EL ESTRAGO MATERNO Y LA INEXISTENCIA DE *La* MUJER.

El estrago materno y la inexistencia de *La* mujer.

Megdy David Zawady
Instituto de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de San Martín

Monografía para optar al título de Magíster en Clínica Psicoanalítica.
Dirigido por: Graciela Brodsky

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - UNSAM
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES - IDAES
MAESTRÍA EN CLÍNICA PSICOANALÍTICA
BUENOS AIRES, 2016.

RESUMEN

La reflexión clínica sobre el "*estrago materno*" busca estudiar la posibilidad de otorgarle el estatuto de concepto en la teoría psicoanalítica. Al nombrarlo, Lacan da cuenta del carácter constitutivo del fenómeno como el costado mortífero inherente a la libidinización que introduce el *Deseo-de-la-Madre* en la génesis del sujeto. Se establece así la hipótesis de que dicho término alude a un hecho de estructura a ser conmovido en la clínica de las neurosis, tanto en sujetos sexuados de modo masculino como femenino. Dado que el estrago responde a aquello del goce de la madre que lo simbólico no consigue recubrir, se interroga la insuficiencia del padre-síntoma para recubrir el deseo materno, en la medida en que éste último está soportado en otro vacío: la inexistencia del significante que articule el sexo femenino en el inconsciente. Se deduce entonces que si el padre-síntoma falla también por estructura al sancionar en la madre a una mujer como causa de su deseo, la aceptación de la mujer en la madre resulta entrampada para ambos sexos. El objetivo del trabajo es situar las coordenadas del estrago materno en el sujeto sexuado de masculino, poco estudiado en la literatura analítica, y a su vez dar cuenta de la particularidad de dicho fenómeno en la relación madre-hija. Para ello, se utilizarán como fuente principal las elaboraciones teóricas sobre la ligazón madre en Freud y el estrago materno en Lacan. La metodología se sostiene en la interrogación clínica alrededor de los historiales freudianos, así como de ciertas referencias de literatura empleadas por estos dos autores, tomándolas como fuente para una elucidación teórica. Se culminará con una reflexión sobre la pregnancia del hecho clínico en la subjetividad de la época, allí donde prima la compulsión y el mandamiento del superyó, más allá del anudamiento sintomático que clásicamente proporciona el *Nombre-del-Padre*.

Palabras clave: Estrago materno, Deseo-de-la-Madre, Insuficiencia del Nombre-del-Padre, Superyó materno, Inexistencia de *La* mujer.

ABSTRACT

The clinical reflection on the "*maternal ravage*" is an effort to analyze whether it should rise to the level of a concept within psychoanalytic theory. By naming it, Lacan exposes the constitutive nature of the phenomenon as the inherently deadly side of the libidinization that the *Desire-of-the-Mother* introduces in the genesis of the subject. This is how the hypothesis emerges that this term refers to a structural fact to be studied within the clinic of the neuroses, in both male and female sexed subjects. Given the ravage responds to the failure of the symbolic to envelop the mother's enjoyment, the father-symptom's insufficiency to interpret the maternal desire is questioned, to the extent that the latter is backed up by another void: the absence of a significant that can articulate the female sex in the unconscious. Therefore, if the father-symptom also has a structural failure to make of the mother a woman who causes his desire, then both sexes have difficulties in accepting the woman within her. This work seeks to locate the coordinates of maternal ravage in the male sexed subject, which has been largely absent from the analytic literature, while also examining the singularity of this phenomenon within the mother-daughter relationship. The reflection concludes with the appeal of this clinical fact within the subjectivity of our time, when the superego dominates through compulsion, beyond the symptomatic knotting that the *Name-of-the-Father* classically provided.

Key words: Maternal ravage, Desire-of-the-Mother, Insufficiency of the Name-of-the-Father, Maternal superego, Inexistence of *The* woman

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN 2

INTRODUCCIÓN 5

1. ANTECEDENTES FREUDIANOS AL PROBLEMA DEL ESTRAGO MATERNO 13

1.1. El auxilio ajeno de la madre prehistórica y los pactos del desamparo 13
1.2. Variaciones en la imago de la "madre nutricia" del tiempo primordial 15
1.3. La madre como seductora originaria y la construcción del complejo de Edipo 16
1.4. La castración de la madre como punto crítico en el complejo de Edipo 19
1.5. El complejo materno en el varón y la insuficiencia del padre 22

2. FREUD, EL ENIGMA DE LA FEMINIDAD Y LA OPACIDAD DE LA RELACIÓN MADRE-HIJA 26

2.1. Los enigmas del complejo de Edipo femenino y la ligazón-madre 26
2.2. La ligazón-madre como núcleo de la histeria y de la paranoia femeninas 29
2.3. La moral femenina, lo ominoso y el extrañamiento del objeto madre 33
2.4. Las salidas freudianas del Edipo femenino: ¿Qué quiere una mujer? 37
2.5. "Devenir mujer": el rechazo de la feminidad y la insuficiencia paterna 41

3. HACIA UN CONCEPTO DE "ESTRAGO MATERNO" EN LA OBRA DE LACAN 47

3.1. La imago materna en la constitución del sujeto y su equivalencia con la muerte 48
3.2. La identificación especular, el Ideal materno y el poder de sus insignias 51
3.3. La "madre simbólica" y la potencialización del don de amor 55
3.4. La "madre insaciable" y su bifurcación con la mujer 58
3.5. La castración de la madre y el enigma de su deseo 61
3.6. El deseo de la madre inscripto como estrago y la metáfora del cocodrilo 64
3.7. El deseo de la madre como estrago y la metáfora del cocodrilo 68
3.8. La omnipotencia del Otro primordial y la severidad del superyó materno 72
3.9. Edipo, de la verdad al goce mortífero. Yocasta y el deseo de la madre 74

4. CLÍNICA DEL ESTRAGO MATERNO 79

4.1. El niño fetiche "Hans" y la carencia del padre real 79
4.2. El estrago entre dos madres y el deseo mortificado en Leonardo Da Vinci 83
4.3. La duplicidad de la madre y el estrago en André Gide 87
4.4. Dora, del "ser segundo" al "ser primero" en el estrago 91
4.5. Madre, mujer y heterosexualidad: el estrago en "la joven homosexual" 104
4.6. De Edipo a Antígona: Yocasta y el deseo de muerte 118

5. GENEALOGÍA DEL ESTRAGO MATERNO EN LA INEXISTENCIA DE *La* MUJER 125

5.1. *La* mujer, más real: la inexistencia de su significante 125
5.2. Las modalidades de la sexuación a la luz del estrago materno 136
5.3. Caso "Javier", entre la voracidad y la dependencia mortífera de la madre fálica 150
5.4. Caso "Lorena", del estrago materno como "vaginismo" al partenaire-sinthome 160

6. EL ESTRAGO MATERNO: DE LA DECLINACIÓN PATERNA A LA FEMINIZACIÓN DEL MUNDO 177

6.1. El estatuto conceptual del estrago materno 177
6.2. Los estragos de la Reina Victoria y el origen del psicoanálisis 189
6.3. La clínica del estrago en el declive paterno y el relevo del superyó 198
6.4. El estrago materno, la feminización del mundo y el retorno del superyó 211
6.5. La invención femenina como salida al estrago materno en el final del análisis 220

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA 229

1. ANTECEDENTES FREUDIANOS AL PROBLEMA DEL ESTRAGO MATERNO

1.1. El auxilio ajeno de la madre prehistórica y los pactos del desamparo

Ya en su *Proyecto de psicología* (1895a) Freud adjudica a la madre un lugar primordial, originario y prehistórico en la constitución del aparato psíquico. La primera vivencia de satisfacción, da cuenta del modo en que el recién nacido, sometido al apremio de la vida que implican las grandes necesidades corporales, ha de ser alojado por el cuidado del Otro para acceder a la dimensión de lo vital. Freud plantea que el organismo humano es en principio incapaz de llevar a cabo la acción específica que posibilita la satisfacción de la necesidad, por lo cual requiere indefectiblemente del "auxilio ajeno" de un individuo experimentado que la ejecute.

En *La interpretación de los sueños* (1900a) Freud deja en claro que el auxilio ajeno es la función de la madre, bajo cuyo cuidado el niño hace la experiencia de satisfacción, imaginarizada posteriormente como absoluta y total. Se trata de una percepción que inscribe para siempre en la memoria la asociación entre la huella mnémica que dejó la excitación de la necesidad, y la imagen mnémica de la percepción acaecida en ese instante. De esta asociación surge el deseo como una corriente que arranca del displacer generado por el retorno de la tensión orgánica, y que apunta al intento de reconquistar la identidad perceptiva con el objeto original, el cual está desde entonces perdido estructuralmente.

Dado que el acceso al objeto de satisfacción está inexorablemente mediado por la intervención materna, el niño se ve obligado a aceptar una ley que le es ajena –a saber, la ley materna- y a adoptar un funcionamiento que no le es natural. La fuerza pulsionante del deseo perdura no sólo porque la percepción del objeto está perdida, sino también porque la satisfacción en sí misma dependerá del Otro materno, y de allí en más, el aparato no hará otra cosa que bordear objetos a través de los cuales consigue una satisfacción socavada y parcial, respecto del carácter absoluto de la satisfacción original.

En este orden de ideas, es lícito plantear que bajo el auxilio y el cuidado materno, erigido en calidad de un Otro omnipotente capaz de responder a las necesidades del niño, es que asistimos a la pérdida de la naturalidad del objeto, a la inscripción de las huellas que orientan la génesis del deseo, y a la insoslayable aspiración que añora recuperar el goce absoluto, perdido por efecto del lenguaje.

Al postular que el deseo surge a partir de una inscripción mítica de la operación del Otro materno, Freud sin duda está planteando los prolegómenos del acercamiento de Lacan a la constitución del sujeto bajo el prisma de la diferenciación entre necesidad, demanda y deseo. La prematuración del "*cachorro humano*" requiere de la asistencia de un Otro que lo introduzca en el universo de la demanda en el plano significante más allá de la necesidad. Una vez que las necesidades se alienan en el lenguaje como demandas, el deseo cae como un resto de la operatoria, y se juega al modo una fuerza pulsionante constante cuya satisfacción es imposible. La función del Otro materno es entonces la de imponer la ley de la significación al proveer objetos inscritos en el lenguaje, y por ende, metonímicos, es decir, desplazados respecto del objeto perdido irrecuperable.

Por otra parte, es preciso señalar que el despliegue de esta dialéctica obedece a que por su prematuración e inacabamiento anatómico, el recién nacido experimenta una indefensión radical que se traduce en fragmentación corporal e incoordinación motriz, en suma, un estado de desamparo absoluto (*Hilflosigkeit*), el cual es para Freud el factor biológico nodal que sella en el hombre para siempre la "*necesidad de ser amado*". Cabe entonces afirmar que el desamparo es la experiencia condicionante de la omnipotencia del Otro materno, y del valor constitutivo de la experiencia de satisfacción en lo concerniente a la pérdida de goce originaria y a la génesis de la fuerza pulsionante del deseo.

En el texto *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910a), Freud intenta explicar la sobrevaloración de la madre a través del conocimiento infantil temprano de la deuda contraída con ella por haberle "*regalado la vida*", y plantea el sustrato de la misma usando como modelo a la experiencia del nacimiento: "*el acto del nacimiento es el peligro del que uno fue rescatado por el esfuerzo de la madre. El nacimiento es tanto el primero de todos los peligros mortales cuanto el arquetipo de todos los posteriores ante los cuales sentimos angustia...*" (p. 166)

El desamparo es pues, un terreno propicio para el establecimiento de un pacto esencial y ambivalente con el Otro materno. La madre, entendiendo por ella al Otro prehistórico, será la fuente del deseo, la vida y el amor, pero dado que su imago sostiene también la pretensión de recuperar el goce absoluto, es también aquello que empuja a la muerte, o bien, la aspiración a la cancelación total de la tensión. Se constituyen de este modo las dos caras del Otro materno, como aquél que da dignidad al don de amor y posibilita el sostén de la evocación del deseo, y como aquél que empuja a la realización irrestricta de la pulsión de muerte en la apuesta hacia la satisfacción absoluta.

La madre toma de este modo un rol de extrema valencia y de eminente omnipotencia, pues de ella depende la permanente oscilación entre la indefensión y las futuras experiencias

de satisfacción, siempre parciales con respecto a la vivencia original. Este contraste entre la muerte ligada al desamparo, y la vida enlazada a cierta recuperación de satisfacción vía el cuidado ajeno, son las características extremas y contrastantes en las que se juega el complejo materno. Las vivencias relacionadas con la vida y la muerte en el ejercicio pulsional en relación con el Otro primordial, evidencian que el surgimiento del deseo, la búsqueda del amor, y la pretensión a recuperar el goce perdido míticamente, están ligados a las vicisitudes de la función materna.

1.2. Variaciones en la imago de la "madre nutricia" del tiempo primordial

En *Introducción del narcisismo* (1914), Freud ubica a la imago de la "*madre nutricia*" como un objeto libidinal anaclítico, es decir, elegido por apuntalamiento o apoyo en su rol de satisfacer las necesidades orgánicas básicas del lactante. La madre cumple allí la función de erogenizar el cuerpo pulsional del niño, recortando zonas erógenas de intercambio con el Otro que se desligan de la satisfacción de las necesidades orgánicas, y articulan una satisfacción de otro orden. Bajo este prisma, conviene revisar las fases del desarrollo psicosexual propuestas por Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905a), entendiéndolas de la forma sugerida por Lacan, a saber, como modos sincrónicos de relación del sujeto con el Otro, en los cuales se juegan complejos avatares de la relación entre la demanda y el deseo en relación con el objeto perdido, y donde la imago materna va sufriendo transformaciones cruciales progresivas.

En la *fase oral-canibálica*, el niño se encuentra en dependencia absoluta de la madre nutricia, terreno propicio para la ocurrencia mítica de la primera experiencia de satisfacción. En este marco, surge la meta de incorporación del objeto, y en consecuencia, el establecimiento de una primera oposición de términos: *sujeto–objeto*, la cual delimita la intencionalidad del lactante hacia un primer objeto parcial, arquetipo del objeto perdido, a saber, el seno. Ahora bien, Freud postula además que la meta de incorporación del objeto constituye el paradigma del mecanismo de la identificación, de modo tal que en la satisfacción oral no sólo se establece la génesis del deseo, sino que se consuma una suerte de incorporación primaria del Otro materno, o bien, una alienación a las significaciones que su rol omnipotente provee.

La fase oral establece el paradigma de la relación del sujeto con la demanda depositada en el Otro, y es a su vez el punto de anclaje para la libidinización de la función nutricia, la cual es puesta en cuestión radicalmente en los llamados trastornos de la alimentación. Anorexia, bulimia y obesidad, ponen en la escena modos extremos de posicionamiento del sujeto frente

a la demanda organizada a partir de la ley de significación impuesta por la madre, y frente al deseo en tanto sostenido en el deseo materno. La clínica muestra así, de una forma evidente, las incidencias de las marcas de la madre nutricia.

La *fase sádico-anal* introduce un viraje fundamental en la imago del Otro primordial, la cual se presenta ahora bajo la forma de una demanda educativa en relación con el objeto anal, es decir, las heces en tanto objeto narcisista del cual el niño debe separarse. A la función corporal excrementicia se apuntala una actividad pulsional manifestada en el placer de retener y expulsar de acuerdo al pedido del Otro, quien se reviste de la demanda que apunta al control de los esfínteres. Se trata entonces de un momento en el cual la madre nutricia introduce un nuevo matiz, presentándose ahora como un sujeto demandante, y que por ende, ha perdido cierto grado de omnipotencia.

Esta dialéctica permitirá el anclaje de la posición del sujeto frente al pedido materno, sea ésta la obediencia o la oposición, en relación con lo cual surge un segundo par de oposiciones en el ejercicio pulsional: *activo-pasivo*. El niño es activo en tanto manipula de modo sádico la voluntad materna e impone la suya propia respecto al objeto, o bien, es pasivo en tanto complace la demanda y otorga el don que se le exige ligado al erotismo anal; ésta es, para Freud, la fuente pulsional de fijación de marcados rasgos de carácter. De tal suerte, a través de las heces el niño no sólo soborna la autoridad materna, sino que además incorpora la lógica del don y el regalo, siendo las heces el primer regalo cedido a la madre, y a su vez, el paradigma del objeto interdicto por excelencia.

No obstante lo anterior, tal y como Freud lo plantea en *La organización genital infantil* (1923a), es en el marco de la *fase fálica* donde la imago materna sufre una transformación radical, pues allí se desencadena el florecimiento del drama edípico y el complejo de castración. El empuje al reconocimiento de la diferencia sexual que el niño se esfuerza en desmentir a través de la fantasía, encuentra su punto de clímax cuando se ve confrontado a la aceptación de la castración materna. Atravesado este drama, se puede observar una secuencia lógica que va de la ubicación de la necesidad en la madre, a la relación con la demanda de la misma, para finalmente encontrarse sin velos con la falta materna, es decir, con el deseo de la madre.

1.3. La madre como seductora originaria y la construcción del complejo de Edipo

El reconocimiento del complejo de Edipo, sostenido en la referencia a la tragedia *Edipo Rey* (430 a.C.) de Sófocles, se produce tempranamente en el pensamiento freudiano. En la

Carta 71 (1897) establece la validez universal del enamoramiento hacia la madre y de los celos hacia el padre, pero sólo en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924a) lo erige como el factor central de la primera infancia, y a la vez, como el núcleo de las neurosis, dándole el estatuto universal de un pasaje fundante en la constitución del sujeto tanto a nivel filogenético, como a nivel ontogenético.

Ya en *Introducción del narcisismo* (1914) Freud ha ubicado a la "*madre nutricia*" como el objeto sexual elegido originariamente por apuntalamiento, y en *Tótem y tabú* (1913a) ha erigido a la función del padre como un tercero que empaña esta complicidad narcisista, instalando la ley que prohíbe los dos deseos originarios -incesto y parricidio- y cataliza el sepultamiento del complejo. Pero más que la imaginarización de una vivencia afectiva en relación con los padres, la estructura edípica encubre un verdadero complejo en el que las vicisitudes de lo accidental no empañan la necesidad de lo que se pone en juego para el sujeto: su posición frente a la castración. Por esta razón, conviene revisar los fundamentos teóricos, para delimitar el lugar de la madre en el complejo.

En primera instancia, es preciso señalar que el esquema propuesto por Freud corresponde en todos los puntos al Edipo masculino, cuya resolución responde a una lógica argumental inquebrantable, la cual no representa mayor complejidad en su teoría. Este modelo es aplicado en principio para dar cuenta de los avatares en el recorrido de la niña, y sólo posteriormente dará lugar a la pregunta por las oscuridades del mismo.

En *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925a), Freud enfatiza que en el complejo de Edipo, para ambos sexos, el primer objeto es la madre o las figuras que se fusionan con ella, con una clara prelación libidinal sobre el objeto padre. En *Sobre la sexualidad femenina* (1931), califica a la madre como la "*seductora original*", y en la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933), no duda atribuirle en ello un papel activo, figurado desde el acto mismo de dejarle mamar al niño. La particularidad es que para el varón, aún sepultado el Edipo, la madre sigue siendo el objeto de amor, mientras que la niña -idealmente- debe desligarse de ese objeto para dirigirse al padre. La ubicación de la madre como objeto originario es consecuente con su función de posibilitar el apuntalamiento en la constitución del sujeto, pero es aún más consecuente bajo el prisma de la cuestión de la castración, en la medida que el punto más delicado a atravesar en el complejo, es justamente el de la castración materna.

Ahora bien, el drama edípico en el contexto de la elección sexual del objeto madre, emerge en el marco de la fase fálica, tal y como Freud la ubica en *La organización genital infantil* (1923a). Se trata del dominio de la premisa universal del falo, una teoría sexual infantil cuyo

contenido fantasioso es la atribución del genital masculino a todos los seres vivientes. Se precisa de esta sobrevaloración del pene en tanto órgano de máxima estimación narcisista, o mejor aún, del falo en tanto garante masculino del ser, para comprender la eficacia ulterior de la amenaza de castración, la cual opera con posterioridad a la observación de los genitales femeninos, y retroactivamente sanciona a la misma bajo la significación de un castigo ejecutado. Es de este modo que se gesta la oposición *fálico-castrado*, cuya incidencia en la normativización de la relación entre los sexos se convierte en nodal. Freud encuentra entonces que sólo en este marco es comprensible la emergencia del complejo de Edipo en tanto anudado al complejo de castración.

La premisa universal del falo se sostiene en un profundo y estructural desconocimiento de la diferencia sexual, de manera que denota una posición inicial del sujeto respecto de la castración, la cual se resume en el mecanismo de la desmentida. Sólo con posterioridad, se ve conmovida de tal modo que sobreviene para el varón la amenaza de castración como un castigo posible, y para la mujer, la resignación a la castración como un hecho consumado, y a la envidia del pene que orientará sus búsquedas sustitutivas posteriores.

Con este telón de fondo el complejo de Edipo llega a su apogeo escenificando las más intensas exteriorizaciones de la sexualidad perversa y polimorfa de la infancia, y más específicamente la disposición originaria a la bisexualidad. Freud plantea entonces que el complejo de Edipo es doble en tanto ofrece dos posibilidades de satisfacción, la masculina que consiste en elegir a la madre como objeto libidinal y albergar el deseo hostil de sustituir al padre, y la femenina que implica lo inverso. El niño pivotea entre estas modalidades, pero el resultado del proceso es el mismo pues ambas conllevan la pérdida del pene, la masculina como castigo por los deseos incestuosos hacia la madre, y la femenina como premisa, pues consentir a la posición pasiva frente al padre implica lógicamente asumir la propia castración.

La formulación del Edipo doble no se contradice con la afirmación de la madre como objeto libidinal originario. Como lo demostrará más adelante Freud, esto es un acontecimiento de validez universal, aún para la niña que deberá cambiar dicho objeto. El padre puede ser también un objeto libidinal edípico, pero su función apunta más bien a ser estructuralmente quien profiere la amenaza de castración, la cual opera eventualmente como el motivo contundente para resignar las investiduras de objeto y sepultar el complejo de Edipo. Lo interesante es que el interés narcisista sobre el órgano fálico triunfa sobre la preferencia hacia la madre, y las investiduras de objeto resignadas son sustituidas por la identificación a la autoridad del padre, la cual conforma el núcleo del superyó. El superyó es entonces el heredero del complejo de Edipo, el relicto de ese proceso en el que se instaura la prohibición

del incesto, y de allí en más operará como una conciencia moral ejercida al modo del imperativo categórico kantiano.

1.4. La castración de la madre como punto crítico en el complejo de Edipo

Estos esclarecimientos parecerían apuntar a situar que lo crucial en el atravesamiento del sujeto por el nudo Edipo-castración, es el reconocimiento de la castración femenina, y en este sentido Freud estatuye como factor fundante al "*menosprecio por la mujer*", y más específicamente a la "*desautorización de la feminidad*". Pese a lo anterior, lo interesante es que termina afirmando que no tiene tanta importancia el reconocimiento de la falta de pene en las mujeres en general: "*El niño cree que sólo personas despreciables del sexo femenino, probablemente culpables de las mismas mociones prohibidas en que él mismo incurrió, habrían perdido el genital. Pero las personas respetables, como su madre, siguen conservando el pene*" (Freud, 1923a, p. 148).

El complejo de castración freudiano pivotea entonces entre los efectos retroactivos del encuentro con la amenaza de castración, y el punto crucial del reconocimiento de la castración en la madre. En ambos casos se trata del modo en que la falta en el Otro reenvía al sujeto a la propia falta, y consecuentemente, a la separación. Frente a este punto, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) Lacan opta por diferenciar entre la castración imaginaria en tanto concerniente al acto fantasioso de la amenaza de castración, y la castración simbólica en tanto operación fundante que parte del reconocimiento de la falta en la madre. En este sentido, en *La significación del falo* (1958a) afirma que "*la castración no toma de hecho clínicamente manifiesto su alcance eficiente en cuanto a la formación de los síntomas sino a partir de su descubrimiento como castración de la madre*" (p. 654).

Justamente, en este punto conviene retomar el pequeño escrito de Freud sobre *La cabeza de medusa* (1922), en el cual llama la atención sobre el hecho de que la cabeza decapitada de esta bestia mitológica, articula es el horror a la visión de la castración, particularmente la de la madre. La figuración artística de la misma como una cabeza sangrante cuyos cabellos son serpientes, tal y como aparece en la famosa representación de Caravaggio, recuerda a la observación del genital femenino cubierto de vello "*probablemente el de una mujer adulta, rodeado de vello; en el fondo, el de la madre*" (p. 270).

Por otra parte, Freud señala que las serpientes son una multiplicación de símbolos del pene, la cual encubre el hecho de que su falta es la causa del horror. Más aún, si dicha cabeza

petrifica a quien la mira, es a modo de símbolo de la erección que esta observación produce, y la petrificación no sería otra cosa que el modo de asegurarse conservar el pene. La cabeza de medusa cierne entonces un complejo que va del reconocimiento de la castración materna y el horror que esta produce, a la erección correlativa de la misma y la búsqueda de símbolos para desmentirla y protegerse de la castración[1].

Con base en lo anterior, se puede redimensionar la intuición freudiana del reconocimiento de la castración materna como el punto más delicado a franquear en la constitución subjetiva. No se trata tanto de la aceptación del órgano fálico ausente en la madre, sino de que en principio es el sujeto mismo quien se ubica como garante de la completud materna. El punto infranqueable entonces ¿no es el haber entrado en el deseo materno a título de un falo que la colma?

Para responder a este interrogante, conviene retomar el caso de "*El pequeño Hans*" (1909a), donde Freud elucida bajo la égida del complejo de Edipo la aparición y la cura de la fobia a los caballos en un niño de cinco años. El historial permite observar el surgimiento de la fase fálica aparejada a la atribución del "hace-pipí" a todos los seres vivos, incluso a la madre. El punto problemático es entonces la dificultad del niño para sancionar la castración materna, alimentada por la madre misma, quien no tiene reparo alguno en afirmar su posesión del hace-pipí atribuido por Hans. El complejo viene aparejado a una ineficacia del padre, quien se muestra inoperante para interponerse en la complicidad edípica del pequeño con la madre: cada mañana pierde la batalla al no conseguir impedirle a ella que tome al chico en el lecho, ni a éste usurpar esos minutos de gracia.

Lacan en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) hace hincapié justamente en la castración de la madre para interpretar el caso. De acuerdo con su lectura, lo que cambia en la vida de Hans es que el pene se ha convertido en real, articulando un goce onanista, y al verse confrontado con la hiancia entre cumplir con la imagen de lo que completa a la madre (el falo imaginario) y tener algo real para ofrecer (el pene real), que además se le antoja miserable, el niño queda a merced de las significaciones del Otro materno y de sus indicaciones de suficiencia e insuficiencia. A punto de quedar capturado de nuevo en el juego imaginario de completar a la madre, surge entonces la angustia, y la fobia viene en su auxilio. Para Lacan el objeto fóbico tiene la función especial de suplir al significante del padre simbólico allí donde el padre real falla en representarlo. En este caso, lo que ocurre es que pese a la indiscutible presencia del progenitor, el padre real como agente de la castración resulta inoperante, y la

[1] Freud agrega que si Atenea, la diosa virgen, lleva en su vestido este símbolo del horror, es para hacerse una mujer inabordable, pues enseña de un modo encubierto los genitales terroríficos de la madre.

cura sobreviene solamente cuando dicho padre puede intervenir gracias a la autorización del padre simbólico, que es Freud, y de quien el padre del niño era un discípulo.

Queda claro entonces que la problemática de Hans viene dada por su dificultad para reconocer la castración materna, más aún cuando el padre no interviene en dicho reconocimiento. Pero, ¿qué significa el reconocimiento de la castración materna? Evidentemente, se trata de una problemática que excede a los dichos de la madre que reafirman su posesión de pene, y concierne indefectiblemente a la profusa atracción que ejerce sobre el niño la falta materna, y la seducción que le ofrece su posición de objeto que la completa, esos minutos de más en el lecho con ella.

El fundamento de esta problemática se encuentra de hecho en la misma obra de Freud. Particularmente en el texto *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924a), deduce que un niño viene de entrada inscripto en el deseo de la madre como un sustituto fálico de su falta. En efecto, la maternidad como salida preferible del complejo de Edipo femenino, no es más que el deslizamiento por una ecuación simbólica del pene ausente, al hijo restitutivo de la falta. De tal modo, el lugar originario del sujeto en el complejo remite a la aceptación y a la complicidad de identificarse con el objeto que colma la falta materna. No se trata pues de aceptar la ausencia de pene en la madre, sino de simbolizar su falta, resignando en el mismo movimiento la posición de objeto que la completa.

Es preciso resaltar que el sepultamiento del Edipo se establece desde el narcisismo del órgano fálico e implica por consiguiente una desautorización de la feminidad, lo cual introduce el interrogante acerca de la constitución del sujeto femenino. Justamente en *Análisis terminable e interminable* (1937) Freud da un nuevo relieve a esta problemática, llegando a situar a la castración como la "*roca de base*" última e impenetrable en los análisis, que eventualmente conducirá a la interrupción de la cura, y frente a la cual el analista no puede más que predicar al vacío. Freud asocia esta roca a la "*desautorización de la feminidad*", y al hecho constitutivo por el cual lo propio del otro sexo cae bajo represión.

Es claro entonces que la resolución edípica en el esquema freudiano es normativa, pues posibilita al sujeto el ingreso a la cultura y la asunción del sexo, pero es inacabada en la medida en que aún bajo el efecto del análisis, el sujeto escamotea al encuentro con la castración y con el enigma de lo femenino. En este mismo sentido, cabe preguntarse si se trata de una solución eficaz en lo que concierne al delicado punto de la asunción de la castración materna.

Freud afirma que la madre es el primer objeto libidinal para ambos sexos, que en el varón persiste aún tras el sepultamiento del complejo, y en la niña eventualmente es sustituido por el padre, y finalmente por otro hombre. Pero ¿cómo puede leerse la subsistencia del

objeto madre en el hijo varón? Para contestar a este interrogante es preciso estudiar las incidencias sintomáticas del complejo materno en la subjetividad masculina.

1.5. El complejo materno en el varón y la insuficiencia del padre

"*Sólo la relación con el hijo varón brinda a la madre una satisfacción irrestricta; es en general la más perfecta, la más exenta de ambivalencia de todas las relaciones humanas*" (p. 124), afirma Freud en su *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933). Lo que ocurre es que la madre transfiere sobre el varón la satisfacción sofocada de su complejo de masculinidad, el cual continúa operando en el matrimonio, que no termina de estar asegurado hasta que la mujer consigue hacer de su marido un hijo.

Es preciso señalar que poco importa la unión de la madre hacia el hijo varón o su significación psicológica, pues en lo que éste concierne, de lo que se trata es de la complicidad problemática que lo lleva a persistir en ser aquello que escamotea la sanción de la castración en la madre. Es responsabilidad del hijo deshacerse de esa influencia, y resignar su posición original, la de haber entrado en el complejo a título de sustituto fálico con el que la madre se completa. Se trata de una problemática que en modo alguno culmina con el sepultamiento del complejo de Edipo, pues tal como lo encuentra Freud, el objeto madre subsiste en el inconsciente aún traspasada la barrera del incesto, y puede verse ilustrada en la elección de objeto posterior.

Para estudiar la persistencia del objeto madre en el hijo varón, es preciso retomar las formulaciones freudianas acerca de la psicología masculina del amor. En *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910a) se concentra en el estudio del tipo amoroso que obedece al "*amor por las mujeres fáciles*", que exige en ella un rasgo de liviandad para justificar los celos y el propósito de rescatarla de la degradación moral, aparejada a la condición de un "*tercero perjudicado*" respecto del cual la mujer no sería libre. Para Freud este tipo de elección de objeto brota sin lugar a dudas de la fijación infantil a la madre, quien por su función se convierte en única e insustituible, pero a la vez se ha presentado como perteneciente a un tercero que es el padre; de allí la cercanía ambivalente entre la madre idealizada y la prostituta.

Por otra parte, el propósito de rescatar a la mujer fácil se entrama en la vida infantil como la aspiración a restituir una deuda contraída con la madre: "*Al enterarse el niño de que debe la vida a sus padres, de que la madre le ha 'regalado la vida', en él se aúnan mociones tiernas con las de una manía de grandeza en pugna por la autonomía, para generar el deseo de devolver ese regalo a los padres, compensárselo por uno de igual valor... la madre ha regalado la vida a su hijo, y no es fácil sustituir por algo de*

igual valor este singular regalo" (Freud, 1910a, pp. 165-166). Rescatar a la mujer amada es entonces una desfiguración del deseo inconsciente de hacerle un hijo a la madre, sustituyendo de este modo al padre.

En *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912) Freud da un paso más, al plantear que la impotencia sexual masculina se debe en todos los casos a la fijación incestuosa no superada sobre la madre. Para explicarlo propone entonces dos tipos de corrientes cuya conjugación daría como resultado la vida amorosa del sujeto: la corriente tierna y la corriente sexual. Idealmente, al tropezar con la barrera del incesto, la corriente sexual se dirige a los objetos sustitutos elegidos según el arquetipo de los infantiles, los cuales atraen progresivamente hacia sí a la corriente tierna, desembocando en una conjugación armoniosa entre las dos.

Al decir de Freud, dependiendo del factor accidental de la frustración, y del factor constitucional de la fijación a la madre, puede ocurrir que los objetos infantiles atraigan hacia sí el erotismo, permaneciendo ellos mismos inconscientes. Para que el erotismo tenga lugar se requiere que el objeto sustitutivo no recuerde al objeto incestuoso, pero si alguno de sus rasgos lo evoca, sobreviene la impotencia por retorno de lo reprimido. En este tipo de hombres se observa entonces que su vida amorosa permanece escindida entre lo celestial y lo terrenal, de modo que "*cuando aman no anhelan, y cuando anhelan no aman*" (Freud, 1912, p. 176). Recurren entonces a la degradación del objeto para permitirse el ejercicio de la sexualidad, mientras que el objeto incestuoso -la madre- permanece sobreestimado a través de su subrogación. En la misma línea, Freud encuentra entonces que las fantasías de muchachos que degradan a la madre a la condición de mujer fácil "*no son sino empeños por tender un puente, al menos en la fantasía, sobre el abismo que separa a esas dos corrientes de la vida amorosa, ganando a la madre como objeto para la sensualidad por la vía de su degradación*" (p. 177).

Se observa pues que si bien la solución edípica es eficaz en lo concerniente a la instalación de la barrera del incesto, hay cierto vínculo con la seductora primordial que escapa a la regulación de la ley, y que hace síntoma perturbando la eventual realización amorosa. La escisión entre la corriente tierna y la corriente sexual, y la multiplicación de la madre como objeto primordial en la mujer enaltecida y la prostituta, da cuenta de los efectos del erotismo edípico que se cuela bajo la forma del síntoma. La mujer idealizada, tanto como la prostituta, son versiones de la imago materna que escapan a la regulación de la amenaza de castración que el padre está llamado a instaurar.

De esta manera, se arriba a un punto particularmente problemático en la obra de Freud: se trata de la cuestión acerca de los alcances, la eficacia y las limitaciones de la interdicción

paterna para sancionar la falta, o bien, la castración materna, y de ese modo incidir tanto en el goce de la madre, como en la complicidad del hijo con el mismo. Es claro que más allá de los avatares prehistóricos de la ligazón primordial con la madre, la clínica freudiana reivindica el lugar del padre, y por esta razón, sus historiales clínicos están construidos alrededor de la pregunta por la función paterna. El argumento es fiel a las premisas teóricas, pues Freud adjudica al padre la función de agente de la castración, no sólo en la ontogénesis, sino en el registro de la filogénesis, que hoy entendemos como estructural. Es bajo este marco conceptual que Freud procede a fundar su edificio teórico en la función del padre muerto, y a explicar desde allí la problemática de los orígenes en múltiples niveles.

