

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 <i>La</i> MUJER		125

5.1.	<i>La</i> 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

EL ESTRAGO MATERNO Y LA INEXISTENCIA DE *La* MUJER

INTRODUCCIÓN

Del estrago materno se tiene noticia de manera indefectible en el recorrido de un análisis. El analizante relata -y las más de las veces reprocha- en relación a los puntos de exceso o defecto experimentados en su relación con el deseo materno. La madre se revela de este modo como un Otro primordial que inscribe a fuego significantes en el cuerpo del ser hablante, marcas arcaicas y oraculares que eventualmente hacen insignia, pero en cuyo fundamento se revela la inscripción de modalidades de goce. La insensatez -en ocasiones indialectizable- de dichos trazos revela su matiz mortífero en el empuje al goce superyoico, allí donde la insuficiencia del padre simbólico no es la excepción, sino la regla que hace síntoma.

Si bien la relación con el Otro materno no es tipificable del todo ya que su singularidad se revela clínicamente caso por caso, puede decirse que sus distintas modalidades remiten a aquello que Freud vislumbra como una ligazón prehistórica e hiper-intensa con la *madre nutricia*. Dicha intensidad puede explicarse en un hecho de estructura: la primera verdad de goce del sujeto es la de haber sido objeto en el deseo materno. Por esta razón, Lacan equipara el deseo de la madre a las fauces abiertas de un cocodrilo que pueden cerrarse intempestivamente sobre el niño si es que no interviene el padre como punto de detención, esto es, una suerte de palo que impide que dicha boca se cierre, prohibiendo a la madre reintegrar su producto. Introduce entonces el término “*estrago*” (*ravage*) para referirse a las consecuencias de la relación primordial con el deseo del Otro materno en la constitución del sujeto.

En francés, “*ravage*” alude a devastación y destrucción, pero más precisamente a “*hacerse amar y hacer sufrir*”, con lo cual se evocan claramente las manifestaciones clínicas del fenómeno a tratar. De cualquier modo, es preciso señalar que las resonancias semánticas de dicho significante en el idioma castellano, son de una pertinencia clínica notable. De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española (2014), “*estrago*” significa “*ruina, daño, asolamiento*” (p. 973); el diccionario de María Moliner agrega que se trata de un “*destrozo o daño muy grande causado por una acción natural destructora*”, y que dicho daño puede ser “*no material*”. La paradoja es que la forma verbal “*causar o hacer estragos*” significa “*provocar una fuerte atracción o una gran admiración entre un grupo de personas*”.

Se introduce así un campo semántico teñido de gran ambivalencia, que al ser referido a la función materna, conduce al abordaje de los efectos de fascinación que genera la impronta

de su omnipotencia en los primeros años de vida, como si se tratase de la captura o el arrebatado que sufre el espectador al observar al actor. Al mismo tiempo, la alusión a la devastación, permite ubicar las marcas voraces y mortíferas de dicha fascinación en el sujeto, y sin duda es a estas a las que alude Lacan al introducir el término.

Teniendo como marco esta ambivalencia paradójica y fundante, es posible intuir que la relación fascinante y devastadora que se establece con el deseo de la madre, convierte al estrago materno en un asunto inherente al ser hablante. En efecto, más allá de la sexuación y de la estructura subjetiva, el estrago materno es rastreable clínicamente en sus singularidades tanto en sujetos sexuados del lado masculino como del femenino, y en sujetos neuróticos, perversos y psicóticos, aunque es más abierto a la intervención analítica en el caso de las neurosis.

En efecto, es destacable que en la mayoría de pasajes en los que refiere al tema, Lacan parece vincular el estrago materno a una insuficiencia inherente a la función paterna para metaforizar el deseo de la madre. Esto puede ocurrir bajo múltiples aristas, sea porque su ley es eclipsada por la ley materna, o porque pese a que se interpone para que las fauces del cocodrilo no devoren su producto, estas aún conservan la facultad de cerrarse intempestivamente sobre el mismo, o bien, porque aunque el padre aporte respuestas parciales sobre los tipos ideales del sexo, el sujeto persiste buscando dolorosamente la sustancia de su ser en la relación con la madre.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente investigación se concentrará en el fenómeno clínico del estrago materno en las neurosis, sin descuidar su estrecha relación con la insuficiencia paterna. En este sentido, se trata de dilucidar la posibilidad de atribuir al estrago materno una función estructural en las neurosis, y por ende, de considerarlo en el estatuto de un concepto de plena validez en la teoría psicoanalítica lacaniana. En este marco, resulta interesante atender con especial atención a la cuestión del estrago materno en el varón, poco referenciado en la literatura psicoanalítica, sin desconocer la evidencia clínica de la particular intensidad que toma dicha problemática para el sujeto femenino, quien en su novela familiar expone la complejidad inédita y pertinaz implícita en la relación madre-hija, difícilmente equiparable a la de otro tipo de vínculo humano.

Lacan denomina "*estrago materno*" a las consecuencias mortíferas del deseo de la madre erigido como Otro primordial en la constitución subjetiva. La denominación responde aparentemente a las coordenadas de su última enseñanza, sin embargo, al rastrear los fundamentos de la misma, resulta evidente que con ella sintetiza sus formulaciones previas tanto acerca de los efectos mortíferos de la imago materna del tiempo primordial, como de las

incidencias de la voracidad materna en la constitución del sujeto y la impronta que instaaura el significante del Deseo-de-la-Madre -cuya significación es enigmática y opaca- al encubrir una ausencia de significante constitutiva. Pero aun cuando haya sido acuñado por Lacan, es preciso señalar que el mismo da cuenta de un fenómeno clínico advertido por Freud, cuyas referencias se establecen como el principal antecedente a estudiar.

Formulación del problema de investigación

Tanto Freud como Lacan dan al complejo materno un lugar primordial en la constitución subjetiva desarrollando exhaustivamente las múltiples modalidades en que sujetos de ambos sexos quedan capturados en esa relación tramposa de aparente exclusividad con la madre. Esta se despliega en fenomenologías de fascinación, devoración y arrebató mortífero, que parecen excluir en primera instancia a la función separadora del padre. También ambos autores reconocen que la salida sintomática a dicho vínculo ambivalente, denominado por Lacan "*estrago materno*", se encuentra justamente en la operación paterna introductora de la ley.

Freud conceptualiza a la madre como una función primaria que articula la pérdida de la satisfacción originaria, la constitución del deseo y la búsqueda del amor, en adelante manejado por ella a su arbitrio. En su personaje omnipotente se apuntalan las aspiraciones libidinales que -desde el desamparo del infante- configuran la ligazón hipervalente con el objeto madre como el armazón primitivo del complejo de Edipo, presentado de igual forma tanto para el niño como para la niña. La única salida a esta encrucijada se encuentra en el direccionamiento hacia el padre, que en el varón opera como representante de la autoridad y agente de la amenaza de castración, mientras que para la niña se establece como puerto seguro tras el extrañamiento hostil respecto de la ligazón-madre, posibilitándole la obtención del falo sustitutivo en la relación con el hombre.

Pese a lo anterior, Freud reconoce que la operación efectiva del padre no responde del todo a la problemática inherente al complejo materno. Sus ecos se harán oír en el hombre bajo la forma de la degradación de la vida amorosa y la inhibición para el acto separador, mientras que en la sexualidad femenina -enigma perenne para el psicoanálisis- se esboza como una conciencia moral oscura de particular severidad, que empuja hacia atrás en el camino nuevo de la feminidad, llegando incluso a perturbar el vínculo edípico o postedípico con el hombre.

En este escenario podría pensarse que, aún con el recurso al padre, hay algo de dicha ligazón-madre que permanece fijada en el inconsciente articulando el horror a lo femenino experimentado como angustia de castración. Si la desautorización de la feminidad es la roca

insalvable del análisis freudiano es porque en algún punto la castración materna no es sancionable del todo por el aparataje de la ley paterna, y la pulsión de muerte persiste fijada a ella mostrándose como resistencia en el análisis. La eficacia retrospectiva del padre parecería entonces insuficiente para posibilitar la transmisión de la mujer en la madre, dejando a ambos sexos en un impasse en lo alusivo a lo femenino.

Lacan, por su parte, postula tempranamente la vertiente mortífera de la imago materna ubicando en la relación del sujeto con la misma un vínculo en extremo difícil de sublimar, pues persiste en el inconsciente articulando los influjos de la pulsión. En efecto, la madre no sólo se instituye en la subjetividad como la “matriz simbólica” habilitante de la identificación especular y el narcisismo del infante, sino que dicho narcisismo es modelado en razón del Ideal materno. Sus palabras constituyen una constelación de insignias que se trazan en el cuerpo configurando modos de gozar. La *madre simbólica* se torna vital en lo tocante a la transformación de las necesidades en demandas a través de la dialéctica de la frustración que convierte al objeto en un don de amor, situando en el centro de la estructuración psíquica la falta radical del deseo y el arbitrio materno ligado a él, como una potencia absoluta e insaciable que culmina en el sometimiento a su capricho voraz.

En esta línea, Lacan afirma que del enigma que suscita el Deseo-de-la-Madre emerge una tendencia devoradora, asemejable a las fauces de un cocodrilo, cuya única salida es la intervención paterna que, a modo de palo, se interpone para que dicha boca no se trague al niño. Pese a ello, no deja de advertir que, aun así, el deseo materno siempre hace estragos en la subjetividad, pues el disparador de su capricho es incierto e intempestivo, indicando con ello que el palo que se cierne entre sus fauces es insuficiente para impedir que la boca se cierre reintegrando de nuevo a su producto.

Lo interesante es que Lacan plantea estas coordenadas como válidas para todo ser hablante alojado por el deseo de una madre, sin aludir en principio a un tipo clínico particular ni a la sexuación en juego. Si bien la formulación termina enmarcándose en el campo de las neurosis, donde la significación fálica aportada por el padre simbólico se eleva como una respuesta separadora que posibilita al sujeto posicionarse como deseante y sexuado más allá de la madre, no por ello deja de reconocer las profundas limitaciones de la misma en lo relativo a la interpretación del significado opaco que representa para el sujeto dicho deseo. La *X* del deseo materno constituye entonces una suerte de vacío o punto de fuga en la estructura al cual se articula el ejercicio fundante de la pulsión de muerte, un real alrededor del cual se construye eventualmente la suplencia del Nombre-del-Padre -forcluido en las psicosis-, o bien, la

elucubración de saber del inconsciente de la mano de la significación fálica –tanto en las neurosis como en las perversiones-.

Por otro lado, Lacan no tiene reparo en plantear las consecuencias estragantes del deseo materno en referentes clínicos masculinos tan diversos como el caso del pequeño Hans, el estudio freudiano sobre Leonardo Da Vinci, la tragedia deseante de Hamlet, e incluso, en la biografía de André Gide, donde no escatima en el uso del término estrago para referirse a la compleja relación del autor con su madre. El estrago materno constituye de este modo un campo clínico que designa una complicidad fascinada y mortífera del sujeto en su consagración al deseo materno, allí donde el padre se revela desfalleciente o inoperante. Con base en lo anterior, podrían plantearse los cimientos para pensar la problemática del estrago materno como un hecho de estructura indiferente a la singularidad de la novela familiar, al tipo clínico e incluso a la sexuación.

La literatura analítica ha desplegado apenas algunas alusiones al problema del estrago materno en el varón, restringiendo el uso del término para referirse a accidentes clínicos presentados por ciertos sujetos femeninos en análisis. Puede observarse que esto tiene sustento en dos referencias lacanianas: la de *El atolondradicho* (1972) –donde encuentra que pese a contar con el recurso al padre, la mayoría de mujeres buscan la sustancia misma de su ser femenino en la relación con la madre en tanto mujer- y la del *Seminario XXIII “El sinthome”* (1975-76) -que delimita el campo del estrago amoroso a aquellas presentaciones clínicas donde un hombre puede presentarse para una mujer como una devastación peor a un síntoma-.

Sin duda, en ambas alusiones se encuentra la resonancia de la *Conferencia 33. “La feminidad”* (1933), donde Freud expone un hecho clínico de frecuente constatación, y es que a su partenaire masculino la mujer destina los mismos reproches que había hecho arcaicamente a la madre, como si el vínculo con el otro sexo no subrogase el amor edípico al padre, sino la ligazón-madre preedípica que fue su trasfondo original. De cualquier modo, centrar las elaboraciones acerca del estrago en la relación madre-hija o en la tonalidad que puede llegar a tomar el vínculo amoroso de una mujer con un hombre, implica desatender las demás referencias lacanianas al estrago materno.

En efecto, la metáfora del cocodrilo expuesta en el *Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”* (1969-70) y destacada en la literatura analítica como el pivote original en la teorización sobre el estrago materno, es sugerida ya en el *Seminario IV “La relación de objeto”* (1956-57), donde plantea a la figura arcaica de la “*madre insaciable*” y a la voracidad de su deseo como unas fauces que encuentra siempre el niño frente a sí. Es más, la afirmación según la cual el deseo materno siempre produce estragos más allá del padre aparece ya en la primera

enseñanza, pues en el *Seminario IX “La identificación”* (1961-62) enuncia los efectos estragantes del deseo del Otro. Años más tarde, en el *Seminario XXII “R.S.I”* (1974-75) culmina aseverando que el origen mismo del psicoanálisis obedece al estrago que la Reina Victoria ejerció sobre la moral de su época, del cual Freud toma el relevo haciendo del psicoanálisis un síntoma de dicho tiempo.

Es posible rastrear en la obra de Lacan alusiones contundentes al estrago materno válidas para todo sujeto, y singularmente en lo que refiere a la dificultad inherente a la resignación de la posición originaria del mismo en la estructura. Como lo postula Lacan en *Dos notas sobre el niño* (1969a), el infante puede advenir a la posición de objeto de goce en el fantasma materno en la psicosis, a la de fetiche que desmiente la castración en la perversión o a la de síntoma de la pareja parental en las neurosis, como una secuela de la insuficiencia paterna para dialectizar el estrago originario que representa el enigma voraz del Deseo-de-la-madre, haciéndolo en este último caso accesible a la intervención analítica.

En este sentido, la investigación parte del reconocimiento del estrago materno como un hecho clínico fundante tanto en la subjetividad masculina como en la femenina, para delimitar el problema y su dirección de la cura en la clínica de las neurosis. La indagación en la problemática del estrago materno en el varón, y el intento de situar su particularidad en la relación madre-hija, conduce sin duda a la reflexión sobre una posible construcción del concepto de “*estrago materno*” en la teoría y la clínica psicoanalítica, en tanto enlazado estrechamente con la inexistencia del significante de *La* mujer como dato constitutivo del ser hablante. Cabe aclarar que en el presente trabajo la alusión al hombre refiere al sujeto sexuado del lado masculino en las fórmulas de la sexuación, ese que se sostiene en el falo para abordar a la mujer, de manera que el estrago materno en este registro, abarca a todos aquellos que hacen de hombre, los varones desde su impostura y las mujeres desde la histeria. Ahora bien, las referencias al sujeto femenino, se ubican en relación a quienes sostienen una duplicidad en la sexuación situándose del lado derecho de las fórmulas, donde se articula un goce que escapa al significante.

En efecto, el estrago materno en el sujeto masculino constituye un observable clínico de extrema frecuencia, no sólo por el clásico plegamiento del sujeto a las “*faldas de su madre*” sino en sintomatologías que involucran la inhibición para el acto, la degradación de la vida amorosa y en última instancia, la desautorización de la feminidad. Por su parte, el sujeto femenino es quien denuncia en la clínica con mayor tenacidad los efectos devastadores de la fascinación con el Otro materno, manifestada bajo la forma de una extrema ambivalencia y reproches

interminables que dan cuenta de la no resignación a la búsqueda de la sustancia de su ser de mujer en la relación con la madre.

Justamente, en este recorrido se observa que estudiar el estrago materno como un hecho de estructura, implica necesariamente abordar en el mismo registro la insuficiencia paterna para aportar recursos interpretativos al Deseo-de-la-madre, y al de la mujer que se esconde tras ella. Tanto Freud como Lacan advierten un punto oscuro en lo concerniente al esquema edípico, y es que la persistencia de la satisfacción del síntoma testimonia el hecho de que la significación fálica aportada por el padre responde apenas parcialmente a la pregunta por el deseo materno, y en mayor medida, al interrogante insoslayable por la feminidad.

El padre muerto en Freud, o bien, el significante paterno, de la mano de la significación fálica en Lacan, parece ser insuficiente para abarcar la totalidad del deseo materno, no sólo porque la operación del padre es siempre fallida respecto de la función simbólica que le es dado representar, sino porque dicho deseo entraña un vacío en la estructura no subsumible al significante. Plantearlo de este modo podría desembocar en el establecimiento del estatuto conceptual del estrago materno.

En este contexto, el niño puede posicionarse frente al Otro materno como aquello que colma, o bien, como aquello que divide, y es justamente en el marco de esta división que surge la dificultad para aceptar la distancia entre la madre y la mujer, duplicidad en la figura del Otro primordial que entraña dos deseos radicalmente diferentes e igualmente inasibles por lo simbólico. Es cierto que el padre provee una respuesta fálica al enigma que suscitan estos deseos, principalmente al de la madre, pero su interpretación en modo alguno es resolutive, pues se trata del deseo de una mujer en plena potencia de devoración. En esta línea, el padre necesariamente se revela fallido en lo atinente a la ubicación del deseo femenino, dejando como resto aquello que vincula al goce femenino con lo real como imposible de decir.

Para Freud (1933) la feminidad constituye de hecho un “*dark continent*” impenetrable a la investigación analítica, mientras que para Lacan (1972-73) el significante que nombraría el universal de *La* mujer no existe en la estructura, y de allí que la respuesta a la pregunta por la feminidad característica de la histeria (1955-56) o la búsqueda por parte de la mujer de la sustancia misma de su ser femenino (1972), deba ser abordada en términos freudianos como la resolución en torno al problema de “*devenir mujer*”, o en términos lacanianos, como la apertura a la asunción traumática del Otro sexo aparejada a una invención singular más allá del Edipo, que sólo permitiría hablar de las mujeres una por una.

Hipótesis

1. El Deseo-de-la-Madre entraña un enigma como 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. Por esta razón, la problemática del estrago materno no es un accidente clínico de sujetos femeninos sino un hecho de estructura extensible a todo ser hablante, y por ende, a ser estudiado en sujetos de ambos sexos.
2. El significante paterno provee respuestas certeras en términos fálicos pero insuficientes tanto al deseo materno como al enigma de lo femenino. Dado que la falla del padre para sancionar a la mujer en la madre es estructural y no excepcional, el estrago materno constituye una cuestión de validez clínica más allá del padre.
3. 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 informable de lo femenino en la estructura. La inexistencia de ese significante redobla el enigma del deseo de la madre, configurando las fenomenologías clínicas del estrago materno.
4. Si las hipótesis planteadas demuestran asidero, podría pensarse en las coordenadas para instituir al “*estrago materno*” como un posible concepto de plena validez en la teoría y la clínica psicoanalítica.
5. El estrago materno en el varón responde a la modalidad de sexuación masculina, que pese al acceso a la castración paterna, denuncia el punto en el cual el padre no soluciona del todo el impasse de la sanción de la mujer en la madre.
6. El estrago materno en la relación madre-hija, debido a la desolación en la que la mujer queda por empeñarse infructuosamente en buscar la sustancia de su ser femenino en la madre en tanto mujer, va más allá del anudamiento padre-síntoma y se articula en la cura analítica como una invención singular sobre el agujero de la inexistencia de *La* mujer, más allá del padre y de la madre.

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, imaginizada 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-canibática*, 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 cierra 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 castración¹.

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-pipi” 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 reconstitutivo 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 cuele 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 contruidos 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 éticas². 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 castración³. 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.

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

2.1. Los enigmas del complejo de Edipo femenino y la ligazón-madre

En su escrito *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a), Lacan plantea un interesante interrogante: “¿Por qué falta el mito analítico en lo que se refiere al interdicto del incesto entre el padre y la hija?” (p. 699). En efecto, la denominación “*complejo de Edipo*” refiere inexorablemente a la tragedia de un héroe masculino que en principio no parece encontrar resonancia en la subjetividad femenina.

Puede responderse rápidamente que las motivaciones de la ausencia de un mito específico para pensar la situación edípica de la niña, obedecen a la premisa freudiana según la cual la madre es el primer objeto libidinal para ambos sexos. No obstante lo anterior, lo cierto es que Freud parte de homologar la situación edípica de la niña a la del varón, pero a la inversa. Es así como en la primera descripción esquemática del complejo -expuesta en *La interpretación de los sueños* (1900a)- afirma que los primeros apetitos sexuales infantiles del varón apuntan a la madre, del mismo modo en que los de la niña apuntan al padre, con el concomitante deseo de eliminar a la madre.

Como se ha visto, el esquema del complejo de Edipo es elaborado esencialmente a partir del modelo del varón, pero ya en la primera exposición detallada del mismo, en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924a), Freud afirma que el atravesamiento edípico de la niña es más enigmático, oscuro y resistente a la investigación analítica, pues presenta múltiples obstáculos. El primero de ellos: que la castración es para la niña un hecho consumado, o bien, una premisa que en modo alguno se equipara a la amenaza que representa para el varón. Freud encuentra en la niña efectos diversos a los del varón ante la observación de los genitales femeninos, pues no es dominante en ella la revuelta de la desmentida y el horror, sino que rápidamente se instala el convencimiento de que no lo tiene, aparejado al deseo de tenerlo. Por consiguiente, no parece existir en ella un motivo contundente para acotar la organización genital infantil, sepultar el Edipo, ni mucho menos, incorporar la herencia del superyó.

En *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925a) Freud avanza en este planteamiento encontrando un segundo obstáculo: al partir de la premisa de la madre como primer objeto libidinal, surge un interrogante acuciante por las oscuras motivaciones que llevan a la niña a ejecutar un cambio de objeto, un viraje al padre que desemboca en el Edipo femenino propiamente dicho. El argumento freudiano parte de la castración inicial de la

niña, y ubica en la “*envidia del pene*” el pivote organizador de la sexualidad femenina, y entre sus múltiples efectos posibles, el eventual acceso al complejo de Edipo, entendido como direccionamiento hacia el padre.

El Edipo en la niña es entonces una formación secundaria que tiene su origen en la búsqueda del pene faltante; es esto lo que conduce al extrañamiento del objeto madre, necesario para que la niña se dirija al padre, y su complejo de Edipo consistirá entonces en albergar el deseo de darle a éste, un hijo. Para fundamentarlo, Freud dilucida el desplazamiento de la libido por una ecuación simbólica *pene=hijo*, la cual explica que sólo habitada por el deseo de tener un hijo como sustituto fálico, la niña finalmente se dirige al padre como objeto de amor, mientras que la madre empieza a ser objeto de hostilidad.

Se establece así la principal oposición entre los sexos en cuanto al nexo entre los complejos de Edipo y castración: mientras que el complejo de Edipo en el varón se va al fundamento por la amenaza de castración, en la niña la entrada al Edipo está sostenida en la constatación del hecho de la castración que le antecede. Ahora bien, dado que la niña no tiene ya nada para perder, el sepultamiento del complejo se consuma a través de múltiples frustraciones respecto al padre, hasta sustituirlo por otro hombre. El resultado de este doloroso proceso es -al decir de Freud- un superyó débil, o bien, una moral más lábil, menos consistente e implacable que la del varón.

Se advierte en este recorrido una serie de cuestiones problemáticas que van a ser objeto del interés de Freud. La primera es destacada en el texto *Sobre la sexualidad femenina* (1931), donde plantea que si bien la madre es el primer objeto de amor para ambos sexos, la relación con el mismo es cualitativamente distinta: en el varón es fundamentalmente tierna, mientras que en la niña es tempranamente ambivalente y fácilmente mudable a lo hostil. Constatar que la niña permanece estancada en esa ligazón-madre por lapsos inusualmente prolongados, al punto de no producirse en algunos casos una vuelta cabal hacia el varón, conduce a Freud a renunciar a la perspectiva de la analogía en el desarrollo psicosexual de los dos sexos: “*Hemos resignado toda expectativa de hallar un paralelismo uniforme entre el desarrollo sexual masculino y el femenino*” (p. 228).

Ligado al anterior, un segundo interrogante se abre paso, y concierne a la genitalidad femenina. Freud ha planteado previamente que el clítoris se comporta en la primera infancia como un pequeño pene, pero debido al convencimiento de la propia castración, la niña debe renunciar a ese sustituto fálico y al onanismo asociado con él, para transitar un enigmático pasaje a la erogenización de la vagina. Un “*cambio de zona rectora*”, el cual interroga sin duda la localización del goce femenino.

La tercera problemática, remite a la constitución misma del Edipo femenino. Tal como lo plantea Freud, “*por el influjo de la envidia del pene la niña es expulsada de la ligazón madre y desemboca en la situación edípica como en un puerto*” (Freud, 1931, p. 120). Es evidente que en el vínculo con el padre hay una salida al problema del estrago materno, un puerto donde anclar. Aun así, Freud se percata de la endeblez y la insuficiencia de la solución que la respuesta del padre provee en la constitución del sujeto femenino. El deslizamiento por la ecuación simbólica pene=hijo, tramitada a través del padre, no es otra cosa que una salida por la maternidad, denominada por Freud “*feminidad normal*”, donde la mujer queda condenada a una situación edípica irresuelta, a un amor ilimitado al padre sin motivo para irse a pique.

Una última cuestión, particularmente problemática, es la afirmación de un superyó femenino débil como consecuencia de la ausencia de motivación para el sepultamiento del complejo. Si el Edipo femenino se sepulta a través de una secuencia irrestricta de múltiples frustraciones en el deseo dirigido al padre, resulta lógico plantear que la niña carece de un superyó con la misma estructura inflexible e implacable que caracteriza a la moral masculina. Se trata, sin duda, de una afirmación lógicamente consecuente con las premisas teóricas freudianas, pero difícilmente sustentable desde la observación clínica.

Como puede verse, el complejo de Edipo femenino plantea numerosos impasses en la elaboración freudiana. Desde el punto de partida, el reconocimiento de la madre como el primer objeto libidinal, introduce un punto oscuro y de difícil resolución, el cual conduce a Freud finalmente al descubrimiento de una fase preedípica en la niña, a la que se reconducen los caracteres esenciales de la feminidad, y también de la psicopatología femenina.

En su trabajo *Sobre la sexualidad femenina* (1931) afirma que para toda mujer, detrás de la eventual ligazón-padre, se oculta una ligazón-madre preedípica hiperintensa, de mayor valencia y caracterizada por su extrema ambivalencia. Esta ligazón-tiene una duración inusitada, y muchas mujeres permanecen estancadas en ella sin llegar a producir un trastocamiento del objeto hacia el varón. Se trata de una relación de exclusividad extrema con la madre, que prescinde completamente de la figura del padre, revelada en la clínica como la fuente de todas las regresiones y fijaciones a las cuales se reconduce la génesis de la neurosis femenina⁴.

⁴ Freud equipara el descubrimiento de esta fase, al descubrimiento arqueológico de la cultura minoicomicénica tras la Grecia antigua. La referencia es en extremo pertinente, pues las excavaciones que dieron lugar a dicho hallazgo, encontraron el mundo descrito en las epopeyas de Homero, en el cual se adoraba entre los dioses griegos a una diosa madre llamada *Dímia*, que no era otra que la contraparte femenina de *Zeus*. En esta etapa, conocida en la literatura como “*los siglos oscuros*”, habría surgido también la leyenda del *Minotauro* —una criatura monstruosa con cuerpo de hombre y cabeza de toro, encerrada en un laberinto y alimentada de carne humana dada en ofrenda—. Justamente, uno de los hechos clínicos constatados por Freud como evidencia de la ligazón-madre, es la angustia de ser asesinada o devorada por ella, justificadora del deseo matricida.

Mientras que el varón cuenta con el recurso al padre como un tercero para tramitar la hostilidad, y permitirse conservar de ese modo a la madre como seductora, en la niña la hostilidad se juega de manera dual con respecto al mismo objeto que la introdujo en el erotismo. El panorama planteado parece aludir justamente a un laberinto sin salida —o al menos, sin una lo suficientemente satisfactoria— en la relación madre-hija.

