar simétricos, equivalentes. Pero en su obra, el objeto fálico tiene un lugar central dentro de la economía libidinal, tanto en el hombre como en la mujer”, J. Lacan, *ibidem*, “El falo y el meteoro”.

La mención freudiana a la erotomanía en el intento de explicar la “paranoia en el varón”, así como su sorpresa al encontrar “un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica” (cuando se trataba de la paranoia femenina), no debe pasarse por alto al considerar una clínica diferencial que tome en cuenta lo femenino, tal como se desprende de las lógicas de la sexuación.

Por otro lado, Lacan puede resolver el impasse freudiano –al situar en el núcleo del conflicto paranoico en el varón la fantasía de deseo homosexual– cuando ubique, a partir de arribar a la categoría del significante de Nombre del Padre y su operatoria en la metáfora paterna, el “empuje a la mujer” como lo que adviene del agujero en la significación fálica, a consecuencia de la elisión del falo por la forclusión del significante del Nombre del Padre.

### **5.1. Empuje a la mujer o elección de la posición femenina**

El empuje a la mujer es, entonces, el forzamiento del sujeto a una posición femenina a partir de la emergencia de un goce Otro sin el auxilio de la medida fálica. Se trata de la imposibilidad de la elección, un empuje a ocupar el lugar de la mujer en la distribución sexuada.

Lacan plantea este tema en *L'Etourdit*,<sup>485</sup> al comentar las fórmulas de la sexuación, pero ya está anunciado en “De una cuestión preliminar...”, cuando dice: “Como se percibe, si se observa que no es por estar recusado(forclose) el pene, *sino por deber ser el falo* por lo que el paciente está abocado a convertirse en una mujer.”<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> J. Lacan, *L'Etourdit*, inédito.

<sup>486</sup> J. Lacan, “De una cuestión preliminar...”, p. 250. El subrayado es mío.

Este empuje debe diferenciarse de la declaración de sexo, hecho que incluye una elección subjetiva respecto de la posición sexuada. Es precisamente por estar forzado a ser una mujer que el psicótico no tiene la libertad de elegir su posición sexuada. Con esto, se puede observar la diferencia entre las determinaciones que el sexo anatómico y el discurso social suponen para la elección, y este empuje –condición de estructura– frente al cual el sujeto no tiene ninguna opción.

Otra diferencia importante de establecer, es que este empuje se refiere a la sexuación del sujeto y no tiene nada que ver con la elección del objeto. Por lo tanto, no se trata de una homosexualidad, sino de estar forzado a la posición femenina en la sexuación, es decir: estar forzado a un modo de gozar. Esta dirección o empuje a la mujer no conduce necesariamente a una elección homosexual del objeto. En la psicosis, no hay vinculación necesaria entre el empuje a la mujer y la homosexualidad, por lo que existe la posibilidad de elección del objeto.

Si la homosexualidad masculina, no psicótica, se inscribe en las fórmulas de la sexuación del lado hombre, el empuje a la mujer como dirección a la mujer estructuralmente obligada, se inscribe del lado femenino de las fórmulas, pero sin articulación con el lado masculino, es decir, sin la referencia fálica.

Lacan echa por tierra la teoría de la homosexualidad como determinante en la psicosis, al revelar que en Schreber: “A falta de poder ser el falo que falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres.”<sup>487</sup>

---

<sup>487</sup> J. Lacan, “De una cuestión preliminar”, p. 251.

Quiero destacar que en el empuje a *la* mujer se trata de conservar sin tachar el La de La mujer. Hacer existir a la Mujer hace a la diferencia entre la posición femenina y la posición que deviene del empuje a la mujer en la psicosis. En la psicosis, se intenta la escritura de la relación sexual al hacer existir a La Mujer. La posición femenina que cuenta con el pasaje por la castración, opera desde la barra que tacha el universal de la mujer, y entonces existe como una, una entre otras, en la invención singular que le permite sostenerse sin el universal que la haría La.

## **6. Hacer existir el amor**

Hay una diferencia entre hacer existir el amor y hacer existir La mujer. La erotomanía es un modo de hacer existir el amor. Esto es un modo de encontrar la consistencia necesaria para la prueba de existencia a través del amor del Otro. Sin el amor del Otro, la erotómana se vuelve anónima; es esa nada que supone que el otro tiene que tener. Lo que la erotómana buscará en el otro es un nombre o un rasgo que le dé soporte a un nombre, porque se trata de crear un amor no anónimo, es decir: situar un nombre allí donde se encuentra el amor/odio de la madre.

En los relatos erotómanos se observa que, en tanto la iniciativa ha provenido del otro, la erotómana se convierte en la elegida. Ella ha sido elegida por el Objeto como objeto de amor. Ella resulta la elegida entre dos objetos. Y el mundo no puede más que alegrarse de esta elección, pues todos son partícipes de la buena elección. Con esto, la erotómana ha recreado un mundo que participa de su amor. Esto quiere decir que ella no sólo ha inventado un amor y un Objeto nombrado que hace recaer su elección amorosa sobre ella, sino que

también existe un mundo y muchos otros que habitan en él que se hacen partícipes de ese amor.

¿Acaso esta formidable invención no es al mismo tiempo un acto creativo?

## 7. Escribir el amor

Si antes dije que la erotomanía, en tanto locura, es un intento pasional de operar con la marca del Padre para hacer de ella un significante, se puede entender por qué la erotómana escribe cartas de amor. Esas cartas, que casi nunca faltan, escriben para “convencer a alguien, que se ha perdido definitivamente en la multitud”.<sup>488</sup>

No cabe duda de que estas cartas tienen un destinatario, y éste es el sujeto. No cabe duda de que llegarán a destino. En esas cartas se escribe lo que no puede decirse; se intenta el desesperado esfuerzo de pasar de una marca a un significante. Pero ¿cómo puede realizar la escritura este pasaje? La lectura de la marca hace significante. Pero una lectura que retoma la marca dos veces, pues hay dos pasajes para hacer con la marca: 1) Lectura de signos, y 2) marca vuelta a retornar.<sup>489</sup>

¿De qué paso se trata en la escritura de las cartas de amor? Hay sustitución del objeto, y esto es lo esencial: la marca retomada, el trastoque de la relación inicial. En el segundo tiempo hay otro objeto perdido del objeto inicial y también letra en sentido estricto: *una marca que sufrió un proceso*. Si no hay sustitución del objeto no hay escritura, no hay letra. En última instancia, en tanto esto concierne al

---

<sup>488</sup> Cfr. “Ellas escriben cartas de amor”, en esta tesis

<sup>489</sup> Véase J. Lacan, Seminario *L'identification*.

sujeto del inconsciente, si no hay sustitución primera del objeto no hay sujeto del significante.<sup>490</sup>

Algo está allí para ser leído y eso es lo importante. Aimée firma sus últimas cartas al Príncipe de Gales, cuando las primeras habían sido enviadas en forma anónima. ¿Se puede conjeturar una demanda de lectura del nombre en la decisión de esa firma?

## 8- La otra cara de la manía

J. Butler<sup>491</sup> designa una “condición melancólica del sujeto”. En su libro *The Psychic Life of Power...*, considera que ningún sujeto surge sin un apego pasional hacia aquellos de quienes depende. Para que el sujeto surja, este apego tiene que establecerse y ser negado. La sujeción explota este deseo, donde la existencia siempre es conferida desde algún otro lugar, y marca la vulnerabilidad hacia el Otro para poder existir. La exclusión presupone que el deseo es rigurosamente eliminado, constituyendo al sujeto mediante un tipo de pérdida anticipada: una melancolía constitutiva.

Más allá de las consecuencias que la autora deduce de esta condición constitutiva<sup>492</sup> su contribución me parece importante para situar cierto trazo melancólico en lo que respecta a la constitución subjetiva de una mujer, habida cuenta de la disimetría señalada anteriormente en cuanto al estadio del espejo.

---

<sup>490</sup> *Ibidem.*

<sup>491</sup> La obra de Butler puede circunscribirse al campo de las teorías sociopsicológicas que abordan las diferencias de género desde una perspectiva fenomenológica. Véase *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1977.

<sup>492</sup> Butler deduce de allí la importancia de las condiciones sociales en la producción de subjetivación y deja establecida la condición de género en esta melancolía constitutiva.

Este trazo de melancolía que considero propio de la mujer, se soporta en la dependencia del objeto en que se encuentra para su constitución. Por otra parte, existen dos condiciones estructurales que devienen un obstáculo para que ella se reencuentre: 1) una mujer es también Otro para ella misma; 2) el goce llamado femenino –fuera de la referencia fálica– es un goce que la sobrepasa porque no puede ser tramitado por el inconsciente.

S. Zizek aborda esta cuestión en el capítulo “David Lynch o la depresión femenina” de *Las metástasis del goce*, haciendo alusión a la ruptura del orden de la causalidad que se establece en tanto no-todo en una mujer responde a la secuencia causa-efecto. Según el autor, en la mujer siempre hay algo imprevisto. “La mujer no está totalmente sometida al vínculo causal; con ella, el orden lineal de la causalidad se rompe.”<sup>493</sup>

Zizek propone que la verdadera causa *qua* Real es la mujer que, en el nivel de la cadena simbólica de causas y efectos, parece ser el objeto pasivo de la actividad del hombre. Para él, la depresión femenina es estrictamente trascendental: proporciona un marco a priori dentro del cual las causas pueden actuar como lo hacen. Luego de considerar la relación de esta depresión con la pulsión de muerte, Zizek amplía la consideración de esta depresión a la estructura elemental de la subjetividad, en tanto no-todo el sujeto está determinado por la cadena causal. “El sujeto es esa brecha misma que separa la causa de su efecto, emerge precisamente en la medida en que la relación entre la causa y efecto deviene ‘inexplicable’.”<sup>494</sup>

La depresión femenina, entonces, suspende el lazo causal, la conexión causal de nuestros actos y los estímulos externos; *como el gesto fundante de la subjetividad, el acto de libertad primordial por el*

---

<sup>493</sup> S. Zizek, *op. cit.*, 2003, p. 179.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 186.

*cual rechazamos nuestra inserción entre el nexo de causa y efectos. “Y el lazo entre esta depresión y la indestructible sustancia vital es también clara: la depresión, el retiro-en-sí-mismo, es el acto primordial de recogimiento, de mantenimiento de una distancia de la indestructible sustancia vital, haciéndola aparecer como un destello repulsivo.”*<sup>495</sup>

Así, el autor adjudica a la perspectiva infame según la cual la mujer es “ilógica”, el peso del modo en que se interpreta esta suspensión femenina de la cadena causal en el espacio ideológico dominante.

Freud ha descrito cierto afecto depresivo como característico de la femineidad, tanto en lo referente a su abandono del Edipo por “cansancio o frustración”, como a la decepción que el mismo Freud encuentra en sus analizantes mujeres al final del análisis, pues no han obtenido de él lo que fueron a demandar. Ambos señalamientos están fundados en la envidia del pene, es decir, en términos del tener fálico. Según Lacan, para una mujer, se trata también de “ser” aquello que se juega en el Edipo, en las relaciones amorosas y en un análisis.

## **9. Una desesperada búsqueda de ser**

Es ese ser buscado, por inasible y evanescente, lo que hace que la mujer se refugie en el amor, primero al padre y luego al hombre, y algunas veces en el amor de transferencia, donde como he señalado, se trata no sólo del amor al analista sino también del amor que esperan del analista.

---

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 187.

Desde esta perspectiva, es posible aclarar por qué Freud señala una disimetría en la angustia según los sexos: angustia de castración en el varón y angustia por la pérdida del amor en la mujer. En el amor, una mujer encuentra un poco de ser de dos maneras: al ser amada y al ser el falo para su *partenaire*. Pero también hay otra cuestión para resaltar: no se ama sino a través de la propia falta. Es por eso que el amor, a pesar de la gramática, es femenino. Y es también esto lo que le hace decir a Lacan que un hombre cuando ama lo hace desde una posición femenina, es decir, en tanto sujeto de la falta.<sup>496</sup>

Se puede comprender que, para una mujer, el amor comporte un efecto ampliamente reparador, pues al dirigirse al decir, opera como el reconocimiento enigmático de dos inconscientes.<sup>497</sup> Aunque es necesaria otra vuelta más –el encuentro amoroso también tiene su costado real–, hacer el amor dejará a una mujer sola con su *heteridad*<sup>498</sup>. Deberá paliarla con el nombre de su amado y ser así como Julieta para Romeo, Isolda para Tristán, Beatriz para Dante.

La dependencia que una mujer establece con el amor se entiende pues no es sólo aquello que le devuelve un poco de ser, sino también lo que la incluye como sujeto del inconsciente y aquello que la nombra como Otro. Su pérdida es pérdida del ser, pérdida de su condición de sujeto del inconsciente –en tanto queda a merced del costado de goce innombrable e indescifrable, infinito y deslocalizado– y pérdida de un nombre.

---

<sup>496</sup> “Desde su ser hombre, él no entiende nada del amor, porque le es suficiente su goce”.

<sup>497</sup> Véase el juego de la morra, en el capítulo “La mujer, la femineidad, lo femenino”, en esta tesis.

<sup>498</sup> Ya me he referido a este neologismo que conjuga la alteridad y la “otredad” que una mujer es para ella misma.

“Ainsi, qu’il se prête ou qu’il se dérobe, l’amour programme-t-il toujours quelque désenchantement, et, à s’en remettre à lui, chaque femme sera-t-elle toujours un peu...veuve!”<sup>499</sup>

---

<sup>499</sup> C. Soler, *op. cit.*,: “ Que sea prestado o que sea robado, acaso el amor programa siempre algún desencanto, y al someterse a él cada mujer será siempre un poco...viuda!” , p.98. La traducción es mía.

## **XIV- Recursos femeninos**

### **1. Lo femenino**

Al estar fuera del lenguaje, lo femenino es un inefable, indecible e innombrable. Es un enigma, tanto para los sujetos que demandan análisis como para la teorización psicoanalítica. Permanentemente fuera del alcance del sujeto, lo femenino se encarna en una mujer como metáfora del Otro. Aun en aquellos sujetos que se declaran en posición femenina, la femineidad no puede alcanzarse o designarse sino por medio del semblante. No hay un ser de la mujer. No hay identidad femenina. El significante que la “significaría” falta en el inconsciente y esta falta se constituye en uno de los puntos fundamentales de la teoría psicoanalítica.

En principio, éste es un asunto de estructura, ya que es el lenguaje el que sitúa a la mujer fuera de lo que puede decirse. Por eso mismo, 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.”<sup>500</sup>

Porque lo femenino es un fuera de lenguaje, el sujeto intenta ceñirlo de diferentes maneras. Pero también porque no puede atraparse en la palabra, porque constituye un real que no deja de insistir, hay un “no querer saber nada de eso” que conforma la posición neurótica. También por esto, se observa un “empuje a la mujer” en aquellos sujetos que al no inscribirse bajo la referencia fálica no han podido constituir comunidad de discurso.

El horror y el espanto son los afectos que corresponden a lo femenino. Por eso he dicho que la angustia de castración es en sí

---

<sup>500</sup> J. Lacan, “La significación del falo”.

misma una defensa contra esta otra angustia primaria, más fundamental y originaria que deviene del traumatismo mayor: el Otro está afectado de una falta, no es completo, no existe. En este sentido se entiende la universalidad que Freud le asigna al repudio de lo femenino.

Las expresiones “no significable”, “no subjetivable”, “agujero en el Otro” intentan circunscribir el problema de lo femenino a una falta radical del inconsciente, de represión (en tanto no hay significativo a reprimir) y por lo tanto, una carencia en la sexualización. Por esta razón, si una mujer quiere hacerse reconocer como sujeto, sólo puede toparse con ese punto de falta en el que ya no hay sujeto reconocible porque no hay significativo para sostenerlo.