En primera instancia, asistimos a la elaboración acerca del origen de la cultura en *Tótem y tabú* (1913a), texto en el cual construye el mito del asesinato del padre de la horda primordial como fundamento filogenético de la organización social y de las limitaciones éticas[2]. El paso siguiente es la formalización del resorte ontogenético de dicho proceso en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924a), donde Freud apela a un nuevo mito, el de *Edipo Rey*, para explicar el modo en el que la ley del padre se interioriza haciendo ir a pique los deseos originarios del incesto y el parricidio. El último paso es la presentación de la hipótesis del Moisés asesinado como fundamento de la organización monoteísta en *Moisés y la religión monoteísta* (1939). En última instancia, se trata de un triple mito alrededor del padre muerto, que apunta a establecer su función como agente de la castración.

En este punto, conviene introducir algunas puntualizaciones de Lacan, quien en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) elabora una fuerte crítica al mito freudiano del padre muerto y a la imaginarización del mismo como agente de la castración[3]. Lo que se observa es que pese a que en *El porvenir de una ilusión* (1927) Freud ha descubierto el fundamento de la ilusión religiosa en la necesidad del niño de crearse un padre omnipotente

---

[2] De acuerdo con el mito, el padre de la horda era déspota, violento, y acaparaba para sí a todas las mujeres del clan, por lo cual, un día sus hijos oprimidos se reúnen, lo asesinan y comen de él. En el acto de devoración se consuma la identificación con el padre primordial, arquetipo envidiado y temido por los hermanos. Sucede que el padre era también amado y admirado, y una vez incorporado, sobreviene el arrepentimiento y el sentimiento de culpa. En ese momento a los hermanos se les plantea el problema práctico de suceder al padre, y dado que se estorban entre sí, la conciencia de culpa fundada en las mociones tiernas hacia el padre, y el arrepentimiento concomitante, les llevó a organizarse en un clan bajo los decretos del totemismo que se encaminaban, por un lado, a impedir la repetición del crimen, y por el otro, a agenciar la renuncia a las mujeres por las cuales fue cometido, dando lugar ahora a la exogamia. El banquete totémico es resonancia del asesinato del padre, del cual derivó la conciencia de culpa, que a su vez habría dado paso a la organización social, a la religión y a las limitaciones éticas.

[3] En primer lugar, afirma que el uso del mito de Edipo para abordar la constitución del sujeto excluye la referencia trágica dada por el hecho de que si Edipo accede a Yocasta, es por liberar al pueblo del enigma de la verdad y no por asesinar al padre. En segundo lugar, llama la atención sobre la invención del mito del asesinato del padre de la horda primordial, que Freud acompaña de una insistencia en la necesidad de la ocurrencia efectiva del mismo, desconociendo que no hay indicio histórico alguno que apunte en esa dirección. Por último, no deja de considerar sumamente extraña y carente de sustento a la hipótesis del Moisés asesinado.

que sea todo amor, al abordar el origen de la cultura y la constitución del sujeto, esta idea previamente rechazada, retorna. Lacan denuncia entonces el retorno de lo religioso en el seno mismo de una teoría que pretende sostenerse por fuera de la ilusión del padre omnipotente.

En realidad, ninguna de las formulaciones freudianas en torno al padre, se sostienen sin la postulación en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), de una identificación primordial al padre en tanto merecedor de amor, anterior a toda investidura de objeto. Ya en *Tótem y tabú* (1913a) Freud deja en claro que el padre asesinado, además de temido y odiado era a su vez amado y admirado, y que al incorporarlo los hermanos estaban consumando la identificación con él. En lo concerniente al Edipo, es evidente que cualquiera sea el sexo anatómico del sujeto, el complejo viene preparado de entrada por una identificación primordial al padre, desde la cual se establece la investidura libidinal a la madre. La identificación al padre es presentada entonces como la más temprana forma de ligazón afectiva y la de mayor valencia, y a su vez como un *querer ser* a imagen y semejanza del mismo. Se trata de una aspiración que preexiste a la investidura libidinal dirigida hacia la madre, y que a su vez, es el fundamento arcaico del superyó.

Se observa entonces que el amor al padre es lo único que permite sostener el arrepentimiento que adviene tras su asesinato, desembocando en la instauración absoluta de la Ley. Para Lacan, esto es el retorno de la idea de un padre "todo amor" en el seno mismo de una teoría que parece haberla rechazado: es la reinstalación en la teoría del fundamento propuesto para la religión. Así pues, es lícito concluir que la ley del padre, sostenida en el amor al mismo, es insuficiente para otorgar una solución plena a la problemática edípica, o bien, en otros términos, es apenas parcial en lo que concierne a la elaboración del complejo materno. La pretensión de Freud de reafirmar la eficacia paterna, necesariamente lleva a instaurar el amor al padre en el fundamento, y como consecuencia, el complejo de castración aparece en *Análisis terminable e interminable* (1937) como la "*roca de base*" que el análisis no puede atravesar, y que se acompaña de una notable desautorización de lo femenino.

El punto en el que el amor al padre revela ser insuficiente para absolutizar la eficacia de su ley, es el lugar de emergencia del síntoma, por donde se trasluce el núcleo no elaborado del complejo materno. El padre es insuficiente como respuesta que sanciona la castración de la madre, y por esto Freud termina encontrándose con la castración como el obstáculo último en los análisis. El subyacente propósito religioso de fundamentar un padre "*todo amor*" encubre entonces el punto en el que éste se revela insuficiente para responder al deseo materno, y más aún, para atravesar la desautorización de lo femenino. Esto se volverá aún más evidente en el examen del complejo de Edipo femenino.

3. HACIA UN CONCEPTO DE "ESTRAGO MATERNO" EN LA OBRA DE LACAN

La homologación ambivalente entre la madre y la mujer constituye un escollo sumamente problemático en la teoría de Freud, quien insiste en interpretar las resoluciones de la sexualidad femenina en términos fálicos, y al mismo tiempo, reconoce allí un continente negro, de difícil acceso a la investigación analítica. La ubicación freudiana de la llamada "feminidad normal" como una salida franca hacia la maternidad, coexiste aparejada a la pregunta irresoluble por el deseo y el goce propiamente femeninos. Las consecuencias de este impasse no sólo abarcan insoslayables contradicciones teóricas en el abordaje de la mujer y los enigmas perennes sobre su deseo y su sexualidad, sino que además desembocan en el planteamiento de un obstáculo clínico insalvable, concerniente a la roca de la castración, la cual no es otra cosa que una desautorización de la feminidad.

La ausencia de diferenciación entre la madre y la mujer, deja entonces a la clínica freudiana en un punto opaco, desde el cual resulta imposible elucidar el atravesamiento por la cuestión de la castración materna. No obstante, es preciso tener en cuenta que el franqueamiento de dicha castración no consiste solamente en asumir su falta fálica, sino en atravesar la desautorización de la feminidad de la madre misma, con el interrogante que ello acarrea. Si tal punto no se despeja, ambos sexos -y especialmente el femenino- quedan condenados a una suerte de situación edípica irresuelta, en la cual el encuentro con el partenaire amoroso no es más que un rehallazgo repetitivo y automático de los objetos edípicos primarios.

Es Lacan quien se ocupa en su enseñanza de distinguir a la madre de la mujer, lo cual tiene grandes consecuencias clínicas. Tal diferenciación es el resultado de un recorrido teórico similar al de Freud: primero, elabora las incidencias cruciales de la imago y la función materna en la constitución del sujeto, en segundo lugar, reorganiza el campo freudiano situando los reproches a la madre en el registro de la frustración imaginaria, y finalmente arriba a la formalización del deseo materno, es decir, su castración simbólica, como un enigma únicamente abordable en relación con las vicisitudes de la función paterna.

El poder mortificante y oscuro de las insignias maternas, de todo aquello del deseo de la madre que violenta al sujeto como un superyó de inusitada insensatez, no puede entonces ser pensado sin el marco del significante paterno, única herramienta para separar a la madre de la mujer. Así pues, al igual que Freud, Lacan fundamenta en un primer momento el modo en que la mujer accede a la maternidad a la luz de la sustitución fálica, pero avanza al conseguir

establecer la distinción radical entre la madre y la mujer. Resulta pertinente entonces elaborar este recorrido.

3.1. La imago materna en la constitución del sujeto y su equivalencia con la muerte

En su texto *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938), Lacan dilucida la estructura cultural de la familia humana, entendida como una institución organizada a partir de leyes relativas al parentesco, con una distribución de autoridad y jerarquía, tal que cumple la función de la transmisión de aquello que instaura la continuidad en la descendencia entre las generaciones. La familia se erige como el lugar nodal de ejercicio de la lengua materna en la institución de complejos culturales, los cuales son representaciones inconscientes que funcionan como estructuras que se repiten y figuran la realidad alrededor de un punto de carencia. Los complejos circunscriben vivencias afectivas sostenidas en una estructura, y en lo concerniente al tema a tratar, lo fundamental es que establecen los polos de lo materno y lo paterno, haciendo posible la humanización del sujeto y la organización del psiquismo.

El primero de ellos es justamente el "*complejo del destete*", el cual fija en el psiquismo la relación de lactancia, representa la forma primordial de la imago materna y funda a su vez los sentimientos arcaicos que unen al individuo con la familia. Lacan no duda en hablar de canibalismo: "*pero canibalismo fusional, inefable, al mismo tiempo activo y pasivo; que sobrevive siempre en los juegos y palabras simbólicas que, en el amor más evolucionado, recuerdan el deseo de la larva -reconoceremos en estos términos la relación con la realidad en la que se basa la imago materna-*" (Lacan, 1938, p. 43). Se trata de una función pulsional, lejos del instinto, la cual fija a la imago materna en el inconsciente como sustrato de los posteriores juegos simbólicos en la relación con el Otro, y a la vez constituye una gramática pulsional entre absorber y ser absorbido.

Acto seguido, Lacan resalta que este tipo de vínculo evoca el riesgo fatal del abandono, allí donde se revela la conjunción entre la madre y la muerte. En efecto, el destete está ligado a la experiencia de la indefensión y a la separación anterior del nacimiento, la cual garantiza el "*sentimiento maternal*" desde la prehistoria de la madre. Ahora bien, en lo que al niño concierne "*esta relación orgánica explica que la imago de la madre se adhiera a las profundidades del psiquismo y que su sublimación sea particularmente difícil, como se hace manifiesto en el apego del niño a las 'faldas de su madre' y en la duración a veces anacrónica de este vínculo*" (p. 45).

Es notable que en este primer acercamiento se encuentran ya los lineamientos desplegados por Lacan en años posteriores. No puede decirse que carezcan de importancia las vicisitudes ambientales de los personajes a cuyo cargo se encuentra el niño y las experiencias

afectivas con los mismos, pero en lo concerniente a la constitución del sujeto y a la clínica psicoanalítica, padre y madre son funciones inscriptas en la lengua materna, esto es, representaciones inconscientes de imagos que funcionan en polaridad una respecto de la otra, indicando de este modo una clara oposición significante.

Sin duda, ya en estos planteamientos surge una lectura simbólica de las funciones materna y paterna, y al mismo tiempo, el esbozo de su futura crítica al posfreudismo y a las desviaciones en la lectura de autores como Melanie Klein y Donald Winnicott, quienes se concentraron particularmente en el análisis de la relación fantaseada con la madre, pero sus discípulos derivaron la cuestión a las particularidades ambientales del personaje materno[7]. Lo cierto es que para Lacan -al igual que para Freud- la imago materna, teñida de canibalismo y coloreada por la propia actividad pulsional del niño, se establece desde un trasfondo de desamparo y tiene en el horizonte a la separación, asumida por la madre con anterioridad al nacimiento mismo, y figurada por el niño en el accidente del destete.

Lacan resalta el carácter nodal en la sublimación de la imago materna, puesto que si ella no se produce, tal imago se convierte en un factor de muerte, imposibilitando al niño para el establecimiento de nuevas relaciones sociales. La sublimación no se ejecuta sin la introducción de la función del padre, la cual termina de configurar el complejo de Edipo: sólo la autoridad paterna permite interponer una ley de separación entre la madre y el niño. Mediante ésta dialéctica el infante concluye que su relación canibalística con la madre es del orden de lo interdicto, de tal suerte que termina renunciando a ella como objeto original, transmutando el objeto de satisfacción por vía sublimada a través del ideal.

Pese a lo anterior, ya en este escrito Lacan denuncia una declinación de la imago paterna en la subjetividad de la época, de manera que la oposición del padre al factor de muerte que implica por estructura la relación con la madre, resulta insuficiente. Como testimonio de ello, expone un catálogo de síntomas asociados al complejo del destete, a saber: la huelga de hambre en las anorexias mentales, el envenenamiento en las toxicomanías y el régimen de hambruna en las "*neurosis gástricas*". Ellos demuestran que la imago del seno materno está ligada desde el origen a la vida y la muerte, y que si no se la sublima, se acerca hacia esta última. Lo anterior le conduce a afirmar sin contemplación que "*en su abandono a la muerte, el sujeto busca reencontrar la imago de la madre*" (Lacan, 1938, p. 45).

---

[7] En efecto, para Klein la imago del cuerpo de la madre es una fantasía recreada a partir de la actividad pulsional del niño, y de allí la figura terrorífica del superyó materno, el cual se distancia necesariamente de las condiciones de la madre real. Para Winnicott, por su parte, la "*madre suficientemente buena*" cumple esencialmente un papel de espejo, en cuyo rostro puede reconocerse el niño en mayor o menor medida. Lejos están estos planteamientos de las desviaciones del posfreudismo, que condujeron la cura analítica a la reproducción de una situación de maternaje.

Lacan no duda en calificar de fusional e inefable la relación canibalística del niño con su madre, más allá del clásico apego a sus faldas. Con ello parece indicar algo que escapa de entrada a la palabra: si las imagos son introducidas en su polaridad por la lengua materna, lo inefable en la imago de la madre parece escapar a la lengua misma. Es claro aquí el esbozo de la formulación de un significante faltante, alrededor del cual se organiza la estructura y los complejos que ésta conlleva.

Además de los complejos del destete y de Edipo, Lacan analiza el denominado "*complejo de intrusión*", alusivo a los efectos en el sujeto ante el descubrimiento de los hermanos, instalándose la dialéctica de la herencia y la usurpación fantaseada, desplegada bajo la forma de celos, despotismo, alarde y seducción. Indudablemente, se trata de pasiones imaginarias alusivas a la identificación con el semejante, producida únicamente por la función de espejo que introduce este último, donde la imago materna jugará un papel crucial.

Lacan ubica a la "*imago del semejante*" ligada a la estructura del cuerpo, de manera que se confunden las partes propias con las del otro, a un extremo en el cual resulta imposible diferenciar quién agrede y quién es agredido, quién seduce y quién es seducido. Introduce así los prolegómenos de su formulación acerca del "*estadio del espejo*", cuya aparición ocurre al declinar el destete alrededor de los seis meses, e involucra el reconocimiento hecho por el sujeto de su propia imagen. Se encuentra allí un fenómeno doblemente significativo: por sus implicaciones en la constitución de la realidad, en la cual la imagen misma se constituye como símbolo, y por su valor afectivo ilusorio, que origina la relación con el semejante.

El júbilo del niño ante su propia imagen es calificado como una comprensión inefable y constitutiva del mundo narcisista, el cual no involucra realmente al prójimo, sino que se ciñe a la aparición del yo y las tendencias destructoras del otro; la intrusión narcisística de una imagen que sostiene la unidad yoica va en detrimento del reconocimiento del semejante. De cualquier modo, la dinámica especular tiene como trasfondo la fragmentación del cuerpo, evidenciada en la clínica a través de fantasías de desmembramiento y dislocación corporal. El punto de fuga está entonces ubicado en la posibilidad de reencuentro con el objeto materno, como una realización incestuosa opuesta a la cultura, la cual destruye el surgimiento del prójimo conduciendo al sujeto a la muerte.

Evidentemente, el campo está impregnado de una extrema ambivalencia: la imago materna introduce al sujeto en la vida y la actividad libidinal, pero simultáneamente se fija en el inconsciente como un abismo mortífero al que se articula el propósito final de la pulsión de muerte: el retorno a lo inanimado. El reconocimiento especular, ejercido en relación con la imago materna entre otras, es la contracara de la equivalencia entre la madre y la muerte.

3.2. La identificación especular, el Ideal materno y el poder de sus insignias

Los fundamentos de la tópica de lo imaginario, introducida por Lacan en su escrito *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949), examinan el origen del yo a partir de la imagen corporal, aislando ese momento crucial en el cual -pese a su prematuración biológica, inacabamiento anatómico e incoordinación motriz- el niño se reconoce con júbilo en su imagen especular, accediendo así a la dialéctica del transitivismo con el semejante, al fenómeno de la agresividad, y a la alienación del yo como función de desconocimiento.

Se trata de una transformación radical en el sujeto por la asunción de una imago como *Gestalt* que anticipa el desarrollo y en cuyo contraste con la fragmentación corporal se origina la tensión entre la imagen virtual y el cuerpo real, amenazado de allí en más por la desintegración. Que el yo nazca como una virtualidad, muestra como contracara del reconocimiento al desconocimiento propio de una identidad alienante, cuya paradoja es que fundamentalmente "*yo es otro*".

La exterioridad radical relativa a la imagen enseña que la síntesis yoica es esencialmente una enajenación constitutiva del orden imaginario y los fenómenos tendientes a la completud. En efecto, Lacan denomina "*Yo ideal*" a la imagen virtual unificada con la cual el sujeto se identifica, pero indica que ésta requiere aval del Otro, portador del "*Ideal del Yo*", y en tanto tal, gobernante de la posición del sujeto en el orden simbólico. En otras palabras, si el estadio del espejo cristaliza la función imaginaria del yo, es solamente porque el niño puede hacer una lectura del deseo materno en relación con dicha imagen.

Si la unidad ficcional del yo está sostenida en la función del Otro, o bien, en la "*matriz simbólica*" que representa el deseo de la madre, no hay constitución del yo en ausencia de la sanción de la mirada materna. En este sentido, en *Más allá del "principio de realidad"* (1936) Lacan ubica la libido de la madre como condición misma de la identificación simbólica, haciendo hincapié en la función de aquella que mira al niño mirarse. En *De nuestros antecedentes* (1966) afirma que "*el estadio del espejo da la regla de la repartición entre lo imaginario y lo simbólico en ese momento de captura… lo que se manipula en el triunfo del hecho de asumir la imagen del cuerpo en el espejo, es ese objeto evanescente entre todos por no aparecer sino al margen: el intercambio de las miradas, manifiesto en el hecho de que el niño se vuelva hacia aquel que de alguna manera lo asiste, aunque sólo fuese por asistir a su juego"* (Lacan, 1966, pp. 76-77). Si el niño vuelve la cabeza hacia el ejecutante de la función

materna, es por el hecho inequívoco que hace del Otro el cristalizador de la identificación especular.

Así, la función materna certifica la cualidad de la identificación especular en esa "*nueva acción psíquica*" indicada por Freud en *Introducción del narcisismo* (1914) como necesaria para la constitución del yo, haciendo aparecer *a posteriori* la fantasía del cuerpo fragmentado. Si hay narcisismo es por el investimento libidinal de la madre y "*His majesty the baby*", no es otra cosa que la lectura en la mirada de un Otro quien desea al niño, configurándose de este modo el Ideal del yo respecto del cual será medido de allí en más el Yo ideal. En este sentido, la sanción "*tú eres eso*", puede leerse en función del deseo de la madre como "*tú eres eso que yo deseo*", lo cual traduce a la ficción yoica en términos del falo imaginario con el cual el niño buscará completar dicho deseo.

En el *Seminario I "Los escritos técnicos de Freud"* (1953-54) Lacan aclara que el Otro, en principio materno, es quien desde el lugar del Ideal sanciona la relación imaginaria, de modo tal que la escena en la cual se constituye el yo es fundamentalmente la del Otro, quien reordena la relación del sujeto con lo real. Esta dinámica es insostenible sin la función del Ideal del Yo, el cual es definido por Lacan en su *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* (1960b) como "*una formación que viene a ese lugar simbólico. Y en esto es en lo que corresponde a las coordenadas inconscientes del Yo*" (p. 644). Con ello, indica que si existe un núcleo inconsciente del yo, es porque está sostenido en la función del Ideal, equivalente al Ideal del Otro materno, de allí que en el grafo del deseo la escritura del mismo sea justamente I(A), matema del Ideal del Otro. El Ideal de la madre es el lugar original del sujeto en la estructura.

Lacan agrega "*pero ese lugar original del sujeto, ¿cómo lo recobraría con esa elisión que lo constituye como ausencia? ¿cómo reconocería ese vacío como la Cosa más próxima, aun cuando lo excavara de nuevo en el seno del Otro, por hacer resonar en él su grito? Más bien se complacerá en encontrar en él las marcas de respuesta que fueron poderosas a hacer de su grito llamada. Así quedan circunscriptas en la realidad, con el trazo del significante, esas marcas donde se inscribe la omnipotencia de la respuesta. No es en vano si se llama insignes a esas realidades. Este término es aquí nominativo. Es la constelación de esas insignias la que constituye para el sujeto el Ideal del Yo*" (p. 646). La formulación es capital, pues denota la identificación especular no sólo como asunción jubilosa de la *Gestalt* de la imagen corporal unificada, sino que reconoce el sostén de la misma en las marcas del Otro, que operan como una constelación de insignias desde donde se erige el poder del Ideal del Yo.

En lo que concierne a la temática del estrago materno, es crucial considerar el modo en que la función estructural de la madre como Ideal del Yo, no sólo posibilita el surgimiento del narcisismo, sino que en el movimiento mismo en el que convierte el grito del niño en un

llamado o mensaje a descifrar, introduce significantes que a partir de ese momento funcionarán como insignias, o bien, nombres del sujeto. Lacan lo presenta de un modo más claro en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58), donde afirma que "*en relación con estas insignias del Otro es como se produce la identificación que tiene por fruto y resultado la constitución en el sujeto de I mayúscula, que es el Ideal del yo*" (p. 320).

Las insignias del Otro son marcas distintivas, trazos de los dichos primeros del Otro materno, los primeros significantes que atraviesan al sujeto y se inscriben en el cuerpo dando unidad a su forma y representándolo al mismo tiempo frente al Otro. Por esta razón, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960c) Lacan afirma: "*Lo dicho primero decreta, legisla, "aforiza", es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad. Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, lo cual quiere decir de ese poder todo en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, enajena a ese sujeto en la identificación primera que forma el Ideal del yo"* (p. 768).

Lacan equipara la función de la insignia al concepto de "*rasgo unario*", y para ello retoma la "*identificación al rasgo*" planteada por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), como una operación que nace de la percepción novedosa de una comunidad con alguien que no es del todo objeto de la pulsión sexual. Si ésta hace que el objeto perdido sea reducido a un rasgo, es por la función del significante, de tal suerte que más allá de articular en la neurosis -y particularmente en la histeria- al problema del deseo, dicha modalidad de identificación se sostiene en un trazo despersonalizado, el cual funciona como soporte de la batería de significantes.

El concepto es desarrollado con rigurosidad en el *Seminario IX "La identificación"* (1961-62), en el cual define al rasgo unario como "*el resorte de este reconocimiento característico de nuestra aprehensión en lo que es el soporte del significante, la letra*" (Inédito). Lo "*unario*" alude tanto al conteo, como a la función de la diferencia, pues la seriación de letras introduce distinciones en las que se sostiene el aparato significante. Esto permite entender otra versión de la repetición más allá del *eterno retorno de lo igual*, pues la repetición significante vincula siempre al rasgo unario una diferencia por su estructura contable.

Para Lacan el rasgo unario es el sostén de la función del sujeto en el campo simbólico, de la constitución de la realidad, y además, el trazo que explica fenómenos de masa como el narcisismo de las pequeñas diferencias. Pese a lo anterior, no deja de resaltar que la relación con el rasgo unario o con las insignias maternas es engañosa: "*es en tanto la relación del sujeto mareado por el rasgo unario encuentra un cierto apoyo que es de engaño, que es de error, en la imagen constitutiva de la identificación especular que tiene su relación indirecta con lo que se oculta detrás de ella, a*

saber la relación de objeto, la relación al fantasma fundamental" (Lacan, 1961-62, Inédito). Asumir engañosamente los nombres dados por la madre encubre el escenario pulsional que es el fantasma en tanto interpretación de la realidad. El rasgo unario es entonces constitutivo del sujeto, y no por azar Lacan lo vincula con la función del nombre propio, entendido como la sonoridad de un significante, de una letra sin significación a la cual el sujeto se aliena para taponar su hiancia.

La función del Uno del rasgo unario es la de sustentar al Ideal, y una vez establecida, se eleva como omnipotente pues carece de un S_2 que lo metaforice: el poder del rasgo unario es oscuro y se vuelve insignia en tanto retorna siempre al mismo lugar. En este sentido, es preciso diferenciar a la insignia del significante. Mientras que el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, la insignia es autorreferencial y comparte el carácter oracular de los dichos primeros de la madre. En este sentido, el Uno del Ideal es una respuesta muda que extrae al sujeto de la indeterminación significante y la metonimia, haciendo que se desconozca pues el Ideal que sigue es el del Otro, alienante al punto de fijar al sujeto a la imagen especular constituida en su campo. Puede decirse entonces que la insignia o rasgo unario que sostiene al Ideal materno, es una respuesta primera que petrifica al sujeto, llevándolo a un punto de detención mortífera en el *"yo soy"*, esto es, la identificación narcisista al objeto que completa a la madre.

La relación determinante en la constitución de lo especular es aquella que se establece entre la Madre y el Ideal que la completaría, a cuya lectura se aboca el niño. El Ideal es originariamente simbólico en la medida en que está erigido desde el lugar del Otro primordial, pero no concluye su operatoria hasta tanto la ley paterna lo normativice. En efecto, este recorrido no tiene salida, salvo que el padre se inscriba como una ley más allá de la ley materna. Si esta operación no se ejecuta, el sujeto queda capturado por el goce de la madre y la función del Otro, en tanto lugar del inconsciente, es reemplazada por el poder devastador de un Ideal no articulado a la regulación de la castración.

A partir de las coordenadas planteadas, se esbozan las primeras líneas conducentes a una posible construcción del concepto de "*estrago materno*" en la obra de Lacan. Se trata, en principio, de una relación arcaica del *infans*, dominado por la experiencia del desamparo, con un Otro omnipotente en el ejercicio activo de la función materna, con base en la cual el sujeto no sólo adviene a la vida corporal y al ejercicio pulsional sino que además funciona como pivote, o bien, como Ideal que sanciona la constitución del narcisismo introduciéndolo en la dimensión de lo humano.

La construcción de este vínculo fundante sobre el trasfondo del desamparo y el factor biológico de la prematuración en el nacimiento, determina que el estrago se despliegue en dos aristas: la primera, consiste en la paradoja por la cual la relación canibalística con la imago materna fija a la misma en el inconsciente de un modo inefable, como un abismo que a través del síntoma conduce al sujeto a la muerte; la segunda, que la matriz simbólica encarnada por la madre al avalar la identificación especular, cristaliza la posición del niño como objeto que completa su deseo, instalando un vínculo de difícil sublimación en tanto compromete al sujeto con el cumplimiento del Ideal materno, el cual bordea lo ilimitado del goce, de no ser por la mediación paterna.

3.3. La "madre simbólica", entre la frustración y la constitución de la demanda.

Como se ha visto, los lineamientos generales acerca del complejo materno aparecen tempranamente en la obra de Lacan; sin embargo, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) es donde se aboca con particular énfasis a la caracterización de la función materna. Es allí entonces donde se debe indagar principalmente con miras a construir el concepto de *"estrago materno"*.

Este seminario parte de una crítica al psicoanálisis de la época, concentrado en la relación dual madre-hijo. Lacan postula un quiebre en la pretendida unidad diádica entre los dos personajes y presenta una triangulación novedosa, afirmando que la madre y el niño interactúan con referencia a un elemento tercero: el falo imaginario, del cual el niño busca hacerse señuelo para completar a la madre, quien se hace cómplice de esa identificación para taponar su falta. Pero esta tríada requiere del padre como un cuarto elemento que ordena las relaciones entre los tres, y eventualmente se erige como pivote de la separación que rompe la ilusión imaginaria.

Para fundamentar estas postulaciones, Lacan se propone reivindicar el planteamiento freudiano del objeto en tanto perdido por estructura en la experiencia de satisfacción, y reencontrado sobre la base nostálgica del primer destete. Dicho reencuentro queda ubicado como una repetición imposible, pues el nuevo objeto es encontrado en un lugar distinto de donde se lo buscaba. Con base en lo anterior, Lacan diferencia las tres formas de falta de objeto: frustración, privación y castración, cada una en relación con un agente y un objeto determinados en los tres registros: imaginario, simbólico y real. Esto le permite ubicar la frustración en el centro de la relación madre-hijo, delegando en las versiones imaginaria y real

del padre a las operaciones respectivas de la privación y la castración, constituyentes del sujeto en el marco edípico.

Agente	**Falta de objeto**	**Objeto**
Padre Imaginario	Privación Real	Falo Simbólico
Madre Simbólica	Frustración Imaginaria	Seno Real
Padre Real	Castración Simbólica	Falo Imaginario

Lacan localiza intencionalmente a la frustración en el lugar central de la tabla y afirma: "*es un error no partir de la frustración, que es verdaderamente el centro cuando se trata de situar las relaciones primitivas del niño*" (Lacan, 1956-57, p. 68). Se refiere a una experiencia vinculada a las épocas preedípicas, la cual involucra un conjunto de impresiones en la relación con el objeto real, centrado en la imago primordial del seno materno. Define así la frustración como una categoría de la falta que representa un daño imaginario, una lesión, un perjuicio: "*concierne a algo que se desea y no se tiene, pero se desea sin referencia alguna a la posibilidad de satisfacción o de adquisición. La frustración es en sí misma el dominio de las exigencias desenfrenadas y sin ley*" (pp. 38-39).

Cabe señalar que si bien se trata de una cicatriz narcisista, la frustración tiene dos aspectos: el objeto real sobre el que recae, y el agente simbólico propiciador de la operación. Por una parte, el objeto del cual el niño está frustrado es real, sea éste el seno o la variedad de objetos de satisfacción. Por otra parte, está el agente materno, calificado a esta altura como "*madre simbólica*" en una doble vertiente: en la primera encarna al Otro tesoro de los significantes, introduciendo al niño en el universo de la demanda, y en la segunda, su alternancia presencia-ausencia posibilita el origen de la oposición significante y con ella, del símbolo separador de la cosa.

En relación con la primera vertiente, Lacan introduce los conceptos de necesidad, demanda y deseo, ternario de términos que circunscriben la pérdida del objeto. Se sirve de la vivencia de satisfacción freudiana como momento constituyente en la relación entre el niño y su madre para mostrar que ésta última, en el lugar de Otro primordial para el recién nacido, significa el grito de éste en términos de un llamado al cual debe responder. Tal respuesta supone una reducción de la necesidad como real biológico a la cadena significante, y tiene como correlato una pérdida ante la imposibilidad de lo simbólico para recubrir al objeto real de la necesidad.

El efecto del significante introducido por el Otro materno es, como lo afirma Lacan en *La significación del falo* (1958a) "*una desviación de las necesidades del hombre por el hecho de que habla, en*

el sentido de que en la medida en que sus necesidades están sujetas a la demanda, retornan a él alienadas. Esto no es el efecto de su dependencia real... sino de la conformación significante como tal, y del hecho de que su mensaje es emitido desde el lugar del Otro" (p. 657). La necesidad, por el hecho mismo de ser introducida en el universo significante, adquiere un estatuto mítico y se encuentra perdida por estructura. En la misma línea, en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) afirma que "*el sistema de las necesidades se introduce en la dimensión del lenguaje para ser remodelado, pero también para volcarse hasta el infinito en el complejo significante, y por eso la demanda es esencialmente algo que por su naturaleza se plantea como potencialmente exorbitante. No sin razón los niños piden la luna*" (p. 91).

Evidentemente, desde el lugar del Otro materno, el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida, instalando una dialéctica donde el supuesto emisor que es el niño, es en realidad el receptor del mensaje de la madre, quien le interpreta e impone la ley de significación a las necesidades transpuestas en demanda. Desde ese momento, la necesidad no pertenece más al niño sino que le viene del Otro transfigurada como demanda y de allí el carácter infinito de la misma, circunscribiendo objetos que ya no involucran una pretendida realidad, sino que obedecen a la realidad creada por la lengua materna. Así, el sujeto articula su exigencia de satisfacción en términos de una demanda aspirando a lo absoluto, pero sólo alcanza una satisfacción parcial debido a un resto imposible de articular en ella.

A partir de lo anterior, en *La significación del falo* (1958a) Lacan propone pensar a la frustración como uno de los efectos de la demanda afirmando que "*La demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama. Es demanda de una presencia o de una ausencia. Cosa que manifiesta la relación primordial con la madre, por estar preñada de ese Otro que ha de situarse 'más acá' de las necesidades que puede colmar. Ella lo constituye ya como provisto del 'privilegio' de satisfacer las necesidades, es decir, del poder de privarlas de lo único con que se satisfacen. Ese privilegio del Otro dibuja así la forma radical del don de lo que no tiene, o sea, lo que se llama su amor*" (p. 658).

El niño articula su pedido apuntando al Otro materno, quien ha de situarse con su presencia "*más acá*" de las necesidades que puede colmar, mostrando así no sólo la facultad de frustrarlo de los objetos a los cuales parece apuntar la demanda, sino el poder -aún mayor- de privarlo en lo real de la presencia que ésta articula en última instancia. La postulación es de extrema pertinencia: Lacan indica que por el hecho mismo de proferir el dicho primero, la madre es investida con un poder inexorable y oscuro, que va más allá de la frustración de los objetos reales de satisfacción, arribando finalmente a la concesión o denegación del don de amor. Sin duda, éste es el campo del "*estrago materno*".

En suma, al desviarse del terreno de la necesidad, se introduce para el sujeto una falta que sitúa al don como signo de amor esperado del Otro, y en ese sentido es posible afirmar

que toda demanda es eminentemente demanda de amor. Por articularse en palabras la demanda revierte el objeto de la necesidad y lo introduce en el campo del don, definido éste como un objeto simbólico sometido a las leyes del intercambio, que como tal, no puede satisfacer directamente la necesidad. El don se inscribe en el registro del amor en la medida en que tiene un trasfondo de falta instaurado por la posibilidad de presencia o ausencia del Otro.

Ahora bien, si el "*más acá de la demanda*" articula la presencia del Otro, convirtiendo todo lo concesible en una prueba de amor, lógicamente la satisfacción de la necesidad no conduce a otro efecto diferente que el aplastamiento de la demanda y el deseo. Por esta razón, en *La significación del falo* (1958a) Lacan afirma: "*Hay pues una necesidad de que la particularidad así abolida reaparezca 'más allá' de la demanda. Reaparece efectivamente allá, pero conservando la estructura que esconde lo incondicionado de la demanda de amor… A lo incondicionado de la demanda, el deseo sustituye la condición 'absoluta': esa condición desanuda en efecto lo que la prueba de amor tiene de rebelde a la satisfacción de una necesidad. Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (Spaltung)*" (p. 658). Esta formulación es capital para comprender que toda pérdida introducida por el significante, reaparece a nivel del deseo "*más allá de la demanda*", como lo más singular del sujeto.