En este contexto, Freud se ve obligado entonces a afirmar que en el terreno de la sexualidad femenina, el Edipo pierde su estatuto universal como el complejo nuclear de las neurosis, surgiendo así un objeto de investigación oscuro. Atribuye la dificultad al hecho de ser un analista varón, con quien se reproduce la ligazón-padre, y abre paso entonces a los dichos de analistas mujeres, sólo para encontrarse con la sorpresa de que las mujeres son un enigma para sí mismas.

A mi juicio, la dificultad no reside en el sexo anatómico de Freud, sino en el encuentro con un interrogante que escapa a su edificio teórico, y le obliga a revisar y reformular algunos de los pilares del mismo. La pérdida de la validez universal del complejo de Edipo en lo que concierne a la explicación de la sexualidad femenina es extrema, no sólo porque conmueve en gran parte las postulaciones teóricas sobre la etiología de las neurosis, sino porque además resulta sumamente pertinente para introducir la pregunta por aquello del deseo jugado entre madre e hija que prescinde de la instancia del padre, o mejor aún, por aquello de lo femenino que escapa a la regulación paterna.

2.2. La ligazón-madre como núcleo de la histeria y de la paranoia femeninas

En *Sobre la sexualidad femenina* (1931), Freud enumera una serie de fenomenologías sintomáticas a través de las cuales delimita el campo clínico del complejo materno y sus incidencias en la constitución femenina. Un primer observable —de gran frecuencia en la clínica— abre el debate: mujeres que han elegido a un hombre sobre el modelo edípico del padre, pero sin embargo, reproducen con éste la misma mala relación que tenían con su madre, como si el partenaire amoroso heredase el vínculo-madre en lugar del vínculo-padre que se construyó sobre él. Freud propone como explicación que toda ligazón intensa con el padre está precedida por otra de igual intensidad y apasionamiento con la madre.

Puede decirse entonces que desde esta perspectiva, el amor al padre es tan sólo un recurso que eclipsa el núcleo de la neurosis femenina ubicado en la relación primordial con la madre, lo cual explica la tendencia del retorno al Otro materno a partir de las desilusiones con el padre o con el partenaire amoroso masculino. En efecto, éste es el segundo hecho

enigmático señalado por Freud: el retorno a la ligazón-madre a raíz de las desilusiones amorosas, como testimonio de la persistencia de una búsqueda que no termina elaborarse y, se presume, tiene relación con los caracteres de la sexualidad femenina.

El tercer fenómeno, es la frecuente aparición de la angustia de ser asesinada por la madre, acompañada de un deseo de que ésta muera. Al decir de Freud: “*no sabemos indicar cuán a menudo esta angustia frente a la madre se apunala en una hostilidad inconsciente de la madre misma, colegida por la niña*” (p. 239). No obstante lo anterior, se trata de un fenómeno que bordea los límites de lo ominoso, enfrenta a la hija con la madre en competencia especular, y en ocasiones se remonta a lo más arcaico de la fase oral bajo la forma de una angustia de envenenamiento.

El último dato, hace referencia a los extremos estallidos de furia contra la madre, los cuales Freud relaciona con una fijación sádico-anal escenificada en la renuencia de la hija a las evacuaciones intestinales demandadas por la madre, y que eventualmente cobran la significación del placer de agredir. Cualquiera sea su origen, estas reacciones son notables y de extrema frecuencia en la clínica de la relación madre-hija.

Este catálogo clínico es producto de décadas de investigación, cuyos testimonios aparecen en pequeñas viñetas que dan cuenta del encuentro clínico de Freud con las complejidades de la relación madre-hija. Los hallazgos en torno a la complejidad inherente a este vínculo son de considerable valor, pues no sólo involucran indicaciones técnicas que aluden a la naturaleza de dicha ligazón, sino que además portan esclarecimientos acerca de la configuración de la función materna para el sujeto femenino, en tanto ligada intrínsecamente con el problema de la sexualidad.

Verbigracia, en la *Conferencia 28 “La terapia analítica”* (1917a), Freud reporta haber sido víctima de la relación madre-hija, tras tomar bajo tratamiento a una joven agorafóbica quien se rehusaba a separarse de la madre para impedirle a ésta el vínculo con un amante con quien engañaba al padre. Al enterarse que la hija revelaba su secreto en el análisis, la madre decide poner fin al tratamiento y la interna en un instituto psiquiátrico donde es exhibida como “*una pobre víctima del psicoanálisis*” (p. 419). A partir de este caso, Freud se impone como regla técnica el no tomar bajo tratamiento a pacientes que no fuesen *sui juris*, es decir, independientes de otros en los asuntos esenciales de la vida.

Ahora bien, el material clínico más ilustrativo a este respecto es el que presenta Freud en *Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica* (1915b), en el cual se encuentran los prolegómenos clínicos de la problemática del estrago en la relación madre-hija, sobre la cual plantea valiosas reflexiones que sólo recibirán un sustento teórico contundente en años

posteriores. El texto expone un caso en donde la consulta surge del abogado de la paciente, quien sospecha algo delirante en su cliente. La joven vivía a solas con su madre anciana a quien sostenía, y además, se creía perseguida por un compañero de trabajo, el cual pretendidamente la habría forzado a un coqueteo amoroso solamente para fotografiarla en medio del mismo, y someterla al escarnio público.

Dado que el perseguidor parece ser del sexo opuesto, Freud interroga su tesis acerca de la paranoia como defensa de las tendencias homosexuales, desde las cuales se erige el perseguidor. Indagando con mayor profundidad, encuentra que, en realidad, al inicio del cortejo, la muchacha creyó que el joven había contado todo a su jefa, una anciana dama quien le recordaba a su madre, y con la cual además suponía éste tenía una relación. Se evidencia así que el perseguidor originario no era el hombre, sino la madre subrogada por la jefa, lo cual prueba que el caso no contradice la teoría psicoanalítica⁵.

Es de extremo interés que el análisis del perseguidor original, conduce a Freud al develamiento de los caracteres esenciales de la madre preedípica, y a concluir que el vínculo con la misma se contrapone a los empeños de la hija por ganar como objeto de amor a un compañero del otro sexo. Con base en lo anterior, afirma que: *“si en el intento de alcanzar la liberación, la hija contrae una neurosis, ello se debe a la preexistencia de un complejo materno por regla general hiperintenso, y ciertamente no dominado, cuyo conflicto con la nueva corriente libidinosa se zanja, según sea la disposición aplicable, en la forma de tal o cual neurosis”* (Freud, 1915b, p. 267). Es claro entonces que por razones de estructura, el complejo materno nunca está del todo elaborado y necesariamente entrará en contradicción con la corriente hacia el varón.

Si bien el escrito establece como núcleo de la paranoia femenina a la exclusividad propia de la ligazón-madre en tanto elusiva de la referencia al padre, es preciso señalar que esta conceptualización no deja por fuera al problema de la feminidad como contrapuesto al complejo materno. Sin duda, la feminidad constituye un enigma carente de representación, cuyo develamiento puede llegar a desencadenar la estructura. En todo caso, de lo que se trata en la relación madre-hija, es de una inhibición en la afirmación sexual de la hija, o bien, una puesta en suspenso de su feminidad.

Ahora bien, acto seguido, Freud abre paso a ubicar en el mismo complejo materno el origen de las demás neurosis femeninas. Así, aclara que: *“en todos los casos, las manifestaciones de la*

⁵ Es claro en el caso que la jefa-madre ostenta un saber siniestro sobre las inclinaciones sexuales de la joven, y le hace conocer su juicio adverso a través de táticas insinuaciones. En este contexto, el tímido intento de la joven por culminar con la vinculación homosexual para acceder al otro sexo y salir del complejo materno, produce una destabilización que ubica en primera instancia al perseguidor en la jefa, y por regresión a la ligazón-madre, termina proyectando al objeto persecutorio en el varón.

reacción neurótica no están determinadas por el vínculo presente con la madre actual, sino por los vínculos infantiles con la imagen materna del tiempo primordial? (Freud, 1915b, p. 267), con lo cual evidencia que no se trata tanto del influjo de la madre, sino del papel que el sujeto le atribuye en la fantasía.

Años más adelante, en su escrito *Sobre la sexualidad femenina* (1931), Freud lleva estos planteamientos a las últimas consecuencias, ubicando al complejo materno en el núcleo de la psicopatología de las mujeres, particularmente en la neurosis femenina por excelencia, es decir, la histeria. En este sentido, expone con sorpresa el descubrimiento al que desemboca su investigación sobre la prehistoria edípica en la niña: “*la fase de la ligazón-madre deja conjeturar un nexo particularmente íntimo con la etiología de la histeria, lo que no puede sorprender si se repara en que ambas, la fase y la neurosis, se cuentan entre los caracteres particulares de la feminidad*” (p. 229).

En efecto, si la afirmación sexual de la hija en tanto mujer marca por regla general una conflictiva respecto al complejo materno, es apenas plausible que la resolución de la misma tome la forma de la neurosis histérica. Ya en *Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad* (1908b), Freud adelanta que tras el síntoma histérico subyacen fantasías sexuales de significado bisexual, pues condensan una corriente libidinal masculina contrapuesta a la femenina. Lo que Freud nombra como bisexualidad en la histeria, encubre en realidad una pregunta alrededor de la cual se organiza la estructura, y que en el *Seminario III “Las psicosis”* (1955-56) Lacan presenta bajo la forma del interrogante por el sexo, esto es: ¿Soy hombre o mujer? y más específicamente ¿Qué es ser una mujer?

Dado que ambos sexos toman como referente al falo como elemento simbólico para definirse, el sexo femenino permanece no simbolizado, con un carácter de ausencia, vacío y agujero, que naturalmente suscita la pregunta por el Otro sexo. Así pues, si la fase de la ligazón-madre y la sintomatología histérica aluden a los caracteres de la feminidad, es lícito suponer que entre la madre y la hija circula la pregunta alrededor de lo no simbolizado del sexo femenino. Sin duda, se trata de un núcleo no elaborado del cual Freud se percató en la observación del juego con muñecas, cuya extensión en las niñas es notable, no como signo del despertar de la feminidad, sino como escenificación del modo en que los deseos activos de la niña sobre la madre son cumplidos de manera indirecta en su relación con las muñecas, dando cuenta a su vez del problema de la feminidad, en tanto y en cuanto “*atestigua el carácter exclusivo de la ligazón con la madre, con total prescindencia del objeto padre*” (Freud, 1931, p. 238).

En este punto, es preciso recordar que en *Más allá del principio de placer* (1920a) Freud ubica a la compulsión de repetición en el juego infantil en tanto originada por la perturbación económica que implica el trauma, demostrando la existencia de una tendencia más allá del

principio del placer a reproducir a este último en un intento fallido de ligarlo. De tal suerte, el contenido del juego con muñecas sugiere que de lo que se trata es de la repetición del encuentro traumático con lo femenino en la relación con la madre, a la cual se retorna justamente en virtud de lo que allí permanece sin simbolizar.

2.3. La moral femenina, lo ominoso y el extrañamiento del objeto madre

Es sorprendente la lucidez clínica con la que Freud encara el problema del estrago materno en *Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica* (1915b). Cuatro puntos cruciales a destacar. El primero: la relación de la hija con la madre es hiperintensa y se caracteriza por una suerte de exclusividad que excluye al padre; el segundo: de allí deriva el conflicto fundamental en la subjetividad femenina y es la contradicción entre el amor a la madre y la corriente erótica dirigida al varón; el tercero: la naturaleza del complejo materno en la subjetividad femenina puede decidir el tipo clínico a desarrollar; y el último: la conciencia moral femenina no emana del padre, sino del amor a la madre erigido como una potencia devastadora y de gran severidad.

En relación con lo último, Freud afirma que “*el amor a la madre deviene el portavoz de todas las aspiraciones que, cumpliendo el papel de una ‘conciencia moral’, quieren hacer que la muchacha se vuelva atrás en su primer paso por el camino nuevo, peligroso en muchos sentidos, hacia la satisfacción sexual normal, y aún logra perturbar la relación con el hombre*” (p. 267). Se trata de una afirmación aislada en la teoría freudiana, la cual da cuenta de los orígenes de la conciencia moral femenina más allá del marco edípico y la regulación que introduce la ley del padre, donde queda claro que en modo alguno la moral femenina es débil o permisiva. Precisamente, al provenir del vínculo primitivo con la madre, la conciencia moral se muestra despótica y se caracteriza por un sadismo de especial severidad, el cual consigue perturbar incluso el pasaje al Edipo propiamente femenino, o bien, la relación con un partenaire masculino. La conciencia moral femenina subroga entonces el influjo materno, el cual se opone a la afirmación de la femineidad de la hija.

Es necesario ubicar este hallazgo en contrapunto con las formulaciones de *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925a), donde Freud afirma: que “*no es posible defenderse de la idea de que el nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer... Rasgos de carácter que la crítica ha enrostrado desde siempre a la mujer -que muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación a someterse a las grandes necesidades de la vida; que con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles- estarían ampliamente fundamentados en la modificación de la formación-superyó*” (p. 273). En la Conferencia 33 “*La femineidad*”

(1933) agrega que las mujeres poseen escasos intereses sociales, poca capacidad sublimatoria, y una rigidez psíquica que en cierto modo las hace inermes al análisis.

Ciertamente, es una desconcertante afirmación que contrasta con los orígenes mismos de la clínica psicoanalítica, pues como se muestra en los *Estudios sobre la histeria* (1895b) es justamente a partir de la escucha de mujeres histéricas que Freud arriba, no sólo al descubrimiento del inconsciente y de las leyes de su funcionamiento, sino a la invención del método para descifrar y levantar sus formaciones sintomáticas. La contradicción radica en el intento de Freud por subsumir un hecho clínico de otra naturaleza, a sus premisas teóricas.

En efecto, si se parte del paralelismo en la constitución de los sujetos de ambos sexos, dado que para la mujer la castración es inicial y que consecuentemente carece de una motivación clara para sepultar el Edipo, resulta lógico plantear que la naturaleza del superyó femenino es distinta a la del superyó del varón. Si en ella el sepultamiento se produce a través de múltiples desilusiones y no de un momento instantáneo en el que se vería amenazada de perder algo, el escarmiento sería menor, y la incidencia de la ley paterna sería más laxa.

Puede advertirse así que la conclusión freudiana sobre la labilidad del superyó femenino se desprende lógicamente de un impecable silogismo. Lo que ocurre es que afirmar tal cosa, implica omitir los hallazgos clínicos de *Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica* (1915b), donde dilucida un origen materno de la moral femenina, con un ejercicio tanto o más implacable y severo que el de la moral masculina. Quizás pueda colegirse ya en Freud la postulación de dos orígenes del superyó, uno materno y otro paterno, que sólo encontrará un desarrollo contundente en los trabajos de Melanie Klein, los cuales serán posteriormente retomados por Lacan debido a su pertinencia clínica.

Cabe señalar entonces que las intuiciones clínicas tempranas de Freud respecto a la sexualidad femenina y su relación intrínseca con el complejo materno, son opacadas por una suerte de ceguera en años posteriores, particularmente los primeros escritos que presentan una formalización acabada del complejo de Edipo. Una vez que Freud renuncia a encontrar paralelismos con el varón, se reabre la complejidad de este campo de investigación.

De esta forma, en *Sobre la sexualidad femenina* (1931) formula la pregunta acerca de la naturaleza de la demanda y de las metas sexuales que pone la niña en la madre, particularmente en la fase preedípica de la ligazón-madre. Encuentra que dichas metas son enteramente ambivalentes, tanto de naturaleza activa como pasiva, pero éstas últimas tienen un valor nodal pues responden a la situación originaria en la cual la gran seductora es la madre. La seducción materna acompaña las fantasías que orientan el onanismo temprano de la niña y se escenifica flagrantemente en el juego con muñecas.

La dualidad en la que se juega la relación de exclusividad madre-hija, en tanto prescinde del padre como tercero mediador, parece conducir a los fundamentos arcaicos de la constitución del narcisismo y a la polaridad que se establece entre la fragmentación corporal y la constitución del yo a partir de la imagen del semejante. De hecho, el juego en la relación madre-hija desata de una forma inusualmente intensa todas las pasiones de lo especular: el amor, la agresividad, el odio, los celos, la envidia, la competencia, y en última instancia, la lucha a muerte por puro prestigio. En este orden de ideas, considero en extremo pertinente retomar las formulaciones de Freud en su trabajo *Lo ominoso* (1919a), donde indaga justamente en esta categoría y encuentra que se trata de una variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido y a lo familiar de antaño⁶.

A mi criterio, el estancamiento en la ligazón-madre que reportan muchas mujeres en la clínica, involucra notablemente la experiencia de lo ominoso. La angustia de ser asesinada, la angustia de envenenamiento, así como los estallidos de furia contra la madre, son experiencias que circunscriben esta dimensión y se remontan a la constitución del sujeto, haciendo aparecer lo siniestro en el seno mismo de lo más familiar: la ligazón prehistórica con la madre.

De este modo, por sus resonancias en la presentación clínica del complejo materno, resulta interesante repasar los diferentes motivos freudianos del efecto ominoso en su nexos con la vida anímica infantil. El motivo del encuentro con un “doble” implica una experiencia que cuestiona la localización del yo y se reconduce al narcisismo primario resignado, cuyo retorno deviene terrorífico. Por su parte, el animismo y la omnipotencia de pensamiento, implican un borramiento de los límites entre fantasía y realidad, esto es, el retorno de lo infantil en la atribución de un peso mayor a la realidad psíquica que a la realidad material.

Efectivamente, se trata de experiencias límite que denuncian el fundamento especular del yo y su función de desconocimiento, las cuales son observables clínicos frecuentes en el análisis del complejo materno, donde la madre suele emerger como un doble especular, o bien, como una omnipresencia terrorífica. Justamente, el Otro materno es el lugar del reconocimiento yoico, tanto a nivel de la imagen, como de la palabra, y por ende, los quiebres de éste por retorno del narcisismo primario, pueden ser entendidos como fallas del reconocimiento de la madre. Es esto lo que denuncian muchos de los reproches de la hija a la madre.

⁶ El significante mismo con el que es designado lo ominoso en alemán: *Unheimlich*, alude a lo que resulta terrorífico por ser novedoso y no familiar, pero condensa también a lo *Heimlich*, que refiere tanto a lo familiar y agradable, como a lo clandestino y oculto. La ambivalencia semántica de la palabra la hace coincidir con su opuesto, de modo que lo ominoso aparece como una variedad de lo familiar.

Ahora bien, el motivo del retorno no deliberado de lo igual se remonta a la compulsión de repetición como naturaleza íntima de las pulsiones, donde el efecto ominoso se ciñe a lo que provoca angustia por el retorno de lo reprimido. En esta línea, es posible plantear que los fenómenos de retorno a la ligazón-madre por decepciones amorosas sufridas con el padre o con el varón, escenifican la incidencia de eso prehistórico, sepultado apenas parcialmente por la represión, y que ejerce sobre la vida posterior de la hija un efecto de atracción experimentado como compulsión de repetición.

Precisamente, a partir de la definición freudiana de lo ominoso, en el *Seminario X "La angustia"* (1962-63), Lacan ubica a la angustia como la experiencia que adviene cuando falta la falta, es decir, cuando lo no familiar se cuela en lo familiar, o bien, cuando se advierte en la imagen la presencia de lo que quedó por fuera de ella en la configuración misma del narcisismo: lo real del cuerpo fragmentado. Lo ominoso es un develamiento de la estructura del narcisismo y de la falta de autonomía del sujeto, quien queda expuesto en calidad de objeto al deseo del Otro. En ese sentido, es un paradigma de la angustia como único afecto que no engaña, al ser la única traducción subjetiva posible del objeto (a), es decir, de aquella porción cedida del propio cuerpo en el encuentro con el Otro.

Evidentemente, el reproche que caracteriza fenoménicamente a la relación madre-hija, se instaura sobre un trasfondo de angustia. Allí donde se vislumbra la ausencia de autonomía del sujeto, adviene inminente el peligro de retornar a la posición originaria en la estructura, a saber, la de objeto inefable en el deseo del Otro materno. Esta configuración hace que la relación madre-hija se despliegue en fenómenos y pasiones de lo imaginario cuya naturaleza es dual, pues en principio prescinden del tercero mediador.

Dada esta configuración que emerge como un callejón sin salida, y teniendo en cuenta que el complejo de Edipo femenino sólo puede establecerse a través de un viraje hacia el padre, tanto en el escrito *Sobre la sexualidad femenina* (1931), como en la *Conferencia 33. La feminidad* (1933), Freud se pregunta por aquello que haría eficaz al extrañamiento del objeto-madre, amado con intensidad y exclusividad. Es notable su esfuerzo por explicar los motivos por los cuales la ligazón-madre se tiñe de ambivalencia y eventualmente se va a pique, y relanzando buena parte de sus impresiones clínicas sobre dicho vínculo, encuentra finalmente que el extrañamiento del objeto madre se produce solamente bajo el signo de la hostilidad y el odio. Para dar cuenta de este fenómeno ensaya diversas hipótesis.

En primera instancia, emerge el reproche de la hija por la frustración oral, esto es, que la madre la habría nutrido de manera insuficiente, y nunca el tiempo necesario. Detrás de ello se ubica sin duda la encrucijada entre necesidad y demanda, y la frustración que encuentra la niña

por un don que supone la madre en su omnipotencia, le habría podido otorgar. En segundo lugar, los múltiples celos hacia todo aquello que podría haber sido objeto de interés de la madre, incluido el padre u otros hermanitos. Se trata allí de un incumplimiento de las expectativas extremas de la hija, quien se considera injuriada y obligada a compartir el amor materno con otros. De nuevo, el reproche se reduce en última instancia a la denegación de un don de amor.

Un tercer motivo, de otra naturaleza, es la rebelión frente a una pretendida arbitrariedad de la madre, quien primero habría incitado a la hija al quehacer sexual, para después prohibirlo implacablemente. En efecto, Freud ubica al quehacer masturbatorio de la niña ligado a fantasías libidinales hacia la madre, pero al ser la misma seductora quien censura su actividad sexual, la niña se encoleriza contra ella o contra sus sustitutos. Por otra parte, esta problemática se reanima en la pubertad, época en que la madre cree es su deber preservar la castidad de la hija, o bien, acotar su libertad sexual.

Todos estos móviles son constatables clínicamente y con suma frecuencia en el reproche de la hija dirigido a la madre. Sin embargo, tras enumerarlos, a Freud mismo le resultan insuficientes. Ensayo entonces la idea de que la ligazón-madre debe culminar tanto por ser la primera como por su extrema intensidad, lo cual hace que fácilmente sucumba a la decepción y al odio. En verdad, se trata de un amor desmesurado y excesivo, que dada su naturaleza, fácilmente desemboca en desengaño y se muda en odio. Destaca allí entonces el carácter insostenible de lo ilimitado que se juega en esta relación.

Por último, en la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933), Freud concluye que el más intenso motivo de extrañamiento de la niña respecto de la madre, y lo más específico del mismo, reside en el complejo de castración, esto es, el reproche de no haberla dotado del genital correcto: "*la muchacha hace responsable a la madre de su falta de pene y no le perdona este perjuicio*" (p. 115). Se trata de una idea ya planteada en el texto *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico* (1916), donde afirma que "*las mujeres se consideran dañadas en la infancia, cercenadas de un pedazo y humilladas sin su culpa; y el encono de tantas hijas contra su madre tiene por raíz última el reproche de haberlas traído al mundo como mujeres y no como varones*" (p. 322).

2.4. Las salidas freudianas del Edipo femenino: ¿Qué quiere una mujer?

Que la motivación fundamental para que se produzca el extrañamiento de la madre sea el reproche de no haberla dotado del genital correcto, puede concebirse de manera imaginaria como la frustración por una pretendida denegación del don materno, pero en realidad,

encubre la suposición de la hija de una omnipotencia en la madre, y la renuencia a simbolizar la castración en ella. Dicho reproche implica lógicamente la creencia en que la madre ostenta el símbolo que le permitiría darse respuestas sobre su ser sexuado, o más específicamente, darse la respuesta al enigma de la feminidad.

Ahora bien, volviendo a Freud, dirigirse al padre a la espera de obtener el don, es una clara expresión de la envidia del pene, la cual hace que la niña siga los caminos demarcados por el atributo masculino, aun cuando no haya paralelismo alguno con el recorrido del varón. La amenaza de castración es operativa en el varón teniendo como base un horror o rechazo al sexo femenino en tanto castrado, pero es preciso aclarar que la desautorización de la feminidad no es privativa del varón, sino de todo ser hablante, y en la niña tiene grandes consecuencias que involucran la no aceptación de la castración en la madre, y por ende, la no resignación de haber entrado en el deseo materno a título de falo.

El factor de la “*desautorización de la feminidad*” se erige de este modo como un hecho nodal y constitutivo para ambos sexos, el cual conduce al varón al sepultamiento del Edipo, y a la niña, al eventual extrañamiento de la madre. Este factor no es otra cosa que el fundamento del complejo de castración, ubicado por Freud *Análisis terminable e interminable* (1937) como un límite a la eficacia terapéutica, la *roca de base* ligada a la diferencia sexual, frente a la cual el analista no puede más que predicar al vacío, y moviliza las interrupciones de la cura en pacientes de ambos sexos. Así pues, el rechazo del Otro sexo, se revela entonces como el punto culminante tanto de los análisis como de la teoría freudiana, y deja irresuelto el enigma de la sexualidad femenina.

Freud plantea insistentemente a la envidia del pene como nódulo en el recorrido edípico de la niña, pues no sólo es el factor que la conduce a asumirse mujer en inferioridad de condiciones respecto al varón, sino que además catapulta el desligamiento del complejo materno y la búsqueda del padre, preparando el camino de la maternidad. Bajo estas premisas, la naturaleza del deseo femenino estaría íntimamente articulada al falo, y al deseo de obtener sustitutos simbólicos del mismo. Freud se ve llevado a plantear múltiples salidas al complejo de Edipo femenino, en las cuales se puede observar claramente que la mujer queda irremediabilmente condenada a la prisión fálica. Conviene revisarlas una por una.

La primera de ellas, y quizás la más ilustrativa a este respecto, es el “*complejo de masculinidad*”, planteado en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925a) bajo dos modalidades: una, albergar hasta épocas inusitadamente tardías la esperanza de recibir un pene para igualarse al varón, y la otra, desmentir la castración aferrándose a la creencia de poseer un pene, y en lo sucesivo comportarse como un varón. En *Conferencia 33*

“*La feminidad*” (1933), Freud agrega que el complejo de masculinidad como revuelta contra la pasividad femenina, es una alteración de carácter que reivindica el onanismo fálico y alimenta la identificación con la madre fálica o con el padre. En ambos casos, esta identificación implica constituirse a imagen y semejanza de aquél que posee el atributo fálico. De otro lado, la conservación de la madre fálica como imago referente en el inconsciente, evidencia la dificultad para sancionar la castración en la madre, dirigiendo al deseo en términos netamente fállicos. El complejo de masculinidad, entonces, nada tiene que ver con la feminidad.

La segunda salida es el “*sentimiento de inferioridad*”, por el cual la mujer asume la falta de pene como una cicatriz narcisista, compartiendo el menosprecio del varón por el sexo mutilado. Freud resalta que la envidia del pene persiste en este sentimiento desplazada a los celos, elevados a la condición de rasgo de carácter. De este modo, puede afirmarse que el sentimiento de inferioridad no es más que una expresión del horror masculino al sexo femenino, la cual reduplica la desautorización de la feminidad, y se ciñe a la necesidad de signos de amor como sustitutos fállicos del pene faltante. Este sentimiento es el fundamento del narcisismo femenino, el cual hace que para la mujer sea más vital la necesidad de ser amada que la de amar, como un intento de compensar la falta fálica. Nuevamente, se trata de una salida planteada desde el deseo de pene, que no elabora la castración de la madre, y nada dice sobre lo propiamente femenino.

Una tercera salida posible es la “*inbibición sexual o la neurosis*”, presentada por Freud en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925a) como una remoción de la sexualidad clitorideana a partir de la constatación de la premisa de la castración. Esta afrenta narcisista conduce a la mujer a apartarse de la masculinidad y a abandonar la competencia con el varón, pero en dicho recorrido, puede llegar a anestesiarse frente al convencimiento de la ausencia del órgano. En la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933) retoma esta salida, pero ubicándola como respuesta al abandono de la madre como objeto sexual ante el reconocimiento de su castración. Así, la niña puede llegar a asumir ella misma el papel de la madre destituida del atributo, expresando todo su descontento con el clítoris, en una actitud de repulsa frente a toda satisfacción proveniente de él.