El repudio de lo femenino –límite freudiano a la práctica del análisis– se reconoce como el modo de defensa universal contra el espanto de encontrarse con el vacío, la ausencia, la falta, la diferencia absoluta. Para Freud, tanto hombres como mujeres se defienden de lo femenino por la vía del repudio, y es allí donde encalla el análisis freudiano. Aunque es cierto que de allí partió Freud en su descubrimiento.

En este sentido, la clínica no es más que el modo de situar cómo cada sujeto se las arregla en cuanto al repudio de lo femenino. Jean Allouch hace una apuesta importante en su libro *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*,<sup>501</sup> cuando plantea que la clínica es la del duelo. ¿Se puede hallar una correlación entre estos dos términos?

Sostengo que el repudio de lo femenino es la respuesta universal del sujeto (sea éste anatómicamente hombre o mujer) al

---

<sup>501</sup> J. Allouch, *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, Buenos Aires, Edelp, 1995.

duelo que es necesario realizar acerca de la castración en el Otro. Hay que considerar que si bien en la constitución subjetiva se parte del encuentro originario con la falta en el Otro –“antecedencia del *a*”<sup>502</sup>, el tratamiento subjetivo de esta falta requiere de un complicado proceso que culmina en el duelo. Éste puede alcanzarse en un fin de análisis, y el dispositivo del pase permite verificar su efectucción en los analizantes; pero es en función del encuentro primero con la falta en el Otro que se establece una primera defensa en forma de repudio: el repudio de lo femenino.

Dicho de otro modo, la clínica es el modo singular en que cada sujeto alcanza una posición que le permita realizar el duelo al que lo convoca su constitución subjetiva.

La neurosis no es más que la vía que el sujeto recorre en cuanto a su repudio. El análisis freudiano conduce al sujeto al encuentro final con aquello contra lo que se ha defendido con sus síntomas, sus inhibiciones, hasta con su angustia de castración. La perversión sostiene este repudio a la vez que fabrica un modo de desconocer aquello que precisamente repudia.

He dicho antes que el modo en que Freud teoriza el Edipo es correlativo de la manera en que el sujeto se defiende contra la castración del Otro. Por eso mismo, y siguiendo a Verhaeghe situé el Edipo llamado masculino como una defensa contra el Edipo femenino. Y esto tanto para hombres como para mujeres. Collette Soler dice que “el Edipo hace el hombre, pero no hace la mujer”.<sup>503</sup>

Esta formulación puede explicar por qué Freud considera el amor al padre en la mujer como un “descanso”, respecto del tiempo preedípico, es decir: la relación niña-madre. Es precisamente en la

---

<sup>502</sup> Véase J. lacan, Seminario X.

<sup>503</sup> C. Soler, *op. cit.*, p. 19.

relación madre-hijo (sin establecer diferencias de sexo) donde se descubre ese punto de falta, ese agujero que es lo femenino. De las distintas maneras de “tratar” con esa falta se desprenden los diferentes modos, ahora sí, masculinos y femeninos.

Lacan ha seguido a Freud en la consideración de la lógica fálica, pero al inaugurar el campo del goce, consideró la insuficiencia de ésta lógica devenida de la primacía del falo para dar cuenta de lo que allí ocurre. Con sus fórmulas de la sexuación da cuenta de dos lógicas que coexisten en el campo y delimitan dos modos de inscripción posible en cuanto al goce: la lógica del Todo y la del No-*Todo*. Se puede situar el repudio de lo femenino según cada una de estas lógicas y encontrar lo que hace a una clínica diferencial que toma en cuenta la posición sexuada de los analizantes. Es decir: ¿cómo se presenta el repudio a lo femenino según la lógica del Todo o la del No-*Todo*?

“Le mouvement analytique, dans son effort pour construire une clinique de la femme, est-il alors condamné sois à parlere d’autre chose, la mère notamment, soit à décliner tout ce qu’il faudra finit par dire que la femme n’est pas? je peux dire aussi bien que d’elle ‘tout peut’en dire’, mais au sens du n’importe quoi : il y aura toujours un exemple possible, et une foule de contre-exemples. Des originales, par définition. Une race de jouissance. Reste que de ce qui n’existe pas, no puet en parler. ‘On la dit, femme, on la diffame’ dit Lacan. Ce dont les siècles ne se sont pas privés, histoire sans doute de conjurer l’epuovante. Racisme de jouissances.”<sup>504</sup>

---

<sup>504</sup> *Ibidem*, “El movimiento analítico, en su esfuerzo por construir una clínica de la mujer, ¿está rehusando todo eso que no es la mujer que puede terminar por decir? Yo puedo decir también, que de ella “todo puede decirse”, pero en el sentido de no importa qué: siempre habrá un ejemplo posible, y una cantidad de contra ejemplos. Originales, por definición. Una raza de goce. Lo que queda es que de lo que no existe, se puede hablar. ‘Se la dice, mujer, se la difama’, dice Lacan. La historia no se ha privado de eso, manera indudable de conjurar el espanto . Racismo de goce.”, p. 50. La traducción es mía.

A partir de la matematización de la sexuación, Lacan ha enseñado que las mujeres conforman una raza de goce. Entiendo que es por esto que se puede hablar del repudio de lo femenino, tal como lo enseñó Freud. El hecho de que este repudio sea de estructura se debe a que la mujer está excluida del discurso por la naturaleza de las cosas, que es también la naturaleza de las palabras. Es por eso que lo femenino, en tanto *héteros*, extranjero es aquello que hace el Otro del Uno, que se pretende Todo.

A continuación, trataré algunos recursos que utilizan las mujeres para el sostenimiento del repudio de lo femenino. Se verá cómo algunos recursos demuestran mayor eficacia en el sostenimiento del repudio y otros pueden situarse como suplencias frente al inevitable encuentro con el abismo que cava la falta en el Otro. También me acercaré a aquellos que constituyen un cercado, un borde, un límite, un litoral para ese abismo, y pueden entonces considerarse como recursos que han atravesado la barrera de la posición de repudio.

## **2- La histeria o el recurso de la neurosis**

Entre los recursos subjetivos con los que pueden contar las mujeres para hacer allí donde el inconsciente las abandona, está la histeria. Esta neurosis es un desesperado intento de construir un suplemento de inconsciente allí donde se ha mostrado agujereado.

Ponerse al abrigo del falo y armarse con el amor al padre es un recurso poderoso. Por otra parte, producir saber, es un intento de suplementar la falta que amenaza desde lo simbólico.

La teoría traumática de la histeria –modo en el que Freud intenta su teorización inicial–, quizás sitúe ese punto de verdad que

Freud había escuchado de sus pacientes. En la histeria, hay un traumatismo que debe ser elevado a la categoría de originario y, por lo tanto, universal. La histeria parte del primer encuentro con un innombrable, un irrepresentable. Encuentro con lo real que sólo puede suscitar espanto. Se trata efectivamente de una laguna (*lücke*) en el psiquismo y del espanto que suscita. Sobre este agujero no hay más que la erección de una representación frontera que de allí en más, hará de soporte a las construcciones fantasmáticas y construirá la estructura de donde va a emerger el síntoma.<sup>505</sup>

El encuentro con lo femenino se manifestará como un agujero en el discurso, laguna en el tejido significante. En este sentido, se puede situar a la neurosis como recurso subjetivo de elección para hacer con este encuentro primordial, y dentro de ellas, a la histeria como elección hacia la que convergen efectivamente las personas de sexo femenino.<sup>506</sup>

Si la pregunta de la histeria es: ¿qué es ser una mujer?, se puede pensar que toda la construcción neurótica que realiza está dirigida a tratar de responderla. Vuelvo a aproximar la estrategia histórica al recorrido de la teorización psicoanalítica cuando de lo que se trata precisamente es de esta pregunta.

El rodeo del Edipo y la promoción del padre al lugar central son compartidos tanto por la histérica en su construcción simbólico-imaginaria como por Freud en la elaboración de la teoría. Pero cabe apuntar que este recurso subjetivo es una defensa poderosa, ya que

---

<sup>505</sup> Para la representación de frontera, véase S. Freud, “Manuscrito K.”, *Cartas a Wilhelm Fliess*.

<sup>506</sup> En Freud hay muchas indicaciones para repartir la elección de la neurosis situando cierta determinación en el sexo anatómico, así como también la consideración de un núcleo histérico en toda neurosis.

cuanto más se avanza en la pregunta por la mujer, menos se llega a “serlo”.<sup>507</sup>

## 2.1. La mascarada y el semblante

En 1929, Joan Riviere publica un artículo titulado “La femineidad como máscara”<sup>508</sup> Su tesis es que la mascarada femenina puede alejar la angustia y utilizarse, en las mujeres que aspiran a cierta masculinidad,, como una defensa contra la venganza de los hombres. Por lo tanto, hacerse pasar por mujer o ataviarse con la apariencia femenina, puede ser una manera de afirmar la masculinidad.

Esta tesis se instala de lleno en el debate sobre la sexualidad femenina y el falocentrismo de la teoría psicoanalítica, ya que está dirigida a explicar una noción como el complejo de masculinidad, que como he señalado anteriormente, ocupa un lugar central en ese debate.

El caso que la autora relata para apoyar sus hipótesis es el de una mujer “intelectual” sobresaliente en todos los ámbitos a la vez, que puede constituir la imagen de una “femineidad lograda”: brillante en su profesión, excelente ama de casa, buena esposa y buena madre. Esta mujer presenta un síntoma cada vez que tiene que hablar en público, hecho al que su profesión la obliga permanentemente. Luego de dar sus conferencias (en las que siempre tiene mucho éxito), la asalta el temor de haber cometido un error y experimenta la urgente sensación de que le den seguridad. Por esta necesidad, se dirige hacia alguno de los hombres que han asistido al evento esperando menos un elogio sobre su participación intelectual que la manifestación del deseo sexual de esos hombres. El análisis demuestra que esos hombres

---

<sup>507</sup> J. Lacan, Seminario III, “¿Qué es una mujer?”, p. 254

<sup>508</sup> J. Lacan, J. Riviere, E. Jones y H. Deutsch, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1979.

a los que se dirige son sustitutos paternos. (el padre de la paciente es también un intelectual). La elucidación del síntoma establecida por el análisis lo muestra en dos tiempos: la femineidad 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. Según Joan Riviere, esta mujer se conduce “como un ladrón que da vuelta sus bolsillos y exige que lo registren para probar que no tiene los objetos robados.”<sup>509</sup>

Riviere responde a la pregunta sobre cómo distinguir una femineidad verdadera del disfraz o la máscara de la femineidad: son indistinguibles porque son lo mismo: “la femineidad, ya sea fundamental o superficial es siempre lo mismo.”<sup>510</sup>

Se ve que la paciente mencionada utiliza su mascarada femenina como una defensa contra la angustia, pero que en definitiva no hay ningún modo de distinguir la mascarada de la femineidad; o lo que es lo mismo: la femineidad tiene el estatuto de semblante.

Otro punto interesante para destacar en el artículo citado es el carácter que adquiere este recurso, ya que se trata de la estructura misma de la demanda de los sujetos en posición femenina: es preciso que en un primer tiempo la mujer sea reconocida como poseedora del falo para que luego, en un segundo tiempo, ella pueda separarse de él. Hay así un doble pedido de reconocimiento en el que el primero es condición del segundo. Es necesario que la mujer posea el falo o que ofrezca la ilusión de ello para que luego sea reconocida dando lo que no tiene, como mujer. Entre estos dos tiempos acontece la angustia que sobreviene frente al peligro de ser tomada como la propietaria del falo; es decir, que toda la estrategia en realidad se dirige a ser reconocida como desprovista de falo, aunque debe pasar primero por el momento de hacer como si lo tuviera. Aquí se afirma lo que ya se

---

<sup>509</sup> Riviere, *op. cit.*, p. 13.

<sup>510</sup> *Ibidem.*

ha dicho acerca del falo como el semblante por excelencia, en tanto velo que enmarcara al agujero innombrable.

También se puede realizar la correspondencia de estos dos tiempos con las fórmulas del lado femenino del cuadro de la sexuación:

$$\frac{\overline{\exists!x}}{\overline{\forall x}} \quad \frac{\overline{\Phi x}}{\Phi x}$$

Ella no existe como mujer si no está sujeta a la función fálica, pero ella está no-toda sujeta a la función.

En la paciente de Riviere, hay una angustia más primordial que el temor de que el padre se venga, ya que ella sólo puede aprehender su no-toda bajo la forma de un perjuicio que le inflingiría la otra mujer o un don que ella espera obtener de los hombres. Así, ella podría devolver el falo y de esa forma ser reconocida en su femineidad. La angustia está entonces en relación con su madre: “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 la pérdida devolviéndole el pene o empleándolo en su servicio, nunca serán suficientes; estos medios se usan hasta la saciedad y terminarán por desgastarla a ella misma”.<sup>511</sup> Una vez reconocida como desprovista del falo, es necesario que lo devuelva a su madre y a las mujeres, para que éstas no parezcan castradas.

¿Para qué es necesario esto? Se trata de una estrategia frente al horror de la mujer, esa posición en que ella tendría que definirse fuera de toda referencia al falo. Quizás sea esto mismo lo que le hace decir a Lacan que la mujer renuncia en su mascarada a su femineidad. Podría

---

<sup>511</sup> J. Riviere, *op. cit.*, pp. 19-20.

parecer paradójal, en tanto la femineidad misma es mascarada. Ésta es una diferencia importante para remarcar: *la femineidad no es lo femenino. La femineidad es una máscara que vela y distancia de lo femenino como tal.*

Por eso es posible situar la mascarada femenina como un recurso que va en el sentido del repudio de lo femenino.

### **3. El amor como recurso**

El amor es una poderosa estrategia femenina. Ser amadas y demandar insistentemente la declaración del amor que se les dirige parece constituir una característica atribuida generalmente a las mujeres. Cuando el amor se declara, la mujer puede establecer esa relación de sujeto a sujeto que alivia el exilio en que la sume la falta de significante. En el amor, en el lugar del significante faltante, es convocado un sujeto, el sujeto supuesto por el *partenaire*.

Esta sustitución se hace posible en tanto ni la mujer ni el sujeto lacaniano existen como significantes: uno y otro son representados por un significante para otro significante. Y sólo son –si es que se puede decir que son–, en el lugar que queda vacío, entre dos significantes, inter-dicho .

El amor también presenta una vertiente real en la cual una mujer encuentra su límite. De allí la tendencia del amor cortés, por ejemplo, de mantenerse en la vertiente simbólica, modalidad que comparte con el amor platónico. Por otro lado, ser amada le devuelve a la mujer un poco de ser, ése que se le escapa irremediamente y que no consiste más que en una imagen o en una Idea.

Al fabricar el caso Sabina Spielrein, en el Excursus clínico I, señalé el modo en que Abraham describe una estrategia femenina a

través del amor del hombre para alcanzar un lugar que pueda distinguirla como única y excepcional: “Ser la más bella de todas las mujeres.” La estrategia amorosa representa un recurso femenino que se halla fuertemente ligado con el ser, para diferenciarla de aquella que puede pensarse asociada al tener fálico y que también está relacionada con el amor.

Se puede pensar que a través del amor una mujer puede demandar el ser o el tener. Este último, cuando en relación con el amor al padre ella espera recibir el don del falo en la forma del hijo. Pero aun así, la espera de un hijo no puede situarse siempre en el plano del tener, ya que en ocasiones puede representar el modo en que una mujer alcanza ese ser que siempre se le escapa, a condición de renunciar a devenir mujer.