La búsqueda incesante del sujeto deja entrever algo que escapa a la cadena significante en la cual se articula la demanda. Se trata de la dimensión del deseo, desplazado bajo ella y presentado como aquello imposible de satisfacer. El deseo es el resultado de la sustracción de la demanda a la necesidad, y se instaura como el resto metonímico que surge de su incompatibilidad con la palabra. Justamente por esto, el deseo da cuenta de la particularidad anulada por la demanda, como un resto articulado en la cadena significante, pero no articulable del todo, por no ser de la naturaleza de la palabra.

En el *Seminario VI "El deseo y su interpretación"* (1958-59) sostiene que no hay objeto correspondiente al deseo, y en la medida en que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida, a partir del momento en que es interpretado por éste, su pregunta es por el deseo del Otro, en cuyo interior el niño ha de situar su propio deseo. Por esta razón, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) diferencia claramente a la madre del objeto primitivo, tomando distancia del posfreudismo. Resulta clínicamente crucial la distinción entre los objetos de la necesidad y los dones como signos de amor. Cada vez que hay frustración del amor, el sujeto se compensa con la satisfacción de la necesidad, de manera tal que si hay aferramiento al pecho, es porque paradójicamente la madre falta.

3.4. La "madre simbólica" y la potencialización del don de amor

La madre no aparece desde el inicio como personaje; requiere de la instalación de los juegos arcaicos que vehiculizan el par presencia-ausencia, elemento primero del orden simbólico. Esto es el esbozo de la estructuración de la realidad en el registro del llamado al Otro, el cual se produce cuando el objeto materno está ausente. En este sentido, es posible abordar la frustración como un momento evanescente en el cual se apuntala la privación de la presencia materna; de ella el niño espera lo que pide, pero tal cosa no es el objeto sino el amor de quien puede otorgarlo. El surgimiento del don hace desvanecer al objeto, de modo que la frustración se circunscribe a ese momento donde el sujeto considera al objeto exigible por derecho, en tanto entra en el área narcisista de sus pertenencias.

Cuando la madre deja de responder y lo hace a su arbitrio cae del estatuto simbólico, convirtiéndose en "*madre real*", esto es, una potencia de la cual depende el acceso a los objetos ahora transmutados en dones. En última instancia, el seno puede ser cautivador, pero cuando se produce el vuelco por el cual la madre se convierte en potencia real, el niño pasa inexorablemente a estar privado del don de amor materno. Esto termina de plasmar la omnipotencia de la madre y sus caprichos.

Justamente en este punto, Lacan retoma la conocida observación freudiana del juego del "*fort-da*", esto es, la aparición y desaparición del carretel ejecutada por su sobrino de 18 meses de edad, expuesta en *Más allá del principio del placer* (1920a), donde Freud vincula el surgimiento del símbolo a los avatares de la función materna. Freud interpreta este juego como la renuncia a la presencia permanente de la madre y hace hincapié en que el trauma implicado en la partida de ésta es incorporado al juego repitiéndose con mayor frecuencia que la acción simbolizadora de su retorno, como un intento de ligarlo más allá del principio del placer. Afirma que esta repetición es un modo de apoderarse del trauma reemplazando la pasividad del vivenciar por la actividad del jugar, y que articula una satisfacción sádica en el acto de arrojar el objeto como venganza contra la madre frustrante.

El juego ilustra el surgimiento de una primera simbolización porque con sus idas y venidas, la madre introduce una oposición significante presencia-ausencia al estilo *fort-da*, la cual redimensiona la dialéctica imaginaria de la frustración. Desde esta perspectiva, la frustración sólo es concebible como negación de un don de amor implicado en el llamado al Otro. Lacan afirma que dicho llamado sólo se hace oír cuando el objeto no está; de lo contrario, inmediatamente se transforma en una nada a título de satisfacción. Toda satisfacción implicada en la frustración, lo es sobre el fondo decepcionante del orden simbólico.

Con base en lo anterior, en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) Lacan modifica ligeramente su planteamiento sobre la frustración imaginaria, afirmando que no se trata solamente de la relación con el seno y los objetos de satisfacción, pues el niño está también frustrado de la madre en tanto objeto real por el agente de esta función: el padre simbólico. La madre, por su parte, es igualmente privada de su objeto por el padre, y la aceptación de este hecho determinará la posición del sujeto en la estructura. La constitución del objeto de la demanda como don anticipa la función de la castración pero no es suficiente aún para articularla con la castración del Otro, pues aquí la madre es todavía un Otro absoluto.

De cualquier manera, la función alternante de la madre simbólica posibilita la inscripción de una pérdida, esto es, la represión primordial constituyente de la falta en ser y el empuje del deseo. Sin duda, lo que se pierde es el goce del cuerpo en estado puro, quedando el deseo inconsciente como una causa desconocida, un resto que consolida al objeto (a) en la causación del sujeto. En el *Seminario X "La angustia"* (1962-63), Lacan retoma el juego del carretel para ilustrar la cesión de los objetos pulsionales, a los cuales es preciso perder para que funcionen como causa de deseo. El objeto (a) es una porción cedida del propio cuerpo en la operación de separación del Otro cuando se constata el límite de lo simbólico por efecto de la castración.

Este planteamiento es relanzado en el *Seminario XI "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"* (1964b), donde ubica que el carretel no es la madre ni el objeto de la pulsión, sino el niño mismo, quien se deja caer del deseo del Otro en una suerte de separación anudada a la pregunta "*¿Puedes perderme?*", donde se muestra que el fantasma de la propia muerte es el hallazgo por parte del niño de un primer objeto para responder al enigmático deseo parental. En efecto, en *Más allá del principio de placer* (1920a), a continuación de la observación del *fort-da*, Freud reporta el descubrimiento del espejo por parte del niño y la invención de un nuevo juego: hacerse desaparecer a sí mismo. En este marco, Lacan plantea: "*el juego del carrete es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un foso, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto. El carrete no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jíbaros -es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo*" (Lacan, 1964b, p. 70).

Es posible plantear entonces que las distintas aristas de la "*madre simbólica*" constituyen en la obra de Lacan un verdadero complejo que articula la génesis de la relación imaginaria y la dialéctica de la frustración con el origen del orden simbólico del cual ella está "*preñada*", introduciendo al niño en el tesoro de significantes que posibilitan el decurso metonímico del deseo sobre el trasfondo mortificante de la pérdida originaria de goce. Si la madre hace estragos no es por frustrar al niño de los objetos de satisfacción, pues tal acto constituye al

don de amor como esencialmente humano. Si la madre hace estragos, es porque estructuralmente está llamada a introducir la alternancia presencia-ausencia originadora del símbolo, produciendo efectos devastadores al erigirse su arbitrio omnipotente en la concesión o denegación del amor.

El complejo materno determina entonces los órdenes de la pérdida de goce, la causación del deseo, y la búsqueda de signos de amor. Cautivado por la presencia materna el niño pide a la madre lo que no tiene, y partiendo de allí, Lacan sitúa al Otro como una instancia barrada, esto es, deseante por estar en falta de un significante, lo cual lanza al sujeto a la búsqueda incesante de la demanda, que en última instancia busca ese significante ausente en el Otro. Así, el encuentro con la falta en el Otro, más allá de frustrante y privador, articula por vía paterna la castración simbólica, es decir, la operación de separación conducente a que el sujeto se pierda respecto del deseo materno, resignando su posición original en la estructura y cayendo como resto el objeto (a) causa de deseo.

3.5. La "madre insaciable" y su bifurcación con la mujer

En el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) Lacan ubica un claro desdoblamiento en la figura de la madre, quien además, es mujer, y afirma "*que el sujeto asuma esta duplicidad o este desdoblamiento de la figura materna que entra en las condiciones del equilibrio terminal, es ciertamente uno de los problemas estructurales planteados por la observación*" (p. 421). Del mismo modo, rescata que Freud introduce "*la importancia de la función madre fálica, y mujer fálica. No para la que es sujeto de esta función, sino para el niño que depende de dicho sujeto*" (pp. 429-430). Tras la madre simbólica, el niño debe representarse además a la mujer y dependiendo de los avatares de esta encrucijada se ordenará su posición en la estructura.

Para arribar a este punto, Lacan elabora un riguroso recorrido donde extrae a la figura de la "*madre insaciable*" como modalidad primaria del enigma del deseo materno en la subjetividad. La postulación contundente de la relación madre-hijo referida a un tercer elemento, el falo imaginario funcionando como señuelo para ambos personajes, permite abordar en la triada imaginaria madre-niño-falo, otra versión de la madre en la cual ésta no sólo cumple la función de encarnar al Otro simbólico, sino que en tanto Otro, ella misma entraña una falta irreductible a lo simbólico: se trata de la castración materna, presentada para el sujeto como un enigma imposible de responder.

Para Lacan "*la castración es la crisis esencial por la que todo sujeto se introduce, se habilita para, por así decirlo, edipizarse de pleno derecho*" (Lacan, 1956-57, p. 215). En esta línea, se ocupa de

organizar los planteamientos sobre los complejos de Edipo y castración, haciendo de éstas dos nociones el nudo estructural de la organización psíquica. La castración delimita las relaciones primordiales del niño con el deseo materno, donde el falo imaginario como objeto juega un papel rector. Propone abandonar la perspectiva cronológica e iniciar el abordaje de la cuestión de acuerdo con la lógica de la retroactividad. El Edipo es el desafío de asumir al falo como instrumento de intercambio en el orden simbólico y regulador de los linajes, por ello tiene una función normativizadora en las elecciones del sexo y del objeto. La función del Padre es la clave del drama edípico y su inscripción no se agota en la identificación con el tipo ideal del propio sexo, sino que abarca la posibilidad de acceso a los títulos para encarnar más adelante la posición de padre.

Con este marco, Lacan reinterpreta la fase preedípica freudiana elucidando lo que está en juego en la relación primordial madre-hijo. La regencia del falo imaginario está sostenida por un orden simbólico que precede al sujeto, organizándose inicialmente en torno a dicho elemento. En este primer momento es crucial que el niño sea deseado, que ocupe un lugar en el deseo materno con el propósito de capturar la dialéctica imaginaria del falo como centro del mismo. El descubrimiento del falo "*más allá de la madre*" surge al percatarse de la insatisfacción en ella, correlativa a la noticia de lo que el niño es allí. Lacan aclara que el falo es un objeto imaginario diferenciado del pene real y plantea que "*si la mujer encuentra en el niño una satisfacción, es precisamente en la medida en que halla en él algo que calma, algo que satura, más o menos bien, su necesidad de falo*" (Lacan, 1956-57, p. 72).

Bajo estas coordenadas, se instaura la dependencia del niño con respecto a la madre. Como lo afirma Lacan: "*la relación de dependencia se establece por cuanto, identificándose con el otro, con el partener objetal, el sujeto sabe que le resulta indispensable, que es él y sólo él quien la satisface, porque en principio es el único depositario de ese objeto que es el objeto del deseo de la madre. En función de esta forma de culminar la posición edípica, el sujeto se encuentra en una posición que podemos calificar, de acuerdo con cierta perspectiva, como óptima respecto del objeto recobrado, sucesor del objeto materno primitivo para el que él se ha convertido en objeto indispensable, sabedor de que es indispensable*" (p. 86). Evidentemente, el niño también espera y recibe algo de la madre, pero Lacan enfatiza en la existencia de una diplopía, esto es, una división en la relación de la madre con el objeto: en primera instancia está su necesidad de saturación imaginaria, y en segunda, lo real: "*el niño como real ocupa para la madre la función simbólica de su necesidad imaginaria*" (p. 73).

El niño entra en esta imbricación de los tres registros con respecto a la madre, ya que consigue establecer una relación con lo que representa el falo para ella; a su vez, él se siente desposeído de lo que le exige, pues el correlato es darse cuenta que lo amado no es él, sino

cierta imagen con la cual él se identifica. En este punto, las formulaciones acerca del estadio del espejo y la alienación imaginaria convergen con la función materna en el marco edípico. La relación narcisista es organizada y posteriormente conmovida por el deseo materno, pero lo decisivo es que el niño pueda situar que más allá del falo, a la madre le falta algo distinto de él. Esto es equivalente a afirmar que la madre es simplemente deseante, que hay una mujer con un deseo inefable más allá de la madre misma.

El comportamiento del niño se encamina a ofrecer el falo a la madre de modos diversos: identificándose con el falo, con la madre, con ella en tanto portadora del falo, o presentándose él como portador del falo. Cada una de estas posiciones es decisiva en la génesis de tipos clínicos neuróticos o perversos, hasta tanto el falo no adquiera un valor simbólico. Cualquiera sea el caso, es preciso ubicar a la dialéctica del señuelo como estructurante de la relación imaginaria y tramposa donde el niño asegura a la madre poder colmarla, no sólo como niño, sino en cuanto al deseo, a lo que le falta.

Así, Lacan finalmente formaliza el concepto "*deseo de la madre*", sustento de la identificación alienante organizadora del mundo narcisista del sujeto: "*Para satisfacer lo que no puede ser satisfecho, a saber, el deseo de la madre, que en su fundamento es insaciable, el niño, por la vía que sea, toma el camino de hacerse él mismo objeto falaz. Este deseo que no puede ser saciado, es cuestión de engañarlo. Precisamente porque el niño le muestra a la madre algo que él no es, se construye toda la progresión en la que el yo (moi) adquiere su estabilidad*" (Lacan, 1956-57, pp. 196-197).

Partiendo de lo anterior, es posible redimensionar el concepto de estrago materno en la obra de Lacan. Se trata de la captura del niño en posición de complicidad con la voracidad del deseo de la madre, insaciable por estructura, pero cautivante en la medida en que lo convoca a identificarse al espejismo del falo imaginario con el cual supone lo completaría. La paradoja se evidencia aquí, pues dicho deseo no puede ser satisfecho, y por consiguiente, la identificación del niño con el falo necesariamente desembocará en la devastación al constatar los límites de lo imaginario. Lacan no duda en aludir a una *Splitting* entre el sujeto y el objeto, pues al hacerse objeto para engañar a la madre, el niño se compromete intersubjetivamente con el Otro. Esto conlleva a la suposición de un deseo en el Otro, que como no puede ser satisfecho, solamente se lo puede engañar.

Las consecuencias clínicas de lo anterior son de extrema complejidad: no se trata solamente de estatuir una identificación ilusoria subyacente a la constitución del sujeto, sino de reconocer que la misma es necesariamente un engaño que falla de modo inexorable en la apuesta por completar algo imposible de ser completado. El niño es puesto así en una condena arcaica en relación con lo imposible y si bien la salida de la trampa acontecerá por vía

paterna, la insatisfacción del deseo de la madre subsiste en el inconsciente como un abismo convocante del retorno a la identificación mortífera con el falo imaginario, lo que construye identidad pero que en última instancia no es él. En otras palabras, en aras de satisfacer el deseo de la madre, el niño se hace impostor de una investidura imposible, tras la cual se esconde su dependencia absoluta del Otro materno.

3.6. La castración de la madre y el enigma de su deseo

En el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) Lacan inserta la tríada imaginaria en su concepción diacrónica de los tres tiempos del Edipo y la hace equivaler al primer tiempo. En la relación intrínseca a dicha tríada, el vínculo del niño no es con la madre sino con su deseo, siempre en relación al objeto prevalente, el falo imaginario. Lacan lo sintetiza: "*Primer tiempo. Lo que el niño busca, en cuanto deseo de deseo, es poder satisfacer el deseo de su madre, es decir, 'to be or not to be' el objeto de deseo de la madre… En el trayecto se establecen dos puntos, el que corresponde a lo que es ego, y enfrente éste, que es su otro, aquello con lo que se identifica, eso otro que tratará de ser, a saber, el objeto satisfactorio para la madre*" (pp. 197-198). La ley materna es en principio incontrolada y omnipotente porque la existencia del niño reside por completo en el buen o mal querer de ella, y lo convierte en un súbdito que renuncia a su propia palabra. En este primer momento el padre está velado, no se ha manifestado, aunque exista en el reino de la ley del símbolo y del discurso, porque la diacronía está enmarcada en la operación sincrónica del padre simbólico.

Indudablemente, el primer tiempo del Edipo es el dominio más evidente del estrago materno. Si la función paterna es eclipsada por la omnipotencia de la madre, el niño se juega en una apuesta vital y a la vez mortífera por ser el objeto que completa al deseo materno, obturando el reconocimiento de la castración en ella. Lógicamente, ello lo expone de modo insoslayable a la voracidad irrestricta e ilimitada del deseo de la madre insaciable, Otro absoluto por excelencia.

Sólo en el segundo tiempo del Edipo se introduce una dimensión "*más allá de la madre*", la cual viene dada por su relación con el discurso del padre, quien ya no aparece velado sino como portador de un mensaje de interdicción mediado por el discurso materno. El discurso de la madre ya no es captado en bruto, pues la palabra paterna interviene efectivamente sobre él. El padre enuncia una prohibición, un "*no*" que el niño recibe como mensaje sobre el mensaje de la madre. Dicho mensaje interdictivo es doble: para el niño toma la forma de un

"*no te acostarás con tu madre*", mientras que para la madre constituye un dique a su voracidad: "*no reintegrarás tu producto*".

El segundo tiempo es fundamentalmente el de la privación, situada por Lacan como una operación real, cuyo agente es el padre imaginario, recayendo sobre un objeto que ya no es imaginario, sino simbólico. Este padre priva en lo real a la madre del objeto de su deseo, y en la medida en que dicho objeto se ve afectado por la interdicción paterna, el niño ya no puede convertirse en él. El falo pasa de su estatuto netamente imaginario, a la sanción simbólica del mismo como un significante del cual el padre está en posesión, a saber, el falo simbólico.

Lo expuesto es nodal en lo concerniente a la operación que instaura la ley del padre, rescatando al niño del cierre en la identificación con el objeto del deseo de la madre. Lacan destaca este momento privativo del Edipo como sensible y perceptible, pero instantáneo y transitorio, en virtud del cual el niño sale de la posición de objeto metonímico para la madre y puede acceder a la sanción de la castración en la misma. Como punto de partida, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) Lacan afirma que la castración requiere de la operación de la privación, pues *"toma como base la aprehensión en lo real de la ausencia de pene en la mujer*" (p. 220), aclarando que la privación es una operación real, pero la falta que introduce es simbólica, pues en lo real a la mujer nada le falta y se requiere de una simbolización para sancionar esto.

En este contexto, el sujeto ve en el padre alguien que se hace preferir a la madre en tanto portador del falo, sin embargo, es un padre imaginario con quien se despliega la agresividad y la competencia propias de la historieta edípica. Ahora, si la interdicción hace a la madre dependiente de un objeto que ya no es simplemente el de su deseo sino algo que el otro tiene o no tiene, el niño se ve confrontado a aceptar y a convertir en significante esa privación materna. Sólo así se abre la posibilidad de cese del juego shakespeariano de ser o no ser el falo imaginario que colma a la madre, en una suerte de separación que lo conducirá eventualmente a asumir una posición sexuada en relación con el falo como significante.

Sin duda, la imago materna es transformada radicalmente en este momento instantáneo, introduciendo en ella un agujero real y rescatando al niño de la identificación mortífera con el falo imaginario. Sin embargo, la privación es apenas el pivote de la operación simbólica de la castración, la cual se apoya en el reconocimiento del agujero en la madre. El padre real es el verdadero agente de la castración simbólica, la cual remite a la pérdida del falo imaginario, sancionando la falta tanto de la madre, como del niño. Se trata del padre que consigue salir del juego especular de la rivalidad para proferir la frase impronunciable: "*yo soy el que soy*".

Como se argumentó antes, el complejo de castración freudiano cierne un campo problemático que va de los efectos de la amenaza de castración en el sujeto al reconocimiento de la castración de la madre, pero Lacan en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) afirma que "*Freud nunca llegó a articular plenamente su sentido preciso, la incidencia psíquica precisa de este temor, o esta amenaza, o esta instancia, o ese momento dramático*" (p. 217). Frente a este punto, diferencia la dimensión imaginaria de la castración, concerniente al acto fantasioso al que alude la amenaza freudiana como interdictora del incesto, pero ubica el foco en la castración como operación simbólica, que parte del reconocimiento de la falta en la madre y promueve la separación del sujeto respecto del falo imaginario, así como la asunción de la disimetría entre los sexos en relación con la medida fálica. En este sentido, en *La significación del falo* (1958a) Lacan afirma que "*la castración no toma de hecho (clínicamente manifiesto) su alcance eficiente en cuanto a la formación de los síntomas sino a partir de su descubrimiento como castración de la madre*" (p. 654). Así como Freud pasa de situar la pérdida del goce en la estructura a erigir al padre como agente de la misma, Lacan instituye la función del padre real -mediador del padre simbólico- como agente de la castración.

El tercer tiempo trae consigo la salida del complejo de Edipo. En éste, el padre debe mantener lo prometido y revelarse como el que tiene el falo, y no como el que lo es, produciendo un viraje que reinstaura a dicho elemento como objeto del deseo de la madre y no sólo como eso de lo que la priva. Se trata de un padre potente en el sentido genital de la palabra, porque en tanto lo tiene puede dar a la madre lo que desea, de lo que la priva, y por eso su relación con ella vuelve al plano de lo real. El padre real es interiorizado por el sujeto como Ideal del yo, relevante para la identificación terminal del Edipo. Producida ésta, el niño puede acceder a la dimensión del tener o no tener, tal como el padre, y adquiere o no los títulos que usará en el futuro para poder hacer uso de un pene. Por otra parte, el mensaje del padre ya no está velado ni mediatizado por la madre, sino que aparece su propio discurso: ha prohibido a la madre, pero ahora permite directamente y autoriza el acceso a otras mujeres, la salida a la exogamia.

Lacan señala un aspecto abstracto y dialéctico entre los dos últimos tiempos: uno donde el padre es privador e interdictivo y el otro en que interviene como permisivo y donador. A lo largo de estos tiempos se constituye la identificación metafórica con la imagen del padre, la cual es actualizada en la pubertad. Para ello es preciso que tras la madre el sujeto ubique al padre como un significante necesario e irreductible, capaz de aportar una verdadera respuesta, avalando la operación castradora del padre real, el cual sanciona al falo como un significante que se tiene o no, o que se tiene de un modo insuficiente de acuerdo a los dictámenes del

Otro. La castración simbólica introduce la ley, articulando el sepultamiento del complejo de Edipo. La metáfora paterna en tanto operación del padre simbólico, instaura así un significante en reserva cuya significación se desarrollará posteriormente.

La castración simbólica propiciada por el padre real, es una operación secundaria lógicamente a la relación del sujeto con la castración materna, por esta razón, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) Lacan afirma que "*si hay castración, es en la medida en que el complejo de Edipo es castración. Pero la castración, no en vano se ha visto, y de forma tenebrosa, que tiene tanta relación con la madre como con el padre. La castración materna -lo vemos en la descripción de la situación primitiva- implica para el niño la posibilidad de la devoración y del mordisco. Hay anterioridad de la castración materna, y la castración paterna es un sustituto suyo*" (p. 369). La intervención del padre, que sanciona la falta materna, reenvía al niño a su propia castración; de cualquier modo, la operación no hace otra cosa que interpretar en términos fálicos al deseo de la madre, cuando en realidad éste ha sido planteado por Lacan como un enigma irresoluble.

En efecto, en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) afirma que "*esa madre insaciable, insatisfecha, a cuyo alrededor se construye toda la ascensión del niño por el camino del narcisismo, es alguien real, ella está ahí, y como todos los seres insaciables, busca qué devorar 'querens quem devoret'. Lo mismo que el propio niño había encontrado en otro momento para aplastar su insatisfacción simbólica, vuelve a encontrárselo tal vez frente a él como unas fauces abiertas. La imagen proyectada de la situación oral, la encontramos también en el plano de la satisfacción sexual imaginaria. El agujero abierto de la cabeza de Medusa es una figura devoradora que el niño encuentra como una salida posible en su búsqueda de la satisfacción de la madre. He aquí el gran peligro que nos revelan sus fantasmas, ser devorado*" (Lacan, 1956-57, p. 197).

La anterior formulación resulta capital ya que permite articular diversos puntos relativos al estrago materno. En primera instancia, Lacan afirma que la voracidad de la madre insaciable no se debe tanto a su estatuto de madre imaginaria o simbólica, sino que concierne a su presencia real como cuerpo, frente a quien se produce la imbricación entre los tres registros, generando el fantasma de devoración. En segundo lugar, la contracara del narcisismo del niño es ubicar en la madre a un ser insatisfecho, de manera que aquella misma quien ha sido el alivio de sus tensiones, es la que busca devorarle sin limitación alguna, dándole un tono oral a la satisfacción sexual. En tercer lugar, la referencia a la cabeza de Medusa alude a esa figura terrorífica cuyo agujero encarna la castración pero al mismo tiempo la desmiente, convocando al sujeto a ubicarse como tapón de la misma.

Como se señaló anteriormente, la referencia freudiana a *La cabeza de Medusa* (1922) enseña que el interés en esta bestia terrorífica decapitada figura de manera flagrante el horror a

la observación de los genitales de la madre y empuja al sujeto a aceptar la castración en ella, a la vez que lo petrifica en la observación, garantizándose por vía de la desmentida conservar el pene. La referencia es retomada en diversos lugares por Lacan para indicar la angustia que suscita la confrontación con la ausencia pura. Verbigracia, en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) plantea que el velo que cubre al falo en el hombre, es el mismo que cubre a la totalidad del ser de la mujer, y que "*el descubrimiento sólo mostraría nada, es decir, la ausencia de lo que es destapado, y con esto precisamente está vinculado lo que Freud llamó, a propósito del sexo femenino, el Abscheu, el horror que corresponde a la propia ausencia, la cabeza de Medusa*" (p. 392).

Es preciso reconocer allí un trasfondo de angustia, mas no la angustia de castración freudiana concerniente a la mutilación del cuerpo, sino aquella que introduce Lacan en el *Seminario X "La angustia"* (1962-63): lo que sobreviene cuando falta la falta. Si la cabeza de Medusa es una visión angustiante es porque sitúa la proximidad con un goce ilimitado, articulado a la castración de la madre, pero bajo la vertiente de la devoración ubicada por el sujeto fantasmáticamente en ella como inequívoca intención. La cabeza de Medusa, articulando el velo de la castración materna, tiene entonces una doble vertiente, a saber, la sanción de lo que en ella falta, y a su vez, eso que excede a la madre misma, presentándose como el horror al goce ilimitado de ella en tanto mujer.

3.7. El deseo de la madre como estrago y la metáfora del cocodrilo

Como se planteó anteriormente, ya en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) Lacan indica la vinculación entre el fantasma de devoración y el deseo de la madre insaciable, el cual se presenta para el niño como unas fauces abiertas, anticipo de la metáfora del cocodrilo que expone a la altura del *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) como el fundamento más explícito en la conceptualización del estrago materno: "*El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre. Entonces traté de explicar que había algo tranquilizador. Les digo cosas simples, improviso, debo decirlo. Hay un palo, de piedra por supuesto, que está ahí, en potencia, en la boca, y eso la contiene, la traba. Es lo que se llama el falo. Es el palo que te protege si, de repente, eso se cierra*" (p. 118).

La problemática del estrago materno concierne de esta manera a todo sujeto que haya sido alojado por el deseo de una madre. En la medida en que estructuralmente hay en el mismo un punto de exceso, se trata de algo extensivo a la relación madre-hijo en general. El

padre, por su parte, es erigido en la teoría lacaniana como el factor primordial que limita la voracidad del deseo materno y el estrago introducido por éste. Ello abre paso a su función en el Edipo, donde se pone en escena en el discurso materno una dimensión más allá de ella, una ley que la determina y quiebra su omnipotencia. No obstante lo anterior, Lacan hace hincapié en la importancia que tiene el deseo de la madre, calificándolo de insoportable, e incluso afirmando que siempre produce estragos.

Si esto es así, es necesariamente porque el palo que traba las fauces del cocodrilo, es apenas una medida perentoria y en modo alguno impide el cierre de la boca. De hecho, Lacan introduce el carácter intempestivo e impredecible de la devoración materna afirmando que nunca se sabe qué mosca puede picarle para cerrarse de repente sobre el niño. Según lo expuesto, la respuesta paterna a la salida del Edipo consiste en la simbolización del deseo de la madre y en la interpretación del mismo en términos del falo simbólico. Pero no se trata más que de una interpretación, pues si el deseo de la madre es nodal es porque ubica al sujeto en el borde de lo real, bajo la forma del goce de la devoración.

Ahora bien, la figura del cocodrilo no puede resultar indiferente en lo que concierne a la conceptualización del deseo materno. La elección de este reptil por parte de Lacan para ilustrar el deseo de la madre no es azarosa; por esta razón, resulta en extremo interesante el estudio de las particularidades del cocodrilo.

Los cocodrilos son reptiles muy antiguos, de una orden aparecida hace cerca de 80 millones de años. Su nombre viene del griego *kokrodilos*, que quiere decir "*lagarto de piedra*", aludiendo a su aspecto y su textura. Las escamas de su piel están fusionadas a los huesos, es decir, que tienen una estructura ósea en la superficie que configura una armadura impenetrable. Se caracterizan por tener mandíbulas cubiertas por infinitos agujeros sensoriales que detectan cualquier tipo de movimiento o vibración, dentro o fuera del agua, y aún en la oscuridad, permitiéndole detectar presas, peligros e intrusos en las condiciones más desfavorables.

La mordedura del cocodrilo es la más poderosa del reino animal, con 1800 kilos de fuerza, y cada mandíbula tiene cerca de 24 dientes, los cuales desgarran y trituran pero no mastican, de modo que el animal traga entero. Sus dientes son renovados constantemente, pues al ser huecos, contienen en sí mismos al próximo diente que hará su aparición una vez caiga el anterior. A lo largo de la vida del cocodrilo, que se extiende entre 50 y 80 años, se renuevan cerca de 3000 dientes. La expresión "*lágrimas de cocodrilo*", usada coloquialmente para indicar la falsedad de alguien, proviene del hecho de que cuando los cocodrilos comen,

desgarran y trituran, lloran. La razón fisiológica de esto es que sus glándulas lacrimales se activan al mismo tiempo que las salivales.

En su aspecto reproductivo son ovíparos. La hembra construye en el agua un nido con barro y hojas en donde deposita entre 100 y 200 huevos para que se incuben solos. Cuando los huevos se rompen, las crías llaman a la madre, quien se los mete en la boca y los transporta al agua, donde los cuida por algunos días para después liberarlos a su suerte. El transporte de los cocodrilos en la boca de la madre, generó durante siglos la creencia de que eran animales que se comían a sus propias crías. Si bien se ha demostrado que esto no es cierto, la verdad es que sólo un 1% de ellos sobrevive, los demás perecen en el proceso atacados por otros cocodrilos o depredadores varios. Otro dato interesante, es que los genes del cocodrilo no determinan el sexo, pues este depende exclusivamente de la temperatura del nido, la cual debe ser exactamente de 37.5° para que la camada sea de machos; toda otra temperatura va a resultar en camadas de hembras. De manera que los cocodrilos más afectados en la lucha por la supervivencia, al ser más en número, son los cocodrilos hembra.

En suma, lagartos de piedra con armaduras ultrarresistentes, impenetrables, con una multiplicidad de dientes que se regeneran, que cargan en la boca a sus crías pero sólo salvan a pocas de ellas, que son capaces de matar aún en la oscuridad, que su mordedura es la más fuerte del reino animal, que comen y trituran sin masticar, comen entero, pero que lloran al comer. Sin duda, todo esto quiso decir Lacan al hacer uso de la metáfora del cocodrilo para pensar, no a la madre, sino al enigmático deseo de la madre, conceptualizado como algo cuyo encuentro sin velos, resulta insoportable y siempre hace estragos.

Ahora bien, es de resaltar el estudio de la mitología concerniente al cocodrilo, particularmente en el Egipto antiguo, el cual estaba dividido en regiones que mostraban conductas radicalmente opuestas respecto al animal. En algunas regiones, el cocodrilo era sagrado, una especie de tótem al cual se le rendía un culto particular; si se lo domesticaba era revestido de piedras preciosas y alimentado con manjares, y al morir era sepultado junto a los reyes. La adoración al mismo era tal, que si un hijo caía por accidente presa de un cocodrilo domesticado, era motivo de alegría y júbilo en la familia. No obstante lo anterior, en las demás regiones, los cocodrilos eran vistos como animales terroríficos y carnívoros, en modo alguno sagrados, y era preciso perseguirlos para asesinarlos, pues ponían en riesgo a la especie. Es interesante este contrapunto de ambivalencia, muy similar a aquella que define al complejo materno.

La actitud dual con respecto al cocodrilo en Egipto se expresa en la figura de una deidad con cuerpo humano y cabeza de cocodrilo llamado Sobek, el cual fue visto en ciertos períodos

históricos como el enemigo de todos los demás dioses, pero al mismo tiempo, se le atribuía la virtud de la adivinación. En otros períodos fue asociado a la fertilidad, a la protección, e incluso se llegó a creer que el poder del faraón, la autoridad máxima, provenía de él. Hubo también períodos en los cuales se lo injurió, desencadenando asesinatos masivos de cocodrilos. La mitología manifiesta entonces de modo flagrante en esta figura a la polaridad entre lo divino, de donde proviene todo poder y fuerza, con virtudes oraculares, adivinadoras, pero que al mismo tiempo es algo terrorífico y devorador, al cual es preciso declararle la guerra. Todas estas son las aristas que han sido articuladas alrededor de la imago materna y su omnipotencia primordial, el campo clínico del estrago materno.

En este orden de ideas, es preciso elaborar una caracterización del deseo de la madre en la obra de Lacan. En el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) se encuentran las precisiones más contundentes a este respecto, pues al fundamentar el aforismo *"el deseo es el deseo del Otro"*, ubica al deseo de la madre como algo que comporta un "*más allá*" completamente inaccesible para el sujeto. Lacan se ocupa también de situar el problema del deseo materno para la madre misma, y afirma que "*hemos de situarnos en la madre y plantearnos de nuevo la cuestión de la paradoja que representa el carácter central del objeto fálico en cuanto imaginario. La madre es una mujer a la que suponemos ya en la plenitud de sus capacidades de voracidad femenina, y la objeción planteada a la función imaginaria del falo es completamente válida. Si la madre es esto, el falo no es pura y simplemente aquel bello objeto imaginario, pues ella se lo ha tragado hace ya algún tiempo*" (Lacan, 1957-58, p. 212). Sin duda, este planteamiento fundamenta desde otro lugar la duplicidad de la madre en tanto mujer. A la madre compete el deseo, pero a la mujer en la madre corresponde una voracidad que en modo alguno se sacia con el falo imaginario, pues el apetito que tiene sobre el mismo podría casi calificarse de instintual.

Si bien el deseo de la madre es designado por Lacan como una "*X*", frente a la cual el sujeto pivotea entre ser o no el objeto deseado, ello no impide afirmar que "*el niño está abierto a inscribirse en el lugar de la metonimia de la madre, o sea, a convertirse en lo que les nombré el otro día como su 'súbdito', es porque primero asume el deseo de la madre -y sólo lo asume de una forma en cierto modo bruta, en la realidad de este discurso*" (p. 207). El modo bruto de asumir el deseo de la madre es el intento de reducir el enigma entrañado por el mismo al trazado especular del objeto fálico, dialéctica necesaria para que éste sea finalmente asumido como símbolo por el efecto de la intervención paterna.