Es claro que en este caso, la renuncia al modo de satisfacción originalmente fálico no conduce a la mujer al descubrimiento de su feminidad, sino a la represión y a la inhibición del goce sexual. Más aún, identificarse con la madre desvalorizada por su castración, no es en modo alguno una simbolización de la castración materna, sino un estancamiento en la perplejidad de carecer lo que supuestamente debería estar presente. Bajo este prisma, es claro

que ésta salida también está orientada por la envidia del pene y no conduce a la asunción de la feminidad.

La última salida, denominada por Freud “*feminidad normal*”, no es menos problemática. Como se planteó anteriormente, se trata de un deslizamiento de la libido de la niña por la ecuación simbólica pene=hijo, el cual conduce a una tramitación de la envidia del pene en el deseo de tener un hijo, en principio del padre. Al decir de Freud: “*por el influjo de la envidia del pene la niña es expulsada de la ligazón-madre y desemboca en la situación edípica como en un puerto*” (Freud, 1933, p. 120), de modo tal que el deseo hacia el padre, o su posterior subrogado, no es más que el deseo de pene que la madre ha denegado a la niña. Por consiguiente, es lícito afirmar que esta última salida está también orientada por la envidia del pene, buscando un sustituto del mismo en la maternidad. Se abre entonces la pregunta por el estatuto de lo femenino en aquellas mujeres que no toman la maternidad como vía resolutive.

En efecto, todos los desenlaces planteados son expresión de la envidia del pene, y de una u otra manera implican la búsqueda o el encuentro de un sustituto simbólico del mismo. Por lo mismo, ninguno de ellos es satisfactorio para articular algo concerniente a la feminidad propiamente dicha por fuera del esquema fálico-castrado. Ni siquiera la propuesta resolutive de la “*feminidad normal*” implica un pasaje por la elaboración de la propia castración, mucho menos de la castración materna. La maternidad -al igual que todos los demás destinos freudianos de la sexualidad femenina- es de naturaleza fálica y por ende, insuficiente para situar la especificidad del deseo femenino.

De cualquier modo, este catálogo de salidas sirve a Freud para responder a la pregunta por el deseo femenino: la respuesta es que -dado su origen en la envidia del pene- el deseo femenino es deseo de falo. No obstante lo anterior, ello contrasta notablemente con la conocida anécdota en la cual Freud habría confesado a Marie Bonaparte: “*La gran pregunta que nunca ha obtenido respuesta y que hasta ahora no he sido capaz de contestar, a pesar de mis treinta años de investigación del alma femenina es esta ¿Qué desea una mujer?*” (Jones, 1962, p. 439). A mi juicio, la persistencia de esta pregunta evidencia la intuición de Freud respecto a la insuficiencia de la respuesta fálica.

Ahora bien, aun cuando la niña encuentre dicha respuesta en el padre, es preciso recordar la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933), donde Freud plantea que la maternidad no hace otra cosa sino reforzar la identificación a la madre, retornando de este modo la hija al callejón sin salida del complejo materno. De hecho, en *Psicología de las masas* (1921), explica esta modalidad de identificación que obedece al sentimiento de culpa aparejado al sepultamiento del Edipo: las investiduras libidinales de objeto son resignadas incorporando al objeto en el yo,

y esto explica el fenómeno por el cual muchas mujeres reciben de su madre un síntoma. Según Freud, es como si la resolución obedeciera a la siguiente consigna: “*Has querido ser tu madre, ahora lo eres en tu sufrimiento*” (p. 100).

Se entiende así el efecto ominoso de retorno a la ligazón-madre observado en muchas mujeres a partir de la desilusión en los ensayos de ligazón-padre, o en la elección del objeto amoroso masculino. Sin duda alguna, este retorno al complejo materno es otro modo de resolución del Edipo femenino, el cual deja intocado el problema de la castración materna, pues estanca al sujeto en la espera de una respuesta que la madre en tanto mujer, no tiene. Puede entonces plantearse como hipótesis que la desautorización de la feminidad, es fundamentalmente una desautorización de la feminidad de la madre, o si se quiere, la imposibilidad para representarse a la mujer más allá de la madre.

2.5. “Devenir mujer”: el rechazo de la feminidad y la insuficiencia paterna

Si la ligazón-padre es tan sólo un modo de tramitar la envidia del pene, nodal en la constitución del sujeto femenino, es preciso concluir que el arribo de la niña a ese puerto no representa verdaderamente una elaboración del complejo de castración, ni una revisión de la desautorización de la feminidad. El vínculo de la niña con el padre, tal y como lo presenta Freud, concierne a la búsqueda de un símbolo fálico para sustituir el elemento faltante, y en ese punto, es posible colegir que la respuesta paterna es limitada y parcial, o en todo caso, insuficiente para atravesar el punto crucial de la castración de la madre, y más aún, para abordar el enigma de la feminidad más allá del falo. Más aún, al ubicar que el encuentro con la insuficiencia de la respuesta paterna se acompaña de un retorno al vínculo ambivalente con la madre, Freud parece advertir que no hay allí una solución satisfactoria a la desautorización de la feminidad, y en ese punto reconoce sus limitaciones en la investigación del alma femenina.

En *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926b) afirma que para ambos sexos el interés recae sobre el genital masculino, por lo cual poco se sabe de la sexualidad de la niña, e incluso la sexualidad femenina adulta es para el psicoanálisis un *dark continent*. Resulta sumamente llamativo que Freud apele a otra lengua para nombrar el enigma femenino, como si intuyese allí algo de otra naturaleza, que escapa a lo simbólico. No obstante lo anterior, la formulación de la pregunta irresoluble a su investigación -*¿Qué quiere una mujer?*- es el punto culminante de décadas de elaboración teórica, en las cuales Freud va planteando problemáticas que apuntan en esa dirección.

Tempranamente, en el *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905b), Freud se encuentra con esta problemática a partir de un sueño de Dora: “*En una casa hay un incendio: mi padre está frente a mi cama y me despierta. Me visto con rapidez. Mamá pretende todavía salvar su alhajero pero papá dice: ‘No quiero que yo y mis dos hijos nos quememos a causa de tu alhajero’. Descendemos de prisa por las escaleras, y una vez abajo me despierto*” (p. 57). A partir de las asociaciones de Dora, Freud descubre que el *alhajero* designa a los genitales femeninos, pero lo cierto es que el alhajero corre peligro, un peligro del cual el padre la rescata, de modo que el sueño admite la interpretación de estar construido sobre el interrogante acerca de *¿qué es un órgano genital femenino?*

Es interesante que justo en el momento de surgimiento del interrogante por la feminidad, el sueño retome la referencia a la madre, omitida por Freud en todo el historial. Es factible entonces preguntar ¿Qué papel juega para Dora el alhajero de la madre? Sin duda, surge allí algo del orden de lo irrepresentable, presentado en la clínica como desconocimiento de la vagina, el cual conduce a la búsqueda de la respuesta en la madre, y eventualmente, a la salvación parcial por el padre.

En sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905a), Freud plantea que el inicio del quehacer sexual infantil suscita en el niño grandes interrogantes, entre ellos, el enigma de la Esfinge, presentado bajo la forma de la pregunta: “*¿de dónde vienen los niños?*”. Para responderla, el niño fantasea una serie de teorías, las cuales fracasan inexorablemente por la ignorancia de la abertura femenina. En *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908c) profundiza a este respecto y postula tres teorías sexuales infantiles, que a modo de fantasías participan en la formación de los síntomas neuróticos.

La primera de ellas es la “*premisa universal del pene*”, dominante en la fase fálica, alusiva a la atribución del falo a todos los seres vivientes. Se trata de ubicar al genital masculino, o bien, a su símbolo -el falo-, como el único referente organizador de la diferencia sexual para ambos sexos en la oposición *fálico-castrado*. Es notable que al desconocer la diferencia sexual, esta teoría no es más que un instrumento para desmentir al órgano genital femenino. La segunda, la “*teoría de la cloaca*”, es la creencia en que los niños son expulsados por el ano, pero es presumible que si los niños nacen por el ano, entonces tanto hombres como mujeres pueden parir; otro ejemplo más de la desmentida de la diferencia sexual y el desconocimiento del genital femenino. Por último, la teoría de la “*concepción sádica del acto sexual*” implica una elucubración acerca del comercio sexual entre los padres, entendido como el ejercicio sádico de uno de los miembros de la pareja sobre el otro. Ésta última teoría prepara el terreno para el menosprecio de la mujer y no resuelve en absoluto el enigma del nacimiento.

En este orden de ideas, es comprensible el necesario fracaso de la investigación sexual infantil. Freud plantea que la ignorancia del papel del semen en la fecundación resulta secundaria respecto al gran obstáculo que radica en el “*desconocimiento de la vagina*”. Este factor, de allí en más, ocupará en la reflexión clínica freudiana un lugar central, al punto de erigirse como pivote organizador de las neurosis.

De acuerdo con mi lectura, es posible pesquisar una línea de pensamiento en Freud que va del descubrimiento del “*desconocimiento de la vagina*” y sus efectos en la constitución del sujeto, a la “*desautorización de la feminidad*” como núcleo defensivo frente a lo irrepresentable de lo femenino. Si el rechazo de lo femenino es el punto crucial en las búsquedas y resoluciones edípicas para ambos sexos, es porque la vagina permanece desconocida, de tal manera que la sexuación se articula necesariamente al símbolo fálico, desde el cual la feminidad queda en un lugar de ausencia, enlazado con el horror de lo que no tiene representación.

En *Pegan a un niño* (1919b), Freud estatuye claramente a la desautorización de la feminidad como un hecho de estructura, al desglosar los distintos momentos de la fantasía-representación encontrada en la clínica “*pegan a un niño*” en tanto constituyente de la fantasmática fundamental del sujeto, y que puede ubicarse como cicatriz resultante de la operación que conduce al sepultamiento del complejo de Edipo. En ambos sexos, se observa una fase en la cual dicha fantasía es eminentemente masoquista, y accesible al análisis únicamente por la vía de la construcción, pues ha sido reprimida y relegada a la escena de lo inconsciente. El axioma construido de esa fase es: “*yo soy azotado por el padre*”; éste es heredero de la carga libidinal del Edipo y responde a la línea femenina del mismo, de la cual es preciso liberarse haciendo uso de la represión.

Así pues, la desautorización de la feminidad hace que el sexo femenino permanezca no subjetivado y no simbolizado, y ello es congruente con los desarrollos de Freud acerca de la naturaleza de la libido. En efecto, si la pulsión es parcial, y en lo que concierne a la diferencia sexual está ligada al genital masculino, es lícito plantear su naturaleza es masculina. En la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933) Freud esclarece que no hay una libido masculina y otra femenina; existe una sola libido que puede entrar al servicio de la función sexual masculina o de la femenina. Pero en este punto cabe introducir el interrogante que se hace Lacan en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a) “*¿Cuáles son las vías de la libido otorgadas a la mujer por la diferencia sexual?*” (p. 689)

Los prolegómenos de esta cuestión se advierten en las elucidaciones de Freud sobre el enigma de lo femenino en su texto *El tabú de la virginidad* (1918a). Allí se propone investigar la estima de la virginidad de la mujer, establecida como garante del derecho a su propiedad y de

la servidumbre de la misma hacia el varón, quien se relaciona con ella desde un egoísmo irrestricto. Freud encuentra la clave en el estudio de los pueblos primitivos, donde la virginidad es un tabú, o bien, un objeto de prohibición religiosa. Se evita en dichos pueblos que el marido ejecute la desfloración, reservando la misma a otro hombre que puede ser el padre o un sacerdote, o bien, a una mujer vieja. Lo que sostiene esta práctica es el temor del varón a ser debilitado por la mujer, a contagiarse de su feminidad, y a mostrarse por ello incompetente. El horror a la sexualidad femenina inacabada es el fundamento del tabú de la virginidad en sociedades primitivas, relevado por la servidumbre de la mujer como garante de la institución matrimonial en estadios culturales más elevados.

Bajo estas premisas, Freud encuentra que el tabú de la virginidad “*atestigua la existencia de un poder contrario al amor, que desautoriza a la mujer como ajena y hostil*” (Freud, 1918a, p. 195). Se trata entonces de un horror básico a la mujer sostenido en un desconocimiento radical de la misma: “*Casi podría decirse que la mujer es en todo un tabú... acaso se funde en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena, y por lo mismo, hostil*” (p. 194). Evidentemente, la cuestión radica en lo irrepresentable del goce femenino, que para Freud bien puede expresarse como agradecimiento con el varón, o bien, puede volcarse en una expresión de indiferencia u hostilidad sin tapujos, cobrando como forma extrema a la frigidez.

El enigma de la feminidad, por lo tanto, no sólo recubre a lo irrepresentable de su genitalidad, sino que concierne también a su modalidad de satisfacción, la cual comporta una dimensión no subsumible al registro fálico, la cual amenaza al semblante de potencia del varón. En este sentido, la pregunta acerca de la naturaleza del deseo femenino no sólo abarca aquello hacia donde éste apunta: además se juega en relación a lo irrepresentable de la satisfacción femenina. En este sentido, Freud termina reconociendo las limitaciones de la psicología para responder al enigma de la feminidad, y delega la tarea de contestar esa pregunta a la poesía. Afirma entonces que el psicoanálisis “*no pretende describir qué es la mujer —una tarea de solución casi imposible para él— sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer*” (p. 108).

Las complejidades del devenir mujer tienen para Freud como fundamento los virajes obligatorios en la niña para ingresar al Edipo. Que la niña deba hacer un cambio de objeto de la madre al padre para resolver su feminidad es una premisa del edificio freudiano, pero es claro que lo que aporta el padre no es más que la simbolización de un sustituto de la falta que conduce a la maternidad. Ahora bien, la tarea realmente compleja, y que plantea los mayores interrogantes, es el “*cambio de zona rectora*”.

El pasaje del clítoris a la vagina es entendido por Freud como un tránsito del ejercicio libidinal netamente masculino, a la erogenización de la zona vaginal en tanto meta pulsional

netamente femenina. Acerca de este pasaje Freud no elabora mucho más, pero allí puede leerse la intuición de algo competente intrínsecamente al goce femenino: su naturaleza no localizada. La erogenización de la vagina podría entonces entenderse como aquello de la satisfacción que excede a la localización clitorideana, y que involucra una experiencia de cuerpo no localizada, cualitativamente diferente al goce fálico.

De acuerdo con mi lectura, en esta serie de virajes o trastocamientos que debe hacer la niña en la teoría freudiana, es posible seguir una línea orientadora que parte del estrago materno, termina anclando en el amor al padre, y deja como interrogante último al goce femenino. Freud advierte que el despliegue de la feminidad no deja de estar expuesto a perturbaciones provenientes de la prehistoria masculina, esto es, el retorno a puntos de fijación a la satisfacción fálica; pero lo cierto es que el amor al padre en tanto ligado al deseo de maternidad, no es algo que desplace particularmente la satisfacción fálica. Si un pene es igual a un hijo -tal como lo declara la ecuación simbólica-, la referencia al padre no permite más, sino proveer una solución desplazada a la envidia del pene.

En este punto, para dar cuenta de la constitución de la feminidad, en la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933) Freud se ve obligado a retornar al complejo materno, y esquematiza la identificación-madre de la niña en dos estratos: uno preedípico y tierno, que desemboca en el establecimiento de la madre como arquetipo y modelo, y otro, edípico, concerniente al deseo de eliminar a la madre y sustituirla frente al padre. Afirma que si bien ninguno de estos estratos se supera del todo, lo decisivo en el destino de una mujer es la ligazón-madre preedípica, pues desde allí se produce el despliegue de las herramientas de seducción que conquistan al varón, atrayendo justamente a la ligazón-madre edípica de él.

Resulta evidente entonces que ya para Freud la ligazón-padre es insuficiente como respuesta al devenir mujer, pero el planteamiento según el cual el destino femenino de la hija se sostiene en la naturaleza de la ligazón-madre preedípica es francamente problemático. Parecería que la intervención del padre en el vínculo tempranamente ambivalente entre madre e hija, no fuese más que un accesorio para la configuración de la meta de la maternidad.

A mi criterio, tal encrucijada encubre la suposición freudiana de que el saber preciso al "*devenir mujer*" es algo que ostenta la madre, de suerte que para configurar su feminidad, la hija deba remitirse allí. En realidad, lo que la hija encuentra en el retorno a la identificación-madre no es más que el saber -por lo demás francamente problemático- acerca de la maternidad, y el despliegue de la feminidad no sería para Freud otra cosa sino la seducción del hombre en calidad de madre, no de mujer.

Sin duda, se trata del punto crucial del reconocimiento de la castración de la madre, o bien, de acceder a representarse su ser de mujer más allá de la imago primordial de la madre nutricia o de la imago posterior de la madre fálica. En este orden de ideas, es válido plantear la existencia de un punto oscuro estructural del complejo materno, el cual permanece sin elaborar en el esquema freudiano.

Así pues, si bien la teoría y la clínica freudianas están organizadas en torno a la pregunta por el padre en tanto única salida posible del complejo materno, la función paterna tan sólo puede plantear una suerte de solución parcial al mismo de la mano de la significación fálica. La ley paterna es crucial en la estructuración subjetiva y en el acceso a la sexuación, pero el padre como tal es insuficiente como referente para subjetivar la castración materna, y menos aún, para esbozar una solución al enigma de lo femenino en la apuesta por devenir mujer.

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 instauro 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 significativa.

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 materno⁷. 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 tónica 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 transactivismo 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 insignias 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: *“conciérne 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 significativa 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 significativa, y tiene como correlato una pérdida ante la imposibilidad de lo simbólico para recubrir al objeto real de la necesidad.

El efecto del significativo 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 significativa 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 significativo, 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 significativo, 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. Afirmo 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 significativa 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 jibaros -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 adquiriera 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 instauro 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 cierra 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 devorarlo 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, adivinatoras, pero que al mismo tiempo es algo terrorífico y devorador, al cual es preciso declarar 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 deseársela, 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

inscrita 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.

4. CLÍNICA DEL ESTRAGO MATERNO

4.1. El niño fetiche “Hans” y la carencia del padre real

El caso del “*pequeño Hans*”, expuesto en *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (Freud, 1909a), constituye un ejemplo paradigmático del modo en que la insuficiencia del padre retorna en el sujeto como una invasión del estrago materno, expresado en consecuencias sintomáticas evidentes: la aparición temprana de una fobia a los caballos. El material clínico es utilizado por Freud para demostrar sus tesis acerca de la sexualidad infantil y el complejo de Edipo; Lacan, por su parte, elabora una lectura original del mismo para señalar la estructura subyacente. Se trata de la operación del padre simbólico quien provee al sujeto de una interpretación fálica para el enigma del deseo materno, permitiéndole separarse de la devoración que el mismo entraña.

El punto de partida del historial es la fase fálica freudiana, evidenciada en la suposición del niño de un “*hace pipí*” a todos los seres vivientes, incluida la madre, quien sin reparos declara tener uno tan grande como el de un caballo. El pasaje a destacar es el momento cuando Freud indica que el padre resultaba inoperante a la hora de expulsar al niño del lecho matrimonial, por ende, el pequeño usurpaba siempre unos minutos más de gracia junto a la madre en un vínculo que lo convocaba al erotismo.

Para Lacan, esta configuración equivale a la etapa preedípica y anterior a la fobia, en la cual Hans se realiza en el juego tramposo del señuelo fálico, ubicándose como el objeto que completa a la madre, o bien, como el “*hace-pipí*” que ésta declara tener. Es clara la configuración del primer tiempo del Edipo, donde el padre está velado, aunque presente como símbolo. Lacan afirma que “*todo en el comportamiento de la madre con Juanito, a quien se lleva a todas partes, desde el w.c. hasta la cama, indica que el niño es para ella un apéndice indispensable. La madre de Juanito, a quien Freud adora, esa madre tan buena, que tantos miramientos tiene con el niño, sehr besorgte, y encima es bella, se las arregla para cambiarse las bragas delante de su hijo... ¿No se ve ya que el niño es para ella la metonimia del falo?*” (Lacan, 1956-57, p. 244). Ser tomado por la madre como la metonimia de su deseo de falo de ninguna manera implica que dicho deseo recaiga en el niño como portador del mismo, sino en su cuerpo total como falo imaginario. El correlato es una complicidad entre el niño y la madre, quien manifiesta incluso frente al padre no poder evitar llevarlo al lavabo para que éste vea sus bragas, para que vea lo que no puede ser visto.

Tanto Freud como Lacan dan importancia al surgimiento del onanismo como una de las fuentes de la fobia a los caballos y el temor a su mordedura, pero difieren notablemente en su interpretación. Para Freud, la importancia de la masturbación reside en la efectividad retardada de la amenaza de castración, recibida primero por la madre y atribuida posteriormente al padre. Lacan, por su parte, afirma que si el onanismo interesa como desencadenante de la fobia es por la manifestación de que el pene se ha convertido en real, momento a partir del cual el juego de ser o no ser el falo materno empieza a aparecerse como una trampa.

A partir de allí, Hans se ve confrontado con la hiancia existente entre cumplir con la imagen y tener algo real para ofrecer; y dado que su pene se le antoja miserable queda a merced de las indicaciones de suficiencia e insuficiencia fálica provenientes del Otro. De hecho, la madre no se detiene en proferir la amenaza de castración, va más allá, señalando el órgano del niño como algo repugnante. Lacan plantea que *“desde el momento en que se siente a la vez librado a la madre, amenazado y anulado por ella, la madre representa la situación de peligro, peligro por otra parte innombrable en sí mismo, angustia propiamente dicha. Se trata de ver cómo sale el niño de esta situación”* (Lacan, 1956-57, p. 360). Con el temor a ser devorado por la madre omnipotente, Hans se encuentra entonces despojado de su existencia, sin saber dónde está; a punto de quedar capturado nuevamente en lo especular surge la angustia y la fobia viene en su auxilio. Se advierte cómo la interpretación freudiana y lacaniana de la significación fóbica difieren notablemente, y en algunos aspectos son radicalmente opuestas.

Para Freud el origen de la angustia y la fobia sucedánea es el resultado de una mudanza de la aspiración libidinal hacia la madre, la cual se acompaña del deseo parricida para quedar a solas con ella como ganancia secundaria. Sin embargo, como esta configuración edípica implica la castración, el pequeño reprime su aspiración libidinal y ubica en el caballo un sustituto paterno esperando de él una retaliación. El animal representa al padre temido y amado a la vez, y al establecerse este esclarecimiento se interpreta en gran parte la angustia de Hans venciendo así la mayor resistencia.

Para Lacan, en cambio, la fobia surge por regresión ante la confrontación con la brecha entre el juego imaginario del señuelo y la irrupción de la pulsión genital en lo real, indicando al niño su insuficiencia para dar lo que hay que dar. El objeto fóbico no es cualquiera, pues en calidad de significante tiene la función especial de suplir la carencia paterna. En esta línea, el problema de Hans es la insuficiencia del padre real, agente de la castración simbólica, quien posibilita la separación de ser el falo materno conduciéndole a hacer uso de los títulos de la potencia fálica en el registro del tener. Como consecuencia, el niño queda enfrentado a *“una madre que, desde ahora, no es para él sino una potencia incontrolada, imprevisible, con la cual no se puede*

jugar o, por emplear un término muy expresivo del lenguaje coloquial, se acabó el amor, es decir, no hay reglas del juego” (Lacan, 1956-57, p. 406).

El caballo es en ciertas ocasiones una figura amenazante suplente del padre carente, y en otras, presentifica la devoración materna y su rechazo de ubicar al niño como portador del pene. En este sentido, el caballo de la fobia es netamente un elemento significativo que posibilita organizar la dialéctica de lo imaginario. El interés en el objeto fóbico es relevado por Lacan hacia el significativo fóbico, susceptible de desplazarse de un objeto a otro, como una metáfora que suple en el plano significativo la función del padre real, permitiendo simbolizar la irrupción angustiosa del goce fálico asignándole un nombre y localizándolo.

De este modo, siendo función significativa, la fobia opera como cuarto término, sosteniendo la distancia entre los elementos que componen la triada imaginaria –madre, niño y falo-. El caballo aparece justo en el lugar donde el niño corre el riesgo de ser tomado nuevamente como el falo materno, cuando ese elemento ya había sido más o menos admitido como ausente. El significativo fóbico previene la realización del deseo materno como voluntad de goce y protege al sujeto contra la desaparición del propio deseo.

El momento en el cual la fobia cede, para Lacan obedece a la lógica de una cura en la que Freud mismo se propone como padre simbólico renovando el aval del padre real para intervenir. La eficacia de la interpretación freudiana no se debe al descubrimiento del sentido edípico de la fobia, sino a la instalación de una metáfora paterna que frena la devoración materna. Esto permite al niño simbolizar el goce fálico como ese real exterior al cuerpo que irrumpe de modo traumático, conduciendo a la pérdida de relevancia del significativo fóbico.

Reinterpretando el caso a la luz de los tres tiempos del Edipo, en el *Seminario V “Las formaciones del inconsciente”* (1957-58) Lacan ubica al primer tiempo como una suerte de “*orgía imaginaria*” en la cual el niño no sólo busca identificarse al falo que completa a la madre, sino que encarna para ella el Ideal, un objeto fetiche al cual ésta devora. El segundo tiempo es deficiente, pues el padre imaginario no consigue privar a la madre del falo simbólico ni prohibirle reintegrar su producto, por ende, el padre real como agente de la castración no consigue intervenir y sólo logrará hacerlo bajo el aval de Freud en el lugar de padre simbólico. Por su parte, el tercer tiempo es atípico y defectuoso; si bien la metáfora fóbica y la posterior intervención analítica consiguen dialectizar el juego imaginario original, en algún punto el falo permanece sin simbolizar, de modo que el niño no se apropia nunca de su significativo y continúa siendo el Ideal materno.

Así mismo, se destacan dos fantasías con las que Freud da por terminado el historial y la enfermedad de Hans. La primera, según la cual un instalador le otorga un nuevo trasero y un

hace-pipi grandes como los de papá consigue dominar la angustia de castración. Aquí se articula la castración propiamente dicha como el elemento estabilizador de lo imaginario en lo simbólico: el instalador se lo desenrosca y le pone otro más bonito y grande. Sin embargo, Lacan encuentra esta resolución atípica, anómala y casi invertida, pues el implante del trasero más grande supone cierta deficiencia en la asunción del sexo, o bien, una posición heterosexual francamente pasivizada. Si el niño desea tener hijos fantaseados es por identificación con el deseo materno, ligado siempre al falo imaginario, del cual él termina haciendo el objeto de su propio deseo. Puede observarse que la respuesta paterna es insuficiente para separarlo del Ideal de la madre; la posición de fetiche materno le impide simbolizar al pene de pleno derecho y adquirir los títulos de su potencia.

En efecto, la segunda fantasía revela el deseo de estar casado con la madre y tener hijos con ella, pero a la vez corrige lo inaceptable de su hostilidad al padre, a quien ubica como abuelo, casado con su propia madre (la abuela de Hans). Lacan asevera que *“él es, Juanito, no hijo de una madre, sino hijo de dos madres. Es un punto notable, enigmático... Sin duda, la otra madre es aquella cuyo poder y cuya presencia ha tenido demasiadas ocasiones y razones para conocer -la madre del padre. Sin embargo, 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”* (Lacan, 1956-57, p. 421). Como lo afirma Lacan *“la situación entre la madre y el niño supone que éste ha de descubrir aquella dimensión, el deseo de algo más allá de él mismo por parte de la madre, es decir, más allá del objeto de placer que siente que es para la madre, en primer lugar, y que aspira a ser”* (p. 243).

En este sentido, el problema estructural de la doble madre concierne de lleno al fenómeno clínico del estrago materno, y su desdoblamiento consiste en la posibilidad más o menos lograda de representarse a la mujer más allá de la madre. La primera madre de Hans, es ciertamente una figura voraz desprovista de reparos para tomar a su hijo como fetiche, pero la fantasía conclusiva del niño consigue desdoblarla con la figura de la abuela paterna, quien suple en cierto modo la deficiencia del padre en lo concerniente a la introducción de la pregunta por lo femenino.