#### **4. La maternidad**

La maternidad es un recurso que presenta algunas variaciones, según el modo en que se piense al hijo:

- como sustituto del falo faltante
- como objeto *a*, causa del deseo materno
- como objeto de goce que taponar la falta

Se trata de considerar no sólo el amor y su relación con la madre y el hijo, sino también el plano del deseo y del goce en la madre.

Desde una perspectiva clásica, está la salida freudiana a la envidia del pene por la vía del Edipo femenino: el abandono de la madre por la niña y su sustitución por el padre, del que espera recibir, por amor, el don del falo en forma de hijo. Esta espera puede desplazarse al hombre, una vez que la mujer ha abandonado la espera edípica por

cansancio o frustraciones repetidas. Si bien me refiero aquí a la sustitución, no se trata verdaderamente de una sustitución metafórica, sino de desplazamiento, ya que la operación producida es la metonimia: desplazamiento de la madre al padre, del falo al hijo, del padre al hombre. Hay una insuficiencia de la metáfora para producir una verdadera sustitución y esto explica el por qué Freud puede decir que la relación preedípica madre-hija subsiste como fondo de todas las posteriores relaciones.<sup>512</sup>

En el Seminario V *Las formaciones del inconsciente*,<sup>513</sup> Lacan plantea el modo en que una mujer se vuelve madre a partir de la diléctica fálica, siguiendo los pasos freudianos, y en Ideas directrices para un Congreso sobre sexualidad femenina, nos presenta un goce que no puede ser “drenado” por el falo; aquí, entonces, el goce de una mujer en tanto madre.

En *La angustia* se especifica aún más este punto, al situar cómo el deseo de una mujer está dirigido por su pregunta acerca de su goce y además presenta un lazo mucho más laxo en relación con la castración y el falo. Se trata de establecer las diferencias entre el lugar del niño como falo y como objeto *a*. Aparece una madre que, ejemplificada en la madre de Hamlet, presenta un deseo que Lacan llama “criminal”. Allí, el deseo materno es voraz e insaciable.<sup>514</sup> Es decir, que no basta con la posición subjetiva previa de la madre, sino que es necesario que consienta, en la relación con su hijo, ser privada de su objeto por el padre y que este consentimiento sea subjetivado por el niño. Sólo con esta operación se pondrá tope a la devoración materna. En este punto, hay que plantear la eficacia de la operación de

---

<sup>512</sup> Cfr. el modo en que Freud desarrolla la no finalización del Edipo en la niña y la repetición de la modalidad de relación preedípica en las relaciones amorosas femeninas, en “La sexualidad femenina” y “La femineidad”.

<sup>513</sup> Buenos Aires, Paidós, 1994.

<sup>514</sup> Ya señalé que Freud planteó la relación etiológica que vincula a la histeria y la paranoia femenina por la vía del fantasma de devoración materna.

privación en la madre y el niño, que al articularse con el sostenimiento de la promesa fálica por el padre puede reinstaurar al falo como razón del deseo materno y no sólo como un objeto del que el padre puede privar.

La metáfora paterna articula el deseo materno al Nombre del Padre. Hay un primer tiempo que Lacan escribe DM (en mayúsculas para diferenciarlo del deseo), y designa un deseo sin ley; y un segundo tiempo en el que se produce la elisión del deseo materno al producir su articulación a la ley paterna. Esta elisión es importante porque así es posible contar con el falo como significante del deseo, acentuándose su valor simbólico, ya que sólo en estos términos puede funcionar como tope a la demanda materna e instaurar la normalización edípica en el tratamiento de la relación entre los sexos.

La importancia de situar el tratamiento que Lacan realiza del “deseo de niño” y a las diferentes localizaciones posibles del sujeto en la relación madre-hijo, estriba en considerar a la maternidad como recurso defensivo con respecto a lo femenino; ya que en sus diferentes configuraciones puede funcionar como un equivalente del repudio a lo femenino o posibilitar el acceso de una mujer a la posición femenina. Además, se trata de analizar cómo estas diferentes maneras de afrontar la maternidad tienen consecuencias en lo que respecta a la subjetivación del hijo, especialmente en relación con la hija mujer.

Si hay un goce fuera del dominio fálico en las mujeres, si una mujer puede ocupar para un hombre el lugar del objeto *a* en la medida en que consiente a su fantasma, para una mujer que se convierte en madre, un hijo puede ocupar el lugar de objeto *a*. En tanto tal, es posible que le aporte un complemento de ser. Aquí se produce un desplazamiento teórico, pues no se trata ya del amor materno, sino de su posición respecto del deseo y el goce.

#### 4.1. La madre en la lógica de la sexuación

En la repartición sexuada las mujeres, como madres, pueden inscribirse de diferentes maneras. Si la mujer entra en la relación sexual como madre<sup>515</sup> (porque en las mujeres los caracteres sexuales secundarios son los de la madre, y para el hombre la madre contamina siempre a la mujer), para el varón, la mujer existe como madre. O mejor dicho, por la incidencia edípica del objeto primordial, la que existe es la madre y no la mujer.

La maternidad –sujeta a la función fálica por la equivalencia niño-falo– puede localizar a la mujer como madre en el lado masculino de las fórmulas de la sexuación: “para todo  $x$  se cumple la función fálica”. Así, la mujer en tanto madre se dirige como sujeto al niño ubicado en la posición de objeto  $a$ : posición homóloga a la del hombre que ubica a la mujer en posición del objeto  $a$  de su fantasma.

Si una mujer se sitúa en el lado femenino, y en tanto no-toda su goce se desdobra entre el goce fálico y el que se sitúa del lado del significante del Otro barrado; al dirigirse al hombre en busca del falo encuentra un tapón a su no-toda en el objeto  $a$  que constituye el hijo. ¿Se vehiculiza algo del goce suplementario de éste modo?

Aquí aparece la noción de “odio de la madre”, aludido en diferentes tiempos de la enseñanza lacaniana como insaciabilidad, voracidad, deseo sin ley, que culmina a la altura de *L'Etourdit* con la calificación de *estrago*. Es especialmente en referencia a la relación madre-niña, que Lacan situará esta noción: *la madre puede ser para una hija un estrago*.

El recurso a la maternidad se complejiza según se trate de:

---

<sup>515</sup> J. Lacan, Seminario XX.

- la utilización del recurso dentro de una dialéctica fálica
- la puesta en juego del amor materno
- la operatoria del odio de la madre
- la dirección al Toda madre
- o la ubicación de la lógica del no-todo de una mujer y su relación con la maternidad

Las cuatro primeras opciones se pueden situar dentro de la utilización del recurso a la maternidad como defensa contra lo femenino; mientras que la última se refiere a la incidencia de la posición femenina en cuanto al deseo de hijo.

Con respecto al estrago, puede decirse que se trata de una operación lógica que apunta al “sin límites”. La relación madre-hija es un estrago en tanto no está limitada por el falo, ni mediatizada por ninguna ley. Es la otra cara del amor, su cara de goce infinito. Lacan, en consonancia con la observación freudiana del modo en que una mujer puede repetir con su pareja conyugal el tipo de relación que ha tenido con su madre, dice que “un hombre puede ser para una mujer algo peor que un síntoma, puede ser un estrago.”<sup>516</sup>

## **5. La creación como recurso**

Donde falta un significante es posible crear un significante nuevo. Frente al vacío, frente a la ausencia, la creación es una respuesta. ¿Hay que establecer una diferencia entre el arte y la creación como recurso subjetivo? Creo que la diferencia es aquello que se hace con el agujero y el vacío. Porque puede ser que se intente colmarlo con lo creado, o mostrarlo y operar con él como tal.

---

<sup>516</sup> J. Lacan, *L'etourdit*.

Dentro de las diferentes modalidades de utilización de este recurso hemos privilegiado la operación de sublimación en los Excursus I y II. La sublimación es un recurso para operar con la pulsión tanto en hombres como en mujeres; pero en aquellas en quienes la medida fálica no logra drenar todo lo pulsional, la sublimación se presenta de manera diferente.

Freud plantea una dificultad para esta operación en las mujeres, al decir que ellas están más próximas a la compulsión que a la sublimación. Señala una mayor autonomía de lo pulsional en las mujeres, casi como si dijera que en ellas hay un déficit de subjetivación de la actividad pulsional.

En este punto, conviene situar cierta precisión con respecto a la relación de una mujer con su cuerpo. ¿Qué es un cuerpo de mujer? ¿No hay algo en el cuerpo de una mujer que está fuera del saber, ya que no hay ninguna articulación significativa que responda por la diferencia que indica la anatomía? Este misterio que se centra en el cuerpo de mujer atañe tanto a hombres como a mujeres, pero en aquellas que deben poder operar con su cuerpo que se presenta como misterioso, la dificultad se redobla.

Cuando me referí al amor cortés, señalé que ésta erótica presentaba una modalidad sublimatoria, al elevar a la Dama a la dignidad de la Cosa. Ese objeto podía ir más allá de su función cuando se eleva al lugar del Otro absoluto, pero vacío, desprovisto de consistencia. También señalé que se trataba de un ser de significativo, profundamente inhumano.

Pero en la relación con el cuerpo femenino, no se trata del Otro como lugar de la palabra, sino del Otro en su dimensión real sexuado, del cual no puede decirse una sola palabra. No se trata de inaugurar

dos Otros, ni Otro del Otro, sino de entender “el estrabismo de lo que allí ocurre”.<sup>517</sup>

Frente a esto, hay un poderoso recurso que mantiene el repudio a lo femenino, si se produce el deslizamiento a la posición de Dios, o su otra cara, La Mujer: es decir, a la perspectiva en la que habría uno no castrado. Al soñar con un Ser Supremo que la haría Toda Mujer, una mujer puede intentar responder al agujero que se abre en relación con lo simbólico. Intento de ser sublime, netamente diferente de la operación de sublimación.

Si la sublimación es goce, es el goce propio del rodeo de un vacío, y de este modo se trata de revelar la falta que habita el objeto. La sublimación requiere de un pasaje por el deseo del Otro, que no es el encuentro angustiante, sino que va más allá en tanto corte que recorta y enmarca ese vacío. El intento de ser sublime es la identificación con el Uno que le dice no a la castración; por lo tanto, es lo opuesto a la operación de sublimación, en el punto en que se trata de un rechazo a la castración.

Traigo aquí este conflicto entre el Otro y su agujero, porque es absolutamente comparable al que se produce en la relación entre el sujeto y el cuerpo. De este modo, sitúo cómo el cuerpo de una mujer es una metáfora del Otro, y la dificultad que se entrevé cuando se trata, para una mujer, de la relación con un cuerpo que la sitúa como Otro de ella misma.

Si la búsqueda por el lado del significante se demuestra fallida —ya que es precisamente el significante el que prohíbe el acceso al cuerpo como tal y lo expulsa fuera del campo del goce, aunque esté, sin embargo, en el origen de ese cuerpo y del goce que se le supone—,

---

<sup>517</sup> Lacan J. Seminario XX

algunas mujeres encuentran en la práctica de la letra un modo de tratamiento de esa Otredad y de ese vacío para el que no hay palabras, ni significados posibles.

“Una mujer acepta ocupar el lugar de objeto según el fantasma de su compañero, pero su ser no está todo allí donde hace apariencia de objeto. Desde su esencia - paradójica esencia para cualquier filosofía de no-toda allí, no-toda en cualquier lugar en que se la encuentre- se dirige al significante de la falta en el Otro. Es su significante, no su objeto. Este significante es uno-sin el Otro, ya que el Otro está borrado, falta ahí. Ahí donde haría falta, para sostener cualquier significación. Lo que angustia es una significación. [...] La relación con S(A/) entonces es desangustiante, pero no deja de provocar cierta despersonalización. Este contacto con un significante, sin el Otro, dejará en condiciones de saber leer de otra manera, saber leer que el significante miente, lleva a situar al significante en su valor de uno más allá, donde hay uno en menos.”<sup>518</sup>

En *Escritura y femineidad*, P. Cancina sitúa la consustancialidad de una mujer con ese significante que viene a marcar la falta en el Otro. Significante que no es como los otros, pues es aquel que, impar, no hace cadena, no se articula. Ese significante, que es una escritura del Nombre del Padre y que no requiere justificación, pertenece al orden de lo arbitrario, sin que se haga necesario suponerle un saber ni un sentido.

Para una mujer, la escritura es un recurso con el que poder hacer desde ese Otro que ella es para sí misma. Si un hombre sirve de relevo para que una mujer se encuentre con el Otro, la escritura es un recurso para el encuentro con esa Otra que ella es para sí misma. “Es desde el Otro que se escribe, y allí el escrito es la operación separadora, efectuación de un sujeto de la escritura.”<sup>519</sup> Este Otro desde donde

---

<sup>518</sup> P. Cancina, *Escritura y femineidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990 p. 66.

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 52.

escribe una mujer es el Otro desde el lado no-toda, en relación con el significante del Otro barrado en la lógica de la sexuación.

La escritura es un recurso para una mujer en el punto en que es imposible la subjetivación del cuerpo como Otro. Así lo testimonian las místicas, que en sus escritos bordean la orilla de la desubjetivación. Pero también lo testimonian los escritos de mujeres como Marguerite Duras y Collette, que hacen del recurso a la escritura un borde para decirse mujeres y tratar con lo que las amenaza desde el abismo.

## **6-¿Lo femenino se escribe?**

“La escritura se sostiene de las cuatro maneras en que el sujeto se inscribe como falta: el seno en tanto implica una demanda de lugar en el Otro, las heces en tanto es desecho de la relación subjetiva, la mirada en la letra como objeto y la voz como soporte de las palabras”.

*Pura Cancina, Escritura y femineidad*

Me detendré en algunas cuestiones que he podido relevar en la escritura de estas dos mujeres: Marguerite Duras y Colette. Si bien es posible situar diferencias en ellas. Hay un punto en que ambas coinciden y que me propongo remarcar: ambas utilizan su escritura como un poderoso y eficaz recurso para el tratamiento del horror de lo femenino.

La creación que realiza Marguerite Duras de sus mujeres hechas de letras, o más precisamente de esas mujeres que sólo pueden ser hechas de letras, le permite poner un límite, un borde a aquello que la amenaza desde el vacío y que ella misma nombra como “el

miedo”.<sup>520</sup> Además, trabajaré el modo en que en la escritura de Duras –ya cuando ella misma había sido alcanzada por la certidumbre de la finitud del cuerpo– se intrincan vía el amor, las pulsiones de vida y de muerte, o lo que es lo mismo, la manera en que se escribe la tensión y articulación entre la lógica del Todo y la del No-todo.<sup>521</sup>

Colette,<sup>522</sup> contemporánea de Freud y de las histéricas freudianas, encuentra en la escritura un tratamiento posible al goce femenino. Este modo singular se constituye, a mi entender, en un modo de pasar de lo infinito e ilocalizado a cierto límite y localización a través de aquella función de litoralizar que la letra, como lo ha enseñado Lacan, puede cumplir.<sup>523</sup>

Finalmente, y a través de la frase escrita por Santa Teresita del Niño Jesús que ha recorrido el mundo –“en el corazón de mi Madre, la Iglesia, yo seré el Amor”– volveré sobre el tema que conecta lo femenino con la escritura, a partir de la experiencia mística.

## **7. Cómo decir aquello para lo que no hay palabras**

Las mujeres que aparecen en las novelas de Marguerite Duras son locas. Como dice Pura Cancina, no son psicóticas sino locas, de esa locura que adviene en las mujeres cuando ya no encuentran límites ni medida en la relación con el falo. Locura que puede ser un estado fijo o provisorio, pero que adviene irremediablemente cuando se deshace el amarre fálico y se abre la pura lógica del No-todo sin tensarse con la lógica del Todo.