La estabilización del proceso en relación a la intervención del padre, es planteada de un modo contundente por Lacan en el *Seminario X "La angustia"* (1962-63), donde afirma que "*El deseo y la ley son la misma cosa en el sentido de que su objeto les es común… El mito de Edipo no significa*

nada más que esto -en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa. La relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo. El deseo, en cuanto deseo por la madre, es idéntico a la función de la ley. Es en tanto que la prohíbe que la ley impone desearla, ya que, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza en torno al deseo de la madre, si se debe preferir que la mujer sea distinta a la madre, ¿qué significa ello, sino que un imperativo se introduce en la estructura misma del deseo? Para decirlo todo, se desea a la orden. El mito del Edipo significa que el deseo del padre es lo que hace la ley" (pp. 119-120).

Esta elaboración reubica el nudo Edipo-castración en la coincidencia entre deseo y ley, pero más allá del marco paterno, hay una dinámica arcaica por la cual el sujeto asume su deseo como deseo del Otro en relación con una madre que es para él un enigma de particular dificultad. Ser objeto del deseo materno no se reduce a obedecer a su ley, sino que implica necesariamente encarnar un objeto opaco, desconocido y profundamente alienado, ligando el deseo del niño a un efecto de destrucción.

En *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a), Lacan plantea un interesante interrogante, donde no sólo cuestiona el alcance de la significación fálica para abordar el deseo de la madre, sino que además ubica la opacidad de la sexualidad femenina, al menos en el punto en el que escapa a la regulación fálica: "*conviene preguntar si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer, y principalmente toda la corriente del instinto materno. ¿Por qué no plantear aquí que el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo que sea sexual sea accesible al análisis?*" (p. 693).

A mi juicio, se evidencia allí que pese a que el padre sea el ordenador de la tríada imaginaria y a que eventualmente se presente como portador de la ley sancionando la bifurcación entre la madre y la mujer, tal duplicidad es una verdadera encrucijada que ni el padre simbólico, ni la significación fálica aparejada con él, están en calidad de responder. En efecto, no todo en el deseo materno es drenado por la mediación fálica, y en ese punto, hay aspectos de la sexualidad y del goce femenino que escapan a la palabra y también al análisis como tal. Desde ese lugar, la voracidad del deseo materno sigue ejerciendo estragos en la subjetividad, estableciéndose como punto de fuga a través de las inclinaciones mortíferas del síntoma, y haciendo pregunta en la clínica psicoanalítica más allá del padre.

3.8. La omnipotencia del Otro primordial y la severidad del superyó materno

Lacan vislumbra la ley materna -primordial y omnipotente- ubicándola como lógicamente anterior a la regulación de la ley paterna, cuya formación es secundaria. En este

sentido, en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) cuestiona: "*¿No hay en las neurosis, detrás del superyó paterno, un superyó materno todavía más exigente, más opresivo, más devastador, más insistente?*" (p. 166). Tempranamente, en su escrito *Los complejos familiares en la formación del individuo* (Lacan, 1938) ubica un origen primitivo de la operación represiva en la relación del niño con la madre castradora, la cual constituye el núcleo arcaico del superyó. Pero el planteamiento no se detiene allí, pues Lacan atribuye a este superyó temprano una cualidad de insensatez desligada en cierto modo de las particularidades de la madre real: "*no se podría de otra manera comprender el siguiente hecho, aparentemente contrario a la teoría: que el rigor con que el superyó inhibe las funciones del sujeto tiende a establecerse en razón inversa a las severidades reales de la educación. Aunque el superyó reciba ya de la represión materna (disciplinas del destete y de los esfínteres) huellas de la realidad, es en el complejo de Edipo donde supera su forma narcisista*" (p. 64).

En el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) Lacan no duda en ubicar en la castración materna y el enigma irresoluble que ella plantea una modalidad del superyó que opera como mandamiento autónomo, como la ley misma de la palabra apareciendo velada y fragmentada en la neurosis, y recibida en la psicosis con un peso que fuerza a la obediencia indialectizable. Esta forma del superyó se vincula al interrogante sin velos por el deseo de la madre "*Che vuoi?*", cuya naturaleza terrorífica da cuenta del carácter absoluto del mandamiento propio de la ley de la palabra.

Más allá de esta modalidad de la ley vinculada con la castración materna, sitúa otra arista del superyó, aún más arcaica, la cual hace equivaler a las formulaciones de Melanie Klein acerca del superyó materno, en tanto proveniente de la dialéctica temprana del niño en relación con la madre. En efecto, en trabajos como el *Simposium sobre análisis infantil* (1927), Klein introduce la concepción de un superyó precoz, predominantemente cruel, derivado de las primeras relaciones objetales y postulado como precursor de las formas terminales del superyó en el declive del complejo de Edipo. Fundamenta esto en *Estadios tempranos del conflicto edípico* (1928), donde ubica para ambos sexos una *fase femenina* temprana, caracterizada por una identificación precoz con la madre, acompañada de tendencias a robar y destruir el interior del cuerpo de la misma, en el cual el niño supone se encuentran diferentes objetos, entre ellos el pene del padre.

Como consecuencia de esta fase femenina se instala un *superyó materno* definido por el temor del niño a que su propio cuerpo sea mutilado como retaliación por los ataques al cuerpo de la madre. Por otra parte, los ataques al pene del padre al interior de la madre derivan en angustia de castración, y en última instancia dan forma a un *superyó paterno*, del cual provienen los sentimientos sociales. Lacan enfatiza en la naturaleza materna del superyó temprano, y

acuerda con Klein en la conclusión que detrás del superyó paterno hay un superyó materno más exigente y devastador, más arcaico que el superyó clásico del final del Edipo.

De este modo, "*el superyó materno, arcaico, aquel con el que están relacionados los efectos del superyó primordial del que habla Melanie Klein, está vinculado con el primer Otro en cuanto soporte de las primeras demandas, de las demandas emergentes –casi diría inocentes- del sujeto, en las primeras articulaciones lastimeras de su necesidad y de sus primeras frustraciones… ¿Qué vemos aquí, en el nivel del primer Otro y de sus primeras demandas? Tenemos el fenómeno que se ha llamado dependencia. Todo lo que corresponde al superyó materno se articula en torno a eso*" (Lacan, 1957-58, p. 509). El superyó materno se formula entonces en la articulación significante aún en sus formas más primitivas, en la operación misma de la frustración, encontrándose ligado a la dependencia del Otro primordial, soporte de las primeras demandas articuladas en el lenguaje. Evidentemente, se trata de una forma del superyó a cuyo comando se puede retornar en momentos cruciales en los cuales la referencia paterna se revela incapaz para sostener el espacio del deseo.

Resulta interesante encontrar que este planteamiento se mantiene invariable hasta los últimos momentos de la enseñanza de Lacan, quien en el *Seminario XXVI "La topología y el tiempo"* (1978-79), vuelve a referirse a la cuestión afirmando que el superyó materno se constituye por una primera articulación entre lo real y lo simbólico, siendo necesaria una torsión que lo metaforice para constituir al superyó paterno. A esa altura, la torsión es la represión originaria del significante fálico, la cual hace que el superyó segundo encarne eso que queda de lo real del primero luego de la simbolización. Queda claro entonces que la ley paterna no recubre por entero a lo real de la ley materna, de la cual se conserva en la estructura un núcleo vinculado a la insensatez y al mandamiento de goce puro, que comanda al sujeto a la satisfacción mortífera más allá del principio de placer.

3.9. Edipo, de la verdad al goce mortífero. Yocasta y el deseo de la madre.

Con base en lo anterior, conviene examinar a la luz de las elaboraciones de Lacan la referencia prínceps acerca del deseo de la madre, a saber, Edipo y su relación con la primera madre mítica del psicoanálisis: Yocasta. Como es sabido, Freud se remite a *Edipo Rey* de Sófocles (430 a.C.), tragedia que pone en escena de manera flagrante la conflictiva del parricidio y el incesto como deseos constitutivos que ilustran la función del sujeto del inconsciente como alguien que peca sin saberlo. En efecto, es posible afirmar que *Edipo* da cuenta de la estructura del deseo inconsciente, ya que el no saber del héroe se sostiene en la operación de la represión primaria. Lacan, por su parte, elabora una lectura tal que reduce la

historieta freudiana *asesinato del padre – goce de la madre*, a la operación metafórica del Nombre-del-Padre sobre el Deseo-de-la-Madre, como un asunto de estructura. Progresivamente va centrándose en la cuestión de la búsqueda de la verdad por parte de Edipo, en lo concerniente a su tragedia deseante.

En el *Seminario X "La angustia"* (1962-63) Lacan destaca en Edipo la escenificación de la ceguera ante el deseo inherente al sujeto hablante: allí éste opera como causa de actos sin que el sujeto advierta su influjo. Pese a lo anterior, Edipo pretende conocer la verdad a toda costa, llegando a encontrarse con el horror de la castración. Al arrancarse los ojos se enfrenta al objeto mirada, la causa última de toda su concupiscencia: la de haber querido saber. Por ello da en sacrificio una porción de su cuerpo como pago de la deuda de existir, y de allí que en *Edipo en Colono* (406 a.C.), Sófocles continúe la saga presentando a un héroe ciego y paradójicamente convertido en vidente, quien llega a ver incluso el futuro destino de Atenas.

En este contexto, si interesan las profecías del oráculo, es porque pese a toda su desconfianza en las mismas, Edipo quiere saber a cualquier costo, y lo que es más notorio, son los llamamientos en dirección contraria por parte de su esposa-madre, quien poco interés tenía en el descubrimiento de la verdad. En el *Seminario VII "La Ética del Psicoanálisis"* (1959-60), Lacan lo remarca con claridad: "*Todo el mundo trata de retenerlo, en particular Yocasta, que le dice a cada momento –Basta, ya se sabe lo suficiente. Pero él quiere saber y termina por saber*" (p. 327).

De entrada, el personaje de Yocasta es siniestro y ambivalente, pues es la causalidad inconsciente la que conduce a Edipo a la realización de los deseos desconocidos del parricidio y el incesto, pero la tragedia deja entrever cierta intuición suya acerca de la verdad buscada por Edipo, su propia verdad. Lejos de horrorizarse con ella, Yocasta más bien busca detener a Edipo en la investigación. En este contexto, cabe preguntar ¿de qué naturaleza es el deseo de Yocasta? Tal y como lo plantea Lacan en el *Seminario XIV "La lógica del fantasma"* (1966-67), instituyendo la inexistencia del acto sexual, asevera que Yocasta es aquella que encubre el hecho de que no hay saber que recubra a la *tyché* del encuentro sexual: "*Si Sófocles nos entrega toda la historia del servidor, es para evitar el hecho de que Yocasta no haya podido no saber; ella lo sabe, por eso se mata, por haber causado la pérdida de su hijo. ¿Qué es Yocasta? Por qué no la mentira encarnada en el acto sexual; si nadie ha sabido verlo ni decirlo, es un lugar donde se accede a ver separada la verdad del goce*" (Inédito). En efecto, la verdad a esta altura es del orden del medio-decir, y el goce, por su parte, es inequívocamente del cuerpo. Más adelante agrega que "*Edipo no sabía de qué gozaba, he planteado la cuestión de saber si Yocasta lo sabía, y aún porque no: ¿Gozaba de dejar a Edipo ignorarlo? Digamos que parte del goce de Yocasta responde a que deja a Edipo ignorando. Es en este nivel, gracias a Freud, que se plantean las cuestiones serias concernientes a la verdad*" (Lacan, 1966-67, inédito).

Sin duda, allí se encuentran las coordenadas del estrago materno para el sujeto masculino, una complicidad inconsciente con la madre, donde ésta porta un saber sobre el goce ignorado del hijo. En esta misma línea, en el *Seminario XVI "De un Otro al otro"* (1968-69), Lacan afirma que "*Edipo, pensó que gozaba de la madre, sabe Dios debido a qué distracción. Quiero decir que con todo el encanto que Yocasta desparramaba en torno de él, y también probablemente el acoso, esto no se le pasó por la cabeza, incluso cuando las pruebas comenzaban a llover. Lo prohibido es el gozar-de-la-madre*" (p. 140). El estrago materno es pues el dominio de las experiencias de encantamiento y hostigamiento que impiden a Edipo pensar, a pesar de que las pruebas están frente a sus ojos; pero lo fundamental es que las consecuencias en el orden del incesto, la culpabilidad y la tragedia, no son sólo constatables en el destino trágico de Edipo, sino en el de toda su estirpe.

En el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), Lacan despliega una fuerte crítica al complejo de Edipo, calificándolo como un sueño de Freud digno de ser interpretado. En efecto, el complejo en Freud es la historieta de Sófocles sin su lado trágico, reducida al asesinato del padre y su consecuencia, el goce de la madre en sentido objetivo y subjetivo: se goza de la madre, y la madre goza. Freud postula a la muerte del padre, o más bien a su asesinato, como la clave del goce del objeto supremo identificado con la madre a quien apunta el incesto; la prohibición de este goce se edifica con dicho asesinato. En el contenido manifiesto del mito-sueño de Freud, si Layo no es eliminado no habrá acceso de Edipo al goce, pero el contenido latente es que si obtiene ese goce no es a precio del asesinato, sino de liberar al pueblo del enigma de la esfinge que lo está diezmando de sus mejores hombres, y en quien se encarna el medio-decir al estar hecha de dos medios cuerpos.

Que Edipo no sepa que ha matado a su padre y hecho gozar a su madre, es sin duda ejemplo del funcionamiento del inconsciente. Pero el burdo esquema *asesinato del padre/goce de la madre*, elide por completo el mecanismo trágico: Yocasta le es entregada por aclamación popular al haber triunfado en la prueba de la verdad. Lacan afirma que Edipo no tiene idea de que su respuesta se anticipa a su propio drama, cae en la trampa pues él es el hombre que primero camina a cuatro patas, luego a dos patas erguido, y por último con ayuda de un bastón, un tercer elemento muy singular, su hija Antígona.

Lacan indica que la cuestión de la verdad se renueva para Edipo al querer intervenir en la desgracia de la peste de Tebas. Al final no le cae la venda de los ojos, sino que los ojos le caen como vendas, como el soporte privilegiado del objeto (a). Edipo no es sólo reducido a sufrir la castración, sino a ser la castración misma. Este es el precio que debe pagar por haber subido al trono no por la vía de la sucesión, sino por la elección de hacerse un amo que borró para el pueblo la pregunta por la verdad. Si la esencia del amo es estar castrado, al no estar

inscrito en la castración de la sucesión, Edipo debe pagar de otro modo. Al dar su respuesta a la esfinge, se hace amo de la verdad, y ha de pagar el precio haciéndose él mismo la castración –ciego y caminando con un bastón-.

Cabe aclarar que hay aquí un viraje en la enseñanza de Lacan, pues la verdad no aparece ya separada del goce, sino que es formulada con el mismo en una relación de hermandad. Es cierto que ya ha formulado que el saber es medio de goce, y aparentemente lo que Edipo busca es justamente saber, ese saber detentado ocultamente por la madre y siniestro para él. Pero lo que quiere saber es la verdad última, la cual porta por estructura un sentido oscuro, sólo es accesible al medio-decir. La verdad no puede nunca decirse por completo pues no es posible hablar de lo indecible, tras ella está la castración, es decir, su impotencia misma. Es inseparable de los efectos de lenguaje, y en ello se incluye al inconsciente, pero dado que éstos no obtienen del goce más que la entropía de un plus de gozar, la verdad en tanto fuera de discurso, es para Lacan hermana de este goce prohibido.

En este contexto, resulta interesante interrogar la búsqueda de Edipo en relación con el deseo de la madre, quien no sólo detenta el saber, sino que le seduce y le hostiga en el empuje a la verdad. Al decir de Lacan, la verdad tiene muchos rostros, de allí que en el *Seminario XXIV "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* (1976-77) introduzca el significante "*varidad*" (*varité*), en el cual condensa el término verdad (*verité*) con variedad (*varieté*), indicando con ello que la verdad es de la variedad. Justamente por esto, hay que mantenerse desconfiado ante el encuentro con ella, pues por fundarse en lo simbólico, se presenta con múltiples versiones.

De hecho, en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), afirma que la verdad es la que hace surgir el significante inexistente de la muerte. Si se hurga demasiado allí es posible atravesar todos sus rostros, pero el último de ellos es el carácter de repetición implicado en la pulsión de muerte. Lacan agrega que el saber no es incompatible con la verdad pues todo es compatible con ella, pero remarca ésta es apenas un lugar de paso y que nadie puede mantenerse allí, ni amarla por más seductora que se presente: es posible perderse en ella. ¿No es esto lo que ocurre a Edipo en relación con el deseo de la madre y su empuje a saber la verdad última?

Lacan no duda al plantear que "*Yocasta, por su parte, siempre lo he dicho, sabía algo, porque las mujeres nunca dejan de tener sus pequeñas referencias. Tenía un sirviente que había sido testigo de todo el asunto, y hubiera sido curioso si este sirviente, que vuelve a palacio y al final reaparece, no le hubiera dicho a Yocasta - Este es el que se cepilló a tu marido"* (Lacan, 1969-70, p. 123). Hay entonces un saber detentado por Yocasta, el cual funciona como inconsciente para Edipo, pero dicho saber

potencia a su vez a la madre como Otro absoluto y a su deseo incestuoso y criminal como abismo de retorno a lo inanimado.

En el *Seminario XVIII "De un discurso que no fuera del semblante"* (1971), Lacan agrega "*¿acaso Edipo no habría sido absuelto si no hubiera sido de sangre real, es decir, si no hubiera tenido que funcionar como el falo, el falo de su pueblo, y no de su madre? Lo más sorprendente es que esto anduvo un tiempo, a saber, que los tebanos estaban tan implicados que el viraje debió provenir de Yocasta. ¿Fue por lo que ella supo o por lo que ignoró?"* (p. 149). Edipo es entonces el héroe ávido de saber y atravesando al saber inconsciente, el de su madre Yocasta como medio de goce, se encuentra con la verdad en su rostro último, el significante de la muerte que recae sobre él, y también sobre su estirpe.

Es ésta la verdad conocida por la madre, y que Edipo se empeña en buscar adentrándose en el terreno trágico en el cual conocerla en su totalidad, es equivalente a la realización de la pulsión de muerte, al goce absoluto presentado bajo la forma de la culpabilidad subsecuente y el acto atroz de arrancarse los ojos. Ya para Edipo el deseo de la madre es un deseo de muerte, allí donde la verdad converge con el goce. En este sentido, en el *Seminario VII "La ética del psicoanálisis"* (1959-60) Lacan atribuye a Yocasta un "*deseo criminal*", pero las consecuencias más manifiestas del mismo serán advertidas de un mejor modo en su hija Antígona, paradigma del estrago materno femenino. Ahora bien, la verdad para Edipo, es hermana de goce, y goce es el deseo de la madre, de manera que el crimen incestuoso no es haberse acostado con ella, sino haber querido saber la verdad.

6. EL ESTRAGO MATERNO: DE LA DECLINACIÓN PATERNA A LA FEMINIZACIÓN DEL MUNDO.

6.1. El estatuto conceptual del estrago materno

Los casos clínicos presentados fueron elegidos por su pertinencia para demostrar las hipótesis planteadas al inicio de la investigación, en aras de elaborar una reflexión sobre la posibilidad de elevar el estrago materno a la categoría de un concepto psicoanalítico. En efecto, más allá de la popularidad de apenas dos referencias aisladas en la obra de Lacan donde se vincula el fenómeno del estrago a la función materna -a saber, aquella del *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), donde afirma que el deseo de la madre siempre produce estragos en tanto representa el riesgo latente de ser devorado por un cocodrilo, y aquella de *El atolondradicho* (1972), en la que parece circunscribir el estrago a la relación madre-hija, en cuanto esta última espera de la primera en tanto mujer la sustancia de su ser femenino- es posible aseverar que la cuestión del estrago materno recorre gran parte de su enseñanza.

Desde el inicio hace alusión a este fenómeno el estatuir en *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938) las incidencias de la fascinación con la imago materna y su cercanía con la muerte como tendencia originaria en la constitución del sujeto, haciendo eco de los hallazgos de Freud sobre su influjo en la psicología de la degradación de la vida amorosa en el varón, y también de sus elaboraciones expuestas en *Sobre la sexualidad femenina* (1931) y la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933), donde establece en la fase de ligazón-madre el núcleo etiológico de la neurosis histérica aludiendo al problema de la feminidad. De hecho, Lacan reconoce tempranamente en sus *Intervenciones en la SPP* (1933-37) que las madres tienen en general un carácter mortífero, especialmente en la relación con la hija, vinculando la función materna a un costado que presentifica un deseo de muerte más allá de la sexuación en juego, pero haciendo hincapié en la tenacidad del fenómeno entre mujeres.

Más adelante, Lacan dedica un año entero, consignado en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) a dilucidar las distintas versiones de la madre -la madre simbólica, la madre insaciable, la madre voraz y la doble madre en el amor y en el deseo-, para finalmente arribar en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) al concepto de Deseo-de-la-Madre, expuesto ahora como un significante que denota una función de estructura más allá del personaje que lo encarna. Sin duda, éste se presenta con una significación opaca y enigmática en el origen de la constitución del sujeto, una X ubicada en el registro de lo real, a la cual sólo la metáfora paterna viene a esclarecer parcialmente aportando la significación fálica como una

suerte de interpretación, naturalmente insuficiente por ceñirse a lo simbólico, cuando el deseo de la madre en tanto mujer, hunde sus raíces en su goce en lo real.

En efecto, la formulación de acuerdo con la cual "*el deseo del hombre es el deseo del Otro*" (Lacan, 1962-63), no descuida en ningún momento que ese Otro en principio es la madre, o cualquiera que ejecute su función en la libidinización del cuerpo del niño. Tal y como se presentó en capítulos anteriores, en el recorrido clínico alrededor del concepto del deseo materno, Lacan articula lecturas clínicas tanto de la literatura analítica como fuera de ella – *Edipo, el pequeño Hans, Leonardo Da Vinci, Hamlet, André Gide, el caso Sandy, Dora, la joven homosexual, Electra y Antígona*- en las cuales introduce alusiones al costado devastador del deseo de la madre, en algunos de ellos incluso mencionando el significante "estrago" como tal.

Un estudio exhaustivo muestra que no son tan aisladas las referencias al estrago materno en seminarios y escritos de Lacan, y tampoco son privativas de su última enseñanza. La metáfora del cocodrilo expuesta en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) está anunciada ya en el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) donde el deseo materno es equiparado a unas fauces abiertas que el sujeto encuentra frente a sí y que permiten comprender las incidencias del complejo materno para el pequeño Hans. Del mismo modo, ya en su trabajo *Juventud de Gide o la letra y el deseo* (1958b), Lacan utiliza el término "*estrago*" para referirse a las incidencias voraces que tuvo el deseo materno para este autor, dando cuenta de que el fenómeno en modo alguno es privativo de mujeres. La lectura de Hamlet, expuesta en el *Seminario VI "El deseo y su interpretación"* (1957-58) enseña que la incidencia del deseo de la madre, cuando no permite la apertura a la pregunta por la mujer, resulta también devastadora para el varón, o bien, para el sujeto sexuado de modo masculino de acuerdo a las fórmulas de la sexuación.

Además de su lectura de Hans, Gide y Hamlet, haciendo una pesquisa rigurosa de su primera enseñanza, es posible encontrar menciones de Lacan al hecho constitutivo por el cual el deseo del Otro primordial tiene efectos estragantes además de constitutivos en el sujeto. Verbigracia, en el *Seminario IX "La identificación"* (1961-62), plantea que "*el deseo existe, está constituido, se pasea a través del mundo y ejerce sus estragos ante toda tentativa de vuestras imaginaciones eróticas o no para realizarlo; e incluso no queda excluido que ustedes lo reencuentren como tal, el deseo del Otro, del Otro real*" (Inédito). Puede advertirse entonces que el término estrago no sólo está presente ya en la primera enseñanza de Lacan, sino que de entrada remite a la devastación que introduce el deseo del Otro en la subjetividad, incluso del Otro real, sin duda, refiriéndose a que más allá de constituirse como una instancia simbólica, el Otro encarna un cuerpo que goza.

Así pues, por razones de estructura e independientemente a la modalidad de sexuación a la que el sujeto acceda, e incluso al tipo clínico, el estrago materno constituye una experiencia fundante. Esto es esbozado por Lacan en su texto capital sobre la estructuración del sujeto, las *Dos notas sobre el niño* (1969a), donde especifica tres posibles posiciones para un hijo en el deseo materno –la de síntoma de la pareja parental, la de falo materno, o la de objeto en el fantasma de la madre- y sus incidencias en la configuración de la estructura subjetiva –neurosis, perversión y psicosis-. No obstante lo anterior, el planteamiento sólo adquiere una contundencia radical en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), donde manifiesta que el deseo de la madre siempre produce estragos, dejando explícito que no se trata de un accidente clínico sino de un hecho de estructura que atañe a todo ser hablante, sin importar su sexo o tipo clínico.

Sin duda alguna, es notable que esta postura va a ser conservada hasta el final de su enseñanza, pues en una de sus últimas clases del *Seminario XXVII "Disolución" (1980)*, afirma de manera implacable que el deseo del Otro tiene efectos traumáticos en el ser hablante, quien no es más que el producto de un malentendido en la pareja parental que se traza en el cuerpo como programa de goce: "*traumatismo, no hay otro: el hombre nace malentendido… El cuerpo no hace aparición en lo real sino como malentendido… Es lo que les transmitió "dándoles la vida", como suele decirse. Es lo que heredan. Y es lo que explica su malestar en la piel, cuando se da el caso. El malentendido ya está desde antes, en la medida en que forman parte de ese bello legado desde antes, o más bien forman parte del parloteo de sus ascendientes. No es necesario que ustedes mismos parloteen. Lo que los sostiene a título del inconsciente, o sea del malentendido, echa allí sus raíces desde antes. No hay otro traumatismo del nacimiento que nacer como deseado. Deseado, o no – es lo mismo, puesto que es por el parlêtre-. El parlêtre en cuestión en general se reparte en dos hablantes. Dos hablantes que no hablan la misma lengua, que no se oyen, que simplemente no se entienden, y que se conjuran para la reproducción, pero de un malentendido consumado, que su cuerpo vehiculizará con dicha reproducción*" (Inédito).

Es claro allí que aún sin mencionar el significante "*estrago materno*" como tal, Lacan se refiere al traumatismo de estar involucrado en el deseo del Otro antes del nacimiento, tanto en la vía libidinal como en la mortífera, entremezcladas al modo de una banda de Möebius: el estrago materno da cuenta entonces de aquellos excesos de goce que implanta el encuentro con el deseo de la madre en la constitución del sujeto, revelando ser el reverso mortífero de la erotización que induce este. Justamente, en el lugar donde no hay relación sexual, el significante de *La* mujer se revela como inexistente junto con el de la muerte, y en ese mismo agujero se introduce el goce que une al *parlêtre* con el Otro materno, aún a contracorriente de la dialectización que el Nombre-del-Padre provee bajo la égida de la significación fálica.

En otras palabras, el *parlêtre*, cualquiera sea su sexo, adviene al mundo alojado por este deseo, pero el mismo, por constituir un significante opaco en la estructura producto de la aporía del malencuentro entre dos, o bien, de la ausencia de relación entre los sexos a nivel del goce, circunscribe un agujero desde donde las letras de goce se inscriben en lo real del cuerpo del ser hablante. La inexistencia del significante sexual, el de *La* mujer en el inconsciente, cede así paso a que la vertiente estragante del deseo materno demarque por estructura a este último como un deseo de muerte, abismo al que es convocado el sujeto cada vez que alguna de sus respuestas –el yo, el síntoma y el fantasma- vacilan. Es desde ese agujero en donde las letras de goce se inscriben en el ser hablante, lanzando finalmente el discurrir del inconsciente como velo de lo real. El inconsciente es una elucubración de saber sobre *lalengua* que hace del Edipo un sueño a interpretar, y de la novela familiar un torbellino de significaciones que esquivan lo real, el hueso del análisis.

En este orden de ideas, las hipótesis planteadas al inicio de este trabajo parecen demostrar validez. En efecto, y en primera instancia, el Deseo-de-la-Madre, significante establecido como operatoria arcaica respecto del interjuego presencia-ausencia de la madre simbólica, entraña un enigma como una suerte de punto de vacío en la estructura, una X cuyo significado al sujeto es opaco y cuya solución no es abordable por entero en lo simbólico. Es por esta razón que Lacan no duda en vincular las incidencias del Deseo-de-la-Madre al superyó materno postulado por Melanie Klein, dando cuenta con ello de la forma que toma el discurso del Otro como un mandamiento mortífero, indialectizable y primordial en el nivel más arcaico de la estructuración subjetiva. De este modo, la problemática del estrago materno no es un accidente clínico de sujetos femeninos, sino un hecho de estructura extensible a todo ser hablante, indistintamente de la posición que estos tomen respecto de las dos modalidades de la sexuación propuestas por Lacan en el *Seminario XX "Aún"* (1972-73).

Dadas las implicaciones de lo ilimitado del goce de la madre en tanto mujer sobre el hijo, para quien el deseo de ese Otro ha sido traumático, cualquiera haya sido el signo de dicho deseo -que por naturaleza articula los opuestos de amparo-desamparo o vida y muerte-, el fenómeno del estrago materno concierne a la voracidad constitutiva de ese Otro primordial que -de no ser por mediación paterna- apunta a reintegrar su producto, contando con la complicidad de este en el goce. Se trata de datos estructurales: el Deseo-de-la-Madre constituye el deseo en el cachorro humano, pero la misma dinámica ejerce estragos como reverso o contracara, justamente por la dependencia absoluta del pequeño, quien en los pactos del desamparo está dispuesto a hacerse devorar por la madre hasta la muerte, en aras de completarla. Sobra aclarar que los fenómenos clínicos del estrago obedecen y son abordados

desde el punto de vista de la complicidad de goce del hijo respecto del deseo de la madre. En modo alguno se trata de culpabilizar a la madre, pues es responsabilidad del sujeto desasirse de esa influencia en pos de una separación.

El estrago materno es el reverso del deseo de la madre, el cual, más allá de la erotización del cuerpo y el investimento narcisista del niño, revela un deseo de muerte que hunde sus raíces en lo real, del mismo modo que el goce de la madre ignorado por ella misma. La manifestación subjetiva más fehaciente del estrago materno en tanto articulador del deseo de muerte es justamente la dialéctica imposible del superyó temprano descripto por Klein como proveniente de la relación primordial con la madre, y reubicado por Lacan en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) como un imperativo imposible de goce proveniente del Otro materno, en un nivel arcaico en el que éste aún no se revela sujeto a otra ley.

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, es lícito plantear que el significante del Nombre-del-Padre provee respuestas certeras en términos fálicos, pero insuficientes, tanto al deseo materno como al enigma de lo femenino. Dada su inscripción netamente simbólica, no puede más que interpretar en términos fálicos los dos tipos de identificación sexuada desde el Ideal, tal y como lo propone Lacan en *La significación del falo* (1958a). Dicha operatoria implica desconocer que el falo mismo es el obstáculo a la relación sexual inexistente, como se explicita en el *Seminario XX "Aún"* (1972-73). Dado que la falla del padre, tanto para sancionar al goce de la madre, como para hacer de esta enteramente la causa de su deseo como mujer, es estructural y no excepcional, el estrago materno constituye una cuestión de validez clínica más allá del padre.

En efecto, aun habiendo atravesado la dialéctica de los tres tiempos del Edipo en la que el padre primero se presenta velado, después con un mensaje prohibitivo mediado por la madre y por último con un mensaje directo y habilitante para el sujeto, las limitaciones de la respuesta paterna resultan evidentes y son denunciadas tanto por el sujeto obsesivo, quien subjetiva una deuda paterna imposible de saldar, como por el sujeto histérico, quien sostiene al padre justamente para eclipsar su verdad, el ser un excombatiente. Desde esta lógica, el síntoma neurótico devela que el padre, por estructura, ejecuta una operación fallida e insuficiente, la del recubrimiento simbólico de lo real. En las fallas de la operación metafórica que su significante está convocado a cumplir, se cuela a modo de superyó materno el goce mortífero que articula el estrago, obstaculizando al sujeto el decurso del deseo y el encuentro con el Otro sexo, es decir, la aceptación de la inexistencia de *La* mujer para acceder al reconocimiento de las mujeres, una por una en su singularidad.

El estrago materno se caracteriza entonces por una suerte de sin límite en las concesiones del ser que el sujeto ofrenda a la fascinación mortífera que suscita el Otro primordial ejerciendo el imperativo insensato del superyó, allí donde el padre no hace síntoma, o incluso en el síntoma mismo como un exceso más allá de la regulación paterna. El superyó materno se formula entonces en la articulación significante ligado a la dependencia del Otro primordial, soporte de las primeras demandas en el lenguaje. Evidentemente, se trata de una forma del superyó a cuyo comando se puede retornar en momentos cruciales, cuando la referencia paterna se revela incapaz para sostener el espacio del deseo, allí donde el sujeto se desvanece como aquello que representa un significante para otro significante, y aparece más bien en calidad de objeto respecto del Otro materno.

Esta modalidad del superyó no sólo implica una disolución del sujeto y su discurrir deseante, sino que obstaculiza el encuentro con lo real propio de la presentificación del Otro sexo en la experiencia subjetiva. Así, por instancias del superyó materno, lejos de asumir una posición respecto del Otro sexo o de confrontarse de algún modo con la inexistencia de *La* mujer para posicionarse en las modalidades de la sexuación, el ser hablante permanece entrampado pavoneándose como el objeto que completa el narcisismo materno, justamente allí donde este revela su costado mortífero al obedecer a un deseo de muerte, dado que el goce materno y su potencia de voracidad se sostienen en lo real.

En este sentido, resulta en extremo interesante encontrar que sobre el final del *Seminario XXVI "La topología y el tiempo"* (1978-79), Lacan sostiene que el superyó materno se constituye por una primera articulación entre lo real y lo simbólico, siendo necesaria una torsión que lo metaforice para constituir al superyó paterno. Dicho acontecimiento es la represión originaria del significante fálico, que hace al superyó segundo encarnar el resto de real que queda del superyó primero luego de la simbolización. La ley paterna no recubre por entero a lo real de la ley materna, de la cual se conserva en la estructura un núcleo vinculado a la insensatez y al mandamiento imposible de goce puro, que conduce al sujeto a la satisfacción mortífera más allá del principio de placer. Se advierte de este modo que la operación de la metáfora paterna implica una sustitución del significante del Deseo-de-la-Madre por el del Nombre-del-Padre, pero el resto de goce no recubierto por la ley paterna articula al estrago materno como aquello que escapa a la regulación simbólica, erigiéndose en la subjetividad como un superyó arcaico.

Bajo esta lectura, y en tercer lugar, por sus imbricaciones con los conceptos de Deseo-de-la-Madre y de superyó materno, por erigirse como el resto de goce que insiste tras la operatoria de la Metáfora Paterna, el Estrago Materno podría ser establecido en la categoría de un concepto psicoanalítico con amplios fundamentos epistémicos tanto en la obra de Freud

como de Lacan. Efectivamente, Freud delimita las incidencias de la imago materna en lo que tiene que ver con la constitución del sujeto como cuerpo erógeno, pero al mismo tiempo se ocupa de situar el modo en que ésta inciden desde el complejo edípico en la formación de síntoma. En sujetos masculinos lo estudia particularmente en el fenómeno de la degradación de la vida amorosa, mientras que en sujetos femeninos, encuentra las incidencias censuradoras del superyó materno en el acceso a la sexualidad femenina, y la subjetivación de una hostilidad inconsciente de la madre en la cual se sostiene el encono y la ambivalencia que caracteriza a los reproches en la relación madre-hija.