Se revela así la insuficiencia paterna tanto para impedir los estragos causados por el deseo materno, como para posibilitar la apertura al encuentro con el Otro sexo: el sexo femenino más allá de la madre misma. Por esta razón, Lacan plantea que *“como el pobre Juanito dice no entender bien la función del órgano femenino, el padre, como último recurso, acaba explicándoselo... pero lo que el padre no ve, es que al niño, por su parte, sólo le interesaba la construcción genealógica”* (Lacan, 1956-57, pp. 399-400). Sin duda, este pasaje enseña que Hans busca situar al padre en la línea

de las generaciones para relanzar desde allí la operación del padre simbólico y la apertura al enigma de la mujer, figurado en la interrogación por el órgano femenino. El padre falla en sancionar la duplicidad de la figura materna, impidiéndole formularse la pregunta por la feminidad más allá de la madre.

De cualquier modo, permanece la pregunta por aquello que liga al objeto con el significante fóbico, el cual es insuficiente dado que persiste un resto de angustia ante el caballo que se resiste a ser tomado por el significante. La mancha negra ubicada por Hans en la boca del caballo es para Lacan un elemento negativo alucinatorio, una especie de punto de fuga que hace de él un animal prehistórico y que resulta equiparable a la función del objeto (a). En el *Seminario XVI, "De un Otro al otro"* (1968-69) retoma su comentario del caso argumentando que si la fobia tiene sentido en la constelación de la tríada imaginaria se debe a que hace surgir como efecto de lo simbólico -definido por ser contable- la aparición sobre lo imaginario $-i(a)-$ del objeto (a).

Lacan concluye que la cura en este caso resulta inconclusa, pues si bien Hans accede a la posición heterosexual desde el punto de vista del tener, su concepción del acto sexual expone en primer plano al pene como función imaginaria; al igual que en la homosexualidad, el niño no habría llegado entonces a tener en calidad de símbolo al falo. En momentos posteriores de su enseñanza Lacan retoma el estatuto paradigmático de este historial, ejemplificado en su *Conferencia de Ginebra sobre el síntoma* (1975), donde ubica a la fobia como una respuesta sintomática ante la irrupción del goce fálico quebrando el juego de engaños con la madre.

4.2. El estrago entre dos madres y el deseo mortificado en Leonardo Da Vinci

El texto *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910b) constituye un acercamiento clínico de Freud al estudio biográfico, investigando en el sentido de los síntomas de Leonardo y su valor libidinal. Se aventura en el diagnóstico de una neurosis obsesiva acompañada de una particular sublimación de la pulsión, trastocada en "*pulsión de investigar*" en los campos del arte y las ciencias. Asimismo, destaca que la sexualidad era particularmente apagada, y si bien su elección de objeto era homosexual, no establecía comercio sexual alguno con los muchachos de su atracción. Lo interesante es que Freud consigue reconducir esta fenomenología a la relación arcaica e hiperintensa de Leonardo con su madre biológica en ausencia del padre, mientras que Lacan resalta la duplicidad de la madre entrevista en el estudio freudiano, la cual deja al artista presa del estrago materno.

El trabajo de Freud gira alrededor de una fantasía-recuerdo infantil de Leonardo según la cual un buitre le introducía la cola en la boca y le golpeaba los labios con ella: “*Parece que ya de antes me estaba destinado ocuparme tanto del buitre, pues me acude, como un tempranísimo recuerdo, que estando yo todavía en la cuna, un buitre descendió sobre mí, me abrió la boca con su cola y golpeó muchas veces esa cola suya contra mis labios*” (Freud, 1910b, p. 77). A través del análisis del simbolismo, ciertos datos biográficos, e incluso apelando a la mitología, ve ilustrado el efecto del nacimiento ilegítimo del niño, la intensa ligazón con la madre original y la mudanza de una añoranza maternal en actitud homosexual.

Freud asocia la succión de la cola de pájaro con la del pecho y el pene, símbolos sexuales representantes de la madre fálica figurada por el buitre, como una suerte de desmentida de la castración materna. El golpe de la cola del ave en la boca recordaría tanto los besos de la madre como el amamantamiento en tanto alusión al acto sexual. La clave se encuentra en la mitología egipcia, donde la divinidad femenina materna denominada *Mut* se grafica justamente como un buitre; de hecho, se creía que el pájaro era unisexuado y fecundado por el viento. La interpretación que señala la sustitución de la madre por el buitre en el recuerdo es confirmada por los datos biográficos: Leonardo fue hijo extramatrimonial de un conocido notario de Vinci con una campesina llamada Caterina, a quien abandonó junto al niño durante sus primeros cinco años. Al ver que con su esposa no podía tener hijos, acoge finalmente a Leonardo en su casa y lo reconoce como hijo legítimo. Freud concluye que debido al nacimiento ilegítimo, la madre tomó al niño como reemplazo del padre ausente, y su recuerdo se conservó eficazmente en el inconsciente del pequeño.

De acuerdo con sus teorías sexuales infantiles, Freud afirma que el niño, orientado por la premisa universal del falo, atribuía a su madre la posesión de un genital como el propio, estableciendo de éste modo la primera referencia teórica a la “*mujer con pene*”, es decir, la “*madre fálica*”. Dicha figura constituye un fantasma infantil narcisista por excelencia, sirviendo a los fines de desmentir la castración, y que en Leonardo persiste reprimido demostrando su eficacia en la elección homosexual y en los diversos síntomas que desarrollará más adelante. Pero Freud va más allá, pues supone que la intensa ligazón materna -en conjunción con el relegamiento del padre- generó una identificación con ella y la posterior elección narcisista de objetos a su imagen y semejanza. El joven, en efecto, buscaba muchachos hermosos para cuidarlos como una madre, demostrando que el vínculo erótico no sepultado del todo con la suya, deviene entonces en una homosexualidad atípica, sublimada.

Lacan reconoce ciertos errores en el estudio freudiano, a saber, el forzamiento de la interpretación mitológica y los problemas de traducción en los textos que utilizó: el buitre del

recuerdo era en realidad un milano, un pájaro que en las notas de Leonardo aparece como envidioso y propenso a maltratar a sus hijos. De cualquier modo, rescata el valor de este análisis porque pone en escena el carácter profundamente enigmático que reviste la relación con la madre.

Al contar solamente con la presencia materna durante sus primeros años de vida, identificar al buitre con la madre en ese recuerdo temprano es apenas plausible, pero Lacan afirma que la clave está en *“la importancia de la función madre fálica, y mujer fálica. No para la que es el sujeto de esta función, sino para el niño que depende de dicho sujeto. Esta es la arista de lo que Freud nos aporta en esta ocasión. Que el niño está vinculado con una madre que, a su vez, está vinculada en el plano imaginario como falta, ésta es la relación que Freud introduce, completamente distinta de todo lo que había dicho hasta entonces sobre la relación de la mujer con el falo”* (1956-57, pp. 429-430). La relevancia de la madre fálica en la observación freudiana enseña la inauguración del juego imaginario del señuelo, permitiendo articular las coordenadas de la subjetividad en lo relativo al enfrentamiento con la mujer más allá de la madre: *“dicho de otra manera, el hecho de que el niño, aislado en la confrontación dual con la mujer, se encuentra al mismo tiempo enfrentado al problema del falo en cuanto falta para su partener femenino, es decir, en este caso, para el partener materno -alrededor de esto gira todo lo que Freud elucubra a propósito de Leonardo Da Vinci”* (Lacan, 1956-57, p. 430).



En este orden de ideas, la serie de imágenes que Leonardo pintó y en las cuales resalta una sonrisa enigmática -“*Monna Lisa*”, “*Santa Ana, la Virgen y el Niño*” y “*San Juan Bautista*”- son leídas por Freud como una remembranza de la ternura ambivalente y arcaica de Caterina con el niño. Destaca en esa sonrisa algo verdaderamente cautivante pues evoca opuestos: ternura y seducción por un lado, y por el otro, reserva y algo siniestro. Al decir de Freud (1910b), *“cuando Leonardo consiguió reflejar en el rostro de Monna Lisa el doble sentido que ese sonreír*

poseía, la promesa de una ternura sin límites así como la amenaza funesta, con ello no hacía sino mantenerse fiel al contenido de su primerísimo recuerdo. En efecto, la ternura de la madre fue para él una fatalidad, comandó su destino y las privaciones que le aguardaban... Así, a la manera de todas las madres insatisfechas, tomó a su hijito como reemplazante de su marido y, por la maduración demasiado temprana de su erotismo, le arrebató una parte de su virilidad" (pp. 108-109). Freud afirma que la obra de un artista tiene una significación al interior de su historia anímica, lo cual demuestra con su análisis de *Monna Lisa*, cuya sonrisa enigmática tuvo como función actualizar ese intenso vínculo con la madre.

Ahora bien, en "*Santa Ana, la Virgen y el Niño*", Freud encuentra plasmada la síntesis de la historia infantil de Leonardo, quien efectivamente tuvo dos madres: la madrastra representada en la Virgen que extiende sus brazos hacia él, y Caterina, quien tuvo que cederlo, aparece tras la Virgen bajo la figura de Santa Ana. Las dos madres enseñan la sonrisa característica, pero la de Santa Ana desmiente la ira de Caterina por haber entregado su hijo a la rival, haciendo evidente su permanencia en el inconsciente del artista.

Lacan señala también que la Virgen y Santa Ana son dobles, se confunden la una con la otra, pero hace hincapié en el valor del dedo índice levantado en una de ellas, presente además en toda la pictografía de Da Vinci como una indicación inequívoca de la falta en ser. Además, distingue en el cuadro la presencia de un cuarto elemento: San Juan, representado por el cordero, quien pone en escena la problemática de la muerte articulada íntimamente con la sexualidad ausente de Leonardo, cuyo contraste es notable con respecto al nivel de sublimación en su actividad artística y científica.

Retomando el problema de la doble madre, Lacan (1956-57) sostiene que el cuadro "*representa muy bien la ambigüedad de la madre real y la madre imaginaria, del niño real y el falo escondido*" (p. 435), y teniendo en cuenta que allí está indicada su falta de ser, aporta luces sobre el estrago materno, caracterizando al Otro de Leonardo: "*Se trata aquí de cierta toma de posición del sujeto con respecto a la problemática del Otro que es, o bien ese Otro absoluto, ese inconsciente cerrado, esa mujer impenetrable, o bien, detrás de ella, la figura de la muerte, el último Otro absoluto*" (p. 436).

Indudablemente, apunta al efecto de invasión del Otro materno en su duplicidad cuando carece de la regulación paterna. En este sentido, asevera que "*el último personaje, el más enigmático de todos, es Santa Ana restaurada, instituida en una relación puramente femenina, puramente materna, Otra, con A mayúscula, necesaria para dar todo su equilibrio a la escena*" (p. 436). Así pues, si hay una inversión imaginaria en Leonardo por la identificación de su yo con la madre fálica, es porque en el plano simbólico la madre originaria se erige como un Otro supremo que comanda su relación con la muerte. Caterina sigue entonces haciendo estragos, demostrando una vez más su equivalencia con la muerte misma.

4.3. La duplicidad de la madre y el estrago en André Gide

Una de las menciones más relevantes al estrago materno aparece tempranamente en la enseñanza de Lacan, en su escrito *Juventud de Gide, o la letra y el deseo* (1958b), en el cual elabora un comentario sobre las biografías del controversial escritor francés André Gide, quien pasó a la historia por la calidad de su obra literaria siendo ganador del premio Nobel, y además por sus posiciones políticas, particularmente en la defensa de los derechos homosexuales. Lacan resalta el modo en que la letra se ubica para este sujeto en el lugar donde el deseo ha sido mortificado. En el *Seminario XIX "...o peor"* (1971-72) sintetiza que para Gide "*su asunto es ser deseado, como corrientemente lo encontramos en la exploración analítica. Hay personas a las que en su primera infancia les faltó ser deseadas. Eso las empuja a hacer cosas para que eso les suceda en la adultez. Es muy común*" (p. 71), y ubica esa falta de deseo en una madre posicionada para él como "*Otro supremo*" del que proviene el estrago. El comentario se aboca al interrogante acerca de la duplicidad estructural de la madre, en lo tocante a eso de ella que da cuenta de la mujer más allá de su ser materno.

En *Juventud de Gide, o la letra y el deseo* (1958b), Lacan enmarca la constitución singular de este sujeto, cuya elección homosexual es atípica, tanto como su elección de una mujer con la cual despliega una relación de amor sublime, y partiendo de la pregunta "*¿Qué fue para ese niño su madre, y esa voz por la que el amor se identificaba con los mandatos del deber?*" (p. 712) pone de manifiesto de un modo muy particular el escenario del estrago materno. La correspondencia del escritor con su madre enseña un amor irrestricto que se cierra sobre él, recordando la preponderancia del complejo materno en la vida afectiva de los homosexuales descrita en la literatura analítica. Pero Lacan va más allá de la banalización del Edipo y ubica como "*enfermedad a los estragos de la cual Gide opuso un sarcasmo para él menos costoso que antes... Se sabe bien que para querer sobremanera a un niño hay más de un modo, y también entre las madres de homosexuales*" (p. 712).

Para fundamentar la singularidad de este Edipo, se sostiene en el texto biográfico *La juventud de Gide* (1956), de Jean Delay, quien se percata atinadamente de una bifurcación entre el amor y el deseo. El amor ligado al deber como legado proveniente de la madre se dirige a un objeto muy singular, su prima y futura esposa Madeleine. Entre tanto, el deseo se bifurca mortificado y se deposita en la elección de niños de piel morena, demostrando que Gide no tuvo un lugar falicizado en el deseo materno. Al respecto, en el *Seminario V "Las formaciones del inconsciente"* (1957-58) Lacan plantea que "*no podemos captar ahí ninguna otra cosa, salvo algo abismal*

que está constituido en la relación primera del sujeto con una madre de quien sabemos, al mismo tiempo, que tenía muy elevadas y muy notables cualidades, y un no sé qué completamente elidido en su sexualidad, en su vida femenina, que deja al niño, durante sus años iniciales, en una posición totalmente inusitada frente a ella” (pp. 266-267).

En efecto, la posición homosexual de la madre escapaba a toda regulación fálica, de manera que Gide sólo accede a ese lugar falicizado trocado en mujer por intervención de su tía. A partir de lo anterior, Lacan se concentra en el problema estructural de la doble madre: la “*madre del amor*” y el deber es “*toda madre*”, sin relación alguna con la castración y el deseo, confrontando al niño con el desdoblamiento de su figura en la tía como “*madre del deseo*”, subjetivada en su estructura perversa.

Para estudiar esta configuración, es preciso retomar ciertos datos biográficos del escritor. Su padre Paul, fue un reconocido jurista y profesor de Derecho, muy presente en sus anécdotas, pero eclipsado por la figura de la madre, Juliette Rondeaux, una terrateniente acomodada, no casada por amor sino por una alianza religiosa. Ella introdujo en la familia una moral de mujeres virtuosas, desligadas de la sexualidad y la feminidad misma; por esto, Lacan explica que “*las mujeres hacen de esta familia un feudo de religionarios y un parque de maternaje moral*” (Lacan, 1958b, p. 709). Si bien el padre inculcó al niño el amor por la lectura, fue la madre quien se ocupó de controlar su acceso a la biblioteca supervisando los libros que leía y pidiéndole que se los recite en voz alta, mostrándose así como una presencia invasiva, persecutoria y proferidora de enunciados de deber.

La división entre el amor equiparado al deber y el deseo señalado como pecaminoso surge desde el comienzo. Lacan la dilucida remitiéndose a *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1938), texto en el cual Freud expone que frente al problema de la castración, represión y desmentida operan como mecanismos simultáneos, produciendo una división opuesta a la función sintética del yo. En este sentido, Lacan no duda en referirse a la *Spaltung* de este “*niño dividido*”, quien de allí en más se crea un doble en su obra literaria para no tener que renunciar, demostrando su posición frente a la castración, aceptada pero postergada. Gide vivirá interrogado sobre el ser y el parecer, aduciendo que en última instancia “*todos debemos representar*”.

La dualidad entre amor y deseo en su posición frente a la castración materna, constituye una apuesta por obedecer al discurso de la madre quien rechaza cuerpo y sexualidad, en una operación en la cual queda como resto la lucha contra la pulsión de muerte a través del onanismo: “*el niño Gide, entre la muerte y el erotismo masturbatorio, del amor no tiene más que la palabra que protege y la que prohíbe; la muerte se ha llevado, con su padre, la que humaniza el deseo. Por eso el deseo*

está confinado, para él, a la clandestinidad” (Lacan, 1958b, p. 716). Con esto indica que la muerte del padre reviste el punto en el que su discurso fue opacado por lo mortífero del deseo materno, relegando el ejercicio del deseo propio exclusivamente al terreno masturbatorio, fuera de toda regulación normativa.

Tras el fallecimiento del padre a sus 11 años, el niño empieza a manifestar toda suerte de enfermedades (migrañas, anorexia, insomnio...), subterfugios para purgar la pena y el duelo por esa muerte de la que se sintió responsable. A través de ellas, Gide empieza a ejercer el despotismo sobre su madre encarcelándola en el deber del cuidado, pero con la doble función de sustraerse de su autoridad, dirigiéndole el reproche: “¿*Por qué no soy como los demás?*”. En adelante él se ve convocado a “*amar doblemente a su madre*”, y así como la encierra en sus deberes, ella lo atrapa como madre del amor, configurando una complicidad en extremo compleja, pues no es claro que le atribuya al niño un valor fálico.

Lacan señala que si bien el deseo de Gide está mortificado y en su lugar aparece la letra, el campo de los anhelos se abre con una escena crucial en la cual ve a su prima Madeleine llorando desconsolada por la conducta infiel de la madre, su tía materna, Matilde. Tal episodio -rememorado con angustia- lo convoca a ofrecerse en sacrificio para protegerla del miedo, el mal, y la vida misma. Una segunda escena problematiza aún más las coordenadas: la tía Matilde encara al niño frente a un espejo, acariciándole los hombros bajo la camisa, para mostrarle lo mal que lo viste su madre. Lacan señala que “*aquí el sujeto como deseante se halla trocado en mujer... por este sesgo en lo imaginario se convierte en el niño deseado, es decir, en aquello que le faltó, en la relación insondable que une al niño a los pensamientos que han rodeado su concepción y así recobra un poco de esa gracia... pero este trueque no viene sino como residuo de una sustracción simbólica, llevada a cabo en el lugar en que el niño, confrontado con la madre, no podía sino reproducir la abnegación de su goce y la envoltura de su amor. El deseo no ha dejado aquí más que su incidencia negativa, para dar forma al ideal del ángel al que un impuro contacto no podría ni rozar*” (Lacan, 1958b, p. 717).

La tía materna encarna para Gide a la madre del deseo, y es justamente frente al espejo que sanciona negativamente el investimento libidinal de la madre del amor. Resulta curioso que a partir de allí él puede ubicarse en el deseo del Otro, pero trocado en mujer, es decir, identificado con su prima en tanto objeto sublime alojado por el deseo de una madre. Pese a todo, esto resulta insoportable para el chico, quien sale de allí huyendo por el trauma sufrido sin mediación simbólica, el cual hace que el deseo sea vivido de una forma negativa, clandestina, frente a la envoltura de la madre del deber, cuyo estrago no deja de dominar el cuadro. Gide sale de allí identificado a su seductora, la tía, tomándose a sí mismo como objeto sexual narcisista.

En el *Seminario V* “*Las formaciones del inconsciente*” (1957-58) Lacan se pregunta “¿*Qué conservará de esto en la constitución del término simbólico que hasta ahora le faltaba? Conservará, nada más y nada menos, el lugar del niño deseado, que al fin podrá ocupar por intermedio de su prima. En este lugar donde antes había un agujero, ahora hay un lugar, pero nada más, porque en este lugar él se esquivo, no puede ocuparlo al no poder aceptar el deseo del que es objeto. Por otra parte, su yo (moi), indiscutiblemente, no deja de identificarse, para siempre y sin saberlo, con el sujeto de cuyo deseo es ahora dependiente. Se enamora para siempre, y hasta el fin de su existencia, de aquel niño que fue por un instante en brazos de su tía, esa tía que le acarició el cuello, los hombros y el pecho*” (pp. 267-268). En el *Seminario VI* “*El deseo y su interpretación*” (1958-59) agrega que si el joven elige una mujer no es por fuera de la lógica del fetiche que son para él los niños de piel morena como objeto sexual; Madeleine, en tanto ídolo angelical desprovisto de sexualidad, encarna el fetiche al cual él se identifica. Por esto afirma que la perversión de Gide no radica tanto en elegir como objeto sexual a niños con los cuales se ha identificado, sino en asegurarse de dar siempre lo que no tiene a su prima, en una suerte de dependencia mortal.

En sus escritos, Gide se queja de las mujeres que le rodearon, carentes de intención carnal alguna, pero al mismo tiempo, manifiesta abiertamente su falta de curiosidad con respecto al misterio femenino. Inmediatamente después de la muerte de su madre, consigue finalmente casarse con Madeleine; poco antes del fallecimiento, Juliette avala esta unión que se constituirá como una especie de “*matrimonio blanco*”, sin sexualidad, pues ésta queda confinada al ejercicio de la pulsión con jóvenes anónimos de piel oscura. La biografía evidencia la sustitución de la madre santa por la esposa pura, por lo cual Miller en *Acerca del Gide de Lacan* (1988) afirma que Madeleine termina encarnando a las dos madres para el escritor.

La relación con su esposa es construida a través de cartas, en las que pretendía darle lo que no tenía, aún la inmortalidad, duplicándose a sí mismo al hacer uso de la letra allí donde debería aparecer el deseo. Años más tarde, cuando ella se entera de su relación con un joven, quema las cartas, cercenándolo de esta duplicación de sí mismo en la que se había jugado la vida. Gide vivirá presa de la culpa por haber dañado a Madeleine; Lacan afirma que en su insistencia por renovar los votos con ella, tan sólo resta “*la miseria de una mirada, abiertos los ojos sobre lo que fue la suerte del otro y a quien no le queda más para contenerse que el estrago de una inhumana privación, surgido de la memoria con el espectro ofendido de su más tierna necesidad*” (Lacan, 1958b, p. 721).

La relación se recompone, pero siempre bajo los estragos provocados por la madre del amor angélico y el subterfugio traumático de la madre del deseo, estragos reduplicados en la decepción sufrida por Madeleine. En *Juventud de Gide, o la letra y el deseo* (1958b) Lacan dice que

“la segunda madre, la del deseo, es mortífera, y eso explica la desenvoltura con la que la forma ingrata de la primera, la del amor, viene a sustituirla, para sobreimponerse, sin que se rompa el encanto, a la de la mujer ideal” (p. 718). Queda claro allí que el conflicto estructural de la duplicidad de la madre remite a eso que el niño puede o no capturar de ella como mujer. Por esta razón, Miller formula que la pregunta por el estatuto de la madre para el niño puede leerse como “¿qué acceso a la mujer permitió esta madre a este sujeto?” (Miller, 1988, p. 34). Si en Gide la madre del deseo no alcanza para positivizar al niño como falo, es porque su incidencia es mortífera, se encuentra determinada por la madre del amor, quien también entraña un deseo no atravesado por la mediación fálica, un deseo muerto.

En el *Seminario VI “El deseo y su interpretación”* (1958-59) Lacan concluye diciendo que si bien Gide no se ofrece a la exploración analítica, enseña importantes indicaciones sobre el hecho de que en sus síntomas se reconoce “lo que está en juego, a saber, el más allá del personaje materno, o con más exactitud, el interior de éste, su corazón mismo. Pues lo que está en el corazón de la identificación primitiva se reencuentra en el fondo de la estructura del propio sujeto perverso. En el neurótico, el deseo está en el horizonte de todas sus demandas, ampliamente desplegadas y literalmente interminables. En el perverso, el deseo está en el corazón de todas sus demandas” (p. 517).

4.4. Dora, del “ser segundo” al “ser primero” en el estrago.

La problemática del estrago materno en el sujeto femenino es vislumbrada tempranamente por Freud, quien ubica enfáticamente una particularidad en extremo compleja, inherente a la ligazón preedípica madre-hija. Pese a situar la función del padre como puerto al que arriban las resoluciones edípicas de la niña, en la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933), afirma que los caracteres de la feminidad y las coordinadas etiológicas de la neurosis femenina por excelencia, a saber, la histeria, obligan al estudio de la primitiva relación madre-hija, en donde la inhibición de la sexualidad de esta última constituye un observable clínico muy frecuente.

El recorrido de Lacan no deja de referirse a este hecho. Verbigracia, en el *Seminario V “Las formaciones del inconsciente”* (1957-58), lo introduce como interrogante: “¿No ven ustedes, que si una mujer le reprocha a su marido todo lo que le había reprochado a su madre, es en la medida en que se identifica con su padre?” (p. 312). Es evidente que las quejas y en general, el fenómeno del encono de la hija hacia la madre reside en la constatación de la castración materna, y la suposición en su figura de un atributo no otorgado, o bien, un don no obsequiado que le permitiría acceder al tipo ideal de su sexo. Pero cabe preguntar ¿por qué los reproches secuenciales a la madre

son transferidos al padre y desde allí al partenaire masculino?

El trasfondo del estrago materno en el sujeto femenino concierne íntimamente a la constatación de la castración de la madre, esto es, la verificación de que el Otro supremo carece del significante que le permitiría simbolizar su sexo. Sin duda, es en este sentido que en su escrito *El atolondradicho* (1972), Lacan presenta la enigmática formulación que será preciso descifrar exhaustivamente para situar la especificidad del estrago en el vínculo madre-hija: “*la elucubración freudiana del complejo de Edipo, que hace de la mujer pez en el agua, por ser la castración en ella inicial (Freud dixit), contrasta dolorosamente con el hecho del estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual parece esperar como mujer más sustancia que de su padre –lo que no va con su ser segundo en este estrago*” (p. 489).

Esta afirmación -realmente aislada en la obra de Lacan- no sólo da cuenta de modo fehaciente que el amor al padre no es en absoluto una resolución a la pregunta por la feminidad, sino que además es secundario respecto del verdadero obstáculo. En lo que atañe a dicho interrogante, lo primario es la ligazón con la madre y de allí se sostiene toda elaboración posible acerca del estrago en la relación madre-hija. Paradójicamente, a esa misma altura, en el *Seminario XXIV “Los desengañados se engañan”* (1976-77), Lacan sitúa al factor estabilizador de la estructura histórica, particularmente en la cuestión acerca de la mujer, en la denominada “*armadura del amor al padre*” (Inédito). ¿Dónde busca entonces la mujer una respuesta a la pregunta por su feminidad? ¿En qué se sostiene ella para situar la sustancia de su ser femenino?

El recorrido de la sexualidad femenina implica entonces el pasaje por dos formulaciones del ser en el estrago. El “*ser primero*” es el estrago materno, del cual se sale por el “*ser segundo*”, siendo éste la armadura del amor al padre. Sin embargo, si esto es lo que estabiliza la estructura, o más propiamente hablando, lo que sostiene las soluciones históricas a la pregunta por lo femenino, ¿por qué razón la mujer espera de su madre, en tanto mujer, más sustancia que de su padre? Sin duda, para responder a este interrogante crucial, es preciso estudiar con detenimiento los fundamentos, los alcances y los límites del “*ser segundo*” de la mujer, el cual la lleva en relación al padre a moverse “*como pez en el agua*” en las salidas edípicas.

La temática del amo castrado es patente en el caso “*Dora*”, que constituye el ejemplo paradigmático de la histeria. En efecto, en el *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905b) Freud presenta a una joven de 18 años, cuyo conflicto se desata en el marco de la relación que su familia sostenía con el matrimonio K. Dora consentía una situación de la que después se queja: ella sabe que su padre mantiene una relación amorosa con la señora K, a quien admira sobremanera, y es tal su complicidad que incluso suele cuidar a los hijos de ésta, sirviéndoles

de madre mientras la pareja está a solas. En este contexto, el señor K, quien asedia a Dora desde años atrás, decide hacerle una propuesta amorosa no sin antes confesarle lo insignificante que le resulta su mujer. Ella lo rechaza sorpresivamente con una bofetada para luego contar lo sucedido a sus padres. Al ser inquirido, el señor K niega el hecho y siembra dudas sobre la joven, de quien por su mujer sabía de su gran interés por los temas sexuales, cosa que la señora K confirma traicionándola. Desde entonces, la paciente demanda al padre que rompa todo vínculo con el señor K, y en especial con la señora K, cosa que él no desea hacer, queriendo creer que la injuria hacia la hija era sólo una fantasía suya. Dora se siente entregada como obsequio al señor K por la tolerancia que éste mostraba hacia la relación del padre con su mujer.