---

<sup>520</sup> Seguiré aquí el tratamiento del tema propuesto por Pura Cancina en su libro *Escritura y femineidad*

<sup>521</sup> Realizaré una lectura del libro *C'est tout*, que Marguerite Duras escribe mientras agoniza, y que su amante publica luego de su muerte.

<sup>522</sup> Para este tema seguiré a J. Kristeva, *op. cit.*

<sup>523</sup> Lacan J. *L'etourdit*.

Ya he comentado que se trata de un no-lugar de sujeto, y ahora puedo decir que esas mujeres son locas porque ya no están sujetas al falo. El infinito se abre como único horizonte y la respuesta subjetiva es el arrobamiento.

Lol V Stein<sup>524</sup> ofrece el paradigma de esta posición. Lo que sucede cuando el falo se aleja irremediabilmente y se está advertido de que el Otro sin barrar no existe. No hay aquí repudio posible, sino el encuentro de esa mujer con su no-lugar, con su exilio del mundo de las palabras. Allí, en la novela, Marguerite enseña sobre la potencia del amor como un recurso.

Lol se arroba ante el espectáculo de la pareja formada por su novio bailando con una mujer y permanece ausente de la vida y la existencia por un tiempo. Así, aún ausente, acepta la propuesta de casamiento de un hombre que tocaba el violín y se enamora de ella. Luego de su casamiento con el violinista, Lol accede a una estabilización temporaria. El matrimonio y los hijos advenidos en él le permiten un marco de sostén para su desamarre. Valores fálicos puestos nuevamente en juego, sostienen su ser en tanto la identifican. Pero en cuanto acontece la muerte de su madre y la familia se muda a la casa de su infancia, Lol comienza una errancia por las calles de S Thala, en la búsqueda de no se sabe qué, pero que la conduce al encuentro con Jacques Hold y al reencuentro con su amiga Tatiana.

Allí la errancia se demuestra totalmente orientada por lo real, orientación demostrada pero que no está a disposición de Lol. Y otra vez acontece el rapto. Arrobamiento que habla del lugar de no-sujeto que no es irremediabilmente el del objeto. Mancha gris sobre el centeno, Lol se ausenta para dejar la presencia a los dos cuerpos unidos haciendo el amor.

---

<sup>524</sup> M. Duras, *El arrobamiento de Lol V Stein*, Barcelona, RBA, 1993.

La locura de Lol es un paradigma de lo que sucede cuando una mujer se suelta del falo por completo, lo que acontece cuando hay tan sólo la inexistencia y la ausencia. Pero es también un paradigma del funcionamiento del fantasma cuando se trata de mujeres. La mujer sostiene su deseo en el fantasma en tanto se ubica en relación con la ley de la castración; pero en su no-toda fálica no hay funcionamiento fantasmático que le sirva de sostén. Allí hay una relación directa con lo real.<sup>525</sup>

Según P. Cancina:

“Hay una distancia entre la no instauración de la significación fálica, efecto de la forclusión del significante que la instauraría, y la falta de sentido encontrada en el más allá de la significación fálica: el S(A/). Es en esa escisión en relación al falo, pero escisión que allí se sostiene, en el falo, que se encuentra la experiencia, del lado del no-toda, que, escapando al lenguaje, resiste a la transmisión. Experiencia de la que atestiguan esos escritos que no dejan siempre de despertar sospechas o quedar marginales [...] El no saber de su experiencia los hace escribir en una ignorancia que es a la vez, su bien máspreciado.”<sup>526</sup>

La autora se refiere a la escritura de los místicos, que se apoya en otra cara de Dios, nombre perfecto que al faltar deja ese vacío del cual los místicos gozan. Ese nombre en su perfección no puede decirse. Allí falta la palabra. Hay un silencio como nombre; es el no-sentido propio al ser.

Si se asiste a la ruptura del semblante que sostiene el discurso, en ese abarrancamiento llueven letras de él, vaciadas de su significación que son sólo trazos con valor escritural.

---

<sup>525</sup> J. Lacan, Seminario X.

<sup>526</sup> P. Cancina, *op. cit.* 1990, p. 72.

En la lectura que P. Cancina realiza de la novela *Emily L.* de Duras, esa mujer que le da nombre al escrito sólo posee consistencia de letra, de trazo, ya que no hay más nada allí que ese nombre escrito para darle ex -sistencia. Cito a Cancina: “En *Emily L.* nuevamente nos encontramos con esa combinación justa, de un uso que podría ser considerado inmoderado, casi exagerado, de medios que remiten a la enunciación, y lo medido y medurado de la acción dramática misma, reducida al mínimo, relatada, aludida, supuesta. Hechos de decir, hechos dichos, alcanzan su dimensión de hechos en el decir que los autentifica”.<sup>527</sup>

Las mujeres de Marguerite Duras –esas frágiles mujeres ya que no están armadas con el amor al padre– son prototipos de la relación contingente con la ley del falo, porque escriben justamente aquello de su ser de mujeres que está al margen de esa ley.

“Te amaré hasta mi muerte.  
Voy a tratar de no morir demasiado pronto.  
Esto es todo, todo lo que tengo que hacer”.<sup>528</sup>

Como un combate entre Eros y Tánatos, el libro (¿póstumo? ¿último? verdadero rito de tinta negra),<sup>529</sup> *C'Est Tout* de Marguerite Duras, conjuga, a modo testamentario, esta lucha anunciada por Freud en los últimos párrafos de *El Malestar en la cultura*. Ya desde su título anuncia una conclusión, “esto es todo”. La muerte es también una cesación, un corte, un final. Pero en la dedicatoria, también se dice que no-todo termina cuando se acepta la fatalidad del destino del ser-para-la muerte, pues esa pequeña libertad de encontrarse con la posibilidad de la muerte abre a todas las posibilidades.

“Para Yann.

---

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>528</sup> M. Duras, *C'est tout/ Esto es todo*, Madrid, Ollero & Ramos, 1998.

<sup>529</sup> M. Duras, *Escribir*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 17.

Nunca se sabe, con antelación,  
lo que se escribe.  
No tardes mucho en pensar en mí.

Para Yann mi amante de la noche.

Firmado: Marguerite,  
la amante de este amante adorado,  
20 de noviembre de 1994, París, calle Saint-Benoît.”

Duras escribe la dedicatoria al comenzar a escribir el libro, y no como ocurre generalmente, cuando el libro ya está terminado. Porque Duras sabía que al terminarlo era a Yann a quien le quedaba hacer un libro de esos manuscritos. Sabía que desde esa dedicatoria se abriría entre ellos la hiancia del que muere y del que sobrevive. Y digo Marguerite, la que firma, la amante del amante adorado, y no Duras, la escritora, porque es Marguerite la que ama, muere, escribe sin saber con antelación lo que escribe. Y es Duras, la autora, la que sobrevive en su escritura.<sup>530</sup> Cita del amor con la muerte, Marguerite enseña sobre el lugar del amor en una mujer.

No ha sido por casualidad que su escritura ha sido llevada a ofrecer aquello que especifica a lo femenino como lógica estructural,<sup>531</sup> en contra de los intentos feministas de encontrar el significante de La mujer. Si para Marguerite Duras la escritura era una salvación: “Si no hubiera escrito me habría convertido en una

---

<sup>530</sup> “Ella suprime mi apellido paterno. Mantiene el nombre de pila [...] Dice: con este nombre, puede ud vivir tranquilo, todo el mundo lo recordará, imposible olvidarlo.”, Yann Andréa, *Ese amor*, Barcelona, Tusquets, 2000.

<sup>531</sup> “El 23 de junio de 2001 tuvo lugar en París una Journée du Ravissement [Jornada del arrebato], que reunió a enseñantes y participantes de todas las Secciones Clínicas de Francia, junto con sus Antenas y Colegios Clínicos. El título provenía de la novela de Marguerite Duras, *El arrebato de Lol V. Stein*, la cual, como señaló Eric Laurent en sus comentarios, había causado un gran impacto en su día, pues había abierto un frente inédito en el feminismo francés. Un primer feminismo, clásico, el representado por ejemplo por Simone de Beauvoir, se fundamentaba en la exigencia de que a las mujeres no les faltara nada de todo aquello de que los hombres disponen. Marguerite Duras irrumpió, en particular con esta novela, hablando directamente a las mujeres desde la diferencia”, Antoni Vincés, *Del arrebato en una jornada*, <[www.virtualia.com](http://www.virtualia.com)>

incurable del alcohol”,<sup>532</sup> el amor también se le presenta como otra vía para salvarse. ¿Salvarse de qué? de la confrontación al abismo, del vacío absoluto, de la certeza de que Dios no existe, de la muerte del sujeto.

Creo que la mujer pasa anticipadamente por la experiencia de que el Otro no existe y es la huella de esa experiencia la que intenta remediar con diversos recursos en los avatares de su existencia. El recurso al falo es uno de ellos, y a veces se demuestra exitoso, al precio de la renuncia de una parte, lo que la hace mujer.

Otros recursos para representar lo irrepresentable son la obra y el amor. Modos de la simbolización de la falta. Escribir, amar, le permiten a Marguerite Duras conciliar extremos, pactar con las zonas más opacas de su alma, allí donde no hay límites y donde nada puede localizarse. Escribir hace límite al amor y amar hace límites a lo que también la amenaza desde la escritura.

## **8- Inventar un alfabeto**

Según Kristeva, la inclusión de Colette en el tercer tomo de la serie *El genio femenino* se debe a que para la autora, Colette es la inventora de un alfabeto del mundo femenino. “Su arte ‘minucioso como el de un primitivo’ (Paul Morand) propone y demuestra que el placer mismo es posible si y sólo si comprende la voluptuosidad al mismo tiempo que su prolongación en *un alfabeto que se escribe como la carne del mundo*”.<sup>533</sup>

---

<sup>532</sup> M. Duras, *op. cit.*, 1994.

<sup>533</sup> J. Kristeva, *op. cit.*, p. 20. El subrayado es mío.

Contemporánea de Freud y de sus histéricas, Colette puede pensarse como una mujer que eligió otra vía, otro recurso que la neurosis para hacer frente al encuentro con la falta del significante que la diría mujer y a la experiencia de un goce inefable. Quizás la lectura de sus textos puede hacer pensar en otro modo que el libelo feminista para hacer oír lo que, por faltarle el significante, no puede decirse.

“Transmutar la sensación afiebrada de una pasión en un placer de boca y de oreja donde el espíritu se encarna en las palabras de la lengua maternal: he aquí el umbral donde la humanidad parlante busca su verdad y del que la precisión de Colette no se aparta jamás”,<sup>534</sup> dice Kristeva, para agregar que la escritora ha comprendido que una mujer puede apartarse de su dependencia del *partenaire* y de la unión mística con el Gran Otro si consiente en dejarse invadir por un goce que la fragmenta, la hace naufragar y la sublima.

Vale recordar el modo en que Lacan se refiere al goce femenino como un goce que sobrepasa, divide a la mujer, es sentido por ella y del que nada puede decir.<sup>535</sup> En Colette, hay una escritura del goce puramente corporal, que ella puede hacer en base a una sensualidad que sobrepasa lo sexual en sí mismo, pero que no es sin ello.

“Un potente arabesco de carne, en una clave cifrada de miembros entremezclados, monograma simbólico de lo Inexorable... En esa palabra, lo inexorable, reúno el haz de fuerzas al que no hemos sabido dar otro nombre que el de ‘sentidos’. ¿Los sentidos? ¿Por qué no *el* sentido? Esto sería púdico y suficiente. *EL sentido*: otros cinco subsentidos se aventuran lejos de él, que los recuerda con una sacudida: como cinco livianas y urticantes, semihierbas, semibrazos delegados por una criatura submarina...”<sup>536</sup>

---

<sup>534</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>535</sup> J. Lacan, *L'Etourdit*.

<sup>536</sup> Colette, *Le pur et l'impur*, citado en Kristeva, *op. cit.*, p. 231.

En la escritura, Kristeva ve un recurso femenino que puede operar en otro sentido que el repudio, pues plantea que la escritura es un desplazamiento del desplazamiento perverso, “una transferencia del placer de la sexualidad a todas las sensaciones y simultáneamente a todas las palabras”.<sup>537</sup> Para ella, es posible que el otro goce subtienda esa transformación de la perversión en sublimación. Quizás ese sea el secreto de *toda escritura*: su “carta (*letre*) robada”.

## **9- “En el corazón de mi Madre, la Iglesia, yo seré el Amor”<sup>538</sup>**

Santa Teresita del Niño Jesús nació en Alençon (Normandía-Francia) el 12 de enero de 1873. Entró en el Carmelo de Lisieux a los 15 años el 9 de abril de 1888 y murió de tuberculosis el 30 de septiembre de 1897 en Lisieux, a los 24 años.

En sus cartas, obras de teatro y, sobre todo en su autobiografía, titulada *Historia de un Alma*, ha dejado el testimonio espiritual de *su vida de fe y abandono en Dios Padre* en medio de pruebas, enfermedades y sufrimientos. Menos conocida que Santa Teresa de Ávila, esta Santa a la que la Iglesia católica le reconoce haber podido experimentar el misterio de la infancia de Jesús y su pasión, vivió su experiencia mística desde muy niña y necesitó escribir sobre ella.

Cabe destacar que en sus escritos figura en primer plano lo que constituyó su vocación: el Amor. Verdadero llamado atribuido a un Otro con el que a través de sus votos religiosos anuda metafóricamente un Amor que está por fuera de toda significación.

---

<sup>537</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>538</sup> Santa Teresita del Niño Jesús, *Historia de un alma*, [www.corazones.org/santos/teresita\\_lisieux.htm](http://www.corazones.org/santos/teresita_lisieux.htm), cap. XI.

Los escritos de Santa Teresita confirman que el modelo del amor es el del amor materno, un amor exclusivo, incondicional, único y fusional, y que la pasión se modela en ese amor y busca recrearlo.

“Comprendí que el amor encerraba todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que el amor abarcaba todos los tiempos y todos los lugares... en una palabra ¡que el amor es eterno!... Entonces, en el exceso de mi alegría delirante, exclamé: ¡Oh, Jesús, amor mío!... Por fin, he hallado mi vocación, ¡MI VOCACIÓN ES EL AMOR!”<sup>539</sup>

Hacerse el amor en el corazón de su madre, es hacerse Todo, hacerse eterna, Dios mismo. Los significantes se repiten: el amor, la madre, Dios, el Todo, la vocación, la fusión. Absolutización del amor, que adquiere un ser por el peso de la palabra misma. Es el ser de la palabra lo que allí se realiza. Pero para hacerlo es necesario escribir la palabra. Esto no es posible de otro modo, no imaginamos a una mística asociando libremente. No se trata del registro de la significación sino de la dimensión de la letra que opera, en tanto objeto, como un condensador de goce.

Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?<sup>540</sup>

---

<sup>539</sup> *Ibidem.*

<sup>540</sup> Lacan J Seminario XX., p. 90.

## **XV- Excursus III: Mujeres de pasiones elementales**

Freud describe a esta categoría de mujeres de la siguiente manera:

“Con cierta categoría de mujeres fracasará, sin embargo, esta tentativa de conservar, sin satisfacerla, la transferencia amorosa, para utilizarla en la labor analítica. Son éstas las mujeres de pasiones elementales que no toleran subrogado alguno, naturalezas primitivas que no quieren aceptar lo psíquico por lo material. Estas personas nos colocan ante el dilema de corresponder a su amor o atraernos la hostilidad de la mujer despreciada. Ninguna de estas dos actitudes es favorable a la cura, y, por tanto, habremos de retirarnos sin obtener resultado alguno y reflexionando sobre el problema de cómo puede ser compatible la aptitud para la neurosis con una tan *indomable necesidad de amor*.”<sup>541</sup>

En mi práctica como analista me he encontrado algunas veces con esta “indomable necesidad de amor” que funciona al modo de necesidad vital. No se trata de la demanda de amor, sino de un modo más urgente, imperativo, exigente de pedir el amor. Esto me ha llevado a reflexionar acerca del lugar del amor en la clínica, sobre todo teniendo en cuenta que en el análisis sólo hablamos de él.