Lacan, por su parte, elabora un riguroso recorrido por las consecuencias eróticas y mortíferas del Deseo-de-la-Madre, conducentes a la elección del significante "*estrago*", para designar aquello del goce materno no regulado del todo por la función paterna que obstaculiza al sujeto -por su complicidad con el mismo- en el recorrido deseante y el encuentro con el Otro sexo. La figura del cocodrilo con sus fauces abiertas expuesta en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) delimita la voracidad materna en tanto factor de impedimento para asumir la inexistencia del significante de *La* mujer de un modo estructural para todo ser hablante. Existe sin embargo, una particularidad expuesta en *El atolondradicho* (1972) específica de las mujeres, quienes en su interrogación por aquello de su ser que se manifiesta en modo femenino, incurren dolorosamente en el error de buscar la sustancia de su goce en la relación con la madre en tanto mujer, en desmedro del padre y las soluciones edípicas.

Siguiendo esta lógica, y en cuarto término, queda demostrado que la problemática del estrago materno en la subjetividad, tanto en la clínica de la relación madre-hijo como de la ligazón madre-hija, responde a la inexistencia del significante de *La* mujer, ese que daría cuenta del universal informulable de lo femenino en la estructura. La inexistencia del significante sexual redobla el enigma del deseo de la madre, configurando las fenomenologías clínicas del estrago materno. La ligazón primordial con el Otro materno, asidero del complejo de Edipo, más allá de todos los efectos vivificantes y erogenizantes del cuerpo y del narcisismo constitutivos en el sujeto, esconde la más arcaica alianza de goce, una establecida en el terreno del *parlêtre*, resistiéndose al curso por la vía del significante.

La función del Nombre-del-Padre es superponerse como significante a los estragos que introduce estructuralmente el Deseo-de-la-Madre y el goce del hijo que lo acompaña, convertido ahora en un cuerpo erógeno. Dado que el estrago hunde sus raíces en la constitución misma de las letras de goce que encubren el agujero de la inexistencia de *La* mujer, el padre revela su insuficiencia imponiendo a la castración como límite a aquello que en

su origen es ilimitado. Bajo estas premisas, es preciso dar al Estrago Materno un carácter conceptual, equivalente al de Deseo-de-la-Madre, como su contracara, o bien, como el reverso del mismo erigido al modo del superyó materno.

El estrago materno como contracara mortífera de la función erótica del Deseo-de-la-Madre, es un hecho de estructura y no un accidente clínico. Por consiguiente, si el Deseo-de-la-Madre es estructural, su reverso -que propongo conceptualizar como estrago- constituye también un hecho de estructura, y responde a ese resto de goce que denuncia la falla en la instancia paterna para estar a la altura de la función que le es conferida. En la primera enseñanza de Lacan, el Nombre-del-Padre es el significante que metaforiza el Deseo-de-la-Madre, interponiendo la significación fálica como interpretación al carácter implacable y omnipotente de la ley materna. Sin embargo, el padre real -agente de la castración- no está nunca a la altura de su función simbólica, de modo que su intervención frente al Otro materno porta siempre fisuras denunciadas en el síntoma neurótico. Ahora bien, en la última enseñanza de Lacan la función del padre, o mejor aún, del padre que merece respeto, remite al acto de hacer de una mujer cabalmente la causa de su deseo, esto es, promover el desdoblamiento de la madre en tanto mujer, posibilitando al hijo la operación de separación. Aun así, hay un resto de goce materno no cobijado por la operación paterna, siempre insuficiente en algún punto.

En el marco de las neurosis, el síntoma denuncia aquello en lo que el padre se devela -también por estructura- insuficiente respecto de la operación que limita e interpreta el deseo y el goce de su partenaire como madre y como mujer, pues éstos hunden sus raíces en lo real, imponiendo serias limitaciones a la interpretación simbólica. En este sentido, la primera insuficiencia paterna ocurre en el acto mismo de interponer una prohibición terminante a la voracidad materna que busca reintegrar su producto, pero también a la posición en el deseo de la madre por parte del sujeto, quien en el subterfugio conserva una complicidad de goce con el Otro materno que escapa a la operación de la separación.

Como lo afirma Lacan en *Posición del inconsciente* (1964a), el principio del acto separador es la operación efectiva de la metáfora paterna, pero más allá de ello, el padre falla necesariamente al recubrir lo que la madre transmite como mujer, pues ella misma es portadora de un goce esquivo al significante, el cual hunde sus raíces en lo real. La respuesta fálica cobija apenas parcialmente el enigma voraz del deseo materno limitándose a aportar un significado al sujeto a posteriori; ahora bien, en cuanto a la mujer en la madre, aun haciendo de ella la causa de su deseo, la respuesta paterna no puede menos que configurar tipos ideales del sexo allí donde la pregunta por el sexo femenino, encubre para ambas posiciones sexuadas a la inexistencia del significante de *La* mujer, carente de inscripción en el inconsciente.

El estrago materno demuestra entonces ser un hecho constitutivo para sujetos masculinos, es decir, aquellos *hombredichos* y mujeres histéricas que se ubican del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, en la medida en que tras el objeto del deseo fantasmático, pretendidamente ubicado en la encarnación de una mujer en el lado derecho de las fórmulas, se vela en realidad el agujero en la constitución del sujeto, el significante sexual inexistente en la estructura, que interroga y comanda las soluciones sintomáticas. En este sentido, más allá de los actos de separación efectivamente acontecidos en su experiencia, el sujeto masculino se aferra en un punto de goce mortífero al narcisismo con el que la madre le enseñó a pavonearse para ser el objeto de su deseo, sea bajo la forma de la impostura masculina o de la mascarada femenina -soluciones fálicas que escamotean el verdadero encuentro con el Otro sexo-.

Ahora bien, para quienes se sexúan en una parte de su ser de modo femenino, es decir, del lado derecho de las fórmulas de la sexuación, el estrago materno constituye un atolladero de especial complejidad. Como lo afirma Lacan en *El atolondradicho* (1972), para la mayoría de mujeres la relación con la madre constituye un estrago que contrasta dolorosamente con su recurso al padre como factor estabilizador. Si bien el Otro paterno permite el decurso de las múltiples respuestas a la pregunta histérica, en lo que tiene que ver con su goce la mujer espera la sustancia de la madre. Esta lógica implica un desacierto del deseo, pues dado que la madre ha sido primera en el estrago, en modo alguno podría aportar sustancia a ese goce que le compete a cada mujer en su singularidad y fundamentalmente en su soledad respecto del Otro, quien no es más que un intermediario para acceder a él.

Si el estrago materno es padecido con particular intensidad por el sujeto femenino, es justamente porque tal y como lo indica Lacan en el *Seminario XXI "Los desengañados se engañan"* (1973-74), ella es la única que hace una verdadera identificación sexuada, realizando una trenza que pasa primero por la identificación viril para acceder luego a aquello de su ser que se manifiesta en modo femenino. De ese modo, la mujer se encuentra confrontada de un modo más acuciante al agujero real en la estructura, el de la inexistencia de *La* mujer, y en la medida en que ella es como tal, hombre y mujer a la vez, padece de aquello del estrago que se cuela a contracara de la metaforización paterna en las dos posiciones.

Es importante señalar que en el *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75) Lacan da al fenómeno del estrago materno un alcance radical, fundando en él las coordenadas del descubrimiento del inconsciente por parte de Freud, y por ende, las condiciones mismas de posibilidad para el psicoanálisis, al afirmar que hay "*más de un origen para ese fenómeno estupefactivo del descubrimiento del inconsciente. Si el siglo XIX, me parece, no hubiera sido tan asombroso, asombrosamente dominado por lo que es muy necesario, que yo llamé la acción de una Mujer, a saber, la Reina Victoria, tal vez no nos hubiéramos*

dado cuenta hasta qué punto era necesario esta especie de estrago para que hubiera al respecto lo que yo llamo un despertar" (Inédito). La moral victoriana se caracterizó por una singular devastación de todo lo concerniente a la sexualidad, y particularmente del Otro sexo, y en ese punto, la invención del inconsciente freudiano habría tomado el relevo en calidad de síntoma. A esta altura de la enseñanza de Lacan, el despertar está siempre vinculado al malencuentro con lo real, o si se quiere, a la experiencia de la *tyché* tal y como la conceptualiza en el *Seminario XI "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"* (1964), enfatizando en el factor sorpresa de un hallazgo que se convierte en pérdida, develando la naturaleza real de la repetición.

Lacan recomienda la lectura de la biografía *Reina Victoria* de Lytton Strachey (1921), donde pueden advertirse con claridad no sólo el estrago que sobre la Reina Victoria ejerció su propia madre sino, además, el modo en que la monarca se erige como superyó materno para sus hijos y toda una generación en la cual las mujeres fueron asoladas respecto de las posibilidades del "*devenir mujer*", y cuyos efectos devastadores persisten hasta la actualidad. El despertar fue el psicoanálisis, que a modo de síntoma, denuncia lo que no marcha en este régimen, legible en una multiplicidad de trabajos de Freud, destacándose *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908d), donde vincula los efectos de la moral victoriana a la formación del síntoma neurótico: "*el influjo nocivo de la cultura se reduce en lo esencial a la dañina sofocación de la vida sexual de los pueblos (o estratos) de cultura por obra de la moral sexual «cultural» que en ellos impera*" (p. 166).

Tal y como lo plantea Freud, la cultura se basa en la sofocación de pulsiones que promueven los sentimientos familiares derivados del erotismo, en tanto destinados a chocar con reclamos ideales, éticos y estéticos en pos de los cuales son cercenados fragmentos vastos de la vida sexual. No obstante, el efecto de dicha sofocación son las neurosis: "*Los neuróticos son aquella clase de seres humanos que en virtud de una organización refractaria sólo han conseguido, bajo el influjo de los reclamos culturales, una sofocación aparente, y en progresivo fracaso, de sus pulsiones, y que por eso sólo con un gran gasto de fuerzas, con un empobrecimiento interior, pueden costear su trabajo de colaboración en las obras de la cultura, o aun de tiempo en tiempo se ven precisados a suspenderlo en calidad de enfermos*" (Freud, 1908d, p. 171). Ello fue observable en la era victoriana donde se hizo tangible de un modo muy particular que la moral sexual cultural compele al ideal del matrimonio. Freud señala que para ambos sexos "*el matrimonio fracasa en cuanto a su promesa de satisfacer las necesidades sexuales*" (p. 174), pues mientras que en el varón instala una moral sexual doble validada incluso por la cultura, demostrando que "*la propia sociedad que ha promulgado los preceptos no los cree viables*" (p. 174), las mujeres "*en su condición de portadoras genuinas de los intereses sexuales del ser humano, les es concedido en menor grado el don de sublimar la pulsión, y a quienes les basta, sí, el lactante, pero no el hijo*

crecido, como sustituto del objeto sexual; las mujeres, digo, bajo las desilusiones del matrimonio contraen neurosis graves y que las perturban toda la vida" (p. 174).

El influjo de la moral sexual cultural es mucho más implacable para la mujer: "*la educación se asigna la tarea de sofocar la sensualidad de la muchacha hasta que se case… evita la tentación del individuo femenino que madura manteniéndolo en una total ignorancia en lo que se refiere al papel que le está destinado… El resultado es que la muchacha, cuando las autoridades parentales le permiten de pronto enamorarse, es incapaz de consumar esa operación psíquica y sus propios sentimientos andan inseguros en el matrimonio… le queda elegir entre un insaciado anhelar, la infidelidad o la neurosis*" (Freud, 1908d, pp. 176-177). Puede decirse sin reparos que Freud vincula los efectos de la moral de la época a la ausencia de saber sobre la sexualidad femenina, la cual llega incluso a manifestarse como reprimenda al apetito de saber sobre problemas sexuales para las mujeres. Es preciso aclarar que esta no es más que la manifestación fenoménica de la modalidad de elucubración de saber sobre el agujero de la inexistencia de *La* mujer en la época.

Bajo estas premisas, viciados los caminos del saber sobre la sexualidad femenina y veladas sus manifestaciones en la vida conyugal como correlatos de la moral de la época, los efectos también son advertidos por Freud en la experiencia misma de la maternidad, creando así las condiciones para el estrago materno tal y como lo pesquisa a través del armazón edípico: "*La mujer neurótica, insatisfecha por su marido es hipertierna como madre e hiperangustiada hacia el hijo, sobre quien trasfiere su necesidad de amor; así le despierta una prematura madurez sexual. Además, la desavenencia entre los padres sobreestimula la vida afectiva del niño, le hace sentir intensamente amor, odio y celos a la más tierna edad. La educación severa, que no tolera quehacer alguno de la vida sexual despertada tan temprano, aporta el poder sofocador, y semejante conflicto a esa edad contiene todo lo que se requiere para la causación de la nerviosidad por toda la vida*" (p. 180).

Resulta en extremo interesante que Freud atribuya a la moral imperante en la era victoriana la figura de una madre insatisfecha aparejada a un padre insuficiente, en una configuración donde el hijo viene a cumplir con la demanda de satisfacer la necesidad de amor materna, creando así las coordenadas para la génesis de las neurosis. El psicoanálisis viene entonces a tomar el relevo del estrago materno, pues es preciso reconocer que el encuentro con el discurso histérico pone de manifiesto el malestar estructural en esa modalidad de moral, permitiéndole a Freud arribar a un saber sobre el inconsciente, con claras consecuencias en el modo de acercamiento a la cuestión de la feminidad.

Siguiendo los planteamientos del *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75), respecto del despertar que introdujo en la época el descubrimiento del inconsciente como reacción frente a los estragos que la Reina Victoria ejecutó sobre el Otro sexo, Lacan plantea que esto es sólo

un instante. De hecho, los efectos del inconsciente en tanto colaterales al discurso del amo son también adormecedores, y sólo el discurso analítico puede introducir en él un despertar a lo real. Si Lacan recomienda la biografía de la *Reina Victoria* es para sensibilizar a los analistas respecto de que "*el amor no tiene nada que ver con la relación sexual, y confirmar que eso parte, no –iba a decir de La mujer, puesto que… si yo digo que La mujer no existe, esto es en retorno. Si puedo decir, una mujer entre otras, una mujer bien aislada en el contexto inglés… cuando uno encuentra una vagina dentada de la talla excepcional de la reina Victoria, en fin, una mujer que es reina, es decir que verdaderamente es lo que se hace mejor con la vagina dentada… el poder, el saber, todo eso son simplezas que dejan todo el lugar a las mujeres –no he dicho a La mujer- a las mujeres, quienes no se inquietan por ello, pero cuyo poder supera sin medida todas las categorías del hombre*" (Inédito).

Queda claro allí que la reina Victoria ejecutó sus estragos sin que ello implicase que ella estuviese en posición femenina, o como lo describe Strachey "*aparecieron señales inequívocas de un mal genio perentorio y autoritario, de un egoísmo intenso y cruel… La mirada de Su Majestad, por apabullante que fuera, era menos intimidante que su boca. La intransigencia que revelaban esos pequeños dientes un poco prominentes y ese pequeño mentón hundido daba más miedo del que produciría una mandíbula fuerte. Victoria exhibía una intransigencia imperturbable, impenetrable, carente de inteligencia; una intransigencia peligrosamente cercana a la obstinación*" (Strachey, 1921, p. 76). Podría decirse allí que la vagina dentada a la que relaciona Lacan con su cualidad de Reina, no sólo manifiesta la fenomenología de una "*madre fálica*" sino que en el lugar del agujero de la inexistencia de *La* mujer, ella se presenta con un discurso totalizador que pretende reducir a *La* mujer a un asunto de palabras, velando su inexistencia con una universal censura sobre la sexualidad femenina.

Allí pueden leerse de modo flagrante las incidencias del estrago materno en tanto formación reactiva a la inexistencia de *La* mujer. Si hay estrago en la reina Victoria es por los signos de la devastación en su propia madre, con quien sostuvo durante toda su vida una relación de ambivalencia tormentosa. Esto se remonta al significante que falta en el Otro, el de *La* mujer, agujero persecutorio que la Reina Victoria se ocupó de encubrir con todo tipo de estrategias demostrando el oscuro poder que ella porta como mujer, incluso en el hecho de hacer existir todas las categorías universales de El hombre. Sin duda, ello culmina en el malentendido entre los sexos como fenómeno que encubre la inexistencia de la relación sexual escrita, factor constitutivo que convierte a los fenómenos del estrago amoroso en la contracara clínica del amor, por efecto de un malencuentro estructural que remite a la inexistencia de la representación del Otro sexo en el inconsciente.

Una vez demostradas las hipótesis planteadas al inicio de la presente investigación, será preciso entonces retomar la biografía *Reina Victoria*, para comprender las coordenadas del estrago materno que ejecutó la soberana sobre la moral de su época, dando pie al descubrimiento del inconsciente.

6.2. Los estragos de la Reina Victoria y el origen del psicoanálisis

Con menos de un metro y medio de estatura y una contextura corpulenta y poco estética a juicio de los historiadores, la Reina Victoria consiguió imponerse como una figura omnipotente y en extremo poderosa, y si bien tuvo altos y bajos en la simpatía que el reino le profesaba, fue siempre vista como una figura maternal portadora de un sistema de valores morales y familiares que marcarían a Europa y al mundo occidental para siempre. Una mujer con atributos de poder que lograría alcanzar lo inimaginable, el reinado más extenso en la historia del Imperio inglés, y a su vez, la figura de la vagina dentada vinculada estrechamente al cocodrilo materno de Lacan.

Su historia se remonta a una crisis sucesoria en el Reino Unido la cual provoca una competencia por casarse para tener un heredero entre los hijos del rey Jorge III. Uno de ellos –Eduardo de Kent- consigue la aceptación de la propuesta matrimonial a Victoria de Sajonia-Coburgo-Saalfeld, mujer viuda y con dos hijos previos de aquella unión. Del nuevo casamiento nace en 1819 Alejandrina Victoria, la futura Reina de Inglaterra, considerada "*la abuela de Europa*". El padre de Victoria encaraba importantes deudas económicas y se había exiliado en Alemania con su nueva mujer por su desacuerdo con las políticas de su hermano Jorge IV, el príncipe regente. Con el embarazo de Alejandra Victoria, Eduardo decide regresar a Inglaterra al percatarse de la importancia de que su hija naciese allí.

Bautizada en honor al zar Alejandro I y a su propia madre, la historia de la reina Victoria está desde el origen destinada a la encarnación de un valor fálico siendo el cetro de poder, pero no escaparía a llevar el nombre de su madre y tampoco a los influjos de su abuela materna. El abuelo y el padre de Victoria mueren en 1820 con solo una semana de diferencia, de modo que Victoria se encontró huérfana de referentes masculinos. Se elabora un Acta de Regencia que convertiría a su madre –la duquesa de Kent- en regente hasta que la niña cumpliera los 18 años. Es la hija quien termina tomando el trono a esa edad por una sucesión de eventos casuales y por la desconfianza de su tío, el Rey Guillermo IV en su madre.

Victoria tuvo, según ella misma, una infancia melancólica pues "*la duquesa estaba convencida de que su misión en la vida era asegurarse de que su hija fuera una reina cristiana*" (Strachey,

1921, p. 34). La madre era avasallante y sobreprotectora, la educó de manera aislada y alejada de niños de su edad, siguiendo al denominado "*sistema Kensington*", el cual consistía en un conjunto de estrictos protocolos y reglas elaborados por ella misma y su mayordomo John Conroy, quien además de dominante y ambicioso, se había convertido en su amante. De acuerdo con el protocolo, la joven Victoria tenía impedido encontrarse con personas que su madre considerase indeseables, entre ellos gran parte de la familia paterna: "*Fue una lástima que la atmósfera mental que la rodeaba durante esos años de adolescencia fuera caso por completo femenina. No había allí un padre, un hermano que quebrara la monotonía cotidiana con impetuosidad, con rudeza, con carcajadas y oleadas de libertad provenientes del mundo exterior*" (Strachey, 1921, p. 36).

Lo anterior derivó sin duda en una imposibilidad de la joven para acceder a otro discurso que dialectizara la ley materna, de la cual se volvió en extremo dependiente, haciendo de ella una suerte de superyó implacable y feroz, señalando de entrada una prohibición total sobre la sexualidad: "*En realidad, no era nada fácil escapar de la supervisión de su madre. A la mañana y a la tarde, de día y de noche, no había tregua en la vigilancia materna, la chiquilla se convirtió en una muchachita, la muchachita en una joven mujer, pero seguía durmiendo en la habitación de su madre; todavía no tenía un lugar donde poder sentarse o trabajar a solas*". (pp. 35-36).

Victoria tenía impedido prácticamente todo trato social, en pos de evitar que fuese señalada bajo cualquier modo de indecencia moral. El planteamiento era tan extremo que la niña cumplía con estrictos horarios de tutoría educativa en los cuales llegó a aprender múltiples idiomas y su poco tiempo de ocio era dedicado a las muñecas. La duquesa solicitó a los obispos que examinasen a su hija a los 11 años, en una carta en la que se leía: "*Yo asisto casi siempre a cada clase, o a parte de ella, y como me considero una persona competente, ayudo a Victoria en la preparación de sus tareas para los distintos maestros, pues he resuelto actuar de esa manera para ser yo misma la institutriz de mi hija…*" (p. 34). Durante la evaluación religiosa, Victoria "*quedó callada un momento y luego dijo: 'Yo lo haré bien'. estas palabras eran algo más que una declaración convencional, algo más que la expresión de un deseo impuesto como esencial… la pequeña mantuvo el autocontrol, y después se escabulló a algún lugar para desahogar su corazón en un pañuelo, fuera de la vista de su madre*" (p. 35).

Posteriormente y por iniciativa materna, la princesa Victoria empezó a viajar contra su voluntad por pueblos de Inglaterra donde era recibida con gran entusiasmo, mientras que ganaba gratuitamente la antipatía del rey Guillermo quien interpretaba en dichos viajes una ambición de realeza. Tal y como lo describe Strachey "*la intención del plan era excelente, pero su ejecución fue lamentable… la duquesa, feliz, envuelta en plumas y prácticamente tapando y eclipsando a la pequeña princesa*" (p. 43), ella por su parte intentaba oponerse infructuosamente a la madre alegando cansancio, pero el precepto era tal que ignoraba incluso las enfermedades de la

princesa, pese a las cuales debía continuar el trasegar, ya que el mayordomo alegaba que las mismas no eran más que fantasías infantiles. La madre y el mayordomo la hostigaron por varios años para nombrar a este último como su secretario privado, a lo cual ella se negó sistemáticamente y sólo una vez asumido el trono de reina pudo deshacerse de su presencia, aunque este continuó conviviendo con su madre.

Tras la muerte del Rey Guillermo IV, a semanas de haber cumplido 18 años, Victoria se convirtió en la reina del Reino Unido evitando la regencia por parte de su madre. Como lo relata Strachey: "*cuando después de su primer Consejo, ella atravesó la antecámara y encontró a su madre esperándola, dijo: 'Y ahora, mamá, ¿de veras soy la reina?'. 'Ya lo ves querida mía, es así'. 'Entonces, querida mamá, espero que me concedas el primer pedido que ye hago como reina. Déjame estar sola durante una hora'. Y durante una hora estuvo a solas. Luego reapareció e impartió una orden significativa: debían sacar su cama del dormitorio de su madre… Todo había acabado para la duquesa de Kent… su hija era la reina de Inglaterra, y ese mismo momento representaba su propia aniquilación*" (p. 54). Victoria quiso entonces retirar su primer nombre de los documentos oficiales y de allí en más sería conocida como la Reina Victoria, portando el mismo nombre que su madre.

Pese a esto, encontró en el primer ministro -Lord Melbourne- una suerte de referente paterno a quien acudía con frecuencia en busca de consejos. Se convirtió así en la primera soberana en residir en el palacio de Buckingham, y con su herencia y prudencia financiera logró finalmente pagar las deudas de su padre. En aquel momento y pese a ser reina, por el hecho de ser soltera continuaba viviendo con su madre en una relación de dependencia ambivalente y reproches inexorables. Si bien la madre residía en una residencia anexa al palacio, su proximidad era vivida por Victoria como un tormento continuo y atosigante, negándose constantemente a verla, hasta que Lord Melbourne le sugirió casarse para evitar depender de ella. Así, se esposa con su primo hermano Alberto totalmente enamorada, pero los días previos al matrimonio fueron un tormento para todos quienes la rodeaban, como lo relata Strachey: "*a medida que se acercaba la fecha de la boda, el malhumor de Victoria aumentaba y se volvía más arbitrario… Ni siquiera Alberto estaba libre de críticas…*" (p. 101). De cualquier modo, Alberto tomó el relevo de la madre, convirtiéndose en un gran consejero político y sustituyendo a Lord Melbourne como figura masculina dominante en su vida.

La convivencia no fue fácil al comienzo, Alberto "*no sólo se sentía constantemente exasperado por la posición que ocupaba la baronesa en la casa real sino que tenía otra queja aún más seria… Cuando por fin él protestó, Victoria le contestó que su conducta era tan sólo el resultado de la indolencia; que cuando estaba con él no podía soportar llenarse la cabeza con algo tan aburrido como la política. La excusa era peor que la falta: ¿acaso él era la esposa y ella, el marido? Eso parecía*" (p. 105). Si bien la madre tuvo que

abandonar el palacio tras el casamiento, la opinión del marido fue ganándose el respeto de la reina en todos los ámbitos, y sólo con su ayuda la relación madre-hija fue mejorando paulatinamente. No obstante lo anterior, el estrago materno sigue siendo la instancia originaria a la que la Reina regresa con su primer embarazo.

Es la biógrafa Hannah Pakula quien en su trabajo "*Victoria. Tochter Queen Victorias*" (1999) profundiza en este aspecto. Victoria odiaba estar embarazada, consideraba que era asqueroso el acto de amamantar, y a su vez percibía a los recién nacidos como estéticamente feos. En su posición como madre se lee entonces una curiosa ambivalencia respecto del investimento libidinal de sus hijos, el cual parece haber sido propiciado más por su esposo que por ella misma. Es lícito plantear que la consideración de la soberana sobre el defecto estético en sus hijos es la revelación de cierta verdad sobre su posición en la estructura, pues ella misma fue un cuerpo censurado en múltiples sentidos por su madre. Su primera hija sería mujer, también llamada Victoria, y ocupó el mismo lugar que ella para su madre. Portadora de un deseo ambivalente, se juega entre el ideal educativo erigido como superyó materno, y el deseo de muerte expuesto bajo la forma del desamparo y la represión de toda experiencia corporal alusiva al contacto que erogeniza el cuerpo de la hija.

Tal y como lo relata Pakula en su biografía de la princesa "*An Uncommon woman. The life of Princess Vicky*" (2002), los padres de la pequeña Vicky quisieron darle la educación más completa posible, ya que la reina había declarado no haber sido preparada con suficiencia para gobernar. Llegaron a redactar documentos sobre educación infantil, pero su ignorancia sobre el desarrollo psicosomático era considerable, hasta el punto en que la reina consideraba que el acto de chupeteo -primera manifestación de la sexualidad infantil propuesta por Freud (1905a)- era un síntoma de mala educación. La pequeña Vicky chupaba justamente las pulseras de la reina, quien encargó las reprimendas a dos preceptoras que consiguieron disfrazar de agradables las exigencias descabelladas de los padres para con la pequeña Vicky y los 8 hijos posteriores. Curiosamente, y sin distanciarse demasiado del sistema Kensington que tantos reproches generó en Victoria hacia su madre, la princesa Vicky empieza al año y medio su educación en varios idiomas, y a los seis años ya contaba con jornadas de más de doce horas de clases, mostrándose siempre ansiosa por aprender y con excelente rendimiento, a diferencia de su hermano menor Eduardo, cuyas jornadas habían sido dispuestas de modo aún más riguroso por la madre, sin duda porque la educación del varón era considerada más importante.

Se tiene noticia de que tras la mayoría de sus embarazos, Victoria padecía de melancolías agudas y alteraciones notables en su estado anímico. De cualquier modo, al decir de Strachey:

"*No sólo sus personajes eran un dechado de corrección sino que no existía en esa familia ni asomo del escándalo, ni sombra de falta de decoro. Pues ahora Victoria, con el celo de una conversa, sostenía en alto la bandera de la pureza moral con una decisión, si cabe, mayor incluso que la de Alberto… era la encarnación, el ápice viviente de una nueva era en las generaciones de la humanidad. El último vestigio del siglo XVIII había desaparecido; el cinismo y la sutileza se habían agotado y convertido en polvo; y el deber, el trabajo, la moralidad y la vida familiar triunfaban en toda la línea. Incluso las sillas y las mesas habían asumido, como con una sensibilidad singular, las formas de una decorosa solidez. La Era Victoriana estaba en su apogeo*" (Strachey, 1921, pp. 126-127).

En sus años de juventud, Victoria fue víctima de varios atentados, enfrentó situaciones políticas agudas a raíz de hambrunas que la hicieron conocer como la "*reina del hambre*", pese a las cuantiosas donaciones que ella realizaba para subsanar la situación. Continuó cultivando políticamente las relaciones internacionales, mientras que algunas de ellas derivaron en guerras. Su Majestad amaba ser patriota y belicosa, de ordinario expresaba amor por sus soldados, sobre quienes llega a escribir "*'Confieso que los quiero como si fueran mis propios hijos; mi corazón late por ellos tanto como por mis afectos más cercanos'*" (p. 172). Entre tanto, la partida de sus hijos -especialmente la de la princesa Vicky por motivos matrimoniales- constituyó para ella fuertes dolores emocionales acompañados de suma ambivalencia. El casamiento de Vicky dejó una profunda marca: "*hacía varios días que Victoria se mostraba cada vez más sensible y emotiva, y cuando llegó el momento de que la joven partiera, estuvo a punto de derrumbarse, pero no lo hizo. '¡Mi pobre chiquilla!', escribió después*" (p. 178). La soberana se regía por una sola consigna para con sus hijos: "*La vida está compuesta por deberes*" (p. 179). No obstante lo anterior, no es la partida de su hija, sino la muerte de su madre lo que conseguiría ensombrecer la vida de la Reina.

Tal y como lo detalla Strachey: "*A comienzos de 1861 la duquesa de Kent enfermó gravemente y en marzo falleció. Ese suceso abrumó por completo a Victoria. Con una intensidad casi morbosa, llenó páginas y páginas de su diario con una descripción detallada de las últimas horas de vida de su madre, su muerte y su cadáver… El horror y el misterio de la Muerte –esa Muerte presente y real- era lo que embargaba la imaginación de la reina. Todo su ser, tan lleno de vitalidad, se aterraba frente al espectáculo sombrío del triunfo de ese poder espantoso… Sus lamentaciones continuaron con una extraña abundancia y una extraña persistencia*" (p. 186). Tras el deceso la reina tiene acceso a documentos que la duquesa le había dejado, a través de los cuales se entera de que en realidad la había querido profundamente. Destrozada, culpó a Conroy y a la institutriz por haberla alejado maliciosamente de su madre. El desconcertante desequilibrio de la reina, manifestación de su duelo ambivalente por el Otro materno, con quien el haber sido causa de su deseo tuvo signos tan contrastantes, hizo que su esposo Alberto la relevase en múltiples asuntos del reinado.

Poco tiempo después, el esposo fallecería a causa de la fiebre tifoidea, dejando a Victoria en un estado de devastación profunda e inconmovible, culpando a uno de sus hijos de la muerte del padre por una contrariedad que le había ocasionado. Desde entonces mantuvo un estado de luto permanente y usó el color negro en su vestimenta por el resto de su vida, evitó las apariciones públicas al punto de ganarse el apodo de "*viuda de Windsor*". Strachey (1921) acentúa que "*la muerte del príncipe consorte fue el punto de inflexión en la historia de la Reina Victoria. Ella misma sintió que su verdadera vida había cesado con la de su marido y que los días que le quedaban en la Tierra eran nada más que el epílogo de un drama que ya había terminado*" (p. 191). Junto con su aislamiento, la popularidad de la monarquía empieza a difuminarse para dar paso al movimiento republicano que posteriormente exigiría la abdicación de la reina, no sin que esta consiguiera la aprobación del Acta de Reformas de 1867, donde extendía el derecho al voto a diversos trabajadores, pero no a las mujeres. Ello enseña su posición respecto de la diferencia sexual y el carácter de excepción que en calidad de mujer fálica le permitía ordenar las relaciones entre los sexos y fundamentalmente, el estatuto de la feminidad en la época.

Pese a su notable retorno al estrago desautorizando la feminidad, la popularidad de la reina aumentó a raíz de un nuevo intento infructuoso de asesinato que hizo desfallecer al nuevo movimiento político. Victoria promulgaba la expansión del Imperio británico como un factor de civilización beneficioso para nuevas tierras, es nombrada en ese contexto "*emperatriz de la India*", mostrando una política generosa y de libertad religiosa, atacando a potencias más agresivas o de gobernantes crueles. Tras la leve superación del duelo, "*el aspecto mismo de Victoria cambió. Si figura baja y robusta, cubierta por metros y metros de terciopelo negro, las cintas de muselina, las pesadas perlas que le rodeaban el grueso cuello, todo esto asumió un aire casi amenazador*" (p. 223). Pese a ello, fue "*en su familia donde el ascendiente de Victoria alcanzó su punto más alto. Todos sus hijos estaban casados… un retrato de ese período muestra a la familia real reunida en uno de los grandes salones de Windsor; un grupo apiñado de más de cincuenta personas, con la matriarca imperial ocupando el lugar central. Sobre ellos Victoria reinaba con un dominio total y los pequeños problemas de los más jóvenes despertaban su apasionado interés, mientras que a los mayores los trataba como si todavía fueran criaturas*" (p. 244). Se convirtió de este modo en la monarca con más tiempo de reinado en la historia inglesa, y tras presenciar la dolorosa muerte de algunos de sus hijos, fallece dejando instrucciones de que su funeral fuese militar -en honor a su padre- y que predominara el blanco en lugar del negro, a modo de viraje en su luto permanente por la madre y el consorte.

Aún con su llamativa figura, Victoria consiguió proyectar una imagen de suma grandeza con altos y bajos en su popularidad; en esencia fue vista como una figura matriarcal benevolente, convirtiéndose progresivamente en un símbolo de la moralidad y los valores

familiares. Por sus lazos con familias reales europeas, fue apodada "*la abuela de Europa*", aludiendo justamente a su posición maternal. No obstante, a los efectos del surgimiento del psicoanálisis como un despertar, su legado se sintetiza en la denominada "*moral victoriana*", la cual abarca un conjunto de preceptos y representaciones sobre la conducta y la sexualidad, atribuibles a los juicios tanto de la Reina Victoria como de sus contemporáneos, y que se caracteriza fundamentalmente por una intensa represión de todos los aspectos concernientes al cuerpo y la sexualidad, así como un estricto código de conducta social.

La "moral victoriana" sin duda es parcialmente derivada del sistema Kensington aplicado por la madre a la Reina, y de los postulados sobre educación infantil provenientes de Victoria para con sus hijos. Esta modalidad afectó la política de clases, las relaciones interpersonales, la religión y el industrialismo, creando un cambio generalizado en el Imperio Británico, extendiéndose a Europa y al mundo occidental. El carácter "victoriano" ha sido asociado posteriormente a la hipocresía en cuanto a la distancia entre lo promulgado y lo ejecutado, desprendiéndose de la imagen de Victoria y su esposo Alberto. Sin embargo, mucho de esta pretendida hipocresía es proveniente del puritanismo que antecede a Victoria, y en cierto modo, ni siquiera obedece a prejuicios de la Reina, quien -entre otras cosas- gustaba de dibujar y coleccionar desnudos masculinos e incluso reconocía el disfrute tanto de hombres como mujeres en la copulación. Estos aspectos fueron relevados por Peter Gay en su libro *La experiencia burguesa: De Victoria a Freud* (1992), el cual reconstruye el pasaje de la moral victoriana al descubrimiento freudiano.