De acuerdo con Freud, Dora revela estar secretamente enamorada del señor K, pues sus síntomas -tos y afonía- se relacionan claramente con las presencias y ausencias de este hombre, quien solía viajar de continuo; no obstante, tras dicho enamoramiento se vislumbra además un amor más intenso por el padre. Por otro lado, en la cavilación compulsiva acerca de la relación entre el padre y la señora K, Freud reconoce corrientes contradictorias de enorme intensidad: Dora busca sofocar el amor por el señor K, pero sobretodo, ansía ocultar el amor homosexual aún más profundo por la señora K.

En *Intervención sobre la transferencia* (1951), Lacan propone una primera lectura del caso, donde aduce que el error de Freud que llevó a la interrupción de la cura fue centrarse en el señor K como objeto del deseo de la muchacha, cuando en realidad su problemática estaba dominada por la imposibilidad para asumirse como objeto de deseo para un hombre. El misterio suscitado por la señora K remite justamente a dicho punto. Asimismo, Lacan enfatiza en que la bofetada propinada por la joven al señor K sucede justo después de que éste le confesara: “*Usted sabe, no me importa nada de mi mujer*” (Freud, 1905b, p. 87), y por ende, no tenía otro significado distinto a: “*Entonces ¿qué diablos es usted para mí?*” (Lacan, 1955-56, p. 132). El hombre sólo tenía valor para la paciente en tanto deseara a la señora K, quien encerraba el enigma de su feminidad. Por esta razón, en el *Seminario III “Las psicosis”* (1955-56) Lacan manifiesta que el yo de Dora se sostiene en la identificación imaginaria con el señor K. Si Freud hubiera alentado el cuestionamiento por lo que significaba la señora K, hubiese propiciado también el reconocimiento del objeto viril. Por el contrario, dirige una interpretación sobre el objeto de identificación y no del deseo, error que abre el camino a Dora para dejarle con este interrogante y la tarea de descifrarlo.

Lacan plantea que “*Dora culmina en efecto en una pregunta fundamental acerca del tema de su sexo. No sobre qué sexo tiene sino: ¿Qué es ser una mujer? Los dos sueños de Dora son, al respecto, absolutamente*

transparentes, no se habla de otra cosa: ¿Qué es ser una mujer? y específicamente: ¿Qué es un órgano femenino? Observen que nos encontramos aquí ante algo singular: la mujer se pregunta qué es ser una mujer; del mismo modo el sujeto masculino se pregunta qué es ser una mujer” (Lacan, 1955-56, p. 244). Pero evidentemente, la resolución a la pregunta acontece únicamente vía identificación al padre, por esto agrega que “cuando Dora se pregunta ¿Qué es una mujer? intenta simbolizar el órgano femenino en cuanto tal. Su identificación al hombre, portador del pene, le es en esta ocasión un medio de aproximarse a esa definición que se le escapa. El pene le sirve literalmente de instrumento imaginario para aprehender lo que no logra simbolizar” (p. 254).

Sin embargo, este recurso es insuficiente para responder a la pregunta, y por ello es preciso recurrir al fantasma como parapeto defensivo. En el *Seminario IV “La relación de objeto”* (1956-57) Lacan expone que *“toda la situación se instaura como si Dora tuviera que plantearse la pregunta — ¿Qué es lo que mi padre ama en la señora K? La señora K se presenta como algo a lo que el padre puede amar más allá de ella misma. A lo que Dora se aferra, es a lo que su padre ama en otra, en la medida en que no sabe qué es”* (p. 143). De este modo, el señor K se revela como necesario para normativizar la situación, o bien, para reintroducir el enigma en el circuito de lo masculino: si bien Dora no lo ama, lo necesita como referente identificatorio en el eje imaginario; una vez que su frase lo aparta de dicho lugar, aflora la agresividad manifestada en la bofetada. En ese momento se produce la vacilación del fantasma que conduce al pasaje al acto y al rompimiento de la escena del *vallet de cuatro*.

En relación con esto, en el *Seminario VIII “La transferencia”* (1960-61) Lacan consigue situar el fundamento del fantasma histérico en Dora, pues afirma que *“abí se encuentra el fantasma en la medida en que el fantasma es soporte del deseo. Pero Dora no sería histérica si ella se contentara con ese fantasma. Ella apunta a otra cosa, apunta a algo mejor, apunta a A mayúscula. Apunta al Otro absoluto... para ella la señora K. es encarnación de esta pregunta - ¿qué es una mujer?... Será ella quien sostendrá esta relación. Y como todavía no es suficiente, hará intervenir la imagen... del señor K, que ella precipitará a los abismos, que expulsará a las tinieblas en el momento en que ese animal le dirá lo único que no debía decirle -mi mujer no es nada para mí”* (pp. 280-281). Se observa de este modo que para Dora, la señora K en tanto portadora del enigma femenino, se erige en calidad de Otro absoluto, frente al cual se sostiene la relación simbólica de su deseo con el del padre.

En el *Seminario X “La angustia”* (1962-63) Lacan define como *acting out*, es decir, como una actuación del guión fantasmático a la relación inicial de Dora con el matrimonio K: cuidar los niños de la señora K facilitaba a ésta el vínculo con el padre, al mismo tiempo exponía a la joven al cortejo del señor K. Tal como lo reubica en el *Seminario XI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”* (1964b), este *acting out* es un juego elaborado para mostrar que el

deseo del hombre es el deseo del Otro. Su consentimiento a la situación desplegada le permite sostener de igual modo y simultáneamente tanto el deseo del padre -insatisfecho en tanto él es ubicado por ella misma como impotente- como el propio, debido a la imposibilidad de realizarse como deseo del Otro. Para esto, ella requiere del elemento tercero representado por la señora K.

En este marco, lo que sorprende a Freud de las actuaciones de Dora es la evidencia de que el objeto que se le impone no es un hombre sino otra mujer. En efecto, tal como lo plantea en *Intervención sobre la transferencia* (1951), para Lacan esta Otra mujer representa el objeto fantasmático que circunscribe el enigma de la feminidad; es éste el objeto no reconocido e insuficientemente significado que se va a poner de manifiesto en el acting out. Lo esencial en esta configuración es que para la paciente es el padre quien introduce a la Otra mujer, pero no sin la paradoja que representa para ella su supuesta impotencia, ya que esta la reenvía a la dialéctica del don simbólico. Si Dora admira a la señora K a través de la mirada del padre es porque con ello lo convierte en un hombre con recursos.

Es así como el sujeto histérico aborda al Otro sexo, al sexo femenino, de un modo netamente viril, sostenido en una versión al padre desde donde dictamina lo que es una mujer. En efecto, si para Freud la tos de Dora es un síntoma tras el cual se ubica la fantasía de satisfacción sexual oral que corrige la impotencia del padre, para Lacan demarca claramente un fantasma oral que encuentra su resorte en la escena infantil en la cual se observa a sí misma chupándose el pulgar.

En *Intervención sobre la transferencia* (Lacan, 1951) afirma que “*es aquella imagen, la más lejana que alcanza Dora en su primera infancia... chupándose el pulgar izquierdo, al tiempo que con la mano derecha tironea la oreja de su hermano, un año y medio mayor que ella. Parece que tuviésemos aquí la matriz imaginaria en la que han venido a vaciarse todas las situaciones que Dora ha desarrollado en su vida... Podemos tomar con ella la medida de lo que significan ahora para ella la mujer y el hombre*” (p. 214). Sostenida en la identificación viril, una mujer se propone fantasmáticamente como algo a ser chupado, y por ende, lo que Dora fantasea sobre la relación del padre y la señora K no es *fellatio* como supone Freud, sino *cunnilingus* al decir de Lacan. La mujer está ligada para Dora a un primitivo deseo oral, pero no sin el marco de la identificación viril.

El resultado del fantasma es un deseo insatisfecho, sostenido de una manera decidida y claramente sufriente. En este sentido, en el *Seminario XVI “De un Otro al otro”* (1968-69) Lacan reinterpreta este deseo a la luz del goce como correlato: “*lo que la histérica rechaza es el goce sexual. En realidad, ella promueve el punto infinito del goce como absoluto. Ella promueve la castración en el nivel de este Nombre del Padre simbólico respecto del cual se plantea como queriendo ser, en última instancia, su goce.*

Y es porque este goce no puede ser alcanzado por lo que ella rechaza en cualquier otro, que, respecto de esa relación absoluta que procura plantear, tendría un carácter de disminución” (pp. 304-305). El goce propiamente histérico, en tanto sostenido en la castración del padre es el “*gocce de la privación*”. En el *Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”* (1969-70), en relación a esta modalidad de goce agrega que “*el propio sujeto, histérico, se aliena por el significante amo como sujeto al que este significante divide –al que, en masculino, representa al sujeto-, este sujeto que se opone a hacerse su cuerpo*” (Lacan, p. 98), con lo cual indica que el goce reside justamente en el rechazo del cuerpo en tanto femenino.

Si algo enseña el circuito deseante de Dora es que la solución histérica implica un rechazo de la feminidad sostenido en el amor al padre. Lacan afirma que “*padre no es sólo lo que es, es un título como el ex combatiente- es un ex genitor. Es padre, como el ex combatiente, hasta el fin de sus días. Esto es implicar en la palabra padre algo que siempre está en potencia, en materia de creación. Y es en relación con esto, en este campo simbólico, donde hay que observar que el padre, en la medida en que desempeña ese papel central, principal, ese papel amo en el discurso de la histérica, esto es precisamente lo que, desde el punto de vista de la potencia de creación, sostiene su posición con respecto a la mujer, aun estando fuera de servicio. Así se especifica la función de la que depende la relación de la histérica con su padre y es precisamente lo que nosotros designamos como el padre idealizado*” (Lacan, 1969-70, p. 100)

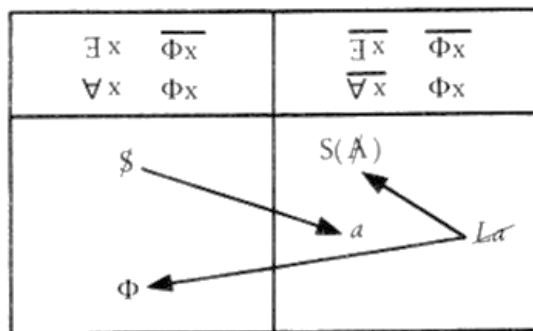
La armadura del amor al padre implica una apuesta decidida por salvarlo y realzar su título a pesar de que la verdad oculta en esta empresa es la castración paterna, el hecho de ser un excombatiente. Es en relación al padre que el sujeto histérico despliega la respuesta anticipada de su fantasma a la pregunta en torno a la cual se erige la estructura acerca del Otro sexo; sin embargo, esta nunca llega a desplegarse por la naturaleza misma de su formulación. Si tempranamente Lacan afirma que preguntarse qué es ser una mujer es lo contrario a llegar a serlo, es porque notoriamente marca una clara oposición entre histeria y feminidad.

El significante de la falta en el Otro, que en el caso de la estructura histérica es justamente el de *La* mujer, es taponado con la función del fantasma, el cual se limita a dar una razón fálica a la pregunta por la feminidad, o en otras palabras, pretende describir a la mujer a partir de la mirada viril. En dicho fantasma, el sujeto rehúsa a ubicarse en la posición de objeto femenino, pero correlativamente queda preso en el lugar de la insatisfacción, admirando en el objeto lo que rechaza de sí mismo. De lo que se trata en la histeria entonces no es de “*devenir mujer*” como lo proponía Freud en la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933), sino más bien, de “*hacer de hombre*”. Esto es claro en Dora, para quien la figura de la madre aparece más bien desdibujada y la señora K representa al Otro absoluto, mientras que todos los hombres que la rodean se convierten en referentes para la identificación al rasgo del objeto amado, el padre, el

hermano, el señor K, e incluso Freud mismo, como lo propone Lacan en *Intervención sobre la transferencia* (1951). Es desde el lugar viril que Dora se pregunta y adora el misterio de lo femenino.

Lo denominado por Freud “*amor homosexual*” (1905b, p. 92) para referirse a la corriente libidinosa hacia la señora K, Lacan lo reinterpreta como la adoración fascinada hacia Otra mujer, quien de acuerdo al fantasma ocupa el lugar de objeto para el deseo del hombre. Si Dora es homosexual, es en el sentido en que en el *Seminario XX “Aún”* (1972-73), Lacan utiliza el neologismo “*hommo-sexual*”, para indicar el modo en que el sujeto masculino -al igual que el sujeto histérico- accede a la sexuación desde el punto de vista del goce, ubicándose del lado hombre y quedando frente a lo femenino en una relación de abismo y de pregunta.

Sin duda, es esto lo que Lacan busca desplegar allí con la presentación de las fórmulas de la sexuación, en las cuales -valiéndose de la lógica- ubica la oposición asimétrica y no complementaria entre la posición masculina del lado izquierdo y la femenina del lado derecho.



El lado izquierdo está signado por la premisa universal del falo ilustrada en la fórmula que indica que para todo x se cumple la función fálica ($\forall x \Phi x$). Esto enseña que todo individuo que accede a la sexuación ubicándose del lado hombre, está en relación con el universal de la función del falo como

significante, o bien, de la normativa introducida en el complejo de Edipo, cuyo correlato es un goce signado por la castración. No obstante lo anterior, dicha fórmula tiene como límite a la castración como universal, ilustrada en la escritura que indica que existe un x para quien no se cumple la función fálica ($\exists x \overline{\Phi x}$). La negación de esta función introduce el lugar de la excepción, vinculada por Lacan al padre mítico de *Tótem y tabú* (Freud, 1913), es decir, el padre de la horda para quien todo goce estaría permitido. Necesariamente debe inscribirse la excepción para que se conforme el conjunto universal de aquellos sujetos regulados por la castración.

En este lado macho, Lacan ubica al sujeto dividido en tanto soportado en el falo, es desde ese lugar que el sujeto masculino aborda al objeto que pretende como complemento, el objeto (a). Sin embargo, dicho abordaje es necesariamente fantasmático, pues es por intermediación de la causa de su deseo que puede alcanzar a su pareja sexual -el Otro-. Atravesado por la castración, el hombre no puede gozar del cuerpo de la mujer pues al

abordarla sólo bordea la causa de su deseo; hacer el amor es para él una cuestión poética que difiere radicalmente del plano del acto sexual, donde se escenifica invariablemente la “*perversión polimorfa del macho*”, la cual implica un goce articulado al falo en tanto contable e inscripto en el significante.

El goce fálico está vinculado a la pregnancy visual del órgano en la dialéctica de la detumescencia, de manera que el falo opera como una instancia de localización del goce que lo inscribe en el significante. La perversión polimorfa, por su parte, es el recurso fantasmático por el que el hombre reduce el enigma de lo femenino a la condición de objeto en su fantasma. La paradoja es que el goce fálico apunta a su meta, pero siempre deja un resto en el objeto (a), que relanza su apuesta marcando la incompatibilidad estructural en relación con el Otro sexo. Es justamente esto lo que le sucede al sujeto histérico bajo la égida del deseo insatisfecho.

En referencia al lado hombre, Lacan es enfático en que “*colocarse allí es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres y abordar a la mujer*” (Lacan, 1972-73, p. 88). Desde este planteamiento, pueden retomarse las salidas freudianas del Edipo femenino, pues en la medida en que implican un pasaje por la envidia del pene, tanto la remoción de la sexualidad, el complejo de masculinidad, el sentimiento de inferioridad y la maternidad entendida como femineidad normal, no salen de la normativa fálica e implican el posicionamiento de la mujer del lado hombre. Más aún, Lacan plantea que “*al contrario de lo que formula Freud, el hombre -quiero decir, el que se encuentra malparado en ese lado, el macho, sin saber qué hacer, aun siendo un ser que habla-, el hombre es quien aborda a la mujer, o cree abordarla... sin embargo, sólo aborda la causa de su deseo, que designé con el objeto a*” (Lacan, 1972-73, p. 88).

Quien accede a la sexuación del lado hombre, cualquiera sea su sexo anatómico, se sostiene en la posición de sujeto dividido y aborda a la mujer como objeto en el fantasma. En este sentido, la posición histérica es netamente masculina, coincide con la pregnancy del deseo insatisfecho y su correlato a nivel del goce en la dialéctica de la privación. Cabe resaltar entonces que lo masculino y lo femenino son lugares que pueden ocupar indistintamente hombres y mujeres. En lo masculino, el sujeto se inscribe en la función fálica con la limitación que impone el padre por la castración simbólica, y desde allí se dirige a un otro a quien toma como objeto (a) causa de su deseo de una forma activa, pero debido al obstáculo impuesto por la relación con el falo, el Otro goce se presenta como un enigma del cual no se puede saber.

Esta es la posición común del deseo masculino con el deseo histérico, que desde la

identificación viril pretende encarnar en la Otra mujer al objeto (a) como enigma de la feminidad. En cualquier caso, se trata de una incompletud tramitada en la vía fálica del tener. Por otra parte, esta formulación circunscribe la inexistencia de *La* mujer como escritura universal, pues allí donde el hombre o el sujeto histórico cree abordarla, no hace más que ubicar el objeto causa de su deseo en el fantasma, con el cual tapona la castración real, esto es, la ausencia de relación sexual, o de correlato entre los sexos a nivel del goce. La imaginarización sobre la supuesta relación entre el padre y la señora K, o sobre el deseo del señor K hacia la misma, sirve a Dora para taponar el encuentro con la ausencia de relación entre los sexos.

En contraposición, desde lo femenino, la posición del sujeto puede entregarse al juego fantasmático de ser el objeto (a) que completaría el deseo dirigido activamente desde el lado macho, es decir, ser el falo para el Otro en el lugar mismo de la angustia de castración. Pese a esto, *La* mujer que *no-toda* es, queda escindida en dos sentidos: por una parte en relación con el falo -Φ-, y por otra, ligada al significante de la falta en el Otro -S(\mathbb{A})- desde el cual se inscribe su goce en tanto suplementario al goce fálico. Así, si bien la esencia de la feminidad está en el colocarse como objeto causa del deseo viril, el deseo femenino está en el cuerpo y no en la subjetividad, es decir que es exterior a ella y a lo simbolizable, y es por eso que no se sabe nada de su goce.

Con base en lo anterior, es preciso diferenciar el goce histórico que es el de la privación, del goce femenino, que rebasa los límites de lo simbólico. La estrategia histórica consiste en suponerle un goce femenino a Otra, pero ello no es más que la imaginarización del ser femenino desde la identificación viril, y a lo único que conduce es al propio goce de ser privada de un símbolo que no se tiene. En última instancia, el goce de la privación es equivalente al goce fálico porque aunque apunta en una dirección concreta, deja siempre al objeto (a) como resto e indicio de lo inabordable del enigma femenino. En este sentido, en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) Lacan vuelve sobre la función del señor K e interroga: "*el tercer hombre ¿para qué? Ciertamente, su valor reside en el órgano, pero no para que Dora sea feliz con él, si puede decirse así, sino para que otra la prive de él*" (p. 100).

La armadura del amor al padre y el correlato de la identificación viril, deja al sujeto histórico en un claro impasse. La pregunta por lo femenino no tiene en este registro otro modo de resolución que el abordaje fantasmático del objeto, pero el fantasma no es más que una defensa frente el encuentro con la inexistencia de la relación sexual escrita y la falta de inscripción del significante de *La* mujer en el inconsciente. Desde ese lugar, el sujeto histórico

queda condenado a girar alrededor de la pregunta por el ser femenino y a la prisión del deseo paterno ligado a la función fálica. Esto hace que dicha pregunta en realidad no llegue a desplegarse encontrando una respuesta anticipada en el fantasma que delega en Otra mujer la encarnación del enigma y la suposición de un goce femenino en otro cuerpo, el cual retorna en el propio como goce de la privación.

Se advierte que el *sinthome* estabilizador de la estructura histórica -el amor al padre- se caracteriza por posibilitar al sujeto la evitación del encuentro sin velos con la ausencia de representación inconsciente del significante femenino. La pregunta ¿qué es ser una mujer? queda de este modo esbozada pero no desplegada, pues el fantasma vela la formulación misma y condena al sujeto a distintas modalidades de sufrimiento anudadas al deseo insatisfecho y al goce de la privación, en los cuales se revela la naturaleza masculina en la posición del sujeto histórico. Es lícito entonces afirmar que la respuesta paterna no sólo es insuficiente para recubrir el enigma del deseo materno, sino que además, presenta serias limitaciones en el abordaje de lo femenino, cuya representación queda inequívocamente asociada a la ubicación de un objeto degradado al cual se articula el goce masculino como perversión polimorfa.

En este punto, conviene retomar un pasaje del historial de Dora construido eminentemente alrededor de las incidencias de la identificación al padre, o bien, de lo que en *El atolondradicho* (1972) Lacan denomina “*ser segundo en el estrago*”. Gran parte de las elaboraciones freudianas giran en torno al sueño del alhajero, recurrente para la joven, y por lo mismo, de importancia nodal: “*En una casa hay un incendio –contó Dora–; mi padre está frente a mi cama y me despierta. Me visto con rapidez. Mamá pretende todavía salvar su alhajero, pero papá dice: No quiero que yo y mis dos hijos nos quememos a causa de tu alhajero. Descendemos de prisa por las escaleras, y una vez abajo me despierto*” (Freud, 1905b, p. 57). A partir de las asociaciones de Dora, Freud descubre que el *alhajero* es un significante mediante el cual designa el genital femenino.

Ahora bien, si el sueño es interesante a los fines de la temática propuesta, es porque escenifica de modo flagrante al padre como la solución al peligro, pero el antecedente del mismo es que, pese al fuego, la madre pretende todavía salvar su alhajero. Tal como lo sitúa Lacan en el *Seminario III “Las psicosis”* (1955-56), el sueño admite la interpretación de estar construido sobre el interrogante acerca de “¿*qué es un órgano genital femenino?*” (p. 244). El alhajero corre un peligro del cual el padre rescata a Dora, pero lo curioso es que no es su alhajero, sino el de la madre!

Es interesante que en el preciso momento en el que surge la pregunta por la feminidad, el sueño retome la referencia a la madre, omitida por Freud en todo el historial. Resulta factible entonces preguntar ¿Qué papel juega para Dora el alhajero de la madre? Sobre ello

plantea: “No conocí a la madre. De acuerdo con las comunicaciones del padre y de la muchacha, no pude menos que formarme esta idea: era una mujer de escasa cultura, pero sobre todo poco inteligente, que, tras la enfermedad de su marido y el consecuente distanciamiento, concentró todos sus intereses en la economía doméstica, y así ofrecía el cuadro de lo que puede llamarse la ‘psicosis del ama de casa’. Carente de comprensión para los intereses más vivaces de sus hijos, ocupaba todo el día en hacer limpiar y en mantener limpios la vivienda, los muebles y los utensilios, a extremos que casi imposibilitaban su uso y su goce” (Freud, 1905b, p. 19). Perseguida por el orden y la limpieza, se trata de una mujer que parece ignorar el tejido libidinoso entre su familia y los K. Freud no deja de agregar que “tales mujeres, como sucedía en el caso de la madre de nuestra paciente, ignoran totalmente su propia enfermedad, no la reconocen” (p. 19).

En efecto, pese a la evidencia contundente de la relación de su marido con la señora K, la madre de la joven no profiere reproche alguno ni toma partido en la situación, como si para ella misma -al igual que para Dora- la señora K encarnase el lugar de objeto femenino que se rehúsa a ser para su esposo. Si bien Freud establece que a la madre la infidelidad parecía resultarle indiferente, mientras que para Dora la “piel blanquísima” de la señora K suscitaba admiración y fidelidad, es preciso interrogar si en este punto la paciente no reproducía la misma cesión de lo femenino en Otra como posición claramente advertida en la madre. Lo cierto es que Freud resalta que la relación madre-hija era particularmente inamistosa: “la hija no hacía caso a su madre, la criticaba duramente y se había sustraído por completo a su influencia” (Freud, 1905b, p. 20), a diferencia del hermano, quien solía tomar partido por ella. Sin duda, se trata de un punto no desarrollado en el historial, pero de enorme valor clínico en lo concerniente a la temática del estrago materno.

En la entrevista con Freud que antecede al tratamiento, el padre de Dora declara su interés por la señora K, a quien estima sobremanera y detestaría provocarle un disgusto como los que tiene con su marido. En una nota al pie de página, Freud afirma que “quizá no fuera indiferente el hecho de que Dora podría haber oído de su padre, como yo mismo se lo escuché decir a él, idéntica queja respecto de su mujer, queja cuyo significado ella comprendía bien” (p. 94). La frase trampa del señor K -“Usted sabe, no me importa nada de mi mujer” (p. 87)- ¿no es acaso atribuible también a la relación del padre con su esposa? La madre, en efecto, no parece tener un valor libidinal para el marido, tampoco pretende reclamarlo; sin embargo, tal y como la joven lo despliega en sus asociaciones sobre el sueño, ella tiene las joyas y la llave del joyero. Pese a que la madre es todo menos mujer, es como si Dora ubicase en ella la llave del secreto, tanto el del deseo materno como el del enigma de su feminidad.

El análisis del sueño propuesto por Freud revela en primera instancia el gusto de la madre por las alhajas, pero la interpretación hace hincapié en el hecho de que dado que el

señor K había obsequiado a Dora un alhajero, ella temía caer en la tentación de retribuirle con el propio, y en aras de huir de ese deseo reprimido, se refugia en el antiguo amor al padre, quien en el lugar de salvador la protege de la sexualidad. Para Freud, se trata de despertar el amor edípico al padre para defenderse de los galanteos del señor K.

El punto a destacar es que la madre pretendía poner a salvo el alhajero, además, en la vida real tenía predilección por las joyas. Entre las asociaciones de Dora Freud resalta que el padre había pretendido obsequiarle a su mujer una pulsera que no era de su agrado: *“ella se puso furiosa y le dijo que ya que había gastado tanto dinero en regalarle algo que no le gustaba, que se lo regalase a otra”* (Freud, 1905b, p. 61). Dora, en cambio, la hubiese aceptado gustosa, como si ella permitiera al padre la función de donador respecto de lo que la madre rechazaba: *“era evidente que su conducta rebasaba con mucho la esfera que corresponde a una hija; más bien sentía y obraba como una mujer celosa, tal como se lo habría esperado de la madre. Con su exigencia ‘o ella o yo’, con las escenas que hacía y la amenaza de suicidio que dejó entrever, evidentemente ocupaba el lugar de la madre”* (p. 50).

El recorrido interpretativo lleva a Freud a la enuresis infantil de la joven y con ello al placer onanista del cual esperaba que el padre la rescatase, pero no deja de remarcar la suposición fantasiosa de que éste las habría contagiado de sífilis tanto a ella como a la madre, de manera que el peligro del que el padre la salva en el sueño, es el mismo al que él la habría expuesto. Así, surge la referencia a la escena primaria del comercio sexual entre los progenitores y al jadeo del padre, evidencia última de que, además de ama de casa, la madre era también una mujer con alhajero. Freud mismo enfatiza en que el *“alhajero de mamá”* en el sueño no sólo designa a los genitales femeninos, sino que además subroga todas las manifestaciones de la sexualidad infantil de Dora.