Para esto, recortaré un segmento de mi práctica: *aquellas situaciones donde aparece la necesidad de amor*. Me apoyaré en la categoría freudiana de “mujeres de pasiones elementales”, en ciertos momentos de una neurosis en los que aparece la elementalidad de las pasiones, y en la erotomanía, esa locura femenina que se caracteriza por el delirio de ser amada.

---

<sup>541</sup> S. Freud, “Observaciones sobre el amor de transferencia”, p. 1693. El subrayado es mío.

La serie que me propongo construir está basada en la consideración de que *la necesidad de amor responde a una modalidad de la estructura*. Estas mujeres de pasiones elementales de las que habla Freud, ¿son aislables con respecto a las otras, o se expresa de una manera exagerada lo que en realidad constituye la esencia de lo femenino? ¿Hay algo específico en la mujer que la acerca a la pasión como forma del amor? ¿El amor femenino es diferente del masculino? ¿La “indomable necesidad de amor” es una necesidad femenina? ¿Esta necesidad dice algo sobre la particularidad de las mujeres?

Según lo desarrollado en esta tesis, no podría interrogar esta necesidad de amor sin realizar la articulación que exige introducir la relación con el padre y, por ende, con la significación fálica, producto de la inscripción del significante del Nombre del Padre. Además, se trata de considerar en este mismo marco los efectos de la relación madre-hija, es decir, el modo en que se cumple el primer tiempo del Edipo.

Ciertamente, la confección de esta serie se basa en considerar que la pregunta freudiana sobre la compatibilidad con la neurosis de la “indomable necesidad de amor” y la dirección de la cura en estos casos es una cuestión que condensa los puntos señalados anteriormente. Pero también es una pregunta que se realiza en función de los límites del análisis. Casi podría decirse que ésta es una serie que muestra una franja de fenómenos que funcionan en exceso con la noción de formaciones del inconsciente.

Como bien lo dice Freud en el párrafo citado al comienzo de este capítulo, hay una especie de incompatibilidad de lo “psíquico con lo material”, entendiendo por psíquico las formaciones del

inconsciente: síntoma, sueño, lapsus, así como el soporte que el fantasma realiza en la estructura.

Si Freud dice que la neurosis parte de las frustraciones del amor en la realidad, parece que en esta “categoría de mujeres” ha operado algo diferente de las frustraciones, o las coordenadas de la constitución subjetiva no han permitido el recurso neurótico en su plenitud. También sucede que algún acontecimiento ha desbaratado el recurso a la neurosis al hacer vacilar aquello de lo que la neurosis se sostiene: el Nombre del padre.<sup>542</sup>

Esta serie también conlleva cierta suspensión del deseo; muestra, en diferentes presentaciones, la cara pulsional y de goce en toda su gama. El amor, la necesidad de amor, toman una dimensión imperiosa, urgente y muchas veces mortificante. Pero no se debe olvidar que Freud también alerta sobre el otro extremo del amor: el odio, que se presenta cuando la imperiosidad de la demanda de amor no es satisfecha. Indicación que no conviene olvidar, pues estas mujeres motivan complicaciones transferenciales que resultan de la “intolerancia a subrogado alguno”.

Pensando en el cuadro de los afectos que Lacan presenta en *La angustia*, se puede decir este afecto se encuentra casi con regularidad, en forma de “ataques” o crisis;<sup>543</sup> también el *acting-out* y el pasaje al acto. En algunos casos, alucinaciones visuales o representaciones mentales<sup>544</sup>, y en otros, el desencadenamiento de un cuadro paranoide. Me interesa destacar también lo que he llamado “obstinación” o

---

<sup>542</sup> Luego, también habrá consecuencias en cuanto a la significación fálica.

<sup>543</sup> Me refiero a una angustia que ya no señala, sino la invasión del afecto de angustia.

<sup>544</sup> Las representaciones mentales están aludidas por Jacques Lacan en la Presentación de enfermos de la señora C. Véase *La fábrica del caso: la sra C.*, P. Cancina, “Reunión de cierre”; M. Colovini, “El deseo de creer”.

“capricho femenino”, ya que por el carácter de desafío que presentan en el seno de la transferencia pueden obstaculizar la marcha de la cura.

Finalmente, considero que la necesidad de amor muestra aquello de lo pulsional femenino que no alcanza a ser drenado por el falo, tanto por el no-toda fálica de una mujer como por los momentos en que la solución fálica falla o queda suspendida.

## **1. Mujeres**

### **1.1. Esperanza**

En los tiempos en que iniciaba mi formación en el Hospital Psiquiátrico de la ciudad, llamó mi atención una viejecita muy coqueta y femenina, que escribía, entre encajes y puntillas, cartas de amor a un príncipe europeo que, según decía, vendría a la Argentina prontamente y pasaría a visitarla por el Hospital. Ella se peinaba todas las mañanas y frente al espejo hablaba de su esperanza renovada, de que ése fuera “El” día. Ella no enviaba sus cartas, sólo las escribía y las guardaba amorosamente.<sup>545</sup>

Ella era ésa que el príncipe vendría a visitar, porque la amaba. Para dirigirse a ella, la comunidad del hospital usaba como nombre expresiones tales como, “la enamorada del príncipe”, “la que espera al príncipe”, “la que le escribe al príncipe”. Modo singular de nombrarse/la, pero nominación al fin. Creo que esa mujer murió internada y esperanzada en el Hospital. Siempre me pregunté por la razón de su internación, pues se alejaba de la imagen corriente de las

---

<sup>545</sup> Dice Lacan que la esperanza no es sin objeto, y que de lo que está permitido tenerla es de aquello que no depende de la buena suerte, es decir, se trata de que la esperanza sólo puede tenerse de aquello en lo que el sujeto puede comprometerse en un acto. J. Lacan, *op. cit.*, 1977, p. 131.

locas, y sólo mostraba una locura esperanzada que la hacía creer/crear un amor que la sostenía en la existencia.

Quizás en ese lugar encontró un nombre: “la enamorada del Príncipe”, y ésta era una muy buena razón para que permaneciera internada. Hoy redoblo esta nominación con el nombre elegido para ella en esta serie: Esperanza, y me interrogo sobre qué chance hubiera tenido de encontrarse con alguien (un psicoanalista) que le hubiera permitido preguntarse desde dónde esperaba.

## **1.2. Margaritas (o mujeres de pasiones elementales)**

En el tiempo que llevo practicando el psicoanálisis, algunas veces me han consultado mujeres que podrían pertenecer a esta categoría de la que habla Freud.<sup>546</sup> Son mujeres con algo de niñas, de estilo ingenuo, cuya lógica de sopas y albóndigas pareciera que chocara con el ejercicio del análisis.<sup>547</sup>

Mujeres que presentan una intensa ligazón a la madre preedípica, pero que si las dejamos andar cuentan con el recurso al padre, que aunque débil, merece ingresar en la cuenta. Mujeres que aman de un modo casto y que aceptan su lugar en el acto sexual con la resignación de que “eso es lo que deben como esposas” o aun “quería tener un hijo”. Mujeres para quienes el goce sexual es un asunto de hombres. Para ellas es cuidar de sus hijos y de su marido, ahorrar, limpiar la casa ... Mujeres que sólo quieren ser amadas por sus maridos, y en las que se renueva sin cesar la pregunta formulada mientras se deshoja la margarita: “¿Me quiere, no me quiere?”

---

<sup>547</sup> Una de ellas me dijo recientemente, luego de cinco años de realizar dos sesiones semanales: “Creo entender ahora de qué se trata este tratamiento. Hay algo que yo siempre supe, pero que no sabía que sabía.”

Mujeres que hacen depender su existencia de la respuesta a esta pregunta, y lloran desconsoladas o se mueren de contentas según la respuesta que arrastre la caída del último pétalo.

Estas mujeres muestran que su búsqueda es de sustancia,<sup>548</sup> dirigida a su madre, en primer lugar. Han elegido la vía de ser como ellas, mejor dicho, como la imagen que sus madres les han mostrado. Pero continúan en una demanda infinita dirigida a sus madres, sostenidas en el plano del amor, mostrando muy bien que en el amor no se trata de sexo, y que ser madre (y para eso, primero esposa) puede mostrarse reñido con el deseo de mujer.

### 1.3. Caprice

Otras mujeres llegaron a mi consultorio en urgencias subjetivas, crisis de angustia, de *acting* en *acting*, con riesgos de pasajes al acto, tormentas desatadas siempre en relación a un hombre amado o amante, caprichos italianos o berretines tangueros, pero diciendo siempre de su “indomable necesidad de amor”.

Podría decirse que se trata de mujeres obstinadas. Mostración denodada del capricho como fuera de la ley. Es más, ellas mismas dicen que no saben por qué lo hacen, pero que se “les” impone como obstinación. Muestran una disociación asombrosa, pues pueden razonar sobre la inconveniencia de sus *actings*, de lo perjudicial de sus berrinches, pero no dejan de hacerlo. Casi les sobreviene como acontecimiento imprevisto. Aparecen frente a sus *partenaires* con una enunciación constante: “así lo quiero, así lo ordeno”. También intentan obstinarse en transferencia, y allí quizás resida el arte del analista, para reconocer una voz de mujer allí e *indecidir*, refutar,

---

<sup>548</sup> Véase J. Lacan, *L'Etourdit*.

*indemostrar, inconsistir*, esos dichos para reinstalar la ética del bien-decir. Reconocer una voz de mujer allí donde el capricho muestra sus raíces pulsionales en esa organización que el falo no puede drenar por completo.

#### **1.4. Amadas**

¿No son las erotómanas, esas mujeres locas, las que al modo delirante dicen de su “indomable necesidad de amor”?

Amada I llega a la consulta en medio de un estado confusional, con ideas persecutorias luego de un viaje de placer donde viajaba “Él”, A., el amor de su vida, el hombre por el que estaba dispuesta a dejarlo todo: marido, hijos, trabajo. Quería empezar de cero, ser feliz, vivir libre a través del amor.

“Él me ama, yo lo sé. Lo supe cuando me miró. No fueron necesarias las palabras. En esa mirada nos lo dijimos todo. Él está presente aun cuando no está. Lo siento. Siento su presencia. El me protege, me cuida, me acaricia”. Es una convicción que toma la modalidad delirante. “Él me ama, yo lo sé”. Pero ¿se instala al modo de la certeza? Parece que *ella quisiera creer* que él la ama, ya que responde muy rápidamente para desarrollar la inversión amar-ser amado. Es decir, a poco de andar, Amada I puede preguntarse por el amor de él, hablando de su propio enamoramiento.

En este sentido, creo que *el delirio de ser amadas se revela equivalente al fenómeno del enamoramiento*, lo cual no sorprende, porque ya Freud dice que el enamoramiento se acerca más a los fenómenos patológicos que a los normales.

Amada II también responde muy rápidamente a intervenciones en la cura, diciendo: “Hoy tengo la impresión de que toda mi libido apunta hacia B.” *El amor del Otro, ése que las amadas se inventan, no actúa como certeza psicótica. Es una creencia que se empeñan en creer. Es un invento, algún remedio.*

Las dos pacientes a las que me estoy refiriendo pudieron hacer gala de certeza con relación al tema de la persecución –asunto nada desligado del tema amoroso– funcionando como una consecuencia de tal tema. En Amada I, las ideas persecutorias aparecen en el momento en que termina su viaje, produciendo terror y pánico que la llevan a errar por algunas horas. En Amada II, la persecución se inicia “por amor”. Su primer jefe, ése que la amó desde el primer momento que la vio, busca saber de ella, enterarse de sus más íntimos secretos. Para enterarse, invade su vida privada, complota a familiares y amigos, graba sus conversaciones, la sigue en auto, vigila su casa.

Como puede verse, el amor aparece en primer plano como “El tema”, aquello por lo cual podría sacrificarse todo y que también genera la persecución. Pero ¿qué particularidad presenta este amor?

En primer lugar, es un tema. Las hace hablar y pide respuesta. Luego, vale como amor, como sentimiento, tanto a partir del reconocimiento como sujetos activos de ese amor, como de ser amadas. Se trata del ser y no del tener; lo que prevalece en ellas no es la relación con un objeto al que se desea y no se puede perder, sino con el Otro de quien se espera el amor, o mejor dicho, se exige el amor. En el decir de Clerambault, este Otro es llamado el Objeto con mayúscula.

Intento establecer que no se trata de un objeto en el sentido psicoanalítico. El otro vale como el *partenaire* necesario para la

relación amorosa, pero no se resaltan sus cualidades ni sus atributos, salvo algún rasgo. Para Amada I, *“sabe tratar a una mujer”*. Para Amada II, *“es tan inteligente”*.

No se constituye la dialéctica amorosa; no hay *entre* el hombre y el amor, la mujer, sino que *se trata del sujeto y su necesidad de amor*. Insisto, más que amor que constituye el camino del deseo, amor en el sentido freudiano, más que amor como don activo de la falta, se trata de Necesidad de amor.

No hay, entonces, demanda de amor. Se está en la urgencia, en la categoría de apremio, no de la vida sino del sujeto. *Esta necesidad de amor revela la amenaza de muerte del sujeto*.

“No se puede vivir sin amor”, me dijo un día Amada II bañada en lágrimas para relatar inmediatamente una pesadilla: “Subía a la terraza de mi casa y me tiraba al vacío. Cuando caía, ya muerta, el diablo me miraba y se reía”. A la pregunta sobre este personaje, responde: “es igual al que vi una vez”. Su cara se descompone y todo su cuerpo expresa repugnancia, al tiempo que presenta una gran crisis de llanto. A este episodio sigue el relato de una alucinación visual ocurrida hace ya un tiempo, en la que se le apareció el diablo en el televisor apagado, y luego en el diario que estaba leyendo. Un diablo que tenía brazos y piernas, y que en la primera imagen tenía cara de criatura, para luego transformarse en una vieja.

Este decir de Amada II revela la operación que armaba su delirio erotomaniaco. *Inventarse el amor del Otro estaba al servicio de hacer que el goce condescienda en deseo. Y siendo aquí del Otro, cuando vacila este invento o cuando algún dato de la realidad se revela como verdad inaceptable pero inocultable, ella queda expuesta al goce del Otro, exposición que le hacía decir “no se puede vivir”*.

No se puede vivir sin amor. Es cierto. El amor del Otro en los inicios es lo que permite que se tenga una imagen donde unificarse, donde aprehenderse como totalidad. El amor del Otro –este amor que ha sido tocado por la barra de la castración– es lo que hace consistir más allá de la imagen. Es un amor que proporciona rasgos significantes en los que asirse, más allá de la captura imaginaria

Pero ¿qué ocurre si ese amor no es amor? ¿Qué sucede si en la relación madre-hijo uno se encuentra con el deseo genital de la madre? Aquella mirada amorosa se transforma en captura de goce y nos hace signo del goce del Otro.

Ante el peligro de ser para siempre fijada en la posición de objeto de goce, Amada II inventa el recurso que le permite vivir, haciéndose a sí misma objeto de amor.

Si el delirio erotomaniaco es el delirio de ser amado por un Otro, restituye dos cuestiones: al Otro lo hace amante y al sí mismo lo hace amado. En tanto el objeto de amor es  $i(a)$ , la imagen de otro ser humano; el  $a$  es velado por la imagen.