La represión en la época victoriana no es del todo atribuible a Victoria, aunque la representación de la misma condense sus preceptos para la cultura occidental. Mucho de ello es legible en el estrago del que fue presa en las ambivalencias del deseo de la madre, encarnada en la duquesa de Kent, las cuales retornarían de modo siniestro en sus experiencias frente al fenómeno de la maternidad y la educación infantil. El deseo de muerte sería entretejido como deseo del Otro materno no sólo para ella, sino para varios de sus hijos, a quienes efectivamente vio fallecer a causa de enfermedades. El superyó materno presentificado bajo la forma de las leyes maternas del sistema Kensington retornaría prácticamente inmodificado en el exigente y absurdo código educativo impuesto a su primera hija Vicky, y posteriormente a su descendencia.

Es en el rechazo a la emancipación legal de la mujer donde puede advertirse la posición de Victoria en asuntos referidos a la sexualidad. La Reina opera desde una desautorización de lo femenino, encubriendo el modo en que para ella se cernía el agujero de la inexistencia de *La* mujer. Tal y como lo reconstruye Strachey (1921): "*Cabría suponer que una soberana habría dado su*

aprobación a una de las reformas más vitales de su época –la emancipación de la mujer-, pero, por el contrario, la mera mención de semejante propuesta la indignaba. En 1870, al caer en sus manos el informe de una reunión a favor del Sufragio Femenino, le escribió una carta llena de furia real al señor Martin: 'A la reina le importa mucho conseguir el apoyo de todas las personas dispuestas a hablar o escribir para que se unan a ella en impedir esta perversa acerca de 'Los derechos de la mujer', con todos sus horrores, en que están empeñadas las de su sexo, olvidando todo sentido de femineidad y de decoro. Estas mujeres merecen una buena paliza. Éste es un tema que le provoca tal furia a la reina que no puede contenerse. Dios creó al hombre y a la mujer diferentes; pues entonces que cada uno siga en el lugar que le corresponde… La mujer se convertiría en el más odioso, cruel, y detestable ser humano si se le permitiera traicionar a su sexo; ¿y qué quedaría entonces de la protección que el hombre debe darle al sexo más débil?" (p. 257).

Queda pues esclarecido el modo en que para Victoria se presentaba la diferencia sexual; la represión de la sexualidad femenina apuntaba justamente a hacer existir las categorías universales de El hombre en desmedro de la condición de la mujer. Pero los datos biográficos van incluso más allá: "*De hecho, Victoria, en su entusiasmo por la fidelidad conyugal, había impuesto una ordenanza aún más estricta: censuraba con severidad a cualquier viuda que volvía a casarse. Considerando que ella era hija del segundo matrimonio de una viuda, esta prohibición debería ser considerada una excentricidad pero, sin duda, era una excentricidad del lado correcto. La clase media, firme en el triple descaro de su respetabilidad, se alegró de manera especial de contar con la más intachable de las reinas*" (pp. 260-261). La doble moral de la reina pasaba inadvertida para su gente y resulta en extremo llamativa en un contexto donde la muerte de la madre la había llevado a un duelo pertinaz, en el cual parecía haber reconstruido los lazos imaginarios con la imago de la madre tierna. La nueva ordenanza de censura a las mujeres viudas puede ser leída desde el punto de vista psicoanalítico como una negación de la mujer en la madre, quien frente a la viudez se había casado por segunda vez con el padre, a quién Victoria no llegó a conocer.

Cuando Lacan afirma en el *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75) que "*era necesario esta especie de estrago para que hubiera al respecto lo que yo llamo un despertar*" (Inédito), se refiere sin duda a la acción de una mujer que más allá de sus atributos de saber y de poder, en tanto "*vagina dentada*" supo reinar de un modo muy particular al siglo XIX, pero tras su reino no hay escape alguno al costado estragante del deseo de la madre. La duquesa de Kent, encarnaba para Victoria al Otro primordial y se erigiría como una suerte de tormento inseparable que no pudo terminar de distanciar, ni aún con la dialectización que introdujeron en su vida Lord Melbourne -quien le sugiere casarse para escapar a la persecución materna- y su marido Alberto -quien intentó con relativo éxito mediar en la batalla permanente entre las dos-.

El amor y el odio como manifestación de la ambivalencia en la relación madre-hija, manifestada bajo la forma de una complicidad en la censura al cuerpo y a la sexualidad femenina, dan cuenta del modo en que la historia de Victoria se anuda en relación al rechazo de lo femenino, de lo cual sería portadora en su reinado, tanto como en su posición frente a la maternidad. La inexistencia de *La* mujer para Victoria era alimentada por una mascarada de atributos de saber y de poder que ni en el marco de una amorosa relación matrimonial, pudo desasirla del goce materno, quien le enseñó a su disgusto a pavonearse por el reino aún antes de cumplir la mayoría de edad. Aún fijada a la mirada materna, el desconcertante duelo por la misma hace que el odio vire en amor, y que la reina decida guardar luto por el resto de su vida, coartándose de los caminos de la feminidad y haciéndose consagrar en su posición materna como "*la abuela de Europa*".

Si Freud toma el relevo de aquello que hace síntoma en la moral victoriana, es justamente en la medida en que presenta a su siglo el despertar a la sorpresa del inconsciente como determinante en la psiquis humana, anoticiando a la época de la represión sobre la sexualidad infantil desmentida a modo de estrago y de forma implacable por la Reina Victoria y sus contemporáneos. El influjo del factor de la satisfacción sexual sofocada es -a partir del descubrimiento freudiano- un postulado indudable para explicar la génesis de los síntomas neuróticos, entendidos como "*la práctica sexual de los enfermos*", tal y como lo postula en *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis* (1906).

De este modo, con base en las afirmaciones de Lacan en el *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75) puede afirmarse que el relevo del estrago materno es justamente el descubrimiento del inconsciente freudiano, configurándose así un par significante estrago-inconsciente, que alimenta la tesis de acuerdo con la cual es posible elevar el estrago materno al estatuto de un concepto psicoanalítico de pleno derecho. Sin duda, en *El partenaire síntoma* (1997-98), Miller hace eco de este planteamiento al ubicar a la pareja conceptual estrago-síntoma como una dirección clínica a contemplar en todos los fenómenos relativos a la incidencia de la devastación materna, cuya solución, al menos parcial, es la referencia al padre que hace síntoma de al menos una porción del inabarcable goce materno.

Ahora bien, aun cuando en el *Seminario XXIV "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* (1976-77), Lacan plantea al inconsciente simbólico y a sus interpretaciones como adormecedoras respecto del despertar a lo real -que es lo que se busca en la experiencia analítica-, no hay que desconocer el fenómeno de estupefacción en la cultura que significó en su momento la publicación por parte de Freud de los postulados sobre el inconsciente en *La interpretación de los sueños* (1900). El origen del psicoanálisis coincide con la época de decadencia

y deceso de la Reina Victoria y significó un renacer, un despertar al estrago materno que ella erigió sobre el mundo occidental y la moral religiosa en lo concerniente al rechazo de lo femenino, que es la encarnación de la fuga neurótica al encuentro con la inexistencia del significante de *La* mujer.

6.3. La clínica del estrago en el declive paterno y el relevo del superyó

Teniendo en cuenta los fundamentos freudianos, así como los desarrollos de la enseñanza de Lacan, puede afirmarse sin lugar a dudas que el estrago materno constituye un concepto de pleno derecho en la teoría y la clínica analítica. El estrago materno queda planteado entonces como el factor constitutivo que da cuenta de los restos de goce mortífero que deja la operación del Deseo-de-la-Madre, y que por su insuficiencia estructural, el Nombre-del-Padre no consigue recubrir, dejando abierto el panorama al mantenimiento de la complicidad de goce del hijo con el deseo y el goce maternos.

Resulta interesante -a modo de reflexión- insertar la problemática en el contexto de la subjetividad actual, caracterizada fundamentalmente por un ocaso del Nombre-del-Padre como factor de anudamiento sinthomático en la época, que da lugar a la caída de los emblemas e ideales a él asociados. Es notable que si bien sobre el final de su enseñanza, en el *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75) Lacan enlaza el descubrimiento del inconsciente a los estragos que la Reina Victoria ejerció sobre la moral de su época -particularmente en la desautorización de la feminidad-, otro es el planteamiento al inicio de su obra.

En su trabajo *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938) sitúa en la declinación de la imago paterna la otra coordenada de la génesis del psicoanálisis, aparentemente independiente a la de la moral victoriana pero estrechamente relacionada: si esta moralidad se impone como superyó materno es justamente en la medida en que el padre carente no consigue dialectizar del todo con sus mandamientos. En este sentido, Lacan asevera que "*cualquiera que sea su porvenir, este ocaso constituye una crisis psicológica. Quizás deba relacionarse con esta crisis la aparición del propio psicoanálisis…Estas neurosis, desde la época de las primeras adivinaciones freudianas, parecen haber evolucionado en el sentido de un complejo caracterial en el que, tanto por la especificidad de su forma como por su generalización -es el núcleo del mayor número de neurosis-, podemos reconocer la gran neurosis contemporánea. Nuestra experiencia nos lleva a designar su determinación principal en la personalidad del padre, siempre carente de algún modo, ausente, humillada, dividida o postiza*" (pp. 71-72).

Este planteamiento se conserva en la última enseñanza de Lacan, por ejemplo, en el *Seminario XXIII "El sinthome"* (1975-76) propone que "*La hipótesis del inconsciente, como subraya Freud, sólo puede sostenerse si se supone el Nombre del Padre. Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios. Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre. Se puede prescindir de él con la condición de utilizarlo*" (p. 133). La conceptualización provee un armazón más contundente a los hallazgos tempranos sobre la declinación de la imago paterna tangible en la gran neurosis contemporánea, y abordándolos desde las afirmaciones del *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75), puede decirse que los estragos de la reina Victoria señalan el punto donde el anudamiento paterno desfallece y hace síntoma.

La hipótesis del inconsciente implica pues servirse del padre, y esta es la razón por la cual uno de los objetivos en la dirección de la cura es apoyarse en su instancia pero justamente para prescindir de ella en lo referente al movimiento del deseo y el reconocimiento del goce singular. No obstante lo anterior, el acceso a servirse del padre es puesto en cuestión de entrada, no sólo en el origen mismo del psicoanálisis -que toma el relevo de su imagen empobrecida y humillada- sino en la subjetividad de la época, donde dicho fenómeno se ha tornado palmario y fácilmente legible en la práctica psicoanalítica, delimitando así el campo clínico del estrago materno.

Resulta entonces pertinente reseñar los planteamientos de Lacan sobre el ocaso de la función paterna para redimensionar desde allí los alcances del estrago materno en la subjetividad de la época. Este asunto es retomado por Lacan de la propuesta sociológica de Emil Durkheim, quien en *La familia conyugal* (1892) propone para la época una contracción en la estructura familiar extensa: de padre, madre y toda su descendencia, a marido, mujer e hijos, como una expresión de la declinación de la autoridad paterna y su rol como representante de virtudes morales, patrimoniales y religiosas, la cual constituye una marcación de limitaciones en cuanto a sus derechos sobre los demás miembros de la familia. Con este marco, Lacan afirma que "*un gran número de efectos psicológicos nos parecen derivarse de un declive social de la imago paterna. Ocaso condicionado por el retorno sobre el individuo de efectos extremos del progreso social, ocaso que se advierte sobre todo en nuestros días en las colectividades que más padecen estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas"* (Lacan, 1938, p. 71).

El fenómeno sociológico tiene un impacto profundo en la esfera de la subjetividad, de la cual el psicoanálisis hace eco: "*El sublime azar del genio no explica quizás por sí solo que haya sido en Viena -centro entonces de un Estado que era el melting-pot de las más diversas formas familiares, desde las más arcaicas hasta las más evolucionadas… donde un hijo del patriarcado judío imaginara el complejo de Edipo. Sea como sea, son las formas de neurosis dominantes al final del último siglo las que revelaron ser*

íntimamente dependientes de las condiciones de la familia" (pp. 71-72). Queda claro que Freud es quien denuncia las implicaciones neurotizantes y generalizadas de la declinación de la imago paterna en la familia tradicional.

Como génesis de la gran neurosis contemporánea, Lacan propone en relación a la falla paterna que "*Es esta carencia lo que, en conformidad con nuestra concepción del Edipo, agota el impulso instintivo y tara la dialéctica de las sublimaciones*" (Lacan, 1938, p. 72). Esta elaboración es correlativa al señalamiento del carácter mortífero que implica para el sujeto la relación con la imago materna del tiempo primordial y la particular dificultad para su sublimación cuando el padre no se interpone como tercero en el complejo de Edipo. La gran neurosis contemporánea revela el punto donde la imago paterna está ausente de la novela familiar, humillada en su función de autoridad, dividida en lo tocante al deseo y la sexualidad, o postiza en cuanto representante de ideales asociados a la tradición en el linaje.

La figura del padre carente e insuficiente no hace otra cosa que bordear al estrago materno condenando al niño a la cercanía con las *faldas de su madre*, dificultándole la sublimación de ese vínculo tan estrecho en cuyo marco vida y muerte se articulan como opuestos antagónicos -y en ocasiones equivalentes- en ausencia parcial o total de mediación discursiva. Lacan sostiene: "*Madrinas siniestras instaladas cerca de la cuna del neurótico, la impotencia y la utopía encierran su ambición, ya sea porque sofoca en él sus propias creaciones, esperadas por el mundo al que llega, ya sea porque, en el objeto que le propone a su rebeldía, desconoce su propio movimiento*" (Lacan, 1938, p. 72). La lectura es inequívoca: la insuficiencia del padre, tomada ahora como un dato de estructura para las neurosis, perturba el llamado "*ímpetu instintivo*" que es el sostenimiento de la tradición asociada al patronímico tanto como la sublimación, operando fundamentalmente sobre la imago materna del tiempo primordial. Por otra parte, resulta interesante que Lacan denomine "*madrinas*" a la impotencia y la utopía que recluyen al neurótico en la sofocación de su deseo y en el movimiento del objeto al cual se dirige.

En *El mito individual del neurótico* (1953a) plantea que "*la situación más normativa de la vivencia original del sujeto moderno, bajo la forma reducida que es la familia conyugal, está ligada al hecho de que el padre se considera el representante, la encarnación, de una función simbólica que concentra en ella lo que hay de más esencial en otras estructuras culturales, a saber, los goces apacibles*" (p. 47). Sin duda alguna, lo vivido original alude a la situación constitutiva del sujeto respecto del Otro materno, de manera que el padre es requerido como una función simbólica convocada para la pacificación del goce: "*los goces apacibles, o más bien simbólicos, culturalmente determinados y fundados, del amor a la madre, es decir, el polo al que el sujeto está ligado por un lazo indudablemente natural*" (p. 47).

A esta altura, Lacan delimita dos polos correspondientes a las funciones materna y paterna. El polo primero, desplegado como amor a la madre se ubica en el registro de lo real, mientras que el segundo concierne a lo simbólico, pues el padre pacifica el goce de la madre a través de su mensaje. De cualquier modo, Lacan plantea una paradoja de especial interés: "*la asunción de la función del padre supone una relación simbólica simple, donde lo simbólico recubriría plenamente lo real*" (p. 47). Se trata de una dialéctica ideal desde el punto de vista teórico pero inconsecuente con las coordenadas de la estructuración del sujeto, pues lo simbólico no puede recubrir enteramente a lo real por su definición misma: lo real es lo imposible de simbolizar. Hay entonces un resto del goce de la madre en lo real que permanece no ligado por la función simbólica del padre, delimitando el terreno del estrago materno de modo estructural más allá de la insuficiencia paterna. Como lo expone Lacan: "*sería necesario que el padre no fuese sólo el nombre-del-padre, sino que representara en toda su plenitud el valor simbólico cristalizado en su función*" (p. 47), delimitando así la imposibilidad del padre real para estar a la altura de la función simbólica que le es dado representar, dejando al sujeto al borde de las fauces del deseo materno.

La insuficiencia paterna no sólo es un dato de estructura en la formación de síntoma de la llamada *gran neurosis contemporánea*: "*al menos en una estructura social como la nuestra, el padre es siempre, por algún lado, un padre discordante con respecto a su función*" (Lacan, 1953, p. 47-48). El problema es aún más acuciante en las coordenadas de la actualidad puesto que la imago paterna como función simbólica se difumina a la par de las transformaciones en la estructura familiar. Ya no se trata solamente de la compresión de la familia en su forma conyugal como lo propone Durkheim sino que en el seno de la misma el padre real ha perdido contundentemente un rol de referencia, y las nuevas configuraciones de la estructura familiar interrogan su función simbólica. Si de entrada Lacan reconoce el efecto patógeno de la declinación paterna, para estar a la altura de la época el psicoanálisis debe cuestionar el estatuto del padre ante la constatación clínica del empoderamiento que muestran hoy las manifestaciones del estrago materno.

Lacan apunta a esta reflexión en momentos posteriores con un interés claramente clínico. Verbigracia, el *Seminario IV "La relación de objeto"* (1956-57) y el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) presentan una lectura novedosa sobre el historial del pequeño Hans, donde es expuesta contundentemente la insuficiencia del padre real en la familia, dejando a merced de la voracidad del Otro materno al niño, quien debe recurrir al parapeto fóbico como suplencia. El padre real, encargado de responder al sujeto, se instaura en el declive del complejo de Edipo "*como el que tiene el falo y no como el que lo es, y por eso puede producirse el giro que reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como*

objeto del que el padre puede privar..." (Lacan 1957-58, p. 199). Este padre real es potente y dador pero no omnipotente, pues una vez establecido el falo como significante del deseo, se muestra atravesado por la castración que humaniza la norma y toma a su cargo el deseo de la mujer en la madre. Esto posibilita al niño la separación de la dialéctica primera que apunta a completar el deseo materno, al tiempo que abre a la madre la posibilidad de que como mujer la resolución de su deseo no encuentre como límite a la maternidad.

El concepto de Deseo-de-la-Madre involucra también los hallazgos clínicos de la escuela inglesa del psicoanálisis, particularmente de Melanie Klein, quien pone en primer plano la problemática del estrago materno a la luz del concepto de superyó temprano. Lacan enmarca los planteamientos kleinianos en el circuito infinito de las proyecciones imaginarias, donde lo que se juega es la lucha a muerte por puro prestigio. Propone insertar la dialéctica en relación al Otro materno en el nudo Edipo-castración, señalando que no se trata de reparar a la madre en el declive del mismo sino, más bien, de que el niño se enfrente al orden simbólico que hace de la función paterna la clave del drama. En este contexto, el padre es ubicado para el niño como "*un partenaire real, alguien que en el Otro haya aportado efectivamente algo que no sea simplemente llamada y vuelta a llamar... alguien que le responde*" (Lacan, 1956-57, p. 212).

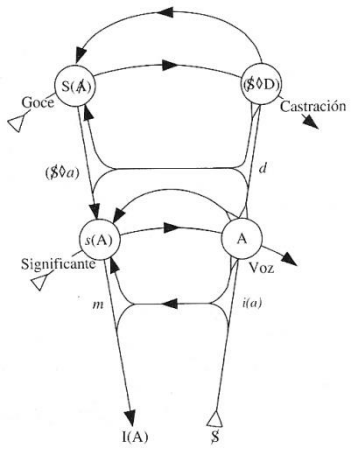
Claramente, Lacan está aludiendo a la función del padre real, cuya operatoria consiste en humanizar la legalidad en tanto representante del Nombre-del-Padre. Lo interesante es que ya en el caso del pequeño Hans, se observa la operatoria fallida de éste padre, el carácter discordante de su acto agente de la castración respecto de la función simbólica que le es dado transmitir, y las consecuencias a nivel de la sexuación del niño. El conflicto del niño inicia justamente ante la emergencia del pene real, la erección presentada como algo "*hétero*" y perturbador. Entre tanto, el padre real se aleja de ejecutar la operación de la castración aún frente al desafío del niño, dejándolo anclado a las bragas de la madre y a la opaca significación de su deseo; la separación eventualmente acontece, más no sin efectos en la posición viril del niño de allí en más. El desfallecimiento del padre real, aún con la suplencia de la fobia, desemboca para Lacan en una posición pasivizada respecto del Otro sexo, lo cual hace extensivo a la posición masculina de la época, de aquellos hombres que "*esperan que las iniciativas vengan del otro lado, esperan, por decirlo todo, que les quiten los pantalones...*" (Lacan 1956-57, 418).

Es claro entonces que en el resquicio que deja la operación fallida del padre real y su efecto castrador respecto de la ley que porta el Nombre-del-Padre, se cuela parasitariamente el influjo estragante del Otro materno, el revés del Deseo-de-la-madre, nunca metaforizado del todo. Si en su última enseñanza Lacan plantea que "*un padre no tiene derecho al respeto, sino al*

amor, más que si el dicho, el dicho amor, el dicho respeto está... père-versement orientado, es decir hace de una mujer objeto a minúscula que causa su deseo" (Lacan 1974-75, Inédito), es justamente en la medida en que el padre real contemporáneo presenta una imago humillada, carente, desfalleciente o ausente, una *père-version* que lo hace incapaz de sancionar y tomar a su cargo a la mujer en la madre, o bien, de hacer de una mujer la causa de su deseo. Puntualizar esto resulta en esencial, pues a esta altura Lacan equipara el deseo materno a unas fauces abiertas que encuentra el niño frente a sí, anunciando la metáfora del cocodrilo en la que se sostienen sus elaboraciones sobre el estrago materno en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-79). No obstante lo anterior, los efectos del desfallecimiento del padre real no se agotan en la dificultad para sancionar a la mujer en la madre -dejando al niño presa del cocodrilo materno- sino que tienen efectos en la incidencia del superyó en la subjetividad.

Este punto fue advertido por Freud en *El malestar en la cultura* (1930) al interrogarse por la génesis del superyó en sus paradojas, pues constata en *El yo y el ello* (1923b) que si bien esta instancia es heredera del complejo de Edipo y se configura a partir de la introyección de la autoridad paterna, su carácter hipermoral e implacable como cultivo de pulsión de muerte que flagela al yo tomándolo como objeto, lleva a concluir que su funcionamiento se revela aún más cruel cuanto más sacrificios y renuncias el sujeto efectúe. Por esta vía llega a postular la paradoja de que una autoridad paterna percibida como blanda, desemboca sin embargo en la configuración de una conciencia moral de especial intensidad: "*la experiencia enseña que la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado. Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa*" (p. 126).

Se demuestra así que el declive del padre es relevado por las leyes de hierro del superyó, y que lejos de configurar un universo anárquico, el ocaso paterno retorna bajo la forma de imperativos imposibles de carácter sádico, que encuentran un complemento en el masoquismo erógeno primario, tal y como lo constata Freud en *El problema económico del masoquismo* (1924b). De cualquier modo, no es taxativo respecto de este punto y deja un margen a la severidad auténtica de la educación en el carácter por definición cruel que toma el superyó. Resulta interesante recordar que en *Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica* (1915b) el amor arcaico a la madre, en ausencia del padre, revela ser fuente de una conciencia moral de especial severidad. Teniendo en cuenta lo anterior, conviene entonces interrogar la naturaleza del superyó que adviene ante el declive del padre simbólico.



El grafo del deseo

En el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) Lacan formula una vertiente siniestra del encuentro con la pregunta por el deseo del Otro, en su origen materno, ante la ausencia de un significante que lo designe. Con base en lo anterior, articula los distintas aristas del superyó en el grafo del deseo, encontrando que en la línea superior –la de la enunciación- que va del significante de la falta en el Otro a la instancia de la pulsión, el superyó se revela como mandamiento autónomo, es decir, como la ley de la palabra vinculada al interrogante originario y terrorífico por el deseo materno. La falta en el Otro materno, la inexistencia de los significantes de *La* mujer y la *Muerte*, está entonces vinculada a la configuración del superyó, y si bien el mismo tiene otra arista que se articula al fantasma como sentimiento de culpa por efecto de la interdicción paterna, en el piso inferior Lacan ubica otra fuente materna, aún más arcaica en la génesis de su funcionamiento. En la línea que traza la dialéctica entre el Otro como tesoro de los significantes y sus efectos de significación, el superyó materno se revela como una función primaria respecto a la estructuración acaecida en el declive del complejo de Edipo. Este superyó es la ley que traduce la dependencia respecto del Otro, soporte de las primeras demandas. Lacan enfatiza en la naturaleza materna del superyó temprano, y acuerda con Klein en que tras el superyó paterno hay un superyó materno más exigente y devastador.

El superyó materno se formula en la articulación significante aún en sus formas más primitivas, y por esta razón es posible retornar a su funcionamiento cuando la referencia paterna se revela desfalleciente para sostener el espacio del deseo. La falencia del padre es correlativa inequívoca del estrago materno, y por ende, de la dialéctica primaria de los mandamientos provenientes del superyó, los cuales obstaculizan el acceso a la acción acorde con el deseo. Sin duda, es posible leer en el nudo conceptual entre la declinación del padre y el estrago materno la configuración de un campo clínico de gran importancia, no sólo para abordar problemáticas de la época, sino para establecer una reflexión sobre el vínculo poco estudiado entre el síntoma neurótico como versión hacia el padre y las modalidades del superyó, que tienen en su fundamento al superyó materno.

En el *Seminario XXVI "La topología y el tiempo"* (1978-79), Lacan encuentra que el superyó materno es efecto de una articulación primaria entre lo real y lo simbólico, y para que se constituya en paterno requiere de la operación del padre simbólico. Para comprender la

subjetividad de la época es preciso reflexionar sobre lo que ocurre cuando esta torsión no se produce a cabalidad por la declinación paterna. Como fue advertido, es imposible por estructura que la ley paterna recubra por entero a la materna, de modo tal que de esta se conserva un mandamiento imposible de goce puro que demuestra la equivalencia entre madre y muerte. Que el estrago materno sea estructural no anula la pregunta por el carácter imperante de sus manifestaciones clínicas en la actualidad, justamente en un contexto donde el Nombre-del-Padre parece difuminarse como instancia de anudamiento propia de las neurosis. El retorno del superyó materno es claramente visible en la clínica de los síntomas de la época.

Tempranamente, Lacan busca acotar conceptualmente la declinación paterna para que esta no sea abordada por el psicoanálisis con una suerte de nostalgia que apunte a reivindicar la otrora imperante autoridad paterna, sino como un real que apunte a la invención singular más allá del padre. En el *Seminario VIII "La transferencia"* (1960-61) presenta un riguroso estudio de la trilogía de Claudel, en la cual ubica como pivote la cuestión del padre, presentado como una figura claramente humillada, impotente, e incluso pasiva. Claudel estaría haciendo un diagnóstico de la declinación de la autoridad, o al decir de Lacan, una "*demolición del guiñol del padre, masacrado al estilo bufo*" (p. 328). Este recorrido se propone deslindar lo que de la castración solamente es imaginarizado como una operación cuyo agente es el padre en aras de que el psicoanálisis supere la roca de la castración, la desautorización de la feminidad, expuesta por Freud en *Análisis terminable e interminable* (1937) como el obstáculo último de la cura.

En el *Seminario X "La angustia"* (1962-63), Lacan plantea una fuerte controversia en referencia a estas postulaciones freudianas. La roca de la castración no es una castración, y si interesa la amenaza fantasmática proferida por el padre es por su función de corte, que inscribe al falo en el campo operatorio del objeto común e intercambiable, permitiendo al niño sepultar -al menos parcialmente- el lazo libidinoso que lo une como objeto al deseo materno. Aun concibiendo a la castración como una operación simbólica, para Lacan el obstáculo freudiano sólo puede sostenerse descuidando la función de aquello a lo que el falo recubre, esto es, el objeto (a) que da pleno sentido al término "*castración*", y que en su dimensión real es la causa detrás del deseo, identificable a la "roca viva" de Freud, pero entendiéndola como la reserva irreductible de la libido.

La angustia entonces no concierne a la posibilidad de la falta implicada en la castración freudiana sino a la experiencia en la que falta la falta, cuando en su lugar adviene la presencia inefable del objeto (a), aquello en lo que el sujeto se ve convertido cuando la respuesta fantasmática falla para velar el deseo del Otro. Lo que angustia entonces es no contar con la castración para sostenerse como objeto fálico para el Otro materno en el fantasma. En esta

situación ominosa, el deseo de la madre se revela irresoluble, ya no tomando al sujeto como un símbolo que puede perder sino como el mismísimo objeto (a), real innombrable e imposible de situar en el campo especular. Esto permite otra lectura del caso del pequeño Hans, cuya fobia es la respuesta sintomática al encuentro sin velos con el deseo de la madre, en el marco de la impotencia paterna para mediar sobre el mismo y tomarlo a su cargo.

La conceptualización del objeto (a) tiene como consecuencia inmediata en la enseñanza de Lacan (1963) una pluralización de los Nombres del Padre, esto es, la apertura a otros referentes que cumplan su función ante el declive de su instancia simbólica para sancionar el deseo materno. En este sentido, una vez cuestionado el obstáculo freudiano, en el *Seminario X "La angustia"* (1962-63) Lacan interroga el retorno de lo religioso en el seno de una teoría que pretende sostenerse por fuera de la ilusión del padre omnipotente. Esta interrogación es llevada a las últimas consecuencias en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), y no es casual que sea allí también, donde Lacan conceptualiza al deseo de la madre bajo la metáfora del cocodrilo y menciona al estrago que éste siempre produce.

Aun cuando el padre haga de palo para evitar que las fauces del animal se cierren por completo, nunca se sabe cuándo estas puedan hacerlo intempestivamente para reintegrar su producto, el niño en calidad de objeto de goce materno. Para dar cuenta de la insuficiencia paterna, Lacan interpela la respuesta freudiana sobre el saber que debería ocupar el lugar de la verdad en el discurso analítico y que Freud ubica en el corazón de la omnipotencia del padre. Para Lacan las formulaciones freudianas sobre el padre muerto y la obediencia retrospectiva al mismo no admiten el menor análisis y deben ser reconducidas a la función de un sueño de Freud, un contenido manifiesto susceptible de ser interpretado.

En efecto, pese a que en *El porvenir de una ilusión* (1927) Freud ha descubierto el fundamento de la ilusión religiosa en la necesidad del niño de crearse un padre omnipotente que sea todo amor, al abordar el origen de la cultura y la constitución del sujeto esta idea previamente rechazada, retorna. Ninguna de sus formulaciones en torno al padre se sostiene sin la afirmación de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), según la cual habría una identificación primordial al padre en tanto merecedor de amor, anterior a toda investidura de objeto. Resulta curioso que si bien a lo largo de su construcción teórica Freud encuentra que en la temprana ligazón con la madre surge en el hombre, y para siempre, la necesidad de ser amado, se ve forzado a postular una identificación primordial al padre, para justificar la obediencia retrospectiva que hace al niño abandonar el objeto materno ante la culpa por el desafío hecho al padre.

Tal como lo indica Lacan en *Radiofonía* (1970), si bien es suponer el saber de la estructura lo que en el discurso analítico ocupa el lugar de la verdad, esto es sólo a condición de la sospecha con la que debe tratarse todo lo que se presente en ese lugar. No es el saber sobre el sueño del Edipo y el padre omnipotente lo que tendría que ocupar ese lugar, y si se lo aborda de ese modo, tendría que plantearse como un saber acorde con la naturaleza de la verdad, esto es, el hecho de que no puede ser toda dicha, que es un medio decir. Sólo interrogando de este modo al mito freudiano es posible sostener un espacio más allá de la roca freudiana de la angustia de castración, del rechazo de lo femenino, o bien, más allá del interjuego que se establece entre el deseo de la madre, la insuficiencia del padre como pretendido agente de la castración y el retorno del estrago materno.

Lacan presenta entonces una definición de la falta en la estructura: "*la castración es la operación real introducida por la incidencia del significante, sea el que sea, en la relación del sexo. Y es obvio que determina al padre como ese real imposible*" (Lacan, 1969-70, p. 136). Con esto quiere decir que la castración no es otra cosa que la pérdida de goce en la estructura introducida por la incidencia de un significante cualquiera, y que ubicar al padre como agente responde al intento de explicar dicha pérdida a través del mito del Edipo.

No obstante lo anterior, el salvataje del padre emprendido por la teoría freudiana del complejo de Edipo, y bordeado en la experiencia analítica bajo la forma de la novela familiar, no hace otra cosa que encubrir el punto en el cual el goce de la madre se cuela parasitariamente en el síntoma como estrago, o bien, bajo la forma compulsiva a la que empuja el superyó materno. De hecho, el imperativo primario de goce superyoico se despliega justamente en el punto donde el Otro materno encubre el agujero de la inexistencia de los significantes de *La* mujer y la *Muerte*.

Ahora bien, si el salvataje del padre es estructural, lo interesante a estudiar en la clínica actual es lo que sucede cuando el mismo encuentra el impasse efectivo del ocaso parcial o total de su función. Allí donde este consigue cada vez menos recubrir al deseo de la madre, el reverso del mismo -el estrago materno- toma el comando de las resoluciones del sujeto. Como lo señala De Georges en su trabajo *¿Apocalipsis? ¡No!* (2012): "*hace mucho tiempo que Lacan anunciaba la declinación de la imago paterna. En el siglo XIX notaba ya, en el desarrollo del mercantilismo capitalista y en el de las ciencias, signos en detrimento del viejo orden dominado por las figuras de Dios y del Rey… En esa época el descrédito del patriarca, para alguno, se acompañó con la emergencia de una nueva figura: la mujer Toda, supuestamente llamada a tomar el sitio de los padres y de los machos. Dios-madre fue un eslogan y surgió como un recurso*" (p. 215).

Ya en la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933) Freud advierte que tras los dioses paternos se esconden las ruinas de los dioses maternos, más arcaicos y originarios, así como la ligazón-madre antecede en la constitución del sujeto a la ligazón-padre edípica. Este tipo de mujer Toda, asociada sin duda a la imago de la madre fálica, o bien, de la vagina dentada que fue la Reina Victoria ubicada como una excepción que pretende reglamentar la relación entre los sexos, se establece desde una profunda desautorización de la feminidad, velando a ultranza la inexistencia de *La* mujer, con el empuje lo mortífero que ello acarrea.

De Georges continúa reseñando que "*las cosas se aceleraron y terminaron por producir un cambio de época radical. Una revolución técnica marcó los mediados del siglo XX, la invención de la contracepción, que concretizó la separación entre el ser mujer y el ser madre… La clínica, como un sismógrafo, atestigua estas evoluciones. Ya no resulta tan manifiesto que el padre sea una respuesta y no una pregunta. Pasada la esperanza de una liberación de las mujeres, emancipadas de golpe de la tutela de los padres y de la sumisión al marido, pareciera que las cuestiones abiertas conducen a respuestas diferentes y a reiterados callejones sin salida*" (De Georges, 2012, p. 215).

Así pues, la revolución técnica hace eco del declive paterno produciendo una disociación entre la sexualidad, la procreación y la transmisión del deseo como función de los padres, de modo que no sólo la figura paterna se encuentra eclipsada de un modo aún más radical sino que la madre, disociada ahora de su ser de mujer se empodera en una posición fálica que eclipsa la función del hombre como aquel que haría de ella la causa de su deseo, y la del padre como aquel capaz de interponer una prohibición a su capricho voraz sobre el hijo. Ahora más libre de otra ley a la cual mostrar sujeción, la ley materna parece imponerse de un modo aún más estragante, devastador y superyoico.