Ahora bien, la apuesta en torno a la madre se reduplica en el segundo sueño: *“Ando paseando por una ciudad a la que no conozco, veo calles y plazas que me son extrañas. Después llego a una casa donde yo vivo, voy a mi habitación y hallo una carta de mi mamá tirada ahí. Escribe que, puesto que yo me he ido de casa sin conocimiento de los padres, ella no quiso escribirme que papá ha enfermado. ‘Ahora ha muerto, y si tú quieres, puedes venir’. Entonces me encamino hacia la estación ferroviaria y pregunto unas cien veces: ‘¿Dónde está la estación?’. Todas las veces recibo esta respuesta: ‘Cinco minutos’. Veo después frente a mí un bosque denso; penetro en él, y ahí pregunto a un hombre a quien encuentro. Me dice: ‘Todavía dos horas y media’. Me pide que lo deje acompañarme. Lo rechazo, y marcho sola. Veo frente a mí la estación y no puedo alcanzarla. Ahí me sobreviene el sentimiento de angustia usual cuando uno en el sueño no puede seguir adelante. Después yo estoy en casa; entretanto tengo que haber viajado, pero no sé nada de eso... Me llego a la portería y pregunto al portero por nuestra vivienda. La muchacha de servicio me abre y responde: ‘La mamá y los otros ya están en el cementerio’. Con particular nitidez, me veo subir por la escalera, y tras su respuesta me*

voy, pero en modo alguno triste, a mi habitación, y ahí leo un gran libro que yace sobre mi escritorio” (Freud, 1905b, p. 83)

De entrada, se trata de un sueño particularmente llamativo en lo que refiere al personaje de la madre, quien no sólo aparece comunicando la muerte del padre sino que además culmina con ella en el cementerio ante la tranquilidad de la hija; ahora Dora puede abocarse al saber de los libros, como si sólo en ausencia de ella pudiese saber algo sobre la sexualidad. Entre las asociaciones del sueño, Freud encuentra la ocasión que lo suscita: “*Ayer a la noche, tras la tertulia, el padre le pidió que le buscara coñac; no puede dormir si antes no ha bebido coñac. Dora pidió a su madre la llave del bagueño, pero ella estaba enzarzada en una conversación y no le dio respuesta alguna, hasta que Dora le espetó, con la exageración propia de la impaciencia: ‘Te he preguntado ya cien veces dónde está la llave’. En realidad, la pregunta se había repetido, desde luego, sólo unas cinco veces... ‘¿Dónde está la llave?’ me parece el correspondiente masculino de la pregunta ‘¿Dónde está la cajita?’. Por tanto, son preguntas... por los genitales”* (pp. 85-86).

Aun cuando la interpretación de este sueño anuncia para Freud el camino de Dora hacia la curación, siendo el internarse en el bosque una señal de la cesión del amor al padre, a la vez que escenifica el lugar de objeto en el que se sentía ubicada por el señor K cual institutriz, es evidente que lo que continúa haciendo pregunta es el alhajero de la madre. La identificación viril es indudable, pero tras ella está la pregunta persistente dirigida al Otro materno por la llave del bagueño, la suposición de que ella esconde realmente el *cognac* de su ser de mujer. Esta madre fálica, recubierta de joyas, aparentemente poco interesada en la sexualidad y en su marido, oculta en realidad un secreto y tiene la llave del mismo.

El alhajero de la madre remite a Dora a algo del orden de lo irrepresentable, manifestado en la clínica como el factor del desconocimiento de la vagina, conducente a la búsqueda de la respuesta en el Otro materno y eventualmente a la salvación parcial procurada por el padre. Con base en lo anterior, y retomando la formulación de *El atolondradicho* (1972) - donde Lacan plantea que pese a contar con el recurso al padre que le permite moverse como “*pez en el agua*” (p. 489) en la dialéctica edípica y las resoluciones fálicas- la mujer se empeña en buscar la sustancia del ser femenino en la relación estragante con la madre. Es preciso entonces deducir que lo que allí Lacan denomina “*ser segundo en el estrago*” (p. 489) no es otra cosa que la armadura del amor al padre, un recurso necesario pero no suficiente para resolver el enigma del deseo de la madre, ni tampoco el problema de la sustancia del ser femenino.

Como ya fue ubicado, la identificación al padre es una solución *sinbomática*, pero tiene como correlato el rechazo del cuerpo, particularmente, de éste en tanto femenino. Si Lacan remarca que para la mayoría de mujeres la relación con la madre “*contrasta dolorosamente*” (p.

489) con el inutilizado recurso al padre, pues se espera de ella más sustancia que de él, es porque todo el aparato estructural de la histeria -a saber, la identificación viril, la mascarada fálica, el síntoma corporal que corrige la impotencia paterna, el fantasma que rechaza lo femenino y lo relega en Otra, el deseo insatisfecho y el goce de la privación- no hace más que encubrir que el problema se encuentra en el “*ser primero en el estrago*”. Es un hecho de constatación clínica: la mujer espera de su madre en tanto mujer más sustancia que del padre.

4.5. Madre, mujer y heterosexualidad: el estrago en “la joven homosexual”

Resulta notable que a la altura de *El atolondradicho* (1973), Lacan no afirma que la mujer busca en su madre responder a la pregunta histórica, la cual está sin duda formulada desde la falta en ser del sujeto dividido, sino que, más bien, busca en la madre la sustancia misma del ser femenino. Los autores del texto *Un estrago. La relación madre-hija* (1997), abordan la cuestión del estrago materno aduciendo que lo que la hija busca en la madre es la respuesta a la pregunta por la mujer, y como bien lo afirman, ello conduce a un callejón sin salida, es decir, a un error de deseo, pues en la medida en que la madre en tanto mujer ha sido primera en el estrago, carece de respuesta allí donde la hija formula la pregunta.

No obstante lo anterior, el problema no está del todo allí: no se trata solamente de que en algún lugar el sujeto femenino conserve la suposición de que la madre posea el significante salvador escondido en algún lugar del placard, sino que en tanto mujer espera de ella justamente subsistance. ¿Qué quiere decir esto? El término en francés -subsistance- utilizado por Lacan en la versión francesa de *L'etourdit* (1973), fue traducido al castellano en la primera versión de *El atolondrado*, el *atolondradicho* o las vueltas dichas como “*subsistencia*”, mientras que en la última versión -*El atolondradicho*- aparece como “*sustancia*”. Las dos referencias son válidas y ameritan una reflexión clínica.

Es claro que a esta altura de la enseñanza de Lacan la posición femenina no está más pensada en términos del deseo cuyo fundamento es la falta en ser, sino más bien, en términos de una posición de goce no complementaria sino suplementaria al goce fálico, propiamente masculino. En efecto, en el *Seminario XX “Aún”* (1972-73), Lacan es enfático al afirmar que el deseo femenino está en el cuerpo y no en la subjetividad, es decir que se trata de un deseo que es exterior a ella y a lo simbolizable, y es por eso que no se sabe nada de su goce. Ahora bien, la sustancia a la que refiere Lacan a esta altura no es otra que la “*sustancia gozante*”, alusiva a la experiencia de un goce en el cuerpo, fuera de la subjetividad, de modo que lo que busca la hija

en la madre, es aquello que le permitiría asir la sustancia de su goce fuera del cuerpo, aquello que registra en el alma, o bien, en el “*almo*”.

De otro lado, el término subsistencia es una característica de la sustancia alusiva a la existencia misma, lo cual ubica a la referencia en una coyuntura aún más dramática. Si la mujer espera de su madre más subsistencia que del padre, es en la medida en que el padre solamente permite la formulación y el decurso de la pregunta histórica bajo el modo viril, pero con el correlato del rechazo cuerpo en tanto femenino. En efecto, la solución histórica, sostenida en la armadura del amor al padre, implica en cierto modo una ajenidad respecto del cuerpo, o bien, la inexistencia del mismo en tanto femenino. Desde este ángulo, lo que busca la hija en la madre, es entonces la existencia de sí misma como mujer, o en otros términos, la apropiación de ese cuerpo experimentado como ajeno.

En este orden de ideas, la compleja referencia de *El atolondradicho* (1973), alude a la constatación clínica de que aun cuando la mujer encuentra en el padre un referente consistente para construir la subsistencia o sustancia de su feminidad bajo la égida de la significación fálica, se empeña en buscar no sólo la respuesta al enigma de lo femenino, sino además incluso la existencia misma del ser femenino de su cuerpo en tanto sustancia gozante en la relación primera con la madre. En este contexto, es irrelevante si la resolución edípica de la niña en relación al padre es más simple y le permite moverse como pez en el agua, pues no es allí en donde busca la afirmación de su ser.

Con la referencia mencionada, cabe entonces estatuir la existencia de un “*ser primero*” y un “*ser segundo*” en el estrago. El ser primero en el estrago es la relación primordial con la madre, o bien, el hecho de haber sido objeto en el enigmático deseo materno, carente no sólo del significante que capture el ser, sino vacío allí donde el sujeto busca el significante de *La* mujer ausente de la simbolización. Por su parte, el ser segundo implica la separación del Otro materno vía la constatación de la premisa de la castración, para el armado de la feminidad como tipo ideal del sexo en relación a la armadura del amor al padre y su correlato de identificación viril. Lacan no duda en afirmar que en la mayoría de las mujeres la relación con la madre constituye un sustrato de estrago, y esto no sólo tiene que ver con la búsqueda de la respuesta a la pregunta por la mujer en la relación con la madre, sino con el empeño infructuoso de obtener la sustancia misma del cuerpo femenino del Otro materno.

Ahora bien, si la identificación y el amor al padre permiten a la mujer una movilización sin mayores obstáculos, aunque sea sostenida en una mascarada femenina y con el concomitante rechazo de su cuerpo de mujer, la pregunta sigue siendo entonces ¿por qué la mayoría de mujeres se empeña en obtener de la madre la respuesta, la subsistencia o la

sustancia? Es en este punto en el que en el *Seminario XXIII "El sinthome"* (1975-76) Lacan se refiere a la "aflicción" del estrago como algo peor que un síntoma. En efecto, el síntoma está construido sobre la operación fallida del padre excombatiente, y está sostenido en última instancia sobre el fantasma como una père-version, esto es, una versión hacia el padre. La aflicción, por su parte, alude más bien a aquello que no está regulado por la norma fálica, y que tiene que ver tanto con lo ilimitado del capricho propio de la voracidad materna, como con la demanda irrestricta de la hija que no encuentra respuesta satisfactoria alguna. En este sentido, la aflicción está sostenida en el puro deseo de muerte, realización de goce absoluto, dominante en la fenomenología del estrago materno.

Lacan diagnostica en la mayoría de las mujeres una persistente búsqueda de la sustancia de aquello de su ser femenino en la relación con la madre, más que con el padre -quien podría ofrecer soluciones simbólicas, aunque por lo mismo siempre limitadas, para nombrarla. El panorama del estrago materno para la mujer es entonces singular, pues si bien se trata de reconocer a la madre en tanto mujer en la constitución subjetiva, lo problemático es que además de ello se pretende obtener de allí la garantía o la subsistencia misma del propio ser femenino. El vínculo arcaico y originario de la niña con el cocodrilo materno, allí donde el Deseo-de-la-Madre converge con el puro deseo de muerte, se manifiesta en la transferencia del reproche dirigido a la madre hacia el partenaire masculino vía identificación al padre, o incluso en ausencia de la misma.

El arrebató del goce materno se revela de este modo como una apuesta mortífera al sacrificio, que en nombre del amor, ejecuta la ley de hierro del superyó. En este sentido, el fenómeno del estrago amoroso en la mujer constituye un observable clínico de extrema notoriedad como una aflicción peor a la del síntoma, la cual hunde sus raíces en la trama del masoquismo llegando a esquivar la referencia al padre como tercero, remontándose al cimiento de estrago materno en la base de la constitución subjetiva femenina. Bajo estas coordenadas, así como anteriormente fueron elaboradas algunas reflexiones sobre el estrago materno en la configuración de homosexualidades masculinas, resulta de extremo interés interrogar las homosexualidades femeninas, más aún cuando en ellas es tangible el costado devastador en la experiencia amorosa, tal como ocurre en el caso princeps de la literatura analítica sobre el tema: el historial de "*la joven homosexual*" (Freud, 1920b).

Teniendo en cuenta que el sexo femenino es la dimensión de Otredad radical para todo ser hablante, resulta interesante el estudio de la homosexualidad femenina, en cuyas presentaciones fenoménicas suele observarse una identificación aún más profunda con el drama amoroso. Lacan inicia el estudio de este problema a través de su comentario al historial

mencionado, de acuerdo con el cual establece a la homosexualidad femenina como una vía perversa del deseo que pone en escena la problemática de la relación con el objeto femenino, donde la mujer aparece como sujeto. Es así como se aboca al estudio de esta configuración en un caso particular donde la madre en lo real arrebatada el don del padre, quien por su parte, encarna al falo supremo en una alianza conveniente con su esposa, rival aplastante frente a quien la hija se conduce de allí en más demostrando cómo es posible amar a una mujer no sólo por lo que tiene sino además por lo que no tiene.

En un primer momento Lacan elabora una lectura generalizada de las homosexualidades, a partir de la captura del sujeto en una dialéctica donde los mensajes paternos son ausentes, o bien, se presentan mediados por la madre, o de una forma más franca, cuando lejos de presentar al padre como interdictor, es ella quien dicta la ley al padre. De cualquier modo, ello no conduce necesariamente a la constitución de una psicosis, pues Lacan aclara que la figura del padre como rival se descubre siempre en el sentido del Edipo clásico, y en el caso particular de la homosexualidad femenina, se manifiesta bajo la forma flagrante de una identificación al mismo en tanto introductor de la elección de objeto. Luego llega a proponer incluso la dilucidación de algo estructural a la homosexualidad -y en particular a la femenina-: el falo simbólico del padre al interior de la madre es lo que está puesto en cuestión, de manera que el sujeto se identifica a dicho falo absoluto en tanto objeto que suscita enteramente su adoración, y pretende otorgarlo como don a su partenaire a pasar de no tenerlo, haciéndose él mismo la pura ausencia obsequiada.

Es así como Lacan termina oponiendo finalmente a las homosexualidades masculina y femenina: en *La significación del falo* (1958a), afirma que “*la homosexualidad masculina, conforme a la marca fálica que constituye el deseo, se constituye sobre su vertiente mientras que la homosexualidad femenina, por el contrario, como lo muestra la observación, se orienta sobre una decepción que refuerza la vertiente de la demanda de amor*” (p. 662). En consecuencia, ambas modalidades estarían ligadas al falo, pero la masculina haciendo de este el conductor metonímico del deseo, mientras que la femenina, en nombre del mismo, articula a la demanda de amor en el punto donde su exacerbación conduce a un vacío indeterminable.

La oposición queda establecida de un modo aún más evidente en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a), donde Lacan es taxativo al circunscribir la homosexualidad masculina como una suerte de perversión cuyo motivo imaginario es el deseo de preservar el falo en la madre, y por lo mismo, en tanto institución, es ubicada como conducente a la entropía social ejercida hacia la degradación comunitaria. Dicho planteamiento aislado sólo se esclarece a través del contrapunto establecido con la homosexualidad femenina,

la cual es definida como otra forma de perversión que excluye la referencia al fetiche, y que en tanto tal, se erige más allá de la identificación al padre y del falo mismo, conduciéndose de un modo radicalmente opuesto a la homosexualidad masculina. De acuerdo con lo anterior, en la mujer homosexual “*no es propiamente el objeto incestuoso el que ésta escoge a costa de su sexo; lo que no acepta es que ese objeto sólo asuma su sexo al precio de la castración. Lo cual no significa que ella renuncie por ello al suyo: al contrario, en todas las formas, incluso inconscientes, de la homosexualidad femenina, es a la femineidad adonde se dirige el interés supremo*” (p. 698).

En este sentido, Lacan arriba finalmente a la formulación de *El atolondradicho* (1972), donde esclarece toda posible lectura de la homosexualidad como una búsqueda de lo igual: “*llamamos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera sea su propio sexo*” (p. 491). Esta singular propuesta, concomitante a la escritura de las fórmulas de la sexuación -que dilucidan las posiciones femenina y masculina en relación con el goce y el significante- permite reelaborar los postulados sobre las homosexualidades masculinas y femeninas. La teoría de la sexuación contempla que el hecho de corresponder al sexo anatómico masculino no impide a ninguno de los partenaire, en un vínculo amoroso homosexual, situarse en relación al goce femenino o preguntarse por ello. Ahora bien, en cuanto a la homosexualidad femenina, queda establecido por derecho que en modo alguno puede considerársela fuera del registro de la heterosexualidad; si se quiere, sería esta la forma más precisa de heterosexualidad. Así, desde la relación con la castración que define a la mujer, el sujeto se dirige bajo el parapeto del amor a la Otredad radical en el partenaire, articulando allí tanto la pregunta por la feminidad como la perplejidad respecto del goce femenino y la búsqueda de la sustancia del mismo en el cuerpo del amor.

La literatura analítica ha establecido rigurosamente la particular función que cumple el Otro materno en las diversas modalidades de la homosexualidad masculina. No obstante, poco ha sido articulado en relación a las incidencias del complejo materno en el opaco espectro de las homosexualidades femeninas, en lo tocante a los órdenes del amor, el deseo y el goce. El origen de esta cuestión se encuentra en el historial princeps *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920b), donde Freud presenta a una joven de dieciocho años, traída a la consulta por los progenitores –destacando el papel del padre como portador de la demanda de análisis- quienes se encuentran consternados por la relación de la hija con una dama diez años mayor que ella, y con una reputación bastante dudosa. Esta dama -al decir del padre- es una verdadera *cocotte*, pues es amante de una amiga casada con quien convive, pero ello no le impide sostener relaciones con diversos hombres.

La joven ocultaba en casa sus encuentros con la Dama –quien por otra parte le era

esquiva- pero se exhibía públicamente con ella en calles proclives al encuentro con el padre. Acontecido dicho cruce, la joven se precipita dejándose caer a las vías del ferrocarril en una suerte de intento de suicidio que Freud juzga como serio y real. Si bien sufrió escaso deterioro físico, el incidente desembocó en una larga convalecencia tras la cual los padres ya no la contrariaron con la misma firmeza, mientras que la Dama se sintió concernida ante esta prueba de pasión y empezó a tratarla amistosamente. Seis meses después, los padres acuden a Freud encomendándole que vuelva a su hija a la normalidad.

El historial se centra en la relación de la joven con la interdicción y el deseo del padre, a quien confronta con sus actuaciones. Freud lo describe como un hombre estricto, quien habiendo tenido noticias tempranas de las inclinaciones homosexuales de su hija quiso sofocarlas con amenazas; la homosexualidad de la joven lo exasperaba y estaba dispuesto a combatirla a toda costa, incluso con un casamiento forzado si era necesario. De cualquier modo, no deja de advertir lo siguiente: *“es bueno tratar por separado aquí las actitudes del padre y de la madre. El primero era un hombre serio, respetable, en el fondo muy tierno, algo distanciado de sus hijos por su impostado rigor. Su comportamiento hacia la única hija estuvo movido en demasía por miramientos hacia su mujer, la madre de ella”* (Freud, 1920b, p. 142). La referencia resulta crucial, pues si bien el peso de la elaboración freudiana recae sobre la interdicción paterna y el carácter absoluto de la misma movilizando a la joven hacia el desafío, no deja de señalar que la posición del padre estaba totalmente permeada por los miramientos hacia su mujer, a quien claramente ubica como la causa de su deseo, causa opaca cuya presencia en el historial es preciso desplegar.

La madre es caracterizada por Freud como una mujer enigmática, juvenil y seductora, pero poco equitativa con sus hijos y en extremo dura con la joven, su única hija mujer. Paradójicamente, la conducta homosexual de la hija no le resultaba tan indignante como a su marido. Es notable la elaboración perpleja de Freud sobre el personaje: *“La actitud de la madre no era tan fácil de penetrar. Era una mujer todavía juvenil que manifiestamente no quería renunciar a la pretensión de agradar ella misma por sus encantos... Averiguar algo más preciso sobre su carácter no era fácil; en efecto, a consecuencia de motivos que sólo más tarde podrán comprenderse, las indicaciones de la paciente acerca de su madre contenían siempre una reserva que ni por asomo se mantenía en el caso del padre”* (p. 143). Es claro ya de entrada que el deseo materno toma un carácter en extremo inquietante, más aún en la medida en que se trataba de una mujer que para con su hija se presentaba más como espejo femenino que como madre. Por otro lado, destaca la reserva y la tácita complicidad de la joven para con ella, de modo que no sólo a Freud se le dificultaba penetrar allí, sino que la paciente misma lo mantenía resguardado en la transferencia.

Ante esta opacidad del deseo materno, Freud advierte: *“Sólo era claro que no había tomado*

tan a lo trágico el extravío de su hija... Hasta había gozado durante largo tiempo de la confianza de la muchacha con relación a su enamoramiento por aquella dama; al parecer, tomó el partido contrario movida, en lo esencial, por la perniciosa publicidad con que la hija proclamaba su sentimiento ante todo el mundo. Ella misma había sido neurótica durante varios años, gozaba de gran consideración de parte de su marido... era en verdad dura hacia su hija y tierna en demasía hacia sus tres muchachos” (p. 143). En este pasaje resulta aún más flagrante el eje alrededor del cual gira en este caso la relación madre-hija, y se trata justamente de la pregunta por la feminidad.

De no aducirse este motivo, resulta en extremo complejo dar cuenta de la complicidad manifiesta de la madre hacia la relación de la joven con la dama, como si ella misma acudiera al recurso de su hija para relacionarse con una tercera. No obstante, la ambivalencia en este complejo, que encausa el historial directamente en la línea del estrago materno, es justamente la diferencia señalada por Freud en el comportamiento de la madre hacia sus hijos, su predilección amorosa con los varones en contraste con su mirada implacable a la muchacha. Puede leerse allí la insensatez del superyó materno como una invitación imposible que empuja a la hija a la elección homosexual, pero al mismo tiempo la censura en tanto ser femenino.

Es preciso señalar que a diferencia de sus demás historiales, en este caso –aún sin alejarse del eje del complejo paterno- Freud expone una lectura más detallada de la función materna, y si bien no hace hincapié en ella, llama la atención sobre la pregnancy de su imago en la constitución subjetiva de la hija. En efecto, la joven no sólo da un vuelco hacia la homosexualidad cuando su madre queda embarazada de su hermano menor, sino que de allí en más busca en sus partenaires justamente mujeres mayores que además han sido madres, pero que no descuidan su interés en la mascarada femenina, tal como la suya. Todo esto, sumado a la complicidad materna y a la reserva de la joven acerca de su función, invita a recorrer nuevamente el historial freudiano aparejado a la lectura elaborada por Lacan.

La mudanza de la joven a la homosexualidad se consolida a los dieciséis años, cuando la madre queda encinta. Hasta entonces había desarrollado un Edipo femenino normal en la infancia, y posteriormente había comenzado a sustituir al padre por el hermano un poco mayor que ella. Hacia la pubertad manifestó una predilección tierna y exagerada por un niño pequeño con quien se encontraba en el parque, con lo cual evidenciaba su deseo de ser madre. La joven se encontraba en el refrescamiento puberal del complejo de Edipo, y aun cuando se le hizo consciente el deseo de tener un hijo varón, era inconsciente la idea de que este debía ser del padre, como una réplica del mismo. Al no ser ella sino la madre -competidora odiada en el inconsciente- quien recibe el obsequio, es presa de una gran desilusión que la lleva a dar la espalda al padre y a los hombres en general, desestimando su feminidad y adoptando el tipo

masculino, es decir, tomando a la madre como objeto de amor en lugar del padre.

El vínculo con la madre era ambivalente, por lo que el amor temprano hacia ella fue reanimado para sobrecompensar la hostilidad en juego. La ganancia secundaria de la enfermedad obedecía también al motivo práctico de “*hacerse a un lado*” (Freud, 1920b, p. 224) dejando los hombres a la madre, quien disfrutaba aún de ser cortejada. La nueva postura libidinal es reforzada por la reprimenda paterna: ser homosexual era para la joven un desafío directo al padre y sus engaños reiterados un modo vengativo de devolver el desengaño recibido; al mismo tiempo, encubría una complicidad con el goce de la madre en tanto mujer, frente al cual se posiciona como admiradora obnubilada.

De este modo, Freud ubica claramente el origen de la homosexualidad en la temprana ligazón-madre: “*de escolar, largo tiempo estuvo enamorada de una maestra inaccesible y adusta, un manifiesto sustituto de la madre. Había mostrado un interés muy vivo por diversas jóvenes madres mucho antes del nacimiento del hermano y, con mayor seguridad todavía, largo tiempo antes de aquella primera reconversión del padre. Por consiguiente, desde época muy temprana, su libido fluía en dos corrientes, y de ella la más superficial puede denominarse, sin vacilación, homosexual. Con probabilidad, era esta la continuación directa, no mudada, de una fijación infantil a la madre*” (p. 161). Así pues, pese a que en su lectura teórica del caso la homosexualidad femenina no puede establecerse sin mediación de la identificación al padre, parece reconocer que hay algo de esa ligazón primordial que excluye a su figura y se plantea como una dualidad especular entre madre e hija.

En este sentido, termina afirmando que “*la postura libidinal ganada así no hizo sino consolidarse cuando la muchacha notó cuán desagradable le resultaba al padre. Desde aquella primera reprimenda causada por una aproximación demasiado tierna a una mujer, ella sabía con qué podía ofender al padre y vengarse de él... Por otra parte, es asombroso que ambos progenitores se comportasen como si comprendieran la psicología secreta de la hija. La madre se mostraba tolerante, como si viese una deferencia de su hija en el hecho de que se hiciera a un lado, y el padre rabiaba, como si sintiera el propósito de venganza dirigido contra su persona*” (pp. 152-153). Desde esta perspectiva, la identificación al padre en el tipo masculino de elección de objeto es apenas una instancia segunda que refuerza la elección elaborada tempranamente desde la ligazón arcaica a la madre, escenificada como interés por mujeres maduras y adustas, no manifiestamente homosexuales, a quienes la joven asediaba sin aparente retribución alguna.

Para Freud la inversión de la joven queda plenamente consolidada ante el encuentro con la dama: “*El análisis permitió reconocer indubitablemente que la dama amada era un sustituto de... la madre. Ahora bien, la dama misma no era por cierto madre, pero tampoco había sido el primer amor de la muchacha. Los primeros objetos de su inclinación desde el nacimiento de su último hermano fueron madres*

reales, mujeres que frisaban entre los treinta y los treinta y cinco años, a quienes había conocido, con los hijos de ellas, en los veraneos o en el trato de familias en la gran ciudad” (pp. 149-150). Resulta pues indudable el rol materno en la elección homosexual de la hija, pues ella no sólo está mediada por la identificación al padre en el tipo masculino de elección de objeto, sino que trasluce la fascinación por la maternidad como aparente rasgo femenino por excelencia.

En el *Seminario IV “La relación de objeto”* (1956-57) Lacan plantea su acuerdo con Freud en ubicar el nacimiento del hermano como motivo fundamental del vuelco de la joven y con base en ello explica los movimientos del caso. En principio hay una intensa fijación al padre potente, quien aparece en el plano simbólico otorgándole como promesa inconsciente el don que la sitúa como madre imaginaria; entre tanto, ella ha encontrado un sustituto real en el niño al que cuida como tapón del pene imaginario del que se encuentra frustrada. Ahora bien, la introducción del niño real dado a la madre por parte del padre simbólico perturba la escena, devuelve al sujeto al plano de la frustración imaginaria, de modo que el padre como incumplidor de la promesa es desplazado al plano imaginario, haciendo que el sujeto se identifique a su función y busque un complemento en la dama real en tanto objeto de amor.

Al decir de Lacan *“sin duda en el inconsciente del sujeto existe el pensamiento de que el padre se ha puesto de parte de la madre porque así obtiene más ventajas... Lo que la chica le demuestra aquí a su padre, es cómo se puede amar a alguien, no sólo por lo que tiene, sino literalmente por lo que no tiene, por ese pene simbólico que, como ella sabe muy bien, no va a encontrar en la dama, porque sabe perfectamente donde está, o sea en su padre, que no es, por su parte, impotente”* (p. 147). En la joven homosexual la madre está claramente presente en tanto causa del deseo del padre, quien se revela para ella como portador absoluto del falo simbólico al cual desafía intentando dar a la Dama justamente lo que no tiene. Se ilustra entonces un proceso que va de la frustración al síntoma: movilizadora por el incumplimiento paterno la joven se identifica al padre imaginario, y en adelante toma el modo de elección heterosexual, desplegando una escenificación de amor para con la dama, comportándose como si quisiera mostrarle al padre lo que es un verdadero amor, ese que él le ha negado.