Repulsa de la frase inicial: Yo lo/a amo para modificar no sólo la posición del sujeto de la frase sino también al objeto. Él me ama, con lo que el amor establece, en principio, el lazo interrumpido entre el Otro y el sujeto, a partir de que ,en tanto Goce, no hay el otro sino sólo Uno.

Por lo tanto, la erotomanía no sólo realiza en forma delirante estas dos operaciones, sino que a través del delirio restituye el lazo con el Otro, pero un lazo amoroso que prescinde del diálogo, pues en la erotomanía no se encuentra la palabra de amor. El amante que se

inventa la erotómana sólo le dirige signos que ella interpreta. Ella responde con la carta de amor. Escritura que denuncia una vez más su operatoria: bordear el goce .

*La erotomanía sería una operación en torno a la amenaza del goce del Otro, remedio para la falla en la estructura pero en verdad no logrado, ya que depende de la encarnadura del Otro y de sus signos.. De este modo, si el Otro da signos inequívocos de goce y se transforma en otro, la operación se desarma y la mujer erotómana queda arrojada al Goce del Otro. Crisis donde se desencadena la persecución, testimonio de la invasión masiva del Otro, de la amenaza de la muerte del sujeto. Erotomanía mortífera, según dice Lacan en el caso Schreber, en razón de la relación con Flesching y el asesinato de almas.*

Amada II lo dice de la siguiente manera: “Este hombre que invadió mi vida sin tener nada que ver conmigo”. Ya no lo nombra, sólo se dirige a él como “este hombre”. Cuando el Otro se transforma en otro y deja de ser amante para poder gozar de una mujer, la operación se desbarata, y el amor ya no se interpone como mediador entre el goce y el deseo. El prójimo es ese otro en el que se revela la intolerable inminencia del goce.

Lo que queda de la demanda cuando el Otro del amor desaparece es la pulsión. La pulsión no es una demanda de la presencia del Otro (como en el amor), sino de la presencia del goce en el lugar del Otro.

La erotómana construye como puede la alteridad de la que carece para poder situarse en el circuito de la demanda. Pero siendo ésta una alteridad precaria, vive bajo la amenaza de su desaparición. Instalando al Otro como amante, puede resituar el lazo del sujeto con

el Otro, que en el esquema Lambda sostiene la relación simbólica y sacude la relación del yo y sus objetos imaginarios, que podría ser de captura mortífera. Pero en esta operación queda en estado de extrema dependencia, ya que no cuenta con las condiciones que podrían permitirle salir de la alienación.

Habiendo atribuido el amor al Otro, no ex-siste sin ese amor. Dado que el objeto queda capturado en la imagen y no cae, no se verifica la operación de separación. Por esto, si bien la erotómana utiliza el amor para abrir la condescendencia del goce en deseo, debe quedarse en el punto del amor, pues para ella, la falta en el Otro carece de la simbolización que le permitiría instalar su deseo.

En este sentido, el objeto que se provee la erotómana no tiene valor simbólico y, por lo tanto, ese amor loco es un amor inútil en el punto en que no logra instalarla como sujeto deseante. Al no haber arribado al momento de simbolización de la falta, toda falta responde como un agujero, una carencia en lo real.

## **2. Cuando el relato es erotómano**

Hay otras mujeres que, sin instalarse en una creencia delirante, mantienen una constante en el estilo de sus relatos amorosos: la iniciativa siempre proviene del *partenaire* y el mundo entero se alegra de ese amor. Lo que autoriza a situarlas en esta serie es precisamente la constancia del estilo de sus relatos, acompañada de una tenaz ocultación de sus sentimientos hacia sus *partenaires*.

Estas mujeres sucumben cuando sus “otros” amantes las abandonan, cosa que ocurre casi con la misma constancia del estilo de sus relatos. Además, siempre plantean una exclusión entre sus

intereses laborales, intelectuales o profesionales y sus relaciones amorosas. Juegan, parece, al “Todo o Nada”, mostrando que lo que se juega en sus amores es el reverso del estilo de sus relatos: ellas son *Todo* cuando son amadas y se convierten en *Nada* cuando las abandonan. Pero pueden recuperar algo del Todo cuando renuncian al amor y mantienen la ética del célibe.<sup>549</sup>

Estas mujeres adoptan el estilo erotomaniaco del amor en la relación con el objeto, lo que evidencia que cuando aman lo hacen del lado femenino de la sexuación. Pero esconden la falta desde la que aman, produciendo una inversión en sus relatos en la que feminizan al *partenaire*, lo que seguramente puede ser parte de la razón por las que son abandonadas.

### **3. La erotomanía, una pasión específicamente femenina**

¿Hay elementos en las vicisitudes del hacerse mujer que permitirían pensar en esta particularidad? Creo que la existencia de estos elementos me permitiría pensar tanto en esas mujeres de pasiones elementales que a veces llegan a mi consultorio sin ser erotómanas, como en algunos momentos en la cura de mujeres neuróticas en los que me encuentro con una “tan indomable necesidad de amor”, que actúa con la fuerza de una compulsión y sitúa a estas mujeres de *acting* en *acting*, al borde de pasajes al acto, o en crisis de angustia traumática.

Entiendo que ese punto se ubica en la particularidad de las mujeres en relación con la significación fálica y el Ideal del yo, que no es ajena al amor del Otro. Lacan, en el cuadro de la sexuación escribe la especificidad de las mujeres diciendo que ellas no-todas se

---

<sup>549</sup> C. Soler, *op. cit.*

inscriben por la función fálica, tanto que la mujer que se escribe tachando el La no tiene un significante que la diga toda. Por lo tanto, puede identificarse pero del lado fálico con el Ideal del yo paterno, y quedar situada en una incomodidad fundamental, enfrentada permanentemente a esa vacuidad de la ausencia de su esencia en tanto mujer. Queja tan frecuente de las mujeres: “me siento vacía”.

Esta relación con el falo la sostiene cuando la ausencia amenaza. Es decir, es por su relación con el falo que las mujeres se defienden de quedar situadas frente a frente con la inexistencia, la ausencia, el infinito, el Otro goce. Porque para poder arribar a este punto es necesario un velo, y es el falo el que puede velar lo insoportable, innombrable, indecible, inaudible. Solución que en la histeria queda “para siempre”, es decir, que la histérica hace de su defensa su destino.

Es con el falo o por él, que la mujer puede soportar los avatares a los que se halla sometida. Tanto sea demandándolo y aun eternizando la demanda, haciendo equivaler el hijo a él, como rechazándolo.

Lacan escribe en el campo de los seres que asumen el estatuto de mujer, el S (A/) y el La tachado. Dice que el La tachado está relacionado con el significante del A en tanto tachado. Pero también ella tiene relación con el falo simbólico, ese significante que no tiene significado y que es soporte del goce fálico. *Es en la relación con el falo simbólico, donde la mujer encuentra el soporte para ir más allá.* Para alcanzar el goce femenino, el goce de la falta, se requiere haber pasado por la simbolización de la falta, función del falo. De no ser así,

el encuentro con la carencia sin simbolización, la deja como objeto de goce ofrecido al Otro.<sup>550</sup>

Por un lado está el encuentro directo con lo real del goce imposible; por el otro, la función fálica sin límite. Es un arduo trabajo para la mujer mantenerse en la vacilación sin caer de un lado o del otro. La solución histérica –situarse del lado Todo– consiste en ocupar el lugar de límite a la función fálica, ser aquello que funda el Todo, lugar de la excepción..

Al estar la histérica en el lugar de la excepción, se encuentra prometida a un goce superior a los otros goces, y la pasión es vivida esencialmente como sufrimiento, pasión mortal, a menudo comparada con una enfermedad. Punto de reversión en que el goce fálico, anudándose a la pulsión de muerte, confina con lo imposible del goce del Otro. Es cuando vacila el soporte fálico que es posible encontrarse frente a la “indomable necesidad de amor”.

En esos momentos en que una neurótica se encuentra con desfallecimientos de la marca fálica se expresa en ellas esta necesidad que dice, como en la erotómana, del defecto de estructura. Equivalente a la angustia de castración, esta indomable necesidad de amor dice lo mismo que aquella. Es la última defensa que oponer frente a lo inevitable de la castración.

En estas curas se trata de poner nuevamente a la significación fálica en función. Y es notable el movimiento que se produce a partir de esto. Pero ¿qué sucede en las curas de erotómanas? ¿cuál será la posición transferencial que permita operar? Acaso ¿sostener esta

---

<sup>550</sup> Que no opere el falo simbólico no implica que el falo imaginario no ejerza su función como polo de identificación. Se trata del objeto que completaría al Otro, del tapón de la falta.

alteridad de la que carecen por estructura y operar para simbolizar la falta?.

En la constitución subjetiva, la simbolización de la falta opera por la estructura del don. Es decir, se está en el punto del pasaje del objeto de satisfacción al objeto como don de amor. Por otro lado, es el punto en que la madre pasa de Otro simbólico a otro real. Simbolización primordial, ley de la alternancia presencia-ausencia, instalación del *fort-da*, pasaje del narcisismo primario al secundario, pérdida del objeto de satisfacción, del Otro primordial, duelo originario.

El Ideal del yo en la mujer es problemático, ya que la niña puede mantener la demanda al padre indefinidamente. El rasgo de identificación significativa del Ideal del Yo se inscribe en el mismo instante en que el Otro manifiesta su omnipotencia con un rechazo. Esto equivale como don de lo que rehusa al don de su falta. El rasgo del Ideal resulta de una ausencia. La identificación que se funda en dicha falta vacía la imagen, impide su equivalencia con la demanda. Además, el Ideal puede funcionar como exigencia de lo sublime, de la perfección, cuando no ha sido marcado por el Nombre del Padre, es decir, no es lo mismo el Ideal que opera en el triángulo imaginario como significativo todopoderoso de la demanda, que aquel sobre el que ha operado la función paterna.

En este sentido, la posición en la dirección de estas curas debe estar guiada por el principio de instauración de la dialéctica del don. Don de la falta que encuentre la manera de ser simbolizada.

En las cartas de Freud a Sabina Spielrein, hay un pasaje que puede oficiar de aclaración. Es una carta escrita el 8 de mayo de 1913: “Me apesadumbra enterarme de que sigue Usted consumiéndose de

deseo [...] Creo que ama Usted al Dr. Jung tanto más poderosamente cuanto que no ha manifestado usted el odio que le profesa.” Algunos meses más tarde le dice: “quizás haya conseguido usted derribar al ídolo”.

Con la liberación del odio de su inhibición y el derribamiento del ídolo, Freud apunta a la desidealización y a poner en función el odio. También dice que contra la pasión de nada valen los discursos elocuentes, la razón o el superyó. Me sorprende encontrar aquí cierta similitud con aquello que se dice en “Análisis terminable e interminable” respecto de la roca viva de la castración.

Las mujeres de pasiones elementales, las histéricas –en momentos en que desfallece la marca fálica–, las erotómanas, llegan al análisis en el punto límite de los pacientes de Freud, el de la roca viva. ¿Qué tratamiento es posible darles? A partir de Lacan, se puede intentar una vuelta más.

## XVI- Conclusiones

En el anteproyecto de esta tesis doctoral he considerado que la hipótesis en un trabajo de esta naturaleza puede plantearse como aquello que surge del tema. Por lo tanto, tratar el tema propuesto, ubicado dentro de la clínica psicoanalítica, mediante una investigación, permitiría responder a ciertas cuestiones abiertas: ¿Están las mujeres más próximas al modo pasional del amor por cuestiones de estructura? ¿Por qué la erotomanía sólo se ha descrito en mujeres? ¿Es la erotomanía una forma de psicosis, o podría tratarse de una locura? ¿Inventarse el amor del Otro revela un intento de suplencia fallida? ¿Por qué falla el delirio en su función de restitución en este caso? ¿Qué obtiene la mujer al ser amada y en qué dilema queda situada por el amor de un hombre? ¿Qué avances pueden esperarse al delimitar la especificidad de las relaciones entre el amor, la locura y lo femenino tanto para el psicoanálisis, como para la psiquiatría? Y también ¿la compatibilidad de la neurosis con una “tan indomable necesidad de amor” obliga a analizar las relaciones del amor con la neurosis y con la perversión?

Creo que a lo largo de esta tesis puede leerse cómo en el intento de encontrar respuestas se fueron abriendo otras preguntas. Cuestión característica en la investigación en psicoanálisis; tanto es así que siempre puede considerársela, parafraseando a Joyce, como *work in progress*.

## 1. Las mujeres y la pasión

En principio, creo importante señalar que si bien en este trabajo me he referido en innumerables oportunidades a “la mujer” o a “las mujeres”, (así como a “los hombres”) debe diferenciarse –a partir de establecer ese poco de libertad que hace que un sujeto pueda elegir ser dicho mujer u hombre– aquello que está determinado por el sexo biológico y aun el estado civil, de la posición asumida por un sujeto en cuanto a la elección de su posición sexuada. Referirme a “las mujeres” significa, en ocasiones, tomar en cuenta las diferencias sexuales anatómicas, que ejercen su determinación fundamentalmente en cuanto a sus consecuencias psíquicas (y esto no sólo en los niños, sino también en aquellos que constituyen sus Otros primordiales). Además, creo que es posible escuchar si un sujeto ha declarado su sexo y ha realizado la elección de su posición, pero esto sólo es así dentro de la práctica analítica, ya que se trata de una posición de enunciación y no de una declaración del discurso corriente.

Sostengo que las posiciones femeninas o masculinas son una posición respecto de la inscripción en la ley del falo así como una declaración acerca del modo de goce, y por esto mismo hacen a la posición de enunciación y se hallan sujetas a lo que puede hacerse escuchar y aun escribirse en un análisis.

La consideración atenta de la relación madre-hija, llamada período preedípico por Freud, permite situar cuáles son las particularidades que hacen que las mujeres estén más próximas a un modo pasional en el amor. Creo que al estudiar este tiempo primario y repensar el carácter de estrago con el que Lacan designa a las consecuencias de la relación niña-madre, es posible atender a la importancia que reviste el dato anatómico en sus consecuencias

estructurales. “En el dominio del goce es donde la mujer muestra ser superior, porque su lazo con el nudo del deseo es mucho más flojo”.<sup>551</sup>

En el hombre, entonces, la ligazón al objeto debe pasar por la negativización del falo mediante el complejo de castración. Para la mujer, el nudo que se conforma de los dos complejos, Edipo y castración, no es necesario. Y esto la sitúa directamente enfrentada al deseo del Otro.<sup>552</sup> Este estar directamente enfrentada al deseo del Otro, la sitúa en el primer momento de su constitución directamente enfrentada al deseo de la madre, que Lacan escribe DM para diferenciarlo del deseo a secas. Considero importante resaltar este modo diferencial de escritura, ya que DM no es de entrada un deseo que cuente con la legalidad del significante y no está de entrada elidido por el Nombre del Padre (tanto que es en función de la operatoria de la metáfora paterna que se producirá la elisión y la legalización de este deseo). Estar directamente enfrentada al deseo de la madre sin la operación del menos  $\phi$ , instala un cuerpo a cuerpo sin mediatizaciones que hace que ese tiempo, aún si es significado, o mejor dicho, subjetivado a posteriori, deje sus marcas y constituya un estrago.

Me aventuro a plantear que DM puede pensarse como amor/odio de la madre, que en las hijas y sus madres presenta una particularidad sostenida en que en ese cuerpo a cuerpo primero no hay nada que diferencie un cuerpo de otro. Por eso, la entrada en el estadio del espejo adquiere un matiz especial.<sup>553</sup> Este régimen de partición en

---

<sup>551</sup> J. Lacan, Seminario X *La angustia*.