La clínica contemporánea de las neurosis enseña de manera flagrante las imagos voraces de la madre asociadas al denominado estrago materno, desembocando en modalidades de goce donde las soluciones sintomáticas clásicas parecen difuminarse, dejando al sujeto en una experiencia de angustia que lo hace proclive al libre ejercicio de la pulsión de muerte cuando el punto de capitón se revela frágil o inoperante. La inhibición como síntoma en el museo parece ser dominante en lo que tiene que ver con el decurso del deseo en el encuentro con el Otro sexo, o bien, a modo de respuestas frente a la angustia, el acting out y el pasaje al acto, demuestran la disfuncionalidad del Otro simbólico bajo la forma de la caída de su semblante.

En este contexto, el acceso a la sexuación permanece interrogado, pues aun cuando el padre se muestre insuficiente y su nombre u otra instancia suplan su función, el sujeto en algún punto persiste ligado narcisística y pulsionalmente al goce de la madre, quedando vedado el interrogante por la mujer en ella y por ende, el pasaje al encuentro con el Otro sexo.

El Otro materno permanece como partenaire que sutura la falta. Sin duda, esto es legible tanto en sujetos sexuados de modo masculino, quienes en el panorama del encuentro sexual asumen una posición pasivizada, como en sujetos interrogados por su ser femenino, asumiendo con más ímpetu aún la identificación viril, el "*hacer de hombre*" como parapeto defensivo de la feminidad y -como lo plantea Lacan en *El atolondradicho* (1972)- cuando esta se manifiesta, recurren dolorosamente a la madre para intentar asir infructuosamente la sustancia de su ser.

Desde esta configuración clínica puede leerse el carácter compulsivo de los síntomas clásicos y la incidencia del superyó materno como imperativo imposible de goce, pero también las presentaciones clínicas propias del sujeto contemporáneo, allí donde la urgencia de la angustia se encuentra lejos de la formalización del síntoma en el sentido analítico del término. La proliferación de los trastornos de la alimentación –anorexia y bulimia- denominadas por Lacan como "*neurosis gástricas*", remite indefectiblemente a la imago materna del tiempo primordial y a lo que de su deseo puede pesquisarse en la más temprana configuración de la demanda, aplastante en el caso de la anorexia donde el sujeto busca defender su relación con el objeto nada a ultranza, o ambivalente en el caso de la bulimia, donde intenta agujerear en secreto al Otro materno.

La pandemia de los llamados "*ataques de pánico*" -que no son cosa distinta a las "*neurosis de angustia*" freudianas- muestra un retrato de la subjetividad de la época, pues allí donde el padre simbólico desfallece, el sujeto queda expuesto al desamparo materno primario en una particular cercanía con la representación de la muerte. El influjo mortífero de las toxicomanías, cuando ya no es el sujeto quien consume al objeto sino que es consumido por el mismo en una suerte de compulsión cuyo único límite parece ser la autodestrucción, enseña paradigmáticamente que "*en su abandono a la muerte, el sujeto busca reencontrar la imago de la madre*" (Lacan, 1938, p. 45).

En el *Seminario XXI "Los desengañados se engañan"* (1973-74) Lacan introduce el equívoco "*Les non-dupes errent*", justamente en relación al estatuto del padre en psicoanálisis. Por homofonía alude a *De los nombres del padre* (1963), seminario interrumpido diez años atrás, y en cuya única clase plantea la pluralización del Nombre-del-Padre como salida al impasse freudiano de la roca de la castración en lo que tiene que ver con la desautorización de la feminidad. Ahora bien, el título a su vez se lee "*Los desengañados se engañan*", aforismo que sintetiza una sutil argumentación que apunta a plantear que si el inconsciente no es más que una elucubración de saber sobre *lalengua*, quien no está enamorado de su inconsciente se engaña en lo que concierne a lo real. El inconsciente sería una interpretación sobre el agujero del trauma, el de la inexistencia de *La* mujer, y por ende, de la relación sexual escrita; pero no

es posible acercarse a ese agujero real en un análisis, si no es vía el engaño del amor al inconsciente, estación previa de arribo al Uno de la letra, el cual es, a su vez, la parada anterior a lo real.

El verdadero error estaría en creer que el saber inconsciente es del orden del conocimiento o de la verdad, cuando en realidad no es más que una aproximación a lo real, es decir, lo que se escucha y se lee de *lalengua*, lo cual no es del orden del sentido y va a contrapelo del inconsciente simbólico. Este último, sostenido en el pivote del *Sujeto-supuesto-saber*, tal y como Lacan lo ubica en la *Proposición del 9 de Octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela* (1967), es correlativo a la dimensión del desciframiento de los significantes que marcaron destino para el sujeto; lo que se agrega ahora es que ese desciframiento sólo es posible a través del medio-decir de la verdad, el cual se erige sobre el agujero que circunscribe *lalengua*.

Es preciso entonces pasar por el engaño del saber inconsciente y de la verdad, pues no permitirse ese pasaje imposibilita el encuentro con la letra. En otras palabras, es preciso servirse del Nombre-del-Padre para ir más allá de él, lo cual implica los efectos de la enunciación del "*No*", que posibilita al sujeto una *nominación* inductora del amor al inconsciente y la posición del incauto en tanto proclive a orientarse por lo real. Esta es una consecuencia directa de la conceptualización de la metáfora paterna, tal y como la expone Lacan en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58), a saber, que el discurso materno debe traducir el *Nombre-del-Padre* por un *No*, para que se produzca el acceso a la significación fálica, es decir, al cifrado del inconsciente.

La inscripción del *Nombre-del-Padre* es correlativa a la dimensión estructurante del reconocimiento de la castración del Otro materno, entendida en la primera enseñanza desde la perspectiva simbólica como la ausencia de un significante para nombrar el ser, y en la última, como lo real del agujero de la no relación sexual. La castración posibilita el amor, construido por decires que sólo se sostienen en el saber inconsciente. Ahora bien, cuando no se enuncia el *No* ligado al *Nombre-del-Padre*, o su enunciación es tenue, los efectos forclusivos son del orden de lo que a esta altura Lacan denomina "*ser nombrado para*", lo cual no constituye una nominación como anudamiento entre los tres registros al cual se adosa el saber inconsciente sino que se erige como una orden de hierro implacable, sin amor. Cuando el Nombre-del-Padre no sostiene el saber inconsciente, se producen distintas formas de desanudamiento que llevan al retorno en lo real de la ley de hierro no fundada en el amor.

Sin duda alguna, puede leerse en esta ley de hierro el imperativo del superyó materno, una autoridad primaria y omnipotente que prescinde en gran medida de la mediación paterna.

El declive de la instancia simbólica del padre, la pluralización de sus nombres o el descrédito asociado a su figura en el mundo contemporáneo tiene entonces serias consecuencias en la subjetividad, particularmente en la pregnancia de fenómenos clínicos vinculados al trasfondo del estrago materno en la constitución subjetiva. La puesta en forma de la dimensión compulsiva en los síntomas clásicos, así como la proliferación de los síntomas contemporáneos como manifestación del rechazo del inconsciente, enseñan el modo en que el declive paterno tiene como corolario al imperio del estrago materno.

6.4. El estrago materno, la feminización del mundo y el retorno del superyó.

Miller hace eco de los planteamientos de Lacan sobre la inexistencia del Otro simbólico, calificando a la subjetividad contemporánea como "*la época del Otro que no existe*" (Miller, 2011, p. 354), aparejada al ascenso del objeto (a) al cénit de la civilización, como una suerte de avance extremo del discurso capitalista hacia lo que denomina *discurso hipermoderno*. Esto sintetiza una serie de argumentos que apuntan a dar cuenta de la deslocalización generalizada del goce a partir de la pérdida de eficacia del falo y del padre para regular y organizar la satisfacción a nivel social y subjetivo. Miller sostiene que ni la sentencia de Nietzsche sobre la muerte de Dios, ni el psicoanálisis freudiano con la ubicación del parricidio pudieron reflejar la declinación paterna; lejos de ello, al elaborar sobre la instancia del padre muerto habrían otorgado aún más legitimidad a la idealización histérica del padre, que hace de este un amo encubriendo su castración. Sólo Lacan pudo escapar de esta trampa al pluralizar los nombres del padre e interpretar el mito edípico sobre el padre castrador como un sueño de Freud. No obstante, en *El ser y el Uno* (2011), Miller propone que el develamiento de las versiones del padre desemboca necesariamente en que el rasgo definitorio del siglo XXI sea una suerte de "*aspiración a la feminidad*", un movimiento que hace que la modalidad femenina del *no-todo* tome el relevo de los universales paternos.

Para explicar la actualidad de la declinación del padre en la regulación de los goces y el ascenso de lo femenino en nuestra época, en el curso *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005) Miller y Laurent, introducen la denominación "*feminización del mundo*" en tanto alusiva a las transformaciones actuales del orden simbólico: "*cuando hablamos de la feminización del mundo, no nos referimos solamente a la cantidad de mujeres que ahora acceden a profesiones antes reservadas a los hombres, ni a las virtudes propuestas por ciertos sectores feministas o de intelectuales políticos, que insisten en que la política, el Otro del poder, necesita hoy más talento negociador que brutalidad, más muestras de talento de cómo hacer con la impotencia que muestras de autoridad en las que ya nadie cree. Señalan que las mujeres*

están especialmente capacitadas para ello, ya que siempre tuvieron que negociar con los niños sin poder dar pruebas de autoridad, siempre lograron persuadirlos sin necesitar pasar por eso. La feminización dulce, la virtud femenina, quiere hacernos olvidar a las damas de hierro" (p. 108).

La argumentación es en extremo interesante, pues si bien la idea de la feminización del mundo parece remitir a los avances de los movimientos feministas, no tiene que ver con ellos: se trata de reconocer que la modalidad femenina de la autoridad -ya no bajo la forma del semblante de poder, sino en el ejercicio de lo materno y la negociación- otorga a las mujeres en sí mismas capacidades singulares de astucia e invención, particularmente en un orden donde falla la ley y el Universal. Sin embargo, esta "*cara dulce*" de la feminización -la invención femenina a partir de su posición no-toda fálica- muestra en su reverso a las denominadas "*damas de hierro*", esto es, aquellas mujeres que en la suplencia de los roles paternos y viriles se ubican a modo de excepción, como un superyó materno de especial voracidad, en cuyo funcionamiento se advierte el retorno mortífero y estragante de la lógica del Todo en relación al goce, fundada por su puesto en el no-todo, y de allí la paradoja.

Se observa de este modo que en el contexto de la feminización del mundo, el estrago materno sigue siendo de una forma aún más tangible, el reverso del factor libidinal del deseo femenino en su virtud negociadora. Como lo señala Laurent, "*las damas son quienes están más cómodas (contrariamente a lo que pensaba Freud, dada la estructura del Otro de su época) con el estado actual del Otro que no existe, ya sea en la vertiente de saber envolverlo con la dulzura o en la de saber mantener una orientación cuando todo el mundo está muy perdido*" (Miller, Laurent, 2005, p. 109). Miller aclara que "*el que el Otro no exista asume la forma: si el Otro no existe, por qué no yo en su lugar. Y esto explica el fenómeno de la dama de hierro*" (p. 109). La lógica de la inexistencia del Otro desemboca en una abolición del Uno como condición para el surgimiento del sujeto; ante la carencia de nominación y el descrédito en los semblantes, sobreviene un estado de anomia generalizada, acompañada de una clara tendencia al imperio del superyó como régimen de hierro sostenido en la ubicación contemporánea del objeto (a) en el lugar otrora reservado al Ideal.

De este modo, el imperativo superyoico de goce, lejos de propiciar una regulación del mismo, se articula a la devoración del capitalismo en un circuito que forcluye la lógica de la falta y la castración. El régimen del superyó sin duda es correlativo de las denominadas "*damas de hierro*", quienes lejos están de tener una relación lábil con esta instancia como lo creía Freud; por el contrario, advertidas de la inexistencia del Otro y de la aspiración a la feminidad, ellas han tomado el relevo de dicho Otro, supliendo los roles paternos y viriles ¿no explica esto el protagonismo del estrago materno en la clínica contemporánea?

Tomando como base la lógica de la sexuación, lo que se observa con la declinación paterna y la feminización del mundo es cierto desanclaje de la lógica de la excepción del padre en tanto formadora del Universal masculino, esto es, del Todo que trae consigo el goce fálico que hace consistir al Otro simbólico, dando lugar a otra lógica que por la vía de la negación de la excepción hace patente que en el nuevo orden simbólico el Otro no existe. Usando como marco de referencia la escritura de las fórmulas de la sexuación, puede situarse esta transformación del lazo social. La lógica de la castración y el deseo es solidaria de la inscripción del padre en la estructura como excepción ($\exists x\ \overline{\Phi x}$), el padre de la horda primordial cuya figura fue elucidada por Freud en *Tótem y tabú* (1913a), esto es, la excepción del Uno solo, condición absoluta para la génesis del sujeto en tanto perteneciente al conjunto de Todos aquellos para quienes el falo y la castración ordenan la relación con el goce. De este modo, se configura el Universal de El hombre en una lógica en la cual el Otro existe sin dudas.

Ahora bien, este funcionamiento que otrora avalaba la impostura masculina, se ve cuestionado en la subjetividad de la época, pues como lo señala Miller en *Buenos días sabiduría* (1996): "*la idea del declive viril, incluso su desaparición en el mundo contemporáneo no es pensable sin el declive del padre*" (p. 36). La difuminación de las categorías de la virilidad va entonces aparejada al eclipse de la excepción, dejando al conjunto del Todo a la deriva, sin la inscripción del Uno que lo funda. De esta forma, el Otro se revela inexistente y el conjunto ya no se sostiene en la obediencia retrospectiva al padre, sino en una aspiración al consenso, o como lo señala Miller, lo que queda es el Todos-juntos, el Todos-lo-mismo que caracteriza a la democracia mercantil.

Refiriéndose a este punto, en *Los nuevos adictos. La implosión del género en la feminización del mundo* (2013), Sinatra propone que "*el Otro de la autoridad, el de las garantías ya no regula a los individuos, ni anuda a los cuerpos como lo hacía en la época en la que el Otro sí existía. El universo de discurso que se aseguraba a partir de los grandes relatos, ya no existe, pues éstos han dejado de construirlo*" (p. 29). Así pues, en este lugar en el que el Otro revela su inexistencia, el padre desfallece como excepción y los semblantes viriles desaparecen; las mujeres, desde la lógica del no-todo toman su relevo, bien sea para las astucias que implica la invención del lazo social ante la pérdida del referente simbólico, o para los estragos que en tanto damas de hierro pueden ejercer en dicho lazo a modo de superyó. En relación con esto, en *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2005), Miller afirma que el hecho de que las mujeres "*estén más cómodas en este malestar implica caracterizar la época como el nuevo reino del no todo. Siguiendo simplemente a ciegas los matemas de Lacan, es lógico que en la época del no todo se tenga en cuenta el fenómeno de la feminización*" (p. 109).

La inexistencia del Otro y el camino inviable al que se arriba inevitablemente con el Todos-juntos como un intento de consenso democrático y mercantil, desemboca en que la

lógica propiamente femenina del no-todo tome las riendas. Tal y como lo señala Lacan en el *Seminario XX "Aún"* (1972-73), la posición femenina se caracteriza por una negación de la excepción ($\overline{\exists}x\ \overline{\Phi x}$) que impide el cierre de un conjunto y por ende, la afirmación de un universal de *La* mujer. Si la mujer es no-toda respecto de la función fálica es porque una parte de ella puede situarse en relación al falo y desde ese lugar a consentir ser objeto en el fantasma masculino, pero por la otra, más allá del falo puede acceder a Otro goce, el del puro vacío de significante en el Otro, la inexistencia de *La* mujer en el inconsciente. Más allá del padre y del falo, la mujer accede a otra dimensión en la cual la excepción no funda un universal sino que deja a cada una de ellas en relación con una experiencia inédita y singular en su cuerpo como sustancia gozante.

Ahora bien, en el contexto del declive paterno, la apoyatura de la posición femenina en el falo también se ve puesta en cuestión, más no su relación con ese Otro goce fuera de los límites de la castración. Como lo afirma Miller: "*El Otro no existe se refleja en estos dos niveles. En primer lugar, no hay Todo universal, no se puede formar el espacio cerrado del para todo x, y en segundo lugar, tampoco hay la ex-sistencia del Uno; hay su inexistencia. La estructura que Lacan llama no todo responde al Otro que no existe, y la universalización, lejos de inscribirse en el espacio del para todo x, es el no todo generalizado, no lo general sino el no todo en todas partes*" (Miller, 2005, p. 77). En este marco, allí donde la feminización del mundo no es otra cosa que el relevo que toman las mujeres de los roles paternos y viriles -una vez caídos los semblantes y los grandes relatos que los constituían- la lógica femenina del no-todo se articula en la cultura como una suerte de aspiración a la feminidad a múltiples niveles. En el lugar del Otro simbólico que no existe, las mujeres se imponen en su calidad de Otro radical, encubriendo el Todo ausente, con el "*no todo en todas partes*", el cual articula el goce femenino en sus distintas versiones como factor dominante del lazo social, bien sea como astucia o invención sobre la pérdida de referentes, o como estrago, retornando al modo del superyó primario, el régimen de hierro correlativo al mandamiento imposible de goce.

Como lo afirma Sinatra, "*en esta línea leemos hoy la globalización desde la posición del no-todo que corresponde en las fórmulas a la posición femenina. Se trata de destacar ahora que el modo de goce contemporáneo está determinado ya no más desde la perspectiva del padre como significante amo (S_1) de la civilización, ya no más desde su función de prohibición (padre como agente de la castración), ya no más desde la negativización del goce, sino desde su positivización, desde la mostración del goce que hay*" (Sinatra, 2013, pp. 31-32). Si Miller afirma que lo que caracteriza la hipermodernidad es justamente el ascenso del objeto (a) como plus-de-gozar al cénit de la civilización, es porque constata una caída de los

Ideales en tanto horizonte narcisista del sujeto a favor de una promoción de las modalidades de goce como compulsión sin punto de detención.

En efecto, es preciso considerar que al ubicarse más allá de la referencia al Otro simbólico, y más aún, al develarse la inexistencia de este, el *no-todo* que toma el relevo en la actualidad carece del límite de la excepción en tanto fundante de la falta en ser. La posición no-toda se desliga parcialmente de la problemática de la castración, de allí que el goce en ausencia de la excepción sea promovido sin límites. Sin duda, el sin límites propio a la posición femenina como no-toda signada por el falo fue advertido por Freud (1925a, 1933), quien ubica cierta labilidad en el sepultamiento del Edipo femenino debido a la ausencia de un motivo contundente para el mismo como lo es la amenaza de castración para el varón. Freud aduce que el proceso se completaría a través de múltiples frustraciones que, en el mejor de los casos, desembocan en la sustitución del padre por otro hombre con quien fuese viable la maternidad, pero ello deja al superyó femenino en un lugar francamente controversial: el mismo carecería de la fortaleza moral del superyó masculino, detentando una moral débil y laxa. Sin embargo, previamente Freud (1915b) había encontrado que para las mujeres el amor a la madre es la fuente de la severidad de la conciencia moral, un amor primario al que se renuncia vía hostilidad para dirigirse al padre. Así pues, la labilidad de la mujer en relación a la moral es netamente vinculada al superyó paterno, más no así respecto del superyó materno, más severo aún e imposible de reabsorber del todo a la luz de la ley del padre.

Retomando estos planteamientos en *El otro que no existe y sus comités de ética* (2005), Laurent plantea que para las mujeres "*la formación del superyó sufre por estas circunstancias y nunca llega a ser verdaderamente impersonal. El padre queda marcado por un apego tierno que seguramente orienta y hace que la creencia femenina siempre apunte más al juez que a la ley. El superyó femenino sufre esta doble operación, el resto de la primera, marcado por una pasión, el odio, y el resto de la segunda, que indica la otra vertiente de esta pasión, el amor. El amor al padre y el odio a la madre arrojan esa pasión extraña que se mezcla y que el doctor Lacan llama odioamoramiento*" (p. 104). En el lugar donde Freud ubica una falencia y una debilidad en la relación de la mujer con lo simbólico tangible en la formación del superyó, Lacan termina localizando un resto apasionado en la demanda de amor femenina que articula el amor y el odio sin límites, como un producto que no se reabsorbe en las resoluciones edípicas y que tiene que ver con el acceso de la mujer a otra satisfacción, un goce suplementario que escapa a la simbolización.

Cuando el goce suplementario se presenta en la contingencia del encuentro amoroso, conduce a la mujer a su invención singular sobre aquello de su ser que se manifiesta en modo femenino, pero cuando escapa a ésta, se despliega a modo de estrago, como una satisfacción

devastadora en el sin límite de las concesiones. De este modo, el estrago materno se encuentra en el fundamento de la constitución del superyó femenino que se fusiona con la pulsión de muerte, ya no en el encuentro con el partenaire como algo que cesa de no escribirse en la relación sexual, sino justamente como lo real mismo, lo que no cesa de no escribirse en el orden de la satisfacción mortífera de la pulsión.

En este sentido, en *Una distribución sexual* (2000) Miller ubica la forma erotómana de la demanda de amor como una perversión femenina por excelencia, pues trasciende la lógica del tener en relación al atributo fálico al que se dirige articulando el sin límite del ser, que justamente por su infinitud se instituye como estrago. Así, enlaza la etimología del significante estrago –*ravage*- con el verbo *rapire*, que evoca simultáneamente el "*rapto por la fuerza*" (ser tomado violentamente) y el "*arrebato místico*", para situar a la erotomanía en la base de la posición femenina, eso del estrago materno que no consigue recubrir la instancia paterna.

El estrago materno articula entonces la lógica de la infinitud propia del no-todo: "*El no-todo de Lacan no tiene valor más que inscrito en la estructura de infinito… en este sentido, puede perfectamente decirse en la lengua con la palabra todo. Eso es lo que Lacan escribió… 'Todo puede ponerse en la cuenta de la mujer', es decir todo y lo contrario de todo 'en la medida en que, en la dialéctica falocéntrica, ella representa el Otro absoluto'*" (Miller, 2000, pp. 27-28). Es en relación con esto que en *El hueso de un análisis* (1998) plantea que "*el parlêtre femenino se identifica a la devastación*" (p. 84), a partir de lo cual parecería establecerse una equivalencia estructural entre la posición femenina y el estrago materno.

Si es pertinente hablar de una feminización del mundo, hay que aclarar que la misma se encuentra lejos de dar cuenta de la posición femenina como tal en su duplicidad. Este fenómeno contemporáneo en el régimen del no-todo como relevo del declive paterno no debe ser confundido con una apertura al goce femenino en la contingencia, pues esta ocurre en tanto haya una apoyatura en el falo para existir más allá del padre. Justamente, en la medida en que este fenómeno denuncia el descrédito de la excepción paterna, la apoyatura fálica se revela insuficiente o empobrecida y lo que retorna como ilimitado es el sadismo del superyó materno. Queda claro entonces que si bien la lógica del no-todo abre las puertas al goce femenino, y junto con él a la astucia de las mujeres en el llamado político a la invención de nuevas modalidades de la autoridad, la contracara es el despliegue de fenómenos clínicos que aún en el marco de las neurosis, testimonian con ímpetu sobre aquello del estrago materno que estructuralmente no es recubierto por la función simbólica del padre o de sus nombres.

En este sentido, puede aludirse tanto a presentaciones clínicas clásicas como contemporáneas que atestiguan de aquello del estrago materno con lo cual el padre se revela

insuficiente. En la época del Otro que no existe y la feminización del mundo, es plausible que el relevo que toman las mujeres de dicho lugar las comande a encarnar el semblante de la figura obscena y feroz del superyó. Una mujer histérica, identificada a la devastación en tanto demanda de amor ilimitada, puede terminar ella misma encarnando a un superyó femenino, que exige hasta el infinito sin encontrar punto alguno de capitón. Evidentemente, ser el superyó femenino para un hombre entra en el campo del estrago amoroso y sin duda es reconducible al trasfondo originario del estrago materno, por fuera de los confines de la feminidad como tal. Es notable también en la clínica de la neurosis obsesiva que el declive de lo viril hace que la mujer sea erigida como partenaire en el lugar de un superyó cruel y avasallante, que exige el sin límite de las concesiones a costa de la renuncia al deseo.

Así pues, en la clínica de las neurosis clásicas, la feminización del mundo tiene como consecuencia una predominancia del sin-límites superyoico como resto del estrago materno, tangible en la satisfacción mortífera que comporta el síntoma, aun siendo este un testimonio de la insuficiencia del padre. En este sentido, en su trabajo *¿Apocalipsis? ¡No!* (2012) De Georges se pregunta: *"¿Quiénes son los que testimonian de manera posmoderna para plantear el enigma de la feminidad y asumir la feminidad corporal? Si la histeria a la manera de Dora deja que se le adelanten, ¿el estrago madre-hija está llamado a multiplicarse?"* (p. 217). En efecto, la clínica contemporánea enseña un declive del padre para aportar respuestas o interpretaciones al enigma de la feminidad, incluso en su facultad de constituirse como referente de los tipos ideales del sexo, de manera que la resolución a estas preguntas parece jugarse en el terreno de la relación con la madre, allí donde el estrago domina el panorama del goce mortífero en detrimento del deseo.

En este contexto, conviene retomar lo que sucede en los llamados "*síntomas contemporáneos*" –trastornos del estado de ánimo, trastornos de la alimentación, toxicomanías, compulsiones, ataques de pánico- cuyo común denominador no es tanto el carácter de pandemia que adquieren en la actualidad sino su correspondencia con lo descrito por Freud para las neurosis actuales, a saber, la ausencia de un mecanismo psíquico en su etiología, presentificada en un rechazo del sujeto al saber inconsciente. En este tipo de fenómenos es constatable la pregnancia del estrago materno, que aún en el marco de lo que en análisis podría ser construido como una neurosis, da cuenta de la declinación y la insuficiencia paterna en la constitución del síntoma. En este sentido, es pertinente elaborar una breve consideración sobre el estatuto del síntoma en la época del Otro que no existe y la feminización del mundo.

Tempranamente Freud ubica dos caras del síntoma: la del sentido, que lo hace susceptible de interpretación en tanto formación del inconsciente, y la pulsional que lo convierte en una práctica sexual a la que es en extremo dificultoso renunciar. Las

presentaciones clínicas actuales -donde puede ubicarse un manifiesto rechazo del inconsciente- son en muchos casos reacias a la formalización del síntoma en tanto enigma a descifrar sobre la base del inconsciente intérprete, pues en su lugar muestran la cara pulsional como una compulsión de repetición fuera de sentido. Se trata así de la iteración de un goce que no se contabiliza sino que insiste comandado por la ley de hierro del superyó que caracteriza a la época. Si el estrago materno interesa en este punto, no es solamente porque ante el declive paterno la imago de la madre vuelve a tomar un papel preponderante en la fantasmagoría del sujeto, sino porque el estrago es un modo de nombrar esa iteración del Uno que no llama a la interpretación y que no convoca a otro significante que lo dialectice, el del padre fundamentalmente.

Teorizar sobre el estrago materno no es retrotraer el psicoanálisis a los tiempos arcaicos de la constitución del sujeto, tampoco es atribuirle al personaje de la madre la responsabilidad del padecimiento psíquico ya que sin esta no sería posible la libidinización necesaria para que el sujeto se constituya como tal. El estrago materno en la clínica lacaniana es un nombre que bordea lo real del padecimiento, remite a algo que compete netamente al sujeto, y en muchos casos toma la forma de una insistencia mortífera en la compulsión superyoica del síntoma, como si se tratase de una adicción. Tal y como lo señala Miller en *El ser y el Uno* (2011): "*La adicción es la raíz del síntoma que está hecho de la reiteración inextinguible del mismo Uno. Es el mismo, es decir precisamente no se adiciona. No tendremos jamás el 'he bebido tres vasos por lo tanto es suficiente', se bebe siempre el mismo vaso, una vez más. Esa es la raíz misma del síntoma. Es en este sentido que Lacan pudo decir que un síntoma es un etcétera. Es decir el retorno del mismo acontecimiento*" (Inédito).

Cabe indagar si en la clínica de las neurosis los fenómenos que denuncian proveniencia del estrago materno no hacen más que develar la naturaleza real del síntoma, tal y como la formula Lacan en el *Seminario X "La angustia"* (1962-63). Allí opone el síntoma al acting out, pues mientras que éste último es un evidente llamado a la interpretación, y por ende, al Otro, el síntoma no parece compartir los mismos caracteres: "*No forma parte esencial de la naturaleza del síntoma que deba ser interpretado. No llama a la interpretación contrariamente a lo que ustedes podrían creer… El síntoma, en su naturaleza, es goce -no lo olviden-, goce revestido, sin duda, no los necesita ustedes, se basta a sí mismo. Es del orden de lo que les enseñé a distinguir del deseo como goce"* (p. 139). El goce inherente al síntoma escapa a la regulación paterna, es lo que en la última enseñanza de Lacan se conceptualiza como la iteración del Uno de la letra que se traza en el cuerpo como modalidad de goce, y sólo cuando se enlaza con otro significante puede querer decir algo.

Si una vertiente de la feminización del mundo es la pregnancia del estrago materno en detrimento del padre-síntoma, es debido a que la dialectización edípica sostenida en la

instancia paterna se encuentra en declive, de manera que el síntoma se presenta del lado del goce en el mutismo y su paradigma es la adicción. A medida que se desvanece la función del Ideal como ordenador en la civilización y el objeto (a) asciende al cénit de la misma como un empuje a gozar, el síntoma insiste desde el goce con mayor ímpetu, y ello puede encontrarse tanto en formas clásicas como actuales del sufrimiento. Si los síntomas clásicos son un recurso frente a la ausencia de inscripción en el inconsciente del Otro sexo, los actuales tienden a taponar el mismo punto desplegando con mayor tenacidad su naturaleza compulsiva.

En este contexto, resulta interesante encontrar que en *La tercera* (1974), Lacan recurre a la imago de lo voraz para definir el síntoma en su dimensión real: "*Llamo síntoma a lo que viene de lo real. Esto significa que se presenta como un pececito cuya boca voraz sólo se cierra si le dan de comer sentido. Entonces una de dos: o con eso prolifera… o revienta. Lo mejor sería, y en ello deberíamos poner nuestro empeño, que reventara lo real del síntoma, y ahí está el asunto: ¿cómo hacer?*" (p. 84). En lo que refiere al estrago materno, no resulta fuera de lugar advertir la cercanía entre las fauces del cocodrilo y la boca voraz del pececito que es el síntoma como una suerte de ventosa que devora sentido. En este marco, en tanto repetición del goce de una letra, el síntoma representa un verdadero reto para la experiencia analítica que busca justamente que reviente lo real del mismo, pues de lo contrario esa devoración de sentido prolifera dando mayor consistencia al padecimiento que el mismo comporta.

En el *Seminario XXII "R.S.I."* (1974-75) Lacan ubica al síntoma como una suerte de función matemática f(x), donde la x "*es lo que del inconsciente puede traducirse por una letra en tanto que solamente en la letra la identidad de sí a sí está aislada de toda cualidad. Del inconsciente, todo Uno en tanto que sustenta el significante en lo cual el inconsciente consiste, todo Uno es susceptible de escribirse por una letra*" (Inédito). Esta es propiamente la conceptualización del síntoma como letra de goce, derivada de la consideración nodal del inconsciente real. Concomitantemente, cambia por completo el estatuto de la interpretación, pues la misma ya no debe apuntar a develar sentidos reprimidos o recuperar significantes que apunten a la obtención de una significación, sino que se dirige a reducir el sentido, a aislar al síntoma como S_1 de las interpretaciones que el inconsciente mismo se ha encargado de hacer sin necesidad de operación analítica alguna.

Lo que sucede es que el S_1 parece siempre remitir a un S_2, y allí radica la posibilidad de que el psicoanálisis sea una estafa. Lo que Lacan pretende en el *Seminario XXIV "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* (1976-77) es llamar la atención sobre una ligazón ausente e imposible entre S_1 y S_2 que marca el lugar de lo real fuera del discurso. Plantea entonces que "*S_1 no es sino el comienzo del saber, y un saber que se contenta con comenzar siempre, eso no llega a nada... Hay*

Uno, pero no hay nada de Otro. Es el Uno el que sabe y no el supuesto saber" (Inédito), y justamente en ese saber se funda la verdad de lo real, que "*la relación sexual, no la hay, salvo incestuosa o asesina... no hay otra verdad que la castración*" (Inédito).

Es claro entonces que el estrago materno, en lo que tiene que ver con la implicación del sujeto en el deseo y el goce de la madre constituye un empuje a la afirmación de la relación sexual, pero esta bordea lo incestuoso y lo mortífero, dejando al sujeto a expensas del superyó y la pulsión de muerte. No obstante, Lacan anticipa que esta pretendida relación sexual no hace más que recubrir su inexistencia, la verdad de la castración. Que S_1 llame a S_2 es la boca voraz del cocodrilo, o bien, el pececito del síntoma que devora sentido reafirmando la pretendida cópula entre significantes, cuando tras ella lo que hay es la iteración solipsista del goce del Uno. Sin duda, es por esto que Lacan anuncia tempranamente que en su abandono a la muerte el sujeto busca reencontrar la imago de la madre. Esto da cuenta del sustrato pulsional que se impone como compulsión en el síntoma, aquello del estrago en lo real del goce que escapa a la regulación del padre en lo simbólico.

Esto modifica notablemente la cuestión de la interpretación, pues ya no se trata de hacer consistir al Otro y a la duplicidad del significante, sino de un esfuerzo de poesía. Sólo en la medida en que logre conmover al síntoma, el decir poético permite comprender que la verdad es de naturaleza poética al provocar un efecto de agujero y vaciamiento de sentido. En la misma línea, Lacan imagina el proyecto de invención de un significante nuevo que, de igual forma que lo real, no tuviese ninguna clase de sentido y desde allí provocase efectos. Si bien se trata de un propósito inconcluso, es claro que apunta a atravesar el muro del lenguaje en el análisis para alcanzar lo real del síntoma. La invención puede entonces erigirse como la salida a la problemática del estrago materno.

6.5. La invención femenina como salida al estrago materno en el final del análisis

El estrago materno es un fenómeno clínico que puede ser relacionado con el mandamiento insensato propio del encuentro sin velos con el Deseo-de-la-Madre, Otro primordial en relación con el cual se establecen insignias que operan para el sujeto como imperativos mortíferos de goce. El aislamiento y la desidentificación de los significantes amo que comandan el programa de goce del sujeto es una pieza crucial de la experiencia analítica, pues a partir de ellos es posible construir, deconstruir y atravesar el axioma fantasmático que ilustra la posición de goce del sujeto en relación al deseo de un Otro, que si bien no existe –al decir de Lacan- tiene un cuerpo que goza.

Desde esta perspectiva, el estrago materno puede ser entendido como una problemática estructural concerniente a todo ser hablante. Es cierto que la operación del padre es eficaz para resolver parcialmente el enigma que suscita el deseo materno, pero no por ello es suficiente para resolverlo con la clave fálica; estructuralmente también el padre presenta fallos de los cuales el síntoma testimonia. Un resto del estrago anuda un goce no acotado por la ley paterna, un superyó materno de carácter insensato. De esto da cuenta la clínica en general, y con particularidad, aquella que se concentra en la complejidad de la relación madre-hija, donde al enigma del deseo materno se le superpone la búsqueda de la sustancia del ser femenino. A partir de estas coordenadas, se introduce el interrogante en torno a los destinos posibles del estrago materno en el final del análisis.