Habiendo definido al acto de amor como aquel que da lo que no se tiene a quien no lo es, Lacan ubica en la relación con la dama el estilo del amor cortés, entendido este como una refinada elaboración del contacto amoroso, manifestado como una larga permanencia de contención ante el objeto amado, en espera de un más allá del amor que sería lo propiamente erótico. Esto se muestra claramente en la joven homosexual a través de su exaltación del objeto –la dama– que prescinde de toda satisfacción, apuntando justamente a la insatisfacción. En este sentido, en el *Seminario VII “La ética del psicoanálisis”* (1959-60), Lacan plantea que el

caballero, en el amor cortés, demanda ser privado de algo real para acceder a la dimensión significativa del falo: el don de amor. La joven homosexual apunta a mostrar al padre cómo se puede amar a una mujer desde la propia falta, y más allá de ella misma, dando lo que no tiene, ese pene simbólico que sabe que no va a encontrar en la dama, pues es el padre potente quien lo porta para la madre.

De acuerdo con Lacan, las demostraciones de amor de la joven indican lo que está en juego: hacer de la propia castración de mujer lo que hace el caballero con la Dama en el amor cortés, es decir, sacrificar las prerrogativas viriles para constituirse como soporte de lo que falta en el campo del Otro -la garantía de que la ley es el deseo del padre como falo absoluto (Φ)-. La joven se conduce en la publicidad del *acting out* a sostener una relación idealizada con lo que de sí misma fue rechazado, es decir, su ser de mujer como insuficiencia. En este sentido, ella se olvida de su propia feminidad para ser un caballero servidor de la Dama.

Ahora bien, Lacan resalta la importancia del resentimiento y la venganza dirigidos al padre como afectos que son la ley misma, el falo supremo que la joven intenta sostener como garantía de lo que falta al Otro. La historia tiene acá un giro precipitado e insólito, que desemboca en lo que Lacan ubica como un pasaje al acto propiamente dicho. Freud relata que en una de sus caminatas con la dama la joven se topa con el padre, quien pasa junto a ellas “*con una mirada colérica que nada bueno anunciaba*” (Freud, 1920b, p. 142). La joven confiesa a la dama que aquel señor era su padre, quien no quería saber nada del trato entre ellas, ante lo cual la Dama se encoleriza y le ordena a la muchacha que la deje, pues esa relación no puede continuar. La desesperación por haberla perdido para siempre hizo a la joven desear darse muerte: súbitamente escapa y se precipita hacia las vías del ferrocarril que pasaba cerca de allí.

En el *Seminario IV “La relación de objeto”* (1956-57) Lacan señala que la tentativa de suicidio acontece cuando la amada se homologa al padre en la prohibición presentándose como quien sanciona la intervención de este en su versión real. De esta manera el sujeto cumple lo que está en juego mediante un acto que se muestra como una precipitación a la caída, al modo del “*niederkommen*” (p. 108) del niño en el parto, el acto de ser parido. Cuando la dama la rechaza, el objeto se pierde definitivamente, y esa nada en la que se ha basado para mostrar al padre cómo amar desde lo que no se tiene, deja de tener sentido. La caída es a la vez una privación definitiva y un parto simbólico en el que la joven se convierte ella misma en ese niño que no ha tenido, destruyéndose en un último acto significativo del objeto. El acto suicida enseña que el falo le es negado definitivamente a la joven, y esta pérdida definitiva del objeto, da cuenta a su vez de que éste último es el único motor de su perversión.

En el *Seminario X “La angustia”* (1962-63) Lacan deja de lado la escenificación simbólica

del parto para concentrarse en la vertiente real predominante en el pasaje al acto, la cual remite directamente a la promoción del falo en el lugar de la preñancia del objeto (a) en el historial, roca frente a la cual Freud mismo retrocede. Si bien el “*dejarse caer*” tiene una analogía indubitable con el parto, lo más interesante del mismo es que adviene en situaciones en las que el sujeto es puesto súbitamente en relación con lo que es como objeto (a) en el deseo del Otro, es decir, con su situación primordial en la estructura. Así pues, ante la desaprobación que la joven homosexual percibe en la mirada paterna, la escena montada pierde todo valor, desencadenando la prisa que desemboca en el pasaje al acto.

El dejarse caer fuera de la escena aboliéndose como sujeto, identificada por completo con el objeto (a) que le retorna, termina por revelar entonces el influjo del superyó materno, común tanto al acting out como al pasaje al acto de la joven. No casualmente Freud ubica el secreto del impulso suicida “*en la identificación con la madre, que habría debido morir en ese parto del hijo que le había arrebatado (a la hija), este cumplimiento de castigo es, empero, otra vez un cumplimiento de deseo*” (Freud, 1920b, p. 155). Si el deseo es del deseo del Otro materno, y allí se articula el puro deseo de muerte que ubica a madre e hija en espejo, es esperable que el mismo vuelva realizándose en el pasaje al acto, allí donde el deseo confluye con la pulsión de muerte.

Con base en lo anterior, es posible afirmar que si el superyó se presenta empujando a la joven al pasaje al acto, devolviéndola a su posición originaria en la estructura, es decir, como objeto (a) para el Otro materno, no es posible descuidar que la relación mortífera con el carácter indescifrable del Deseo-de-la-Madre, así como con su enigmático goce en tanto mujer, traza desde lo subterráneo el campo del estrago materno. El desafío al padre escenificado como acting out es una apuesta por el síntoma y una evocación del “*ser segundo en el estrago*” (Lacan, 1972, p. 489), donde pese a la conflictiva familiar, la joven sostenía una estabilidad en su estructura. La presentificación de la ley absoluta en la mirada paterna representa conlleva un aplastamiento del deseo y un retorno a la posición de objeto para el deseo materno. El caso culmina entonces en un retorno al “*ser primero en el estrago*”, allí donde el Otro materno ejerce su ley de hierro más allá de toda dialéctica. Sin duda, esto posibilita otra lectura del historial.

Tanto Freud como Lacan ubican en el embarazo de la madre las coordenadas para el opaco vuelco de la joven hacia la homosexualidad. Freud mismo se pregunta por la naturaleza de la relación madre-hija en este caso para justificar el movimiento aludido. Desconcertado, afirma que “*las madres suelen sentirse incómodas en esas circunstancias frente a sus hijas casi núbiles, y las hijas son propensas a tener hacia ellas un sentimiento mezcla de compasión, menosprecio y envidia, que en nada contribuye a aumentar la ternura hacia la madre. La muchacha de nuestra observación tenía poquísimas*

razones para sentir ternura por su madre. Para esta mujer, ella misma todavía juvenil, esa hija que había florecido de súbito era una incómoda competidora; la relegó tras los hermanos, restringió su autonomía en todo lo posible y vigiló con especial celo para que permaneciera alejada del padre. Por eso la necesidad de una madre más amorosa pudo estar justificada desde siempre en la muchacha; ahora bien, no se advierte por qué estalló en ese momento, ni por qué adoptó la figura de una pasión ardiente” (Freud, 1920b, p. 150).

Lo que puede leerse allí es que el componente de ternura esperable en la relación madre-hija estaba particularmente teñido por una situación triangular que rebasa el natural decurso edípico de la joven, pues ella misma había sido situada por la madre como Otra, como tercera competidora, y en tanto tal, le había obstaculizado del mismo modo el acceso al padre. Hay entonces un deseo materno ambivalente que encarna en la hija a la mujer despreciada, pero además la desestima y la menosprecia por ello. Para escapar a la configuración estragante, la joven recurre entonces al desafío al padre -su ser segundo en el estrago- evidenciado en el deseo inconsciente de obtener de él el falo simbólico. No obstante, *“en eso sucedió que recibió el hijo no ella, sino la competidora odiada en lo inconsciente, la madre. Sublevada y amargada dio la espalda al padre, y aun al varón en general. Tras este primer gran fracaso, desestimó su feminidad y procuró otra colocación para su libido”* (p. 151).

Ahora bien, la Dama en sí misma se distancia de la condición de la maternidad, circunstancia que no escapa al análisis freudiano, el cual establece que para consolidar la elección homosexual es preciso que otra corriente libidinal dirigida al varón confluya con el objeto en cuestión. De este modo, encuentra que la silueta delgada, la belleza adusta y la aspereza de la dama para con ella le recordaban a su propio hermano mayor: *“Por consiguiente, el objeto en definitiva elegido no correspondía sólo a su ideal de mujer, sino también a su ideal de hombre; reunía la satisfacción de las dos orientaciones del deseo, la homosexual y la heterosexual”* (p. 150). Pese a lo anterior, la idolatría hacia la dama parece obedecer más al ideal femenino que al masculino, y si la joven se aboca a ella es bajo una tonalidad claramente heterosexual.

En *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (1910a), Freud examina esta modalidad amorosa que idealiza al objeto y nada pide de él, y encuentra allí la conjunción de dos condiciones muy singulares: la del tercero perjudicado –elegir una mujer comprometida en lugar de una que se encuentre disponible-, y la del amor por mujeres fáciles o de dudosa reputación para rescatarlas de la liviandad y la degradación. Este tipo de elección de objeto brota de la fijación infantil tierna por la madre, y la aparente contradicción entre la madre y la mujer fácil obedece a que, en el marco del complejo de Edipo, el sujeto no perdona a la primera por haberse entregado al comercio sexual con el padre.

Bajo estas premisas, la lectura freudiana sobre la vida amorosa de la joven no deja de aludir a las coordenadas del estrago materno encontrado en sujetos masculinos, allí donde la imposibilidad de representarse a la mujer más allá de la madre desemboca en una compleja imbricación de las corrientes tierna y sexual. En efecto, la joven está intensamente concentrada en asediar, perseguir y otorgar obsequios a la dama, quien se comporta esquiva y no accede a sus requerimientos. Así mismo, en la mala fama de la dama se evidencia una condición de amor para la muchacha, quien ya anteriormente había dirigido su interés hacia mujeres algo mayores de no muy buena reputación, rasgo que despertaba en ella gran compasión y alimentaba fantasías de rescate.

Si la dama se erige como sustituto de la madre, es en la medida en que se ajusta al producto de un complejo franqueamiento de la castración materna. La madre de entrada se manifiesta como una mujer en extremo seductora e interesada en su ser femenino, pero la intervención del don paterno la degrada a la condición de madre, y al tiempo deniega a la joven el atributo deseado. El vuelco hacia la homosexualidad, con la particular forma que toma su despliegue amoroso, evidencia en el objeto amado la semblanza de la madre en sus dos vertientes: la maternidad y la feminidad.

Esta configuración es sintetizada por Freud del siguiente modo: *“ella se trasmudó en varón y tomó a la madre en el lugar del padre como objeto de amor. Su vínculo con la madre había sido sin duda ambivalente desde el comienzo; por eso logró con facilidad reanimar el amor temprano por la madre y, con su auxilio, sobrecompensar su hostilidad presente hacia ella. Y puesto que con la madre real poco había que hacerle, de la trasposición afectiva que aquí hemos descrito resultó la busca de un sustituto del cual pudiera prendarse con apasionada ternura. Un motivo práctico nacido de sus vínculos reales con la madre vino a sumarse como «ganancia [secundaria] de la enfermedad». La madre apreciaba todavía el ser cortejada y festejada por hombres. Y entonces, convirtiéndose ella en homosexual, le dejó los hombres a la madre, «se hizo a un lado», por así decir, y desembarazó del camino algo que hasta entonces había sido en parte culpable del disfavor de la madre”* (pp. 151-152).

Es notable entonces que la lectura freudiana no descuida el factor de la primera ligazón-madre, o bien, del estrago materno en tanto determinante en la constitución de la vida amorosa de la joven. En la exhibición de la relación con la *cocotte*, y en el direccionamiento de la misma al padre —y a Freud en la transferencia— como un desafío intenso, necesariamente se reconocen los caracteres esenciales del *acting out*. Sin embargo, es preciso advertir también que en el carácter compulsivo de la inclinación amorosa de la joven, quien por lo demás ha llegado al punto de no interesarse literalmente por nada más que por la Dama, lo que se muestra es un objeto femenino que le es impuesto de una manera incomprensible, irrefrenable. Más allá del

Edipo, en la elección homosexual se reconoce sin duda aquello que Lacan denomina en *El atolondradicho* (1972) la heterosexualidad propiamente dicha, es decir, la orientación de todo aquello que ama a las mujeres, cualquiera sea su sexo anatómico, cualquiera sea su puesta en escena edípica.

Como lo afirma Freud, la joven “*era en verdad una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer. En la época del análisis, el embarazo y el parto eran para ella representaciones desagradables, según yo conjeturo, también a causa de la desfiguración del cuerpo que traen consigo. A esta defensa se había retirado su narcisismo femenino, que ya no se exteriorizaba más como orgullo por sus encantos... Quien no quiera ver recortado en la etiología el derecho de lo adquirido, reparará en que la conducta de la muchacha, según la hemos descrito, era precisamente tal como tenían que determinarla los efectos... de una fuerte fijación a la madre*” (Freud, 1920b, pp. 161-162).

En este caso se muestra que poco importó la diferencia que la madre hizo con la hija respecto de sus hermanos, el haberla tratado duramente y distanciarla del padre, e incluso censurarla en cuanto a su ser femenino. Del personaje materno la joven extrae en primera instancia el factor de la maternidad como condición para la elección de objeto, pero más allá de esto, se interroga bajo la forma de una *père-version* por aquello en la madre que pregnaba la ejecución de la ley paterna, a saber, los miramientos hacia su mujer, quien no abandonó nunca el gusto por la seducción y el semblante femenino a pesar de la maternidad.

Si la madre es mantenida bajo reserva en la transferencia con Freud, no es solo porque su naturaleza femenina resulte opaca en sí misma sino porque para la joven el deseo materno tempranamente toma un matiz enigmático y ambivalente. Tras ese deseo permanece la búsqueda en ella de aquello que pudiese dar cuenta de la sustancia misma del ser femenino, trasladada después a otras mujeres cuyo deseo y goce le resultaban igualmente opacos. Lacan afirma en *El atolondradicho* (1972) que la mayoría de mujeres se empeñan en buscar dolorosamente la sustancia del ser femenino en la relación con la madre en tanto mujer a pesar de contar con el recurso al padre, y de ello la joven homosexual no es una excepción.

La madre en tanto Otra encarna para ella a *La* mujer más allá de la maternidad, pero la perplejidad frente a lo inasible de su deseo y su goce la instalan en una posición masculina vía identificación al padre, y la búsqueda de la sustancia gozante del ser de mujer será trasladada a otras que comparten el tipo materno. De esta forma, la joven homosexual responde al modo de sexuación masculina, y como lo asevera Lacan en el *Seminario XXI* “*Los desengañados se engañan*” (1973-74): “*no hay relación entre El hombre y La mujer, lo cual se encarna manifestamente en el hecho de que, como señalé, 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 asimilarmelas a algo de lo que sería excesivo decir que es el amor” (Inédito).

Lacan indica que en la joven homosexual el falo es elevado al estatuto del objeto (a), como si en este se pudiese circunscribir algo de lo femenino. La pregnancia de lo real en relación a la mujer es para la joven tan flagrante que no se queda solamente en la perplejidad del pez frente a la manzana, sino que pretende desentrañar la sustancia misma de la manzana. Allí donde el deseo de la madre enmascara un deseo de muerte, y donde su goce en tanto femenino escapa a la maternidad misma, la muchacha se ve convocada al pasaje al acto, apuesta última hacia lo real. Frente a esto Freud retrocede, y aduciendo que la muchacha le mentía con sus sueños anunciando un impulso libidinal inexistente hacia el varón, termina desconociendo los fundamentos mismos de la desfiguración onírica y derivando el caso a una colega mujer.

4.6. De Edipo a Antígona: Yocasta y el deseo de muerte

En sus *Intervenciones en la Sociedad Psicoanalítica de París* (1948), Lacan afirma que “*las madres tienen un carácter mortífero y muy especialmente en las relaciones madre-hija*” (p. 22). Con ello no sólo hace eco de los hallazgos freudianos en torno a la ambivalencia extrema que rige a la ligazón preedípica de la niña con la madre, sino que además remite a las formulaciones tempranas de su escrito *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938), donde plantea la equivalencia entre la búsqueda de la imago materna del tiempo primordial y la realización irrestricta de la pulsión de muerte. En este punto, resulta indispensable interrogar la razón por la cual ese carácter mortífero de la madre se observa con especial tenacidad en la relación madre-hija.

En el *Seminario V “Las formaciones del inconsciente”* (1957-58), Lacan establece la dialéctica de la demanda de muerte en referencia a lo que ocurre en la neurosis obsesiva, afirmando que se trata de un intento del sujeto por herir y aniquilar al Otro en un interjuego siniestro en el que termina hiriéndose a sí mismo, es decir, asesinando su propia demanda. Alude a casos donde la relación con la madre fálica desequilibra al sujeto ubicándolo en una posición masoquista frente a ella, en una suerte de pacto que implica un deseo de muerte hacia todo aquel que pretenda inmiscuirse en la relación. Lo interesante es que hace esta lógica extensiva a la relación madre-hija: “*esos vínculos poderosos entre madre e hija, esta especie de nudo, nos sitúan una vez más ante un fenómeno que va más allá de la distinción carnal entre los seres. Lo que aquí se expresa es exactamente la ambigüedad o la ambivalencia que hace equivalentes demanda de muerte y muerte de la demanda. Esto nos demuestra además que la demanda de muerte está ciertamente presente... se encuentra en el*

vínculo que une al sujeto con la madre" (p. 512).

Es importante situar el contexto de esta observación, pues inmediatamente antes Lacan ha articulado la función del "*superyó materno*" como aquel mandamiento insensato que se erige sobre el sujeto fuera de toda dialéctica, donde la ley entera de la significación proviene del Otro primordial encarnado en la madre. También se ha referido al fenómeno de la agresividad con la imago materna desplegado exhaustivamente en la obra de Melanie Klein. Esto le sirve para dar un paso más y terminar señalando que "*la observación nos muestra sin embargo que eso no es todo. La demanda de muerte es la demanda de la propia madre. La madre es portadora de esta demanda de muerte... En resumen, la demanda de muerte ya está presente en la generación anterior al sujeto. ¿Es la madre quien la encarna?*" (Lacan, 1957-58, pp. 512-513).

Lacan aclara que lo que mediatiza a dicha demanda de muerte es el horizonte edípico, pero puede suceder que un descrédito de la madre hacia el padre en su discurso, haga que la misma sea dirigida contra éste, configurando así el circuito sin salida del estrago materno, extensible no sólo a sujetos obsesivos sino también a sujetos femeninos. No se trata entonces solamente de la demanda de muerte del sujeto hacia la madre, sino de la madre misma encarnando dicha demanda, interiorizada por el sujeto como ley de la significación. No en vano, en la *Conferencia 33 "La feminidad"* (1933), Freud no duda en postular que la ambivalencia propia de la relación madre-hija, tiene sustento en una hostilidad materna inconsciente, colegida por la niña de manera inequívoca.

A esta altura lo que es designado por Lacan como demanda de muerte proveniente del Otro materno, es retomado a la altura del *Seminario VII "La ética del psicoanálisis"* (1959-60) para elaborar una lectura de la tragedia *Antígona* (Sófocles, 442 a.C.). Allí introduce una referencia fundamental para abordar el problema del estrago materno, pues no ubica ya una demanda sino un deseo de muerte de la madre, del cual el sujeto se convierte en realizador fatal. Anteriormente fue señalado el carácter siniestro del deseo materno encarnado Yocasta para toda su descendencia. Ella es quien detenta el saber oculto que Edipo se empeña en buscar a toda costa, conoce la referencia atroz al incesto y al parricidio que entraña su linaje, y a la vez pretende detener a Edipo en la búsqueda de la verdad, persuadiéndole activamente de desatender al oráculo.

Lacan atribuye a Yocasta el saber, y es en relación con el mismo que la tragedia se desencadena en la búsqueda de la verdad. El estrago materno para Edipo no se juega tanto en las transgresiones ejecutadas inconscientemente -el asesinato del padre y el goce de la madre-, sino en su inexorable captura en el deseo y el goce de ella. Estas son 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, quien se encuentra encantado y a la vez hostigado por ella para no asumir la verdad que está frente a sus ojos.

Edipo se empeña en buscar la verdad, pero de la peor manera: encontrando tras ella el significativo inexistente de la muerte asociado a la culpabilidad y el crimen, constatable no sólo en el destino trágico al que es condenado al personificar él mismo la castración como pago por sus actos, sino delegando además un destino de muerte para toda su estirpe. Finalmente Edipo encuentra el rostro último de la verdad, lo que lleva a Lacan a afirmar en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) que es mejor no hurgar demasiado en ella, pues dicho rostro no es otra cosa que la realización de la pulsión de muerte. La pulsión se presenta para el héroe en una siniestra imbricación con el deseo de su madre, Yocasta, y es que en el punto en el que la verdad converge con el goce, el deseo materno es para Edipo un deseo de muerte. No será él quien detenga dicho deseo para que no termine devorando también a sus hijos varones, ni mucho menos a sus hijas mujeres, y especialmente a Antígona -su bastón-.

En *Edipo en Colono* (406 a.C.), Sófocles presenta al héroe ciego y desterrado de Tebas, un padre claramente caído, excombatiente, quien bajo la guía de su hija Antígona arriba a Colono, donde habría de morir según el oráculo. Sus hijos varones -Polínicos y Eteocles- acordaron turnarse el trono de Tebas anualmente, pero tras su primer año Eteocles no quiere renunciar a él y destierra a su propio hermano, quien planea declararle la guerra no sin antes buscar el consentimiento paterno. Edipo maldice el plan vaticinando que Polínicos no sólo no recuperaría el trono, sino que además daría muerte a su propio hermano y a sí mismo. En este contexto, el drama de *Antígona* parte del cumplimiento de la maldición de Edipo, quien por otra parte ya ha fallecido.

Tal como predijo Edipo, Polínicos y Eteocles mueren, pero son los defensores de Tebas los que vencen en el combate. Creonte -el nuevo rey de Tebas- dispone se honre con sepultura a Eteocles e impone la prohibición de hacer ritos fúnebres a Polínicos como castigo ejemplar por su traición a la patria. Pese a este mandato, Antígona solicita ayuda para honrar el cadáver a su hermana Ismena, quien se niega por temor a las consecuencias de la transgresión. Al no contar con su hermana, la joven decide continuar sola con su plan definiendo su posición al afirmar cuan bello le será morir si tal cosa ocurre como consecuencia del cumplimiento de las leyes divinas por encima de las de los hombres; de este modo se ubica a sí misma como muerta anticipadamente en vida.

Al enterarse del sepultamiento de Polínicos, Creonte ordena se investigue la identidad del transgresor, frente a lo cual Antígona se declara culpable y además orgullosa de ello. Ismena intenta hacerse también responsable pero Antígona la desmiente, condenándose en

soledad a ser enterrada viva en una tumba. Hemón -hijo de Creonte y prometido de Antígona- solicita infructuosamente a su padre el perdón para la joven, ya que el pueblo no cree que merezca tal destino. Camino a la ejecución -sin llegar nunca a arrepentirse de sus actos- Antígona se lamenta por el injusto castigo acaecido por obrar piadosamente y afirma que ha contrariado las leyes de la ciudad por tratarse de un hermano, vínculo fraternal que a diferencia del que la hubiese unido con un marido o con sus hijos, es irremplazable. El adivino Tiresias interviene para señalar al rey el descontento de los dioses y vaticina que alguien de su sangre pagaría con la muerte por su error. Creonte se arrepiente y tras honrar el cadáver de Polínices se dispone a liberar a Antígona del sepulcro. Desdichado y culpable, se encuentra no sólo con que Antígona se ha ahorcado, sino que además su hijo Hemón se ha clavado una espada a raíz de ello, por lo cual su esposa Eurídice también decide suicidarse.

La lectura que presenta Lacan de *Antígona* (442 a.C.) en el *Seminario VII "La ética del psicoanálisis"* (1959-60) ubica en la joven al personaje trágico por excelencia: una heroína que nunca se rinde ante el deseo desconociendo las barreras del temor y la compasión, orientada por una pasión en cuyo acto da cuenta de una elección absoluta, no motivada por bien alguno. En contraposición, Creonte se detiene ante tales barreras, y no cumple en la pieza más que la función secundaria de encarnar la búsqueda del bien para todos en una suerte de "*hamartía*", un error de juicio que -bajo el pretexto de proteger la ley universal- lo lleva a introducir el exceso de un cuerpo sin enterrar. En este contexto, el bien tiene una duplicidad de valor, a saber, un valor de uso, y además un valor de goce, el cual permite al sujeto disponer de él, introduciendo así la cuestión del poder en relación con el otro semejante.

El campo del bien se juega entonces en el marco del principio del placer, pero atravesando esa frontera puede advertirse la función de lo bello, justamente más allá del mismo. El comentario de Lacan ubica entonces como clave esencial de la tragedia a la presentación de la imagen fascinante de Antígona, a la cual sitúa en el registro de lo bello, afirmando: "*más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria. Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia*" (Lacan, 1959-60, p. 298).

La descripción de dicha imagen evoca los términos en los cuales se han situado previamente las coordenadas del estrago materno: una fascinación intimidante, retenedora, prohibitiva y desconcertante. Ahora bien, en tanto "*víctima terriblemente voluntaria*", Antígona purga al espectador de las pasiones imaginarias del temor y la compasión, es decir, del campo

de los bienes, en una encrucijada en la que más allá de la muerte física se comienza a avizorar una segunda muerte, aquella imaginada por los héroes de Sade, donde se aniquila el ciclo mismo de las transformaciones naturales y toma el relevo la pulsión de muerte como un sufrimiento eternizado.

La imagen de lo bello es evocada en ese espacio topológico *entre-dos* muertes, entre dos campos simbólicamente diferenciados -el de la muerte física y el de la segunda muerte-, y por esto, es una imagen que no sólo no pertenece al orden de lo imaginario sino que purifica los vicios de la imagen especular. Al enseñar una posición en la que la muerte es experimentada de manera anticipada en el dominio de la vida, Antígona sale de los límites de lo humano. Ella asevera que su alma está muerta desde hace mucho tiempo, y en ese sentido, se ubica en una posición común a los héroes de Sófocles, a saber, la de quien que se encuentra exhausto al fin de la carrera, en esa zona límite entre la vida y la muerte, en la cual se enfrenta al desamparo absoluto no siendo más que lo que es. Así, Antígona defiende a su hermano del suplicio de la segunda muerte a la que ha sido condenado, y al nombrarlo como el objeto que es, irremplazable por el derecho que le da el lenguaje, se adentra ella misma en el franqueamiento del límite de esa segunda muerte.

La queja de la heroína inicia justo en el momento en el que atraviesa de hecho la entrada a la zona entre la vida y la muerte en la que ya había dicho estar. Lacan expone que “*su suplicio consistirá en estar encerrada, suspendida, en la zona entre la vida y la muerte. Sin estar aún muerta, ya está tachada del mundo de los seres vivos. Solamente a partir de allí se desarrolla su queja, a saber, la lamentación de la vida.... Su separación es vivida pues como una pena, un lamento sobre todo aquello que de la vida le es rehusado. Evoca incluso que no tendrá lecho conyugal, el vínculo del himeneo, que no tendrá hijos*” (Lacan, 1959-60, p. 336). Desde allí puede ver y vivir la vida bajo la forma de lo que está perdido, y se pinta petrificándose, identificada a lo inanimado -la meta de la pulsión de muerte-. En esa región más allá del principio del placer se advierte el efecto de lo bello sobre el deseo, el cual, si bien no se extingue, ya no tiene objeto alguno. Así, para Lacan el acto y la figura de Antígona “*lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo*” (p. 339).

Sin duda, el deseo puro es lo que se realiza en el acto, un deseo que no admite ya distinción con el goce en el registro de la pulsión de muerte, y de allí que la imagen bella de Antígona no pueda subsumirse a ningún valor imaginario o fálico sino a la realización misma de la pulsión. Cabe anotar que al reconocer que el deseo es el deseo del Otro, Lacan culmina ubicando en la encarnación del puro deseo de muerte en Antígona un obstáculo similar al de Hamlet, a saber, un deseo materno con un carácter radicalmente destructivo: “*¿qué ocurre con su*

deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre, el texto alude a él, es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda estructura, el que da a luz esos retoños únicos, *Etéocles, Polínice, Antígona, Ismena*, pero es al mismo tiempo un deseo criminal” (p. 339). Yocasta ha marcado pues a su descendencia con la singularidad de su propio deseo, relacionado por Lacan con el *Até*, esto es, la atrocidad del crimen perpetuado en la familia. De este modo, si Antígona se hace bastón de Edipo y termina dada en sacrificio a las leyes familiares, no es por otra cosa que por un deseo materno criminal.