<sup>552</sup> M. Colovini, “Un lazo más flojo”, *Argumentos*, 6, Rosario, Escuela de psicoanálisis “Sigmund Freud” de Rosario-Laborde, Rosario 2000.

<sup>553</sup> Hago referencia aquí al desarrollo que realiza E. Lemoine, *op. cit.*, 1999, Buenos Argonauta: “para la mujer, todo ocurre de manera diferente, siempre tiene partes de ella misma que se van de su cuerpo, que se separan de ella. Y más aún, al separarse de su madre, al nacer, es vivida por su madre y pro ella misma como una parte de esa madre que se desdobra porque ella es la misma que su madre. Mientras que el hombre es vivido enseguida, desde el nacimiento, pro su madre, como un pequeño macho que tiene un pene, es decir, algo que ella no tiene y que le es extraño; así, lo que ella trae al mundo en ese momento es otro y no la mitad de sí misma; es ella misma pero es sobre todo otro; otro en tanto tiene algo que ella no tiene”, pp.62-94.

el que vive continuamente la mujer, la sitúa de entrada en una disimetría fundamental. Por lo demás, ya he situado que para este estado de cosas, toda metáfora resulta insuficiente, ya que no todo lo pulsional femenino puede ser drenado por el falo. Quedan así planteadas las condiciones que hacen esa disposición particular para el deslizamiento en la aventura pasional que tendrá en las mujeres la importancia de resultar un recurso para intentar metaforizar lo que es, por estructura, del orden de lo imposible.

Retomo aquí la afirmación realizada sobre aquello que constituye el “estilo femenino”, siendo que la invención que una mujer realice con las marcas de este tiempo conformará su estilo singular. En la escritora Colette, se puede situar a la escritura en el lugar en el que el perverso buscaría el goce, lo que parafraseando a Freud llevaría a afirmar: “Ella triunfa donde el perverso fracasa”. La escritura de Colette, le permite transformar las marcas del estrago en un alfabeto.<sup>554</sup>

## 2. El estilo erotomaniaco del amor

Estas afirmaciones llevan a considerar que la relación con el objeto en una mujer presenta también sus particularidades, ya que al no sostenerse originalmente en la coalescencia del objeto *a* con el menos  $\phi$ , permanece fijado a la imagen especular. Como tal, perdura ligado a la condición que hace posible el estadio del espejo: el amor del Otro. Se puede apelar entonces a esa frase lacaniana que dice:

“Un principio sencillo de establecer es que la castración no podría deducirse únicamente del desarrollo, puesto que supone la subjetividad del Otro en cuanto lugar de su ley [...] Si la posición del

---

<sup>554</sup> “La escritura es un dibujo, a menudo un retrato, casi siempre una revelación...”  
Colette, *La estrella vespertina* (1946)

sexo difiere en cuanto al objeto, es con toda la distancia que separa a la forma fetichista de la forma erotomaniaca del amor. Volveremos a encontrar sus salientes en la vivencia más común”.<sup>555</sup>

Que el hombre fabrique un fetiche para tratar con la castración en el Otro, es decir, que más allá de la estructura perversa el hombre haga de su pene y aun de su mujer un objeto fetiche que le permita sostener su repudio a lo femenino, se corresponde con la manera en que la mujer se sostiene del amor del Otro.

La escucha de mujeres me ha permitido encontrar relatos de estilo erotomaniaco en los que el partenaire siempre toma la iniciativa, siempre constantes en el modo en que ponen en palabras sus relaciones amorosas; clásicos “amores imposibles”, mezcla de erótica cortés y erotomaniaca; la interpretación de signos diversos como prueba del amor del Otro; hasta delirios de neto tinte erotomano. Casi podría decir que, en tanto el amor sólo tiene consistencia de palabras, es siempre un engaño; en las mujeres se hace necesario un fuerte deseo de creer porque de él depende el poco de ser que las hace consistir. Si no hay objeto que vele y conserve la falta en el Otro, hace falta una creencia en el amor del Otro para no sucumbir ante el abismo y la vacuidad. Esta creencia en el amor del Otro proviene de suponer una subjetividad allí, en el lugar de su ley. Para una mujer, y en virtud de la forma erotomaniaca del amor, el Otro la ama, sólo que no lo sabe.

### **3. La erotomanía, un recurso femenino y una locura pasional**

---

<sup>555</sup> J. lacan, “Ideas directrices para un Congreso...”, p.

A partir de considerar a la erotomanía como un recurso femenino y del entramado de argumentos presentados, he podido pensarla por fuera de las estructuras freudianas de neurosis, psicosis y perversión, y situarla como un recurso que, en ocasiones, llega a tomar el estatuto de locura pasional, cuando la creencia en ser amada domina la vida, dirige los actos y constituye aquello que orienta al sujeto. Estados de locura que representan un esfuerzo desesperado de ponerle freno al peligro de estallido de la partición. Recurso subjetivo que puede presentar una eficacia, si es que la relación con la ley del falo vuelve a instaurarse.

La partición femenina, ese desdoblamiento al que ella está sometida en cuanto al goce, entre la dirección al falo que encuentra en el hombre y el significante de la falta en el Otro, puede estallar cuando el falo ya no sostiene el régimen de goce y el encuentro con el vacío que se abre en el Otro no da referencias ni límites, ni siquiera alguna localización.

El goce femenino puede soportarse mientras sea Otro goce que el fálico; cuando se convierte en único, es del orden del espanto. En este sentido, considerar el diagnóstico psiquiátrico de erotomanía –que la sitúa dentro de la paranoia– como un delirio, acalla e impide por sus consecuencias lo que una mujer intenta con esa apelación. No es banal señalar que el delirio erotómano jamás pasa desapercibido para su entorno, e insistir en que las cartas de amor –así como los actos de aproximación al objeto que comete la erotómana– constituyen casi una constante en el cuadro de la erotomanía y conllevan un poderoso llamado que busca hacerse escuchar.

Como diría Lacan: “Es una manera de arreglárselas con... No considerarla importante [al diagnóstico de la psicosis maniaco

depresiva] le deja el crédito de algo sobre lo cual uno puede actuar. No sé si no se podría intentar una relación analítica.”<sup>556</sup>

Por otro lado: ¿qué significa epistemológica y éticamente ahogar a las pasiones dentro del diagnóstico de psicosis? La ciencia objetiva, forcluye al sujeto y ofrece una ética apática que bien se puede aproximar a un intento de cosificación del hombre. Cabe recordar que Spinoza, al sostener lo que él llama una ética, propone ofrecer, frente a las quiméricas e irrealizables teorías políticas de los filósofos, algo realizable, útil; es decir, en lugar de partir de las pasiones como vicios eliminables, se trata de partir de las pasiones humanas como realidad natural y necesaria. Los deseos, provocados por la razón o por las pasiones, son productos de la naturaleza y tienen una dirección final: perseverar en el ser. Para Spinoza, la “pasión de ser” condensa y fundamenta el orden político-jurídico.

Al tratar la doctrina lacaniana sobre la locura, he insistido en esa locura a la que puede empujar la ciencia, en particular la psicología (también cierto psicoanálisis), al utilizar el poder objetivante del lenguaje y otorgar “ser” a lo que no es más que forma o presentación del malestar de vivir.

Las pasiones del ser son los modos en que el sujeto responde a la acción del significante sobre lo real. Es por la falta en ser que se ama, se odia, se ignora de modo pasional. El *parlêtre* está condenado a esa falta en ser, de modo tal que el poco de ser que puede alcanzar siempre es al modo de “lo que se era”, de lo que se “habrá sido”. Estas pasiones importan al psicoanalista, ya que la práctica analítica se desarrolla en medio de ellas. La transferencia misma es el amor de transferencia, y este amor es tan verdadero como el amor en la “vida real”. Lo que diferencia el curso del amor en la vida real del curso que

---

<sup>556</sup> Citado en P. Cancina, *La fábrica del caso, la sra C.*, p. 26.

tomará en la práctica del análisis, es el tratamiento que allí se le ofrece, para el cual, como diría Freud, “no hay modelo en la vida real”.

Si los amores transferenciales de mujeres fueron los que permitieron la teorización sobre el amor de transferencia, ellas mismas plantearon uno de sus límites: las “mujeres de pasiones elementales”.

#### **4. Una “indomable necesidad de amor”**

La presentación de lo que constituye la especificidad de las mujeres de pasiones elementales como “una indomable necesidad de amor”, me permitió estudiar en sus orígenes, en el nivel más elemental, al amor como condición para la estructuración subjetiva. Y tratándose de mujeres, también el modo en que se redobra en ellas la necesidad de amor, a tal punto que pueda constituirse en indomable.

La referencia freudiana, 1912, debe ponerse en consideración con los puntos en los que se detendrá Freud a lo largo de su estudio sobre la femineidad. Sin embargo, no encuentra explicación más que al introducir lo que se desprende de la enseñanza lacaniana tanto en lo relativo al estadio del espejo, como en lo que concierne a la metáfora paterna y, finalmente, a la lógica del no-todo, ya que se trata de aquello que especifica al estilo femenino, en función de la contingencia de su relación con el falo y lo que deviene de su organización pulsional a partir de esta misma contingencia. La elementalidad de las pasiones femeninas puede entenderse a partir de aquello que en su goce no responde al límite del falo, y que por eso mismo lo sobrepasa. Lo que resulta indomable por un discurso que

siempre instala una “*norma mâle*”,<sup>557</sup> es precisamente ese goce que no es sin el falo, pero que se presenta más allá de él.

Con respecto a las pasiones elementales, en lugar de retroceder, se trata de hacerle lugar a otra lógica diferente a la del Todo. Pero también, se trata de llevar hasta sus máximas consecuencias la indicación que da el mismo Freud cuando aconseja dirigirse a la fijación de antiguas cargas de objeto. Esto mismo es lo que está siendo esclarecido por los testimonios de fines de análisis en mujeres, y es en este esclarecimiento donde puede encontrarse todo el valor que el dispositivo del pase adquiere para el discurso del psicoanálisis.

Aquí es donde se juega eso que he llamado el “estilo femenino”: esa invención singular que una mujer realiza con las marcas de la relación con la madre. Porque hay un real en exceso del Uno que ningún anudamiento puede anudar, es necesaria una invención singular que constituye estilo, pero que debe renovarse una y otra vez para cercar el vacío.

En este punto se abre toda una diferencia entre lo que Lacan señala como “creer allí” y “creerla”.<sup>558</sup> Creer allí, en ese lugar de lo irrepresentable, innominable, se revela equivalente a creer en el inconsciente, en la hiancia que lo funda y se revela en la práctica del análisis en sus retornos, y considerar a la escritura como lazo posible para cercar, bordear, cernir su lógica. Al creer allí, el psicoanalista puede hacer otra cosa que la tendencia a la que lleva el discurso actual cuando en su rechazo de la castración, hace imposible las cosas del

---

<sup>557</sup> Lacan alude al modo en que el discurso Amo instala una “norma macho” con un juego de palabras en lengua francesa entre las expresiones *normale* y *norma mâle*

<sup>558</sup> J. Lacan, Seminario XXII *R.S.I.* (inédito), clase del 21-01-1975: “Creer allí es creer en unos seres en tanto que ellos pueden decir algo [...] cualquiera que viene a prestarnos un síntoma allí cree [...] Ocurre lo mismo con la mujer, para creer allí, uno la cree. Uno cree lo que ella dice, es lo que se llama el amor [...] La diferencia es sin embargo manifiesta entre creer allí, en el síntoma o creerle. Es lo que hace la diferencia entre la neurosis y la psicosis”.

amor. Puede hacer otra cosa que el discurso de la ciencia que objetiva a los seres humanos con “nombres de ser” y los universaliza.

## 5. El Otro absoluto de un goce no-todo

A pesar del programa ya caduco de la posmodernidad,<sup>559</sup> se puede afirmar que aún es válida la afirmación de Lacan de que el sujeto del inconsciente es consecuencia del advenimiento de la ciencia. Pero en tanto una mujer participa del Otro absoluto de un goce no-todo, no contabilizable, ¿está contenida en el discurso contemporáneo?

Al deshacer la barra que conecta el producto con la verdad, el discurso capitalista –eso en lo que ha devenido el discurso del Amo, por la inversión de los términos del agente y de la verdad– rechaza la castración y hace imposible las cosas del amor. En este discurso no hay lugar para un goce como el femenino. Por lo tanto, se puede decir que es este goce el que hace objeción al dominio extendido del discurso capitalista.

Fuera del registro de las cosas y de las palabras, lo femenino es –en su dimensión extranjera– temido, envidiado y venerado. De estos efectos participan las mujeres, pues presentifican, encarnan esa “Otridad” radical.<sup>560</sup> Esto produce cierta fascinación por el goce atribuido a las mujeres que va exactamente en la dirección de esta versión de Dios, el dios del goce que encuentra existencia del lado femenino.

---

<sup>559</sup> Para ampliar el tema de la caducidad de la posmodernidad, véase I. Lewkovicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

<sup>560</sup> Ya he recordado que, para Lacan, la otra cara de Dios (y no el otro Dios), la otra cara de Dios-el-Padre es el Otro en su dimensión toda Otra absoluta.

Más allá de las reivindicaciones feministas y de género –que siempre se instalan en el registro del tener fálico y pueden ser llamadas “enfermedades de la comparación”– hay una segregación propia del discurso capitalista que recae sobre lo femenino y que toca a las mujeres en tanto lo presentifican y encarnan.

Esta segregación también alcanza al ámbito psicoanalítico, cuando se olvida que las mujeres, si se proponen ser dichas como tales, están no-todas sujetas al falo. Personalmente, creo que éste es un nuevo lecho de Procusto en el que se trata de hacer entrar a las mujeres analizantes, tomando por psicosis lo que es locura como recurso femenino u olvidando aquello que como manifestación del no-todo no puede conjugarse en un discurso.

¿Estoy diciendo que los psicoanalistas pueden participar también del repudio a lo femenino? Quizás estoy diciendo que también en el seno del psicoanálisis se puede rechazar aquello que causa horror y pensar que en una mujer sólo es analizable aquello que la hace dependiente del “para todo x se verifica la función fálica”. Si bien esto es cierto cuando se trata de considerar a la mujer como sujeto del inconsciente, ya he señalado que no todo es susceptible de represión y que se puede considerar que lo actúa sobre lo femenino es la censura.

No se trata sólo de prescindir del Padre tras haberse servido de él, como reza cierta frase que se ha difundido como axioma o ideal, sino de dejar que surja aquello que se encuentra velado, cubierto y protegido por el amor al padre. Y esto, tanto en hombres como en mujeres, ya que, como lo señalé anteriormente, el repudio de lo femenino podía constatarse en forma universal. Afrontar esta *verleugnung* puede llevar verdaderamente a un fin de análisis, y aquí es posible encontrar cierta clínica diferencial. Porque no es lo mismo

repudiar lo que no se ha elegido como posición que repudiar la propia elección.

Vuelvo al planteo de Allouch a propósito de la clínica como clínica del duelo y a su aporte sobre el paradigma del duelo, que no sitúa como Freud en relación con el duelo por el Padre. Se trata, según Allouch, del “gracioso sacrificio del falo”. Para los hombres, el falo es también objeto de un duelo, ya que a pesar de situarse como aquellos que lo detentan deben poder “duelarlo” primero.