En *Análisis terminable e interminable* (1937) Freud manifiesta un evidente pesimismo respecto de la eficacia terapéutica del psicoanálisis, no sólo por razones intrínsecas a los factores decisivos para la misma –como lo son el influjo de los traumas, la constitución pulsional y el nivel de alteración del yo-, sino por lo que encuentra como el obstáculo último, ligado a la diferencia sexual, frente al cual el analista no hace más que "*predicar al vacío*" (p. 253). Este impedimento es común a los análisis de pacientes varones y mujeres bajo formas específicas de contenido y se reconduce en última instancia al complejo de castración y a la desautorización de la feminidad, factores que operan como una *roca de base* biológica a la que se llega una vez atravesados todos los estratos psicológicos en el recorrido del análisis. La *envidia del pene* en la mujer y la *protesta masculina* en el varón como manifestaciones del rechazo de la feminidad, tienen en común al complejo de castración que se impone para Freud como roca insuperable allí donde ya no interesa si la resistencia se presenta o no como transferencia, sino que todo permanece como es sin posibilidad de cambio alguno. Según la teoría freudiana, la desautorización de la feminidad, o bien, aquello que hace que lo propio del otro sexo caiga necesariamente bajo represión, se revela entonces como el punto culminante de los análisis.

En este contexto, Freud ubica al acto de analizar en el catálogo de las profesiones imposibles debido a que lo único que puede darse por cierto es la insuficiencia del resultado al final. Clausura entonces el problema de la terminación de la cura en una solución eminentemente práctica: en los llamados "*análisis terapéuticos*" -aquellos accesibles a la interpretación por el primado del influjo accidental del trauma- el final de análisis ocurre sencillamente "*porque las cosas anduvieron bien*" (p. 251); por su parte, en los "*análisis de carácter*" -allí donde el factor constitucional impone obstáculos irreductibles a la cura- la terminación viene presupuestada en el hecho de que es preciso evitar expectativas exageradas. Sobra decir que en sus escritos técnicos Freud anticipa esta posición pragmática en cuanto a los objetivos

del análisis al aducir, por ejemplo, que el mismo podría darse por terminado una vez restablecidas en el sujeto las capacidades de amar y de producir. A esta altura agrega como primer criterio la superación de inhibiciones, síntomas y angustias, y como segundo, al juicio por parte del analista de haber llevado a cabo de manera suficiente la recuperación del material reprimido, la disipación de las lagunas del recuerdo y la superación de las resistencias, de tal modo que puede dejar de temerse por la repetición de ciertos complejos patógenos.

La idea de un *resto sintomático* irreductible al análisis no fue nunca ajena a la consideración de Freud, quien desde la *Carta 133* a Fliess (1900b) le atribuía un carácter acorde a ley. Los restos sintomáticos aparecen allí como un compromiso último entre salud y enfermedad en el cual es preciso no penetrar. La idea es retomada en *Análisis terminable e interminable* (1937) bajo la rúbrica del factor constitucional de las pulsiones, que imposibilita garantizar tanto la eficacia, como la perdurabilidad de los resultados obtenidos en el análisis. ¿Es acaso ese resto sintomático un relicto del estrago materno y de la insuficiencia del padre para metaforizarlo?

Si el complejo de Edipo es el fundamento de la estructuración del sujeto, y si el mismo involucra en última instancia una operación ejecutada desde el rechazo de lo femenino, es apenas una consecuencia lógica que la esencia de la sexualidad femenina siga resultando para Freud un enigma sin respuesta, desembocando en una conceptualización inacabada acerca del final del análisis, materializada en la clínica como una solución netamente pragmática. Este impasse reaparece de algún modo en los primeros momentos de la enseñanza de Lacan, justamente por enmarcarse en el denominado *retorno a Freud*.

Tal y como lo esquematiza Miller en *Los signos del goce* (1998c), una primera teoría del fin del análisis como subjetivación de la muerte es insuficiente para dar cuenta de la problemática. Este punto resulta cuestionable, pues el significante de la muerte hace parte de los significantes inexistentes en la estructura. Una segunda versión, esbozada en *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958d) como la necesaria desidentificación al falo materno para salir de la trampa edípica, es también insuficiente en el punto en el que deja en el horizonte el recurso de la identificación paterna y no resuelve el impasse para ir más allá del padre.

Solamente la lógica del acto como asunción del deseo permite a Lacan establecer la lógica de la conclusión de la cura. Allí donde el análisis se encuentra irremediablemente en un terreno en el que no parece hacer más que predicar al vacío, la salida se halla en la invención propia del acto verdadero, donde el sujeto asume su propio deseo y las consecuencias de actuar en conformidad con él. En este sentido, en el *Seminario VII "La ética del psicoanálisis"* (1959-60), Lacan interroga: "*¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es*

propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la Hilflosigkeit, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte, no puede esperar ayuda de nadie" (p. 362).

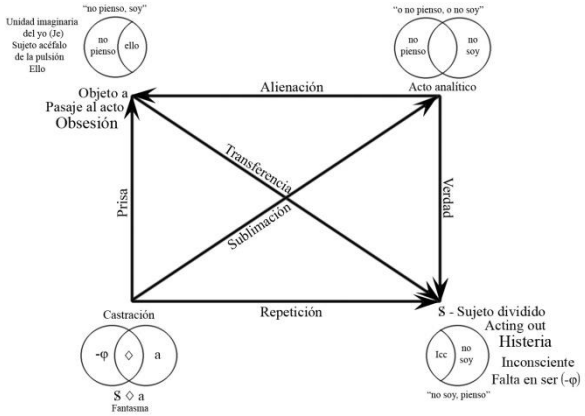
Es interesante que Lacan retome el término *Hilflosigkeit*, pues es el mismo al que Freud alude en *La interpretación de los sueños* (1900a) para nombrar la experiencia del recién nacido en relación a la omnipotencia del Otro materno y su ley caprichosa en la satisfacción de las necesidades, la constitución de la demanda y el deseo como resto. Podría decirse entonces que el final del análisis, entendido en estos términos, convoca al sujeto a su posición originaria en la estructura y le invita a inventar un nuevo modo de relación con el Otro primordial, donde inevitablemente atravesará la experiencia de la devastación.

Siguiendo la idea que Freud introduce en *Sobre la iniciación del tratamiento* (1913b) acerca de la cura analítica pensada como un juego de ajedrez en el cual lo único que puede formalizarse es el principio y el final, en la *Proposición del 9 de Octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela* (1967), Lacan se aboca a proveer los lineamientos de estos dos momentos cruciales de la experiencia analítica. En cuanto al inicio, afirma que se produce en la transferencia por gracia del analizante y formaliza este movimiento de encuentro con la escritura del algoritmo de la transferencia, el cual dilucida el modo en que surge el sujeto como un supuesto a partir de la articulación entre el significante de la transferencia –es decir, el síntoma del sujeto dirigido al Otro- y un significante cualquiera, que del lado del analista posibilita el enlace.

El final, por su parte, es entendido bajo la rúbrica del acto en el horizonte de la experiencia analítica, implica ante todo un avance respecto del obstáculo freudiano de la castración. El momento del acto conduce a cierto atravesamiento del escenario fantasmático, de manera que allí el deseo ya no se encuentra sostenido en la ficción que vela la castración en el Otro sino que discurre por el circuito de la pulsión. En efecto, el acto implica una convergencia certera entre deseo y pulsión, de tal modo que el sujeto se separa de su alienación al campo del Otro simbólico para encaminarse a asumir por cuenta propia el vacío que lo ha causado. En este sentido, en *Posición del inconsciente* (1964a) Lacan no duda en ubicar la metáfora paterna como el principio de la operación de separación, a través de la cual el sujeto cede su alienación originaria al Otro materno para enfrentarse con la problemática de la mujer en la madre.

Si bien Freud marca como impedimento nodal en la estructura a la ausencia de un saber constituido sobre el sexo femenino desautorizado, desde la perspectiva de Lacan el acto parece proveer una salida de la interrogación y la puesta en forma de un saber hacer respecto de

dicho lugar vacío, donde el Otro carece de un significante que pueda proveer al sujeto de una respuesta, pues el mismo es inexistente. En este marco, la desautorización de la feminidad parece sortearse casi por entero a la altura del *Seminario XIV "La lógica del fantasma"* (1966-67) y del *Seminario XV "El acto psicoanalítico"* (1967-68).



Haciendo uso del cuadrángulo de Klein, el cual parte de la disyuntiva "*o no pienso, o no soy*" para situar el recorrido del deseo en la dirección de la cura, Lacan plantea que el retorno al punto de partida original en el extremo superior derecho es factible por la vía de la sublimación. Sin duda, es posible colocar en esa misma diagonal al acto verdadero, cuya esencia es el atravesamiento del impasse del fantasma, acompañado de una invención que suple lo informulable de la relación sexual. Éste lugar del cuadrángulo no sólo da cuenta del pasaje de psicoanalizante a psicoanalista en el fin del análisis, sino que además orienta la cura marcando una secuencia lógica del síntoma analítico a la dimensión del acto.

Tal como lo ubica en su *Reseña del Seminario XV "El acto psicoanalítico"* (1969b), la repetición significante propia del acto hace del mismo un "*decir, a partir del cual el sujeto cambia*" (p. 395), pues la ejecución del acto requiere del decir que lo inscriba en una nueva legalidad simbólica. A partir de ello el sujeto se ve modificado en lo más íntimo, teniendo que hacerse cargo de las consecuencias de haber operado en conformidad con la causa de su deseo. De estas formulaciones se desprende la proposición del pase como testimonio que sanciona como acto la terminación del análisis y enlaza al sujeto a la Escuela como Otro.

Que el acto sea necesario para pensar el final del análisis obedece a que por ser efecto del significante, el sujeto es por definición incapaz de cerrarse en su estatuto como tal en aquellos puntos donde tiene que afirmarse como ser sexuado. Ese saber en torno a la sexualidad falta, y a ello obedece la función del sujeto supuesto al saber en tanto pivote de la transferencia. El final del análisis viene entonces a responder a esa deficiencia de la verdad en su acceso al campo de lo sexual. Sosteniendo el acto analítico orientado hacia el *des-ser* del sujeto supuesto al saber, el analista sabe que no es nada allí distinto a lo que al final da soporte al objeto (a), el cual adviene en el lugar de la hiancia del sujeto. El analista dirige el acto analítico a reducir la suposición de saber a la función del objeto (a) en una suerte de destitución subjetiva que deja como saldo el encuentro con dicho objeto en su función de

causa, liberando la verdad nodal de la imposibilidad para subjetivar la realidad sexual, es decir, haciendo de la castración sujeto.

Podría pensarse que la imposibilidad para subjetivar la realidad sexual es la marca estructural del estrago materno y para su tramitación es necesario recurrir al síntoma, cuyo fundamento fue siempre el de ser una solución. En el *Seminario XXIV "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* (1976-77) Lacan propone brevemente una versión del final del análisis –de la cual Miller ha tomado el relevo formalizándola en el dispositivo del pase-. Se ha dado en llamar "*identificación al síntoma*", con la salvedad de que se trata de tomar la garantía del síntoma a distancia. En este punto adviene la formulación del sinthome como solución sintomática o reparación que persiste aún despojada de los efectos de la desidentificación a los significantes amo y del renacimiento de un nuevo sujeto en el atravesamiento del fantasma. No obstante, el síntoma que se impone hacia el final de la experiencia analítica ya no es ese que porta significados en el encuentro transferencial ni aquel que entraña un goce opaco a desentrañar, tampoco es el sinthome que repara.

El síntoma al que el sujeto se identifica en la conclusión de la cura se revela más allá de la trama de significaciones, pues una vez depurada ésta, subsiste como un goce anudado a la letra, al Uno que insiste como resonancia frente a la cual el sujeto ha de inventar un saber hacer. En *El ser y el uno* (2011) Miller plantea una interesante lectura del *Seminario XIX "… o peor"* (1971-72), en la cual deja de insistir en la cuestión del deseo en la medida en que por estructura ese deseo es el deseo del Otro, y hace hincapié en que "*Hay de lo Uno*". Como consecuencia, es plausible plantear que en el final del análisis se produce cierta deflación del deseo -que por estructura es el deseo del Otro materno- y una reafirmación del "*Hay de lo Uno*", relacionado con los denominados "*restos sintomáticos*" que articulan la insistencia del goce.

Más allá del deseo en tanto deseo de la madre, queda el goce como acontecimiento de cuerpo. Si el estrago materno proviniese de la ligadura arcaica del sujeto al deseo del Otro, el final del análisis erradicaría su fenomenología, pero sucede que el estrago materno concierne también al reino de la relación con un Otro que aunque no exista, tiene un cuerpo. Podría pensárselo como algo que va más allá de la relación con el discurso, el deseo y el fantasma de la madre, para reducirse finalmente a una cuestión de cuerpo que el *sinthome* viene a reparar. Conviene en este punto interrogar si el uso del *sinthome* provee cada vez una respuesta eficaz al goce ilimitado al que convoca el superyó materno.

La invención parece ser la resolución. Si bien el padre porta respuestas parciales al problema estructural del estrago materno, y al mismo tiempo impone diques al circuito pulsional donde el sujeto busca hacerse devorar por el cocodrilo, en sí mismo no estará nunca

a la altura de su función y de ello da cuenta la formación del síntoma en la neurosis. Desde allí se eleva la pregunta por la salida posible al estrago, cuando para sujetos sexuados del lado masculino este obstaculiza parcial o totalmente el consentimiento al goce femenino, o cuando para sujetos que acceden al lado femenino en la identificación sexuada la búsqueda del inasible ser de mujer toma como destino la ambivalencia inherente a la relación madre-hija. No existe *La* mujer, pero sin duda alguna existen las mujeres, es decir, la solución que cada una inventa para hacer con ese punto de ausencia en la estructura. Allí donde lo femenino no cesa de no escribirse, el psicoanálisis abre entonces la puerta a una invención singular.

Este punto puede explorarse en testimonios de conclusiones de la cura, particularmente en los de quienes -siguiendo la propuesta de Lacan- deben hacer la trenza entre la identificación viril y el acceso al enigma de la feminidad, configurando una verdadera identificación sexuada. La duplicidad del sujeto sexuado de modo femenino en relación al falo, es decir, aquel quien experimenta particularmente la lógica del no-todo, posibilita pesquisar de un modo más claro el estatuto de la invención respecto de la inexistencia de *La* mujer. Confrontado a lo real de aquello de su ser que se manifiesta en modo femenino, el sujeto se ve convocado a la astucia de inventar un saber-hacer sobre el sexo más allá del estrago materno y más allá del amor al padre.

Los testimonios de Tkach, Lutterbach-Holck, Salman y Brodsky, entre muchos otros, articulan la problemática de la invención femenina en un trasfondo inequívoco de estrago materno. El testimonio *Artenga!* (2012) de Tkach, es catalogado por Miller como un caso paradigmático de estrago materno, donde la salida del sujeto no consiste en buscar la respuesta a lo femenino en la madre ni en el padre sino en la separación del objeto de goce que fue para el Otro materno. El significante "*Hiji*" que hacía la insignia materna, deja lugar en el final del análisis a un alfabeto de nombres que se disuelven, quedando no más que una letra cifrada y la cesión del goce devastador en relación al objeto (a). En la misma línea, en *Mujeres y objetos. El tejido de un análisis* (2008), Lutterbach-Holck enseña un recorrido que conduce a la salida a través del encuentro con el goce suplementario y con lo no simbolizable del cuerpo, haciendo de la escritura un sinthome que posibilita un tratamiento del real de la feminidad no inscripta en lo simbólico. Por su parte, en *Ánimo de amar* (2010), Salman escenifica la problemática bajo la égida del par *madre loca–niña desamparada*, que comandó su posición sufriente como objeto devastado por su relación con el Otro materno. Si bien la salida es por el padre, más allá de él surge la invención a partir de los restos de mujer y el ánimo de amar anudado al deseo. Bajo otras coordenadas, los testimonios *Desenlace* (2012) y *Partenaires* (2013) de Brodsky, señalan el punto donde la insensatez del deseo materno apuntaba al sueño de otra niña rubia con rulos,

del cual ella quedaba excluida. Sin embargo, la niña falta de rulos era la única voz a la que escuchaba, que le traducía el mundo y confinaba en ella una posición gozosa de "*hacerse oír*". Separarse del amor a la impotencia de la madre posibilita el encuentro de la solución de hacerse escuchar para mantener vivo al Otro, al modo de un sinthome para ser usado del lado de la invención y no a expensas del deseo materno. Queda como interrogante si es posible pesquisar algún relicto del estrago al final del análisis que no sea cobijado por la invención singular.

La apuesta analítica al estrago materno en la relación madre-hijo, apunta al reconocimiento de la mujer en la madre para acceder al encuentro con el Otro sexo y eventualmente provocar la apertura a la contingencia de hacer del partenaire la causa del deseo, lejos de la dialéctica del superyó. En cuanto al estrago materno en la relación madre-hija, el envite va más allá del anudamiento padre-síntoma, y se articula en el final del análisis como una invención singular en torno al devenir mujer más allá del padre. Pese a lo anterior, no es este el relevamiento de una lectura que pretenda arribar a la solución ideal de una armonía entre los sexos como lo pretendía en cierto modo el esquema freudiano del desarrollo psicosexual hacia el fin de la genitalidad. Freud mismo identifica el obstáculo que representa el Otro sexo no sólo en la vivencia amorosa común sino también en la teoría psicoanalítica misma, la cual se nutre de la invención singular de sujetos que llevan la experiencia del psicoanálisis hasta sus últimas consecuencias, no para encontrar la armonía con el Otro sexo sino para hallar una solución a la disarmonía estructural y que Lacan no dejará de reiterar hasta el final: "*no hay relación sexual*".

La invención de un sinthome que repare el agujero de la relación sexual, o de la inexistencia de *La* mujer, no protege al sujeto en modo alguno del estrago o del desencuentro amoroso, pues el encuentro es por naturaleza contingente, lo cual no impide que dos seres hablantes hagan la apuesta en el tiempo de volver a encontrarse. De cualquier modo, ello no cambia lo señalado por Lacan en el *Seminario XXI "Los desengañados se engañan"* (1973-74) respecto del sujeto sexuado del lado masculino, sea este un varón atravesado por la impostura, o alguien que hace de hombre –un sujeto histérico, igualmente atravesado por el semblante de la mascarada-: "*La mujer no existe, la mujer no es toda, y de esto resulta que, con una mujer, el hombre está tan perturbado como un pez por una manzana: lo cual normaliza nuestras relaciones y me permite asimilarlas a algo de lo que sería excesivo decir que es el amor*" (Inédito). El amor entonces puede funcionar como *sinthome*, pero en modo alguno deriva en una comprensión del enigma de la feminidad, pues ello sería pretender reducirla a palabras.

En *Radiofonía* (1970) lo fundamenta desde otro lugar: "*en el psicoanálisis (porque también es así en el inconsciente), el hombre no sabe nada de la mujer, ni la mujer del hombre. En el falo se resume el punto mítico donde lo sexual se hace pasión del significante*" (p. 434). En este sentido, el falo para todo ser hablante, y por el hecho mismo de serlo, es el obstáculo al encuentro con el Otro sexo, el femenino. Sin embargo, pretender habitar la posición femenina del todo no sólo es un imposible lógico –dado que sus coordenadas son las de la contingencia-, sino que el propósito mismo conduce a la locura propia del estrago, que no tiene que ver con el goce femenino sino con la iteración del goce proveniente del superyó materno, cuyo imperativo conduce a la realización irrestricta de la pulsión de muerte. Las mujeres, por su parte, aún bajo el yugo de la búsqueda estragante de sustancia para su ser de mujer en la relación con la madre, conservan siempre ese carácter enigmático que hace de cada una, una letra erigida en la singularidad de su goce. Ello agencia la apertura a la invención de cada una en tanto letra, más allá del padre, y también, más allá de la madre.

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, P. (2008) Hacia una clínica del estrago. En *De astucias y estragos femeninos* (pp. 39-46) Buenos Aires: Grama, 2008.
Biaggio, M. (2012) *Del estrago al síntoma: una apuesta clínica*. Buenos Aires: Grama, 2012.
Brodsky, G. (2012) Partenaires. En *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* N° 13 (pp. 57-62). Buenos Aires: EOL, 2012.
Brodsky, G. (2012) Desenlace. En *El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era ¿Qué consecuencias para la cura?* (pp. 192-205). Buenos Aires: Grama, 2012.
De Georges, P. (2012) "¿Apocalipsis? ¡No!". En *El orden simbólico en el siglo XXI. No es más lo que era ¿Qué consecuencias para la cura?* (pp. 215-217) Buenos Aires: Grama, 2012.
Delay, J. (1956) *La jeunesse d' André Gide*. París: Gallimard, 1992.
Durkheim, E. (1892) La familia conyugal. En *Émile Durkheim, Textes 3. Fonctions sociales et institutions* (pp. 35-49). París: Éditions de Minuit, 1975.
Freud, S. (1895a) Proyecto de psicología. En *Obras completas*, Tomo I (pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1895b) Estudios sobre la histeria. En *Obras completas*, Tomo II (pp. 1-309). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1897) Carta 71. En *Obras completas*, Tomo I (pp. 305-308). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1900a) La interpretación de los sueños. En *Obras completas*, Tomos IV y V (pp. 1-612). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1900b) Carta 133 del 16 de abril de 1900. En *Cartas a Wilhem Fliess* (p. 448). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
Freud, S. (1905a) Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*, Tomo VII (pp. 1-108). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1905b) Fragmento de análisis de un caso de histeria. En *Obras completas*, Tomo VII (pp. 1-108). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1906) Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis. En *Obras completas*, Tomo VII (pp. 259-272). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1908a) Carácter y erotismo anal. En *Obras completas*, Tomo IX (pp. 149-158). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1908b) Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En *Obras completas*, Tomo IX (pp. 137-148). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1908c) Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras completas*, Tomo IX (pp. 183-202). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1908d) La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. En *Obras completas*, Tomo IX (pp. 159-181). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1909a) Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En *Obras completas*, Tomo X (pp. 1-118) Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1909b) A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras completas*, Tomo X (pp. 119-194). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1909c) Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva. En *Obras completas*, Tomo X (pp. 119-172). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1910a) Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. (Contribuciones a la psicología del amor, I). En *Obras completas*, Tomo XI (pp. 155-168). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1910b) Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci. En *Obras completas*, Tomo XI (pp. 53-128). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1912) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II*)*. En *Obras completas*, Tomo XI (pp. 169-183). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1913a) Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En *Obras completas*, Tomo XIII (pp. 1-162). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.

Freud, S. (1913b) Sobre la iniciación del tratamiento. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). En *Obras completas*, Tomo XII (pp. 121-144). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1914) Introducción del narcisismo. En *Obras completas*, Tomo XIV (pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1915a) La represión. En *Obras completas*, Tomo XIV (pp. 135-152). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1915b) Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica. En *Obras completas*, Tomo XIV (pp. 259-272). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1916) Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En *Obras completas*, Tomo XIV (pp. 313-339). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1917a) Conferencia 28. "La terapia analítica". En Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras completas*, Tomo XVI (pp. 408-422). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1917b) Duelo y Melancolía. En *Obras completas*, Tomo XIV (pp. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1918a) El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III). En *Obras completas*, Tomo XI (pp. 185-204). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1918b) De la historia de una neurosis infantil. En *Obras completas*, Tomo XVII (pp. 1-111). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1919a) Lo ominoso. En *Obras completas*, Tomo XVII (pp. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1919b) "Pegan a un niño". Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En *Obras completas*, Tomo XVII (pp. 173-208). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1920a) Más allá del principio del placer. En *Obras completas*, Tomo XVIII (pp. 1-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1920b) Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En *Obras completas*, Tomo XVIII (pp. 137-164). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*, Tomo XVIII (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1922) La cabeza de Medusa. En Escritos breves. En *Obras completas*, Tomo XVIII (pp. 270-271). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1923a) La organización genital infantil. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 141-149). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1923b) El yo y el ello. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1924a) El sepultamiento del complejo de Edipo. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 177-188). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1924b) El problema económico del masoquismo. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 161-178). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1925a) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1925b) Presentación autobiográfica. En *Obras completas*, Tomo XX (pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1925c) La negación. En *Obras completas*, Tomo XIX (pp. 249-276). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1926a) Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras completas*, Tomo XX (pp. 71-161). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1926b) ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En *Obras completas*, Tomo XX (pp. 165-242). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1927) El porvenir de una ilusión. En *Obras completas*, Tomo XXI (pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1930) El malestar en la cultura. En *Obras completas*, Tomo XXI (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1931) Sobre la sexualidad femenina. En *Obras completas*, Tomo XXI (pp. 223-244). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.

Freud, S. (1933) Conferencia 33. "La feminidad". En Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras completas*, Tomo XXII (pp. 104-125). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1937) Análisis terminable e interminable. En *Obras completas*, Tomo XXIII (pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1938) La escisión del yo en el proceso defensivo. En *Obras completas*, Tomo XXIII (pp. 271-278). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Freud, S. (1939) Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas*, Tomo XXIII (pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu, 1976-79.
Goldemberg, M. (2008) De astucias y estragos femeninos. En *De astucias y estragos femeninos* (pp. 9-16) Buenos Aires: Grama, 2008.
Gray, Peter (1992) *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
Indart, J. C. (Comp.) (1999). *El estrago en la relación madre-hija y en la relación con un hombre*. San Luis: Secretaría de la Biblioteca y Publicaciones de Psicoanálisis de San Luis "Eugenia Soholnicka", 1999.
Jones, E. (1909) *La pesadilla*. Buenos Aires: Hormé, 1967
Jones, E. (1953-57) *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Anagrama, 2003.
Jung, C. (1913-55) Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica. En *Obras completas*, Vol. 4 (pp. 87-214) Madrid: Trotta, 2000.
Klein, M. (1927) Simposium sobre análisis infantil. En *Obras completas*, Tomo I (pp. 148-177). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1928) Estadios tempranos del complejo edípico. En *Obras completas*, Tomo 1 (pp. 193-204). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1930) La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo. En *Obras completas*, Tomo 1 (pp. 224-238). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1932) Primeros estadios del conflicto de Edipo y de la formación del superyó. En *Obras completas*, Tomo 2 (pp. 139-162). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1935) Contribución a la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos. En *Obras completas*, Tomo 1 (pp. 267-295). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1937) Amor, culpa y reparación. En Obras completas, Tomo 1 (pp. 310-345). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1942). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. En *Obras completas*, Tomo 3 (pp. 10-33). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1945). El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas. En *Obras completas*, Tomo 1 (pp. 372-421). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1955). Sobre la identificación. En *Obras completas*, Tomo 3 (pp. 147-180). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Klein, M. (1957). Envidia y gratitud. En *Obras completas*, Tomo 3 (pp. 181-240). Buenos Aires: Paidós, 1990.
Lacan, J. (1933-37). Intervenciones en la SPP. En *Intervenciones y textos 1* (pp. 5-31). Buenos Aires: Manantial, 1999.
Lacan, J. (1936) Más allá del "principio de realidad". En *Escritos 1* (pp. 81-98). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1938) Los complejos familiares en la formación del individuo. En *Otros escritos* (pp. 33-96). Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1948). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 107-128). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1949) El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1* (pp. 99-106). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1953a) *El mito individual del neurótico, o Poesía y verdad en la neurosis* (pp. 11-52). Buenos Aires: Paidós, 2013.
Lacan, J. (1953b) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. (pp. 231-310) Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1953-54). *El seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
Lacan, J. (1955) Variantes de la cura-tipo. En *Escritos 1* (pp. 311-346). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1955-56) *El seminario. Libro III. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

Lacan, J. (1956-57) *El seminario. Libro IV. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
Lacan, J. (1957-58) *El seminario. Libro V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
Lacan, J. (1958a) La significación del falo. En *Escritos 2* (pp. 653-662). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1958b) Juventud de Gide o la letra y el deseo. En *Escritos 2* (pp. 703-726). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1958c) De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos 2* (pp. 509-557). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1958d) La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2* (pp. 559-618). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1958-59) *El seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2014.
Lacan, J. (1959-60) *El seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
Lacan, J. (1960a) Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina. En *Escritos 2* (pp. 689-699). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1960b) Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad. En *Escritos 2* (pp. 617-652). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1960c) Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2* (pp. 755-788). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1960d) Carta a Winnicott. En *Intervenciones y Textos 1* (pp. 81-85). Buenos Aires: Manantial, 1999.
Lacan, J. (1961-62) *El seminario. Libro IX. La identificación*. Inédito.
Lacan, J. (1962-63) *El seminario. Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
Lacan, J. (1963) *El seminario. Libro X bis. Los nombres del Padre*. Inédito.
Lacan, J. (1964a) Posición del inconsciente. En *Escritos 2* (pp. 789-808). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1964b) *El seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
Lacan, J. (1965-66) *El Seminario. Libro XIII. El objeto del psicoanálisis*. Inédito.
Lacan, J. (1966) De nuestros antecedentes. En *Escritos 1* (pp. 73-82). Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
Lacan, J. (1966-67) *El seminario. Libro XIV. La lógica del fantasma*. Inédito.
Lacan, J. (1967) Proposición del 9 de Octubre de 1967sobre el psicoanalista de la Escuela. *En Otros escritos* (pp. 261-278). Buenos Aires: Paidós, 2012
Lacan, J. (1967-68) *El Seminario. Libro XV. El acto psicoanalítico*. Inédito.
Lacan, J. (1968-69) *El seminario. Libro XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
Lacan, J. (1969a) Dos notas sobre el niño. En *Intervenciones y textos 2* (pp. 55-58). Buenos Aires, 1999.
Lacan, J. (1969b) El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-68. En *Otros escritos* (pp. 395-406). Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1969-70) *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
Lacan, J. (1970) Radiofonía. En *Otros escritos* (pp. 425-472) Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1970-71) *El seminario. Libro XVIII. De un discurso que no fuese semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
Lacan, J. (1971) *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1971-72) *El seminario. Libro XIX. …o peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1972) El atolondradicho. En *Otros escritos* (pp. 473-522). Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1972-73) *El seminario. Libro XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
Lacan, J. (1973). Televisión. En *Otro escritos* (pp. 535-572). Buenos Aires: Paidós, 2012.
Lacan, J. (1973-74) *El seminario. Libro XXI Los desengañados se engañan (Los nombres del padre)*. Inédito.
Lacan, J. (1974) La tercera. En *Intervenciones y textos 2* (pp. 73-108). Buenos Aires: Manantial, 1999.
Lacan, J. (1974-75) *El seminario. Libro XXII R.S.I.* Inédito.
Lacan, J. (1975) Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos* 2 (pp. 115-144). Buenos Aires, 1999.
Lacan, J. (1975-76) *El seminario. Libro XXIII El Sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
Lacan, J. (1976-77) *El seminario. Libro XXIV. "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"*. Inédito.
Lacan, J. (1978-79) *El seminario. Libro XXVI. La topología y el tiempo*. Inédito.
Lacan, J. (1980) *El seminario. Libro XXVII. Disolución*. Inédito.
Laurent, D. (2005) *El analista mujer*. Buenos Aires: Tres Haches, 2005.

Lutterbach-Holck, A. L. (2008) Mujeres y objetos. El tejido en un análisis. En *El Caldero de la Escuela* N° 6. Buenos Aires: EOL, 2008.
Maleval, J. C. (2000). *La forclusión del Nombre del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
Miller, J. A. (1989) *Acerca del Gide de Lacan*. Buenos Aires: Malentendido, 1990.
Miller, J. A. (1991) *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
Miller, J. A. (1994) Buenos días sabiduría. En *Colofón* N° 14 (pp. 32-42).Madrid: Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano, 1996.
Miller, J. A. (1995) Le cas Sandy selon Jacques Lacan. En *Boulletin* N° 6/7. Paris: Groupe Petite Enfance; Nouveau Réseau Cereda, 1995.
Miller, J. A. (1996-97) *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
Miller, J. A. (1998a) *El partenaire síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
Miller, J. A. (1998b) *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres Haches, 1998.
Miller, J. A. (1998c) *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
Miller, J. A. (2000) Una distribución sexual ("El partenaire síntoma"). En *Uno por uno* N° 46 (pp. 17-43). Buenos Aires: Paidós, 2000.
Miller, J. A. (2004) Una fantasía. En *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* (pp. 9-21). Buenos Aires: EOL, 2005.
Miller, J. A. (2005) El niño, entre la mujer y la madre. En *Virtualia, 13*, Revista digital de la EOL. www.virtualia.eol.org.ar
Miller, J. A. (2011) *El Ser y el Uno*. Inédito
Moliner, M. (2007) *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 2007.
Musachi, G. (2010) Las hadas buenas. En *No-locas-del-Todo* (pp. 13-24) Buenos Aires: Grama Ediciones, 2012.
Pakula, H. (1999) *Victoria. Tochter Queen Victoria, Gemahlin des preußischen Kronprinzen, Mutter Wilhelm II, Marion von Schröder-Verlag*. Munich: Hardcover, 1999.
Pakula, H. (2002) *An Uncommon Woman: The Life Of Princess Vicky*: Phoenix: New Ed edition, 2002.
Platón (380 a.C.) *El banquete*. Buenos Aires: Colihue, 2015
Real Academia Española (2014) *Diccionario de la lengua española* (23° ed.) Tomo I. Madrid: Planeta, 2014
Salman, S. (2010) Ánimo de amar. En *Revista Lacaniana de Psicoanálisis* N° 10. Buenos Aires: EOL, 2010.
Schnurman, A. (1949) Observación de una fobia. En *Revista Bibliográfica* N°3. Cataluña: Biblioteca del Campo Freudiano, 2000.
Shakespeare, W. (1603) *Hamlet*. Madrid: EDAF, 2012
Sinatra, E. (2013) *Los nuevos adictos. La implosión del género en la feminización del mundo*. Buenos Aires: Tres Haches, 2013
Sobral, G. (2011) *Madres, anorexia y feminidad*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario, 2011
Sófocles. (442 a.C.) Antígona. En *Obras Selectas de Sófocles* (pp. 209-250). Madrid: EDIMAT, 2012
Sófocles. (430 a.C.) Edipo Rey. En *Obras Selectas de Sófocles* (pp. 109-156). Madrid: EDIMAT, 2012
Sófocles. (418 a.C.) Electra. En *Obras Selectas de Sófocles* (pp. 63-108). Madrid: EDIMAT, 2012
Sófocles. (406 a.C.) Edipo en Colono. En *Obras Selectas de Sófocles* (pp. 157-208). Madrid: EDIMAT, 2012
Strachey, L. (1921) *Reina Victoria*. Buenos Aires: El Ateneo, 2004.
Ovidio (8 d.C.) *La metamorfosis*. Barcelona: Ed. Juventud, 2014.
Tirso de Molina (1630) *El burlador de Sevilla y convidado de piedra*. Madrid: Cátedra, 2007.
Tkach, M. L. (2012) Artenga! En *El orden simbólico del siglo XXI. No es más lo que era ¿Qué consecuencias para la cura?* (pp. 70-81). Buenos Aires: Grama 2012
Winnicott, D. (1945) Desarrollo emocional primitivo. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis* (p. 99-215). Barcelona: Paidós, 2012
Winnicott, D. (1958) *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 2012
Winnicott, D. (1960) La distorsión del yo en términos de un self verdadero y falso. En *Los procesos de Maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo* (pp. 182-200) Buenos Aires: Paidós, 2014
Winnicott, D. (1963) De la dependencia a la independencia en el desarrollo del niño. En *Los procesos de Maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo* (pp. 108-120). Buenos Aires: Paidós, 2014
Winnicott, D. (1971) *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1992.