Lacan agrega: “ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona. Entre ambos, Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal” (p. 339). Atrapada en el deseo de su madre Yocasta, Antígona hace el sacrificio de su ser para el mantenimiento y la inmortalidad de la atrocidad familiar. Con su acto orientado por un deseo puro franquea el límite del *Até* y se ubica *entre-dos* muertes, apuntando justamente a un más allá del éste, es decir, allí donde empuja el superyó materno como imperativo mortífero e imposible de goce.

Es importante señalar que si bien Antígona atraviesa el espacio topológico entre dos muertes, presentificando el puro deseo mortífero que la conduce a ser una víctima voluntaria, Lacan no ubica allí a un acto verdadero, pues la pregnancia del estrago materno se grafica en que dicho deseo de muerte es el deseo de Yocasta. Cabe mencionar que el recorrido por las tragedias de Edipo, Hamlet y Antígona, permite a Lacan cernir el campo de la ética del psicoanálisis en tanto delimitado por el juicio sobre si el acto se ha planteado o no en conformidad con el deseo que lo habita. A partir de lo anterior, Lacan afirma que de lo único que se puede ser culpable es de haber cedido en el deseo, cosa que siempre se hace en nombre del bien, y por ende, se acompaña de una traición, bien sea porque el sujeto se traiciona a sí mismo o porque permite que otro lo haga. Es preciso atravesar las barreras del bien para que el deseo pueda ser asumido en acto. No obstante, Lacan termina definiendo al acto como “*un decir, a partir del cual el sujeto cambia*” (Lacan, 1969, p. 395) remarcando la dimensión separadora del movimiento que lleva al sujeto a engendrarse a sí mismo, y que debe ser pensado como separador del deseo de la madre.

Teniendo en cuenta lo anterior, es observable en la tragedia de Antígona que su acto atraviesa las barreras del bien y de lo bello, sin embargo, Lacan mismo cuestiona la naturaleza del acto en tanto separador al afirmar que la decisión irrevocable de la joven sólo reduplica el deseo de muerte de Yocasta, quien bajo la égida de lo criminal, sesgó a su estirpe con un

destino trágico. La referencia es claramente paradójica, pues Antígona defiende y reivindica su obediencia a las leyes divinas de la familia por encima de las leyes de los hombres, pero en lo simbólico que le antecede, en el deseo de su madre -quien también es su abuela- dichas leyes fueron transgredidas, quebrantadas, y no tienen sustento alguno.

La apuesta de la heroína es bella en el punto en el que intenta imponer ley a lo que es puro capricho mortífero y voraz en el deseo de Yocasta, al precio de dejarse caer como objeto desechado, devastado de toda subjetividad, realizando en sí misma no la demanda de muerte, sino el deseo mortífero de la madre que le antecede. De este modo, lo que ha sido tomado de Antígona en la literatura analítica como encarnación del deseo puro en acto, no es otra cosa que el campo clínico del estrago materno.

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

5.1. *La* mujer, más real: la inexistencia de su significante

La preocupación de Lacan en torno al estatuto de la mujer y su relación con lo real, en franca oposición con el varón -quien se ciñe con facilidad a la estructura de lo simbólico en su deseo y su goce- recorre la totalidad de su enseñanza y se lo encuentra sintetizado en su escrito *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a), donde afirma que “*todo puede ponerse en la cuenta de la mujer en la medida en que, en la dialéctica falocéntrica, ella representa el Otro absoluto*” (p. 695). Desde la perspectiva viril y con el asidero del falo, la mujer es el Otro absoluto para ambos sexos, pero conviene interrogar sobre lo que puede decirse de ella más allá de su otredad y de la lógica fálica.

Es curioso encontrar una primera alusión en el *Seminario I “Los escritos técnicos de Freud”* (1953-54), donde Lacan señala que una niña no es otra cosa que “*una mujer virtual, por lo tanto, alguien mucho más comprometido con lo real que los hombres*” (p. 246). En esta línea, apunta al señalamiento de la ausencia de simbolización del sexo de la mujer, tal y como lo plantea en el *Seminario III “Las psicosis”* (1955-56): “*la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre*” (p. 251).

No obstante, en modo alguno esto significa que la mujer esté ubicada enteramente en el registro de lo real, pues si así fuese, nada acerca de ella podría decirse. En efecto, Lacan ubica tempranamente el modo en que se encuentra atravesada por el lenguaje y por la existencia del universal masculino que se erige como un “*callejón sin salida al que es arrastrada la mujer por su función particular en el orden simbólico. Para ella hay algo insuperable, digamos inaceptable en el hecho de ser colocada en posición de objeto en un orden simbólico, al que por otra parte está sometida enteramente al igual que el hombre. Precisamente porque está en una relación de segundo grado con respecto al orden simbólico, el dios se encarna en el hombre o el hombre en el dios*” (Lacan, 1954-55, p. 392). Esta conclusión es elaborada en el *Seminario II “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”* (1954-55), donde analiza la posición de la mujer en el orden simbólico, cuya estructura es androcéntrica y la condena a ser objeto de intercambio: “*este hecho de que la mujer esté comprometida así en un orden de intercambio en tanto objeto, da a su posición un carácter fundamentalmente conflictivo, sin salida diría: literalmente, el orden simbólico la somete, la trasciende*” (p. 392).

Es preciso recordar que en el sistema de oposiciones estructurante del orden simbólico, el significante *mujer*, no tiene entidad alguna si no es por la existencia del significante *hombre*: “*si tomé como ejemplo el día y la noche, es, obviamente, porque nuestro tema es el hombre y la mujer. Tanto el*

significante-hombre como el significante-mujer son algo diferente a la actitud pasiva y a la actitud activa, a la actitud agresiva y a la actitud de ceder, son algo más que comportamientos. Hay ahí detrás, sin duda alguna, un significante oculto, que, por supuesto, no puede encarnarse en ningún lado, pero a pesar de ello está encarnado en la medida de lo posible en la existencia de la palabra hombre y de la palabra mujer” (Lacan, 1955-56, p. 282). Este pasaje expone con claridad el callejón sin salida al que conduce el lenguaje.

Es claro entonces que no se trata de conductas o manierismos, y como se ubicó anteriormente, tampoco puede decirse en sentido estricto que se trate de un significante, pues ello supone la existencia de algo que originariamente ha tenido representación-palabra. Tal y como lo indica Lacan en el *Seminario III “Las psicosis”* (1955-56): *“la metafísica de su posición es el rodeo impuesto a la realización subjetiva en la mujer. Su posición es esencialmente problemática y, hasta cierto punto, inasimilable”* (p. 254), por lo cual la sustancia femenina escapa al orden simbólico y al universo de la representación.

En el *Seminario IV “La relación de objeto”* (1956-57) Lacan postula que *“la profunda complejidad de las relaciones del hombre con la mujer procede precisamente de lo que podríamos llamar, en nuestro rudo lenguaje, la resistencia de los sujetos masculinos a admitir efectivamente que los sujetos femeninos están verdaderamente desprovistos de algo y, con mayor razón, que estén provistos de algo distinto”* (p. 273). Si bien hombre y mujer deben situarse en relación al falo como significante del deseo, tal y como puede leerse en trabajos como *La significación del falo* (1958a), desde ese lugar las mujeres aparecen desprovistas del símbolo fálico, convertido en el atributo masculino por excelencia. En esta línea, propone que *“este falo tiene un papel tan decisivo, que tanto su nostalgia como su presencia, o su instancia en lo imaginario, resultan al parecer más importantes todavía para los miembros de la humanidad a quienes les falta su correlato real, o sea las mujeres”* (Lacan, 1956-57, p. 72).

Este planteamiento conduce a formular que la mujer es el objeto genital por antonomasia reinterpretando la ilusoria armonía entre los sexos ubicada por Freud como ideal. Desde este lugar, la relación con el falo condena a la mujer al *Penisneid* como vía resolutive de su feminidad por los caminos del complejo de Edipo: *“su propio mensaje que proviene del padre bajo una forma invertida, bajo la forma de tú eres mi mujer, tú eres mi amo, tú tendrás un hijo mío. Ésta es, a la entrada del Edipo, o mientras no se resuelve el Edipo, la promesa en la que se basa”* (p. 137). El acceso al varón es vía identificación al padre a través del significante fálico, pero más allá de hacerse en sí misma dicho significante exhibiéndose como objeto de deseo, la mujer aparece provista de algo que no es simbolizable y que es preciso situar por entero en el registro de lo real, más allá de las modalidades que tome el semblante de su feminidad.

Evidentemente, el intento infructuoso de nombrar esto conduce a la mujer a los laberintos sin salida del falo, a la identificación al padre como proveedor del tipo ideal de su sexo, y a la mascarada femenina como parapeto de semblante con el cual pretende ser el falo mismo para el deseo del hombre. No obstante lo anterior, Lacan aclara que “*una feminidad, una verdadera feminidad, siempre tiene siempre hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío*” (Lacan, 1957-58, p. 201).

Si bien las elaboraciones de Lacan a esta altura de su enseñanza se abocan a la resolución de la sexualidad femenina por la vía de la histeria y la identificación al padre, marcan un verdadero atolladero en lo que concierne a la relación de la mujer con lo real. Si en *El atolondradicho* (1972) Lacan propone que en el complejo de Edipo la mujer se mueve “*como pez en el agua*” (p. 489), es porque su relación con el padre le permite el uso del significante fálico como disfraz para hacerse desear en calidad de objeto. La identificación viril, que no es otra cosa que la armadura del amor al padre, permite a la mujer histérica formularse la consabida pregunta *¿Qué es ser una mujer?*, determinante en sus relaciones con el Otro sexo en el drama amoroso. Sin embargo, Lacan aclara que preguntarse por ello es lo contrario de llegar a serlo, y en este sentido la histeria -lejos de ser una afección femenina- constituye un verdadero rechazo de la feminidad, plegado a una pregunta que se formula pero que no llega a desplegarse al ser taponada anticipadamente con el fantasma de la Otra mujer.

En el *Seminario V “Las formaciones del inconsciente”* (1957-58), Lacan encuentra un dilema irresoluble para la mujer: en lo que concierne a la satisfacción debe contentarse con sustitutos fállicos como lo son el pene del hombre o un hijo en tanto fetiche, y en cuanto al deseo, se despliega una verdadera encrucijada, pues este se resuelve parcialmente a través de la mascarada femenina. La *Verwerfung* de lo femenino hace que la mujer deba recurrir a la mascarada para articular su posición sexuada, pero tras dicho velo no hay más que una ausencia, el puro vacío de simbolización: “*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).

La duplicidad de la mujer, encarnando por un lado al falo como significante del deseo, y encubriendo por el otro el deseo articulado a una ausencia de simbolización, es retomada en el *Seminario VIII “La transferencia”* (1960-61), donde interroga “*¿Por qué no concebir, en un cierto plano, al menos, que en la pareja, en este caso heterosexual, es del lado de la mujer donde está la falta, como decimos nosotros, pero también al mismo tiempo la actividad?*” (p. 60). Ello hace eco de los planteamientos de Freud en la *Conferencia 33 “La feminidad”* (1933), subvirtiendo el esquema clásico que identifica la mujer a las tendencias pasivas, y sugiere en ella la función de una causa de otra naturaleza,

con una modalidad de goce que excede enteramente al registro fálico. Lacan termina exponiendo que *“la naturaleza de la cosa no está tan lejos de la propia de la mujer –salvo que, con respecto a todas las formas que tenemos de aproximarnos a dicha Cosa, la mujer demuestra ser todavía otra cosa”* (Lacan, 1960-61, p. 347).

Aquí, se empieza a esbozar una compleja línea de trabajo en la enseñanza de Lacan. Una vez diferenciada radicalmente la histeria de la feminidad, y lo engañoso de éste último término, Lacan señala una verdadera escasez de mujeres y liga este problema al discurso de las mismas sobre el amor. Verbigracia, retomando sus elucubraciones sobre los discursos del amor en el *Banquete* (Platón, 380 a.C.), en el *Seminario IX “La identificación”* (1961-62) afirma: *“las mujeres, diría, son escasas, si no que sepan, al menos que pueden hablar sabiendo que dicen cosas del amor. Sócrates decía que con seguridad él podía testimoniar de eso por sí mismo, que él sabía. Las mujeres son entonces escasas, pero entiendan claramente lo que quiero decir con esto: los hombres lo son aún más”* (Inédito). La feminidad no va pues de suyo, atañe a una posición difícilmente habitable en el discurso y estrechamente enlazada al problema del amor.

Esta formulación sirve de bisagra a los planteamientos del *Seminario X “La angustia”* (1962-63) que constituye un punto de quiebre en la enseñanza de Lacan por la formulación del objeto (a) como causa del deseo. Allí retoma el atolladero freudiano al plantear que *“después de todo, lo que a Freud se le escapa es, lo sabemos, algo que falta en su discurso. Es lo que siempre permaneció para él en estado de pregunta –¿qué quiere una mujer? Abí es donde el pensamiento de Freud tropieza con algo que podemos llamar, provisionalmente, la feminidad. No me hagan decir que la mujer es en cuanto tal mentirosa, cuando digo que la feminidad se sustrae”* (p. 143). Se entiende entonces que la pregunta por la mujer no puede más que ser formulada desde el lugar viril, pues sólo puede preguntarse qué es ser una a condición de no serlo.

Más adelante Lacan agrega que *“ Toda exigencia de a en la vía de esa empresa del encuentro con la mujer –ya que he adoptado la perspectiva androcéntrica- no puede sino despertar la angustia del Otro, precisamente porque no hago de él más que a, porque mi deseo lo aíza, por así decir. Es ciertamente por eso por lo que el amor-sublimación permite al goce condescender al deseo”* (p. 195). En este sentido, la perspectiva androcéntrica tan sólo consigue ubicar a la mujer en el lugar de objeto (a), en el mejor -o en el peor- de los casos revestido fálicamente como semblante, y la angustia que ello produce solamente puede ser subsanada vía el amor, entendido como una función que hace que el goce de ubicarla en posición de objeto fetiche se encuentre con el deseo, que más bien hace de ella una causa. La escasez de mujeres se repara en la medida en que ellas articulen un discurso sobre el amor en tanto algo que les rescata de la degradación de la vida amorosa, para ser ubicadas en la posición de objeto (a) como causa innombrable del deseo. En este sentido

Lacan relee el pretendido “*masoquismo femenino*” como un fantasma perverso del varón, quien únicamente bajo la égida del amor puede atravesar dicho impasse reconociendo en una mujer la causa de su deseo.

El hombre se encuentra francamente limitado en su relación con el deseo pues su vínculo con el objeto debe pasar por la negativización del falo y el complejo de castración, dejando como consecuencia al masoquismo femenino como parapeto defensivo para no encontrarse con la mujer, quien desde esta perspectiva es más real. El nudo falo-castración no es inherente a la sexualidad femenina, pues al estar referida directamente al deseo del Otro, ella es más libre en cuanto a lo que de sí misma puede aprehender bajo el modo del significante. En este sentido, es preciso retomar el interrogante que plantea Lacan en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a): “*Interesa al punto mismo sobre el que quisiéramos en esta coyuntura llamar la atención: a saber la parte femenina, si es que éste término tiene sentido, de lo que se pone en juego en la relación genital, en la cual el acto del coito ocupa un lugar por lo menos local. O, para no descender de los puntos de mira biológicos elevados en los que seguimos complaciéndonos: ¿cuáles son las vías de la libido otorgadas a la mujer por las faneras anatómicas de diferenciación sexual de los organismos superiores?*” (p. 689).

Sin duda, dado que a la mujer no le falta nada en lo real, el objeto fálico le resulta secundario y se relaciona con él por añadidura; su vínculo más laxo con el deseo le permite acceder con superioridad al dominio del goce. Justamente, Lacan se interroga por “*el paso que lleva de la sexualidad femenina al deseo mismo. En efecto, lejos de que a ese deseo responda la pasividad del acto, la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para realizarse a porfía del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo*” (p. 698). La angustia de castración en el hombre no tiene paralelo con la angustia de la mujer ante el deseo del Otro, la cual abre las puertas a un goce que no se subsume al significante fálico: “*la mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más laxo... Con lo que se enfrenta es precisamente con el deseo del Otro en cuanto tal*” (Lacan, 1962-63, p. 200).

El falo no drena por completo la satisfacción femenina pues algo de ella escapa a lo analizable, de modo que para explicar la relación inefable de ella con su goce, Lacan acude en el *Seminario X “La angustia”* (1962-63) al mito de Tiresias presentado por Ovidio, el poeta romano. Cabe mencionar que el adivino está presente en la mayor parte de la mitología referente a Tebas: no sólo es quien aconseja entregar el trono de la ciudad al vencedor de la Esfinge, y quien posteriormente advierte a Edipo del descubrimiento de los crímenes que desconocía en su irrefrenable búsqueda de la verdad, sino que además en *Las metamorfosis* de

Ovidio (8 d.C.) es el personaje que por castigo de la diosa Juno, es condenado a la ceguera luego de revelar desde el propio conocimiento que quienes gozan de un modo altamente superior son las mujeres.

Al decir de Lacan, “*Tiresias, que debería ser el patrono de los psicoanalistas*” (Lacan, 1962-63, p. 200) vislumbra el secreto del que se trata y que conjura la relación de la mujer con el significante de la falta en el Otro: “*si es llamado a testimoniar ante Júpiter y Juno sobre la cuestión del goce es porque había sido mujer durante siete años. Y entonces, ¿qué dice? Que dirá la verdad, sean cuales sean las consecuencias. Corroboró, lo dicho por Júpiter. El goce de las mujeres es mayor que del hombre*” (p. 201). Se desprende de allí que el goce femenino es una experiencia de cuerpo que compete exclusivamente a aquel que accede a la sexuación bajo su signo, pero a la vez involucra el atolladero de lo inefable, no comparable siquiera al goce masculino, y para el cual falta una palabra que radicalice su sustancia haciéndola universal; quizás de allí provenga el secreto y el interrogante insoslayable. Por esta razón, Lacan es enfático al interrogar “*la vasija femenina, ¿está vacía, está llena? Que importa, si se basta a sí misma, aunque sea para consumirse tontamente... No le falta nada. En ella la presencia del objeto está, por así decir, por añadidura. ¿Por qué? Porque la presencia no está vinculada a la falta del objeto causa del deseo, al [menos phi] con la que está ligada en el hombre*” (p. 206). La mujer escapa a la castración y articula un goce más allá del padre, agente de la misma.

De cualquier manera, más allá de la superioridad de su goce, Lacan no deja de remarcar la duplicidad de la mujer, quien también tiene que vérselas con la cesión del objeto (a), pero de un modo distinto al varón: “*por supuesto, para ella también hay constitución del objeto a del deseo. Resulta que las mujeres también hablan. Habrá quien lo lamente, pero es un hecho. Ella, por lo tanto, también quiere el objeto, e incluso un objeto tal como el que ella no tiene. Esto es ciertamente lo que Freud nos explicó, su reivindicación del pene seguirá vinculada hasta el final a la relación con la madre, o sea, con la demanda. En la mujer, el objeto a se constituye en dependencia respecto a la demanda*” (p. 218). Esta referencia resulta crucial para ubicar el estatuto de lo femenino en las coordenadas edípicas: si bien el goce de la mujer escapa a la castración y se plantea más allá de los límites que el padre simbólico provee, ello no quiere decir no padezca la cesión del objeto (a) por efecto de la demanda en la relación con la madre. En efecto, esta demanda articula para ella la operación de castración por razones de estructura, y fenomenológicamente queda establecida como la reivindicación fálica de un reproche dirigido al Otro materno.

No obstante, Lacan señala que “*Ella sabe muy bien que, en el Edipo, no se trata de ser más fuerte, más deseable, que la madre —porque enseguida se da cuenta de que el tiempo está de su lado—, sino de tener el objeto*” (Lacan, 1962-63, pp. 218-219). Es interesante que en este punto se ligue la constitución del objeto (a) para la mujer en la dialéctica de la demanda en relación con la

madre; efectivamente, de allí se desprende el objeto causa como aquello que la empuja desde atrás a todas las búsquedas del deseo, tomen estas o no la forma de una reivindicación fálica. Que la madre no tome necesariamente el papel de rival, ubica a la problemática del estrago materno en la mujer más allá de las barreras clásicas del esquema edípico; se trata efectivamente de una afirmación de la feminidad, y el problema consiste en dilucidar si tal cosa se hará por la vía de la sustitución fálica, o sirviéndose de ella articulará un goce inasible por la vía simbólica que la sobrepasa.

Lacan no equipara el goce femenino al orgasmo pues este no es más que una satisfacción equiparable al aplastamiento de la demanda por la necesidad. Tal como lo expone, “*el deseo de la mujer está igualmente gobernado por la cuestión, también para ella, de su goce. Que del goce ella esté no sólo mucho más cerca que el hombre, sino doblemente gobernada, es lo que la teoría analítica nos dice desde siempre. Que el lugar de este goce está vinculado al carácter enigmático, insituable, de su orgasmo, es lo que nuestros análisis han podido llevar lo bastante lejos*” (Lacan, 1962-63, p. 286). Esto quiere decir que si bien Lacan plantea goce y deseo como contrapuestos, este último está gobernado por el goce, que en modo alguno se reduce al orgasmo.

Lacan avanza al plantear que “*el hecho de que el goce de la mujer se aplaste... en la nostalgia fálica, implica que la mujer se ve exigida, diría casi condenada, a no amar al Otro macho más que en un punto situado más allá de aquello que la detiene a ella también en cuanto al deseo, que es el falo. A este más allá se apunta en el amor... el goce de la mujer está en ella misma. No se une con el Otro... es el lugar de angustia*” (pp. 327-328). Efectivamente, el goce femenino no parece subyugarse a la detumescencia del órgano como ocurre con el orgasmo masculino sino que se despliega más allá de la escena sexual en sí misma, en tanto esta pone en juego a la castración para ambos. Este goce antecede al coito y lo sobrevive, tal y como lo asevera Lacan en *El atolondradicho* (1972): “*este ‘confín’, por enunciarse aquí de lógica, es realmente el mismo con que se ampara Ovidio al figurarlo como Tiresias en el mito. Decir que una mujer no es toda, es lo que el mito nos indica por ser ella la única cuyo goce sobrepasa al que surge del coito*” (p. 490).

En este sentido, en el *Seminario XIV “La lógica del fantasma”* (1966-67) Lacan introduce el neologismo *hommelle* para referirse a la mujer, donde condensa hombre (*homme*) y mujer (*elle*), indicando que el rol de ella en el acto sexual implica necesariamente una mascarada fálica, pero también algo que escapa a la misma: “*no crean que la mujer con este tema se lleva mal. Quiero decir que su goce le queda disponerlo de una manera que escapa totalmente a esta captura ideológica. Para hacer la hommelle no carece jamás de recursos, en esto la reivindicación femenina no tiene nada de original, es siempre la misma mascarada que continúa al orden del día. Ella queda inexpugnable como mujer fuera del acto sexual*” (Inédito). Sin duda, con ello apunta a redimensionar la superioridad de la mujer en cuanto a su

goce, pues efectivamente puede presentarse con el semblante de su mascarada, pero a sabiendas de que tras ella no hay más que un vacío no simbolizable que articula un goce más allá de lo que él y ella misma pueden aprehender.

Es aún más claro en el *Seminario XV "El acto psicoanalítico"* (1967-68), donde propone la paradoja de la inexistencia del acto sexual, al argüir que no existe acto que pueda dar al sujeto la certeza de pertenecer a un sexo, pues el carácter inconmensurable del objeto (a) hace obstáculo a la relación entre ellos. Al igual que en la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga, el hombre es incapaz de alcanzar a su partenaire en el goce: *"como ella por su lado no tiene ningún motivo para aceptar esta función del objeto (a), se encuentra simplemente en esta ocasión, en ocasión de su goce y del suspenso de éste en su relación al acto, dándose cuenta de la potencia del engaño, pero de un engaño que no es el suyo, que es algo distinto que es precisamente impuesto por la institución en la ocasión del deseo del macho"* (Inédito). Entonces, si bien la mujer es capaz de encarnar al objeto (a), sólo se somete al engaño bien conocido por ella de consentir a ser objeto en el fantasma masculino, de donde escapa justamente su goce como algo que no se subsume a él: *"ella enmascara de qué se trata, a saber un hueco, un vacío, eso que falta en el centro y de lo que se puede decir"* (Inédito).

Avanzando con este desarrollo, en el *Seminario XVI "De un Otro al otro"* (1968-69) Lacan dilucida con mayor claridad que ese vacío circunscribe la ausencia del significante que represente a la mujer, fundamento del desencuentro entre los sexos. Plantea así que *"si hay un punto en el análisis en el que se sostiene tranquilamente lo que les señalé, que no hay relación sexual, es en que no se sabe qué es la Mujer. Tiene domicilio desconocido –salvo, gracias a Dios, por las representaciones. Desde siempre solo se la conoce así. Si el psicoanálisis justamente destaca algo, es que no se la conoce más que por uno o algunos representantes de la representación"* (pp. 207-208). El único modo de elucidar lo femenino es a través de las representaciones, pero sucede que la mujer escapa a las mismas -a los representantes de la representación-. Concomitantemente, el universo femenino resulta un enigma para el varón -quien al abordar una mujer no hace más que dirigirse al objeto causa de su deseo revestido bajo la forma de un fetiche-, tanto como para la mujer misma, quien nada puede decir acerca de su naturaleza. Las representaciones de lo femenino propuestas por el orden simbólico son pues necesarias pero insuficientes, al no ser más que el velo de una ausencia.

Lacan cuestiona entonces el estatuto de la mujer en el inconsciente, encontrándose con una paradoja que conduce a la formulación de la inexistencia de un significante que articule la sexualidad más allá del falo. Según lo expone *"no se trata de saber si las mujeres están reprimidas, se trata de saber si la Mujer lo está, en tanto tal y, por qué no, para ella misma, por supuesto. Este discurso no es androcéntrico. La Mujer en su esencia, si es algo, y no sabemos nada al respecto, está tan reprimida para la*

mujer como para el hombre. Y lo está doblemente” (p. 208). Este enigmático pasaje intenta dar cuenta de la esencia de la mujer bajo la forma de las categorías freudianas. Efectivamente, afirmar que la mujer está reprimida implica estatuir que existe una representación de la misma en el inconsciente, y si el propósito de la cura psicoanalítica es hacer consciente lo inconsciente, eventualmente podría advenir su significante dando respuesta a la irrefrenable pregunta histórica. Por esta razón Lacan asevera que *La* mujer está doblemente reprimida tanto para el hombre como para ella misma.

Avanzando en esta línea, Lacan aclara que “*En primer lugar porque el representante de su representación está perdido, no se sabe qué es la Mujer. Y porque, a continuación, si se recupera este representante, es objeto de una Verneinung. ¿Qué es sino una denegación atribuirle como carácter no tener lo que precisamente nunca se trató de que tuviera? Con todo, sólo desde este ángulo la Mujer aparece en la lógica freudiana —un representante inadecuado, al lado, el falo, y después la negación de que ella lo tenga, es decir, la reafirmación de su solidaridad con ese chirimbolo, que puede ser su representante pero que no tiene ninguna relación con ella. Esto por sí solo debería darnos una breve lección de lógica y permitimos ver que lo que falta al conjunto de esta lógica es precisamente el significante sexual*” (Lacan, 1968-69, p. 208). Que el representante de la representación de la mujer esté perdido, implica en la tópica freudiana que en modo alguno podría dicha representación adherirse a un monto de afecto que la haga accesible al discurso, de modo tal que lo único que queda es el hipotético de que dicho representante se recupere, no encontrando otra salida que la negación respecto del significante que le sería contiguo, el falo. Dicha negación no sería entonces otra cosa que la reafirmación del falo como significante, por lo cual Lacan desprende como conclusión lógica la inexistencia del significante sexual, en todo caso, de aquel que articule al sexo de la mujer en el inconsciente.

En el *Seminario XVIII “De un discurso que no fuera del semblante”* (1971) Lacan lleva el planteamiento a sus últimas consecuencias, sosteniendo que “*No hay universal de la mujer. Esto es lo que plantea un cuestionamiento del falo, y no de la relación sexual, respecto