¿De qué sacrificio se trata para las mujeres, privadas desde muy niñas? En mi opinión, el falo en juego no debe situarse en el campo del sujeto, sino precisamente en el campo del Otro, puesto que de lo que se trata en el final del análisis es de la castración del Otro. Pero no todo termina allí. *Encore* resta la intrusión del ser sexuado para deshacer el nudo del amor. Lo que queda es el cuerpo como Otro, el cuerpo sexuado que no se deja apresar por las mallas del discurso. Es por lo que agujerea al saber, que se llega a deshacer, finalmente, el nudo que ataba el analizante al analista. Dicho de otro modo, porque no hay saber sobre el sexo si hay reconocimiento de su existencia, el Sujeto Supuesto al Saber podrá caer. No-Todo puede saberse y por lo tanto decirse, pero ese cuerpo sexuado que es Otro existe sin el Otro.

Hay un real que debe poder ser afrontado como tal, sin el saber, sin los velos imaginarios, sin la hipótesis del Sujeto Supuesto al Saber que, en definitiva, es solidaria de la hipótesis del inconsciente. Hay un desamparo inevitable e irreductible cuando se llega a tocar ese real. Eso es haberse encontrado con que el Otro no existe para seguir amparando del encuentro con la realidad sexual del inconsciente.

La experiencia del fin del análisis es la experiencia de consentir al No-Todo.

## **6. Hacerle lugar a lo femenino, el amor y la locura**

Mi propuesta apunta a hacerle lugar a lo femenino, el amor y la locura en la clínica analítica, y no callar sobre aquello de lo que se puede hablar, si se conserva la posición de incautos de lo real, para no errar.

También me interesa proponer que la clínica psiquiátrica considere la conveniencia de volver sobre el estudio de las pasiones, sobre la tradición de aquellos clínicos que intentaron su desprendimiento del terreno de la paranoia.

En resumen, se trata de una propuesta que va en el sentido de la no-segregación de lo extranjero, ya que tanto la condena por la no inclusión en el discurso como el intento de homologación con lo Mismo, constituyen una segregación.

Llamar psicosis a las locuras, considerar delirios (psicóticos) a las pasiones, intentar que las mujeres sólo conjuren su falta en tener con consuelos sustitutivos, mientras desesperan por su falta en ser; es intentar que el reino de lo Mismo permanezca imperturbable; rechazar el encuentro con la alteridad; ceder ante el horror de la castración.

Si la potencia del No-Todo consiste en limitar lo que permite hacer universo, quizás se pueda esperar de una praxis que no rechace esa lógica –en el lazo social inédito que procura– cierto refugio contra el discurso capitalista.

## Referencias bibliográficas

### 1. Bibliografía teórica

- AAVV., *Bordes... límites de la formalización*, Rosario, Homo Sapiens, 1995.
- AAVV., “Che poco spera e nulla chiade. Sobre el amor cortés”, *No hay relación sexual*, Rosario, Homo Sapiens, 1993.
- Abraham, K., *Psicoanálisis clínico. Manifestaciones del complejo de castración femenino*, Buenos Aires, Paidós, 1993, 3º edición.
- Alemán, J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993.
- Allouch, J., Marguerite, *Lacan la llamaba Aimée*, México, Epeele, 1995.
- -----, *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, Buenos Aires, Edelp, 1995.
- Álvarez, A., *El lazo social. Su formalización en la teoría de los discursos de Jacques Lacan* (tesis doctoral, inédito).
- Álvarez, A.; M. Colovini, “El discurso capitalista y la clínica actual” (inédito).
- Amigo, S. *Paradojas clínicas de la vida y la muerte*, Rosario, Homo Sapiens, 2003.
- -----, *Clínica de los fracasos del fantasma*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- Amigo, S. y otros, *Bordes... un límite en la formalización*, Rosario, Homo Sapiens, 1995.
- André, S., *¿Qué quiere una mujer?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Appel, F., B. Aragon, M. Cruz Estada ; A. Martínez (comps.), *Pasiones del ser. Elaboraciones a partir de Freud y Lacan*, Buenos Aires, Psimática, 2001.
- Area, L.; G. Ortiz (comps.); *Pasiones en el siglo XX*, Rosario, Homo Sapiens, 1995.

- Assoun, P.-L., *Lacan*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- -----, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
- -----, *Freud y la mujer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
- -----, *Introducción a la metapsicología freudiana*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Aulagnier, P. y otros, *El deseo y la perversión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- Ballet, Capgras, Clerambault, y otros, *El delirio en la clínica francesa*, Madrid, Dorsa, 1994.
- Balmès, F., *Lo que Lacan dice del ser*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Batla, E., y otros, *Un estrago. La relación madre-hija*, Buenos Aires, Publicar, 2003.
- Bercherie, P., *Los fundamentos de la clínica*, Buenos Aires, Manantial, 1986.
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, F. C. E., 1995.
- Butler, J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1977.
- Cancina, P., *La fábrica del caso II: Los personajes de Ernesto Sábato*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- -----, *La fábrica del caso: la sra C.*, Rosario, Homo Sapiens, 1997.
- -----, *El dolor de existir y la melancolía*, Rosario, Homo Sapiens, 1992.
- -----, *Escritura y femineidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- -----, *La clínica psicoanalítica. Avances en la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1986, volumen I

- Carotenuto, A., *Una secreta simetría*, Barcelona, Gedisa, 1984.
- Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- Clerambault, G. de, *Automatismo mental. Paranoia*, Buenos Aires, Pólemos, 1995.
- Colovini, M., “Un lazo más flojo”, *Argumentos* 6, Rosario, Escuela de Psicoanálisis “Sigmund Freud” de Rosario-Laborde, 2000.
- Dellariva, C., Comunicación presentada en el Seminario-taller: *Lectura de textos freudianos sobre femineidad*, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Psicología, 2003.
- Díaz Romero, R. y P. Cancina, *Preguntas de la Fobia y de la Melancolía*, Rosario, Homo Sapiens, 1995.
- Eidelsztein, A., *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001.
- -----, *El grafo del deseo*, Buenos Aires, Manantial, 1995.
- Erasmo, *Elogio de la locura*, Buenos Aires, Alianza, 1999.
- Fernández, A. M., “Orden simbólico, ¿orden político?”, *Zona erógena*, mayo de 1999.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Fishman, M. y A. Hartman, *Amor, sexo y ... fórmulas*, Buenos Aires, Manantial, 1995.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, F.C.E., 1992, 2 volúmenes.
- Foulkes, E., *El saber de lo real*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Galende, E., *Sexo y amor*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- -----, *De un horizonte incierto*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Granoff, W. y F. Perrier, *El problema de la perversión en la mujer*, Barcelona, Crítica, s/f.
- Grimal, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Guibal, M. y J. Nobécourt, *Sabina Spielrein entre Freud et Jung*, París, Aubier Montaigne, 1981.

- Hassoun, J., *Les passions intraitables*, París, Aubier, 1989.
- Hegel, G.W., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1992.
- Heinrich, H., *Bordes de la neurosis*, Rosario, Homo Sapiens, s/f.
- Irigaray, L., *Amo a ti*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994.
- Jinkis, J., *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Buenos Aires, Lugar, 1983.
- Juranville, A., *La mujer y la melancolía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.
- Kamienny de Boczkowski, D., “Avatares de a erotomanía. Del amor patológico al ‘amor muerto’”, *Revista Vertex*, nº 5, 1994, pp.15-19.
- Karothy, R. (comp.), *El goce, la belleza y el tiempo*, Buenos Aires, Ediciones de la Campana, 1987.
- Kauffmann, P. (dir.), *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Kress-Rosen, N. *Tres figuras de la pasión*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Kristeva, J., *El genio femenino III. Colette*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- -----, *Historias de amor*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.
- Lacan, J., J. Riviere, E. Jones y H. Deutsch, “La femineidad como máscara”, *La sexualidad femenina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1979.
- Laurent, E., *Posiciones femeninas del ser*, Buenos Aires, Tres Haches, 1999.
- -----, *Los objetos de la pasión*, Buenos Aires, Tres Haches, s/f.
- Lemoine-Luccioni, E., *La partición de las mujeres*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- -----, *La mujer en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Argonauta, 1999.
- -----, *El grito. El sueño del cosmonauta*, Buenos Aires, Paidós, 1982.

- Lemoine-Lucioni, E., y otros, *Féminas*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Lewkovicz, I., *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Lombardi, G., *La clínica del psicoanálisis III*, Buenos Aires, Ariel, 1999.
- Loraux, N. *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- R. Mazzuca, F. Schejtman y M. Zlotnik, *Las dos clínicas de Lacan*, Buenos Aires, Tres Haches, 2000.
- Meler, I., “La querella psicoanalítica por las mujeres. El debate sobre la sexualidad femenina”,  
[www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm](http://www.psicomundo.com/foros/genero/querella.htm).
- Meler, I.; D. Tajer, *Psicoanálisis y género. Debates en el foro*, Buenos Aires, Lugar, 2000.
- Miller, J.A., *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- -----, *La naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- -----, *De mujeres y semblantes*, Buenos Aires, Cuadernos del Pasador, 1993.
- Montrelay, M., “Recherches sur la féminité”, *Critique*, nº 78, Julio de 1970. Versión española: “Investigaciones sobre la femineidad”.
- Morel, G., *Ambigüedades sexuales. Sexuación y psicosis*, Buenos Aires, Manantial, 2002
- Mucida, Á., “Del amor hegeliano al amor moderno: lo femenino como lazo social”, Revista *Heteridad*, nº 1, Internacional de Foros del campo lacaniano, 2001.
- Negri, T., *El exilio*, Barcelona, El viejo topo, 1998.
- Paola, D., *Erotomanía, paranoia y celos*, Rosario, Homo Sapiens, 1997.
- Pommier, G., *El amor al revés*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- -----, *Nacimiento y renacimiento de la escritura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

- Rabinovich, D., *Modos lógicos de la transferencia*, Buenos Aires, Manantial, 1992.
- -----, *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Manantial, 1990.
- Rabinovicht, S., *Encerrados afuera, la preclusión, un concepto lacaniano*, Barcelona, Del Serbal, 2000.
- Rassial, J. J., *El sujeto en estado de límite*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Ritvo, J., *Repetición, azar y nominación*, Rosario, Ediciones de la Perra, 1994.
- Ritvo, J., C. Kuri, *Ensayo de las razones*, Buenos Aires, Letra Viva, 1987.
- Roudinesco, E.; M. Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Schneiderman, S., *Pasa un ángel o cómo se perdió la diferencia de los sexos*, Buenos Aires 1992.
- Soler, C., *Ce que Lacan disait des femmes... In progress*, París, Editions du Champ Lacanien, 2003.
- Tendlarz, S., *Las mujeres y sus goces*, Buenos Aires, Colección Diva, 2002.
- -----, *Aimée con Lacan*, Lugar, Buenos Aires 1999.
- Vappereau, J.M., *Las necesidades de discurso para que el psicoanálisis tenga lugar* (inédito).
- Verhaeghe, P., *¿Existe la mujer?*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Antoni Vines, *Del arrebató en una jornada*, <www.virtualia.com>
- Yankelevich, H., *Lógicas del goce*, Rosario, Homo Sapiens, 2002.
- Zizek, S., *Las metástasis del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- -----, "Bienvenidos al desierto de lo real",  
<www.huesohumero.perucultural.org.pe/textos/szizek.doc.>  
<http://embrujaando.iespana.es/embrujaando/eco.htm>

## **2. Obras De Sigmund Freud**

- *Cartas a Whilhelm Fließ (1887-1904)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994.
- *Cartas de amor*, Puebla, Premiá editora, 1983.
- *Correspondencia Freud-Jung*, Taurus, Madrid 1979.
- *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978, 3 volúmenes.

## **3. Obras de Jacques Lacan**

- Seminario I *Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Seminario II *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós, 1983.
- Seminario III *Las psicosis, 1956-1957*, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- Seminario IV *La relación de objeto, 1956-1957*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Seminario V *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Seminario VI *Le decir et son interprétation, 1958-1959* (inédito).
- Seminario VII *La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Seminario VIII *La transferencia, 1960-1961*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Seminario IX *L'identification, 1961-1962* (inédito). *La identificación*. Versión para circulación interna de la EFBA.
- Seminario X *L'angoisse, 1962-1963* (inédito). *La angustia*. Versión para circulación interna de la EFBA.
- Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Seminario XII *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-1965* (inédito). *Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Traducción, revisión técnica y notas: A.M. Gómez y S. Rocchietti.

- Seminario XIII *L'objet de la psychanalyse*, 1965-1966 (inédito).
- Seminario XIV *La logique du fantasme*, 1966-1967 (inédito). *La lógica del fantasma*. Versión para circulación interna de la EFBA.
- Seminario XV *L'acte psychanalytique*, 1967-1968 (inédito). *El acto psicoanalítico*. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción: S. García Espil.
- Seminario XVI, *D'un Autre à l'autre*, 1968-1969 (inédito). *De un Otro al otro*. Grupo Verbum. Traducción, revisión técnica y notas: A.M. Gómez y S. Rocchietti.
- Seminario XVII *El reverso del psicoanálisis*, 1969-1970, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Seminario XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971 (inédito). *De un discurso que no sería de la apariencia*. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción: H. Savino.
- Seminario XIX ... *Ou pire*, 1971-1972 (inédito). *O peor*. Versión para circulación interna de la EFBA.
- Seminario XX *Aún*, 1972-1973, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- Seminario XXI *Les non-dupes errent*, 1973-1974 (inédito). *Los desengañados se engañan o los nombres del padre*. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción: I.M. Ago de Ramos. Revisión técnica: E. Ramos.
- Seminario XXII *R.S.I.*, 1974-1975 (inédito). *R.S.I.* Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte.
- Seminario XXIII *Le sinthome*, 1975-1976 (inédito). *El síntoma*. Versión para circulación interna de la EFBA. Traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte.
- Seminario XXIV *L'insu que sait de l'une-bévue sàile à mourre*, 1976-1977 (inédito)
- *L'etourdit*, (inédito)
- *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.
- *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.

- *Petit discours de J. Lacan aux psychiatres*, 1997 (inédito).
- Conferencias 1 y 2, 9 y 10/03/1960, Facultad de Saint-Louis, para circulación interna del Seminario *Las éticas*, Escuela de Psicoanálisis “Sigmund Freud” de Rosario, - septiembre de 1990.
- *La familia*, Buenos Aires, Argonauta, 1989.
- *Suplemento de Escritos*, Barcelona, Argot, 1984.
- *De las psicosis paranoicas y sus relaciones con la personalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984.
- “Apertura de la sección clínica”, *Cuadernos de Psicoanálisis*, nº 1, año 10, citado en Altazor, Buenos Aires 1980.
- *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Conferencias en las Universidades de Estados Unidos, 1975. Para circulación interna del Grupo Verbum. Traducción y revisión conceptual: A.M. Gómez y S. Rocchietti.

#### **4. Obras literarias**

- Duras, M., *El amante*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- -----, *Emily L.*, Barcelona, Tusquets, 1988.
- -----, *Escribir*, Barcelona, Tusquets, 1994.
- -----, *El arrebató de Lol V. Stein*, Barcelona, RBA, 1993.
- -----, *C'est tout- Esto es todo*, Madrid, Olleros & Ramos, 1998.
- -----, *L' Amour*, París, Gallimard, 1971.
- Juarroz, R., *Poesía vertical. Antología esencial*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Sábato, E., *El túnel*, Buenos Aires, Seix Barral, 1985.
- Santa Teresita del Niño Jesús, *Historia de un alma*, [www.corazones.org/santos/teresita\\_lisieux.htm](http://www.corazones.org/santos/teresita_lisieux.htm),
- Stendhal, H., *Ernestina o el nacimiento del amor*,  
<[personales.mundivia.es/jmallart/literatu/stendhal.htm](http://personales.mundivia.es/jmallart/literatu/stendhal.htm)>
- Yann, A., *Ese amor*, Barcelona, Tusquets, 2000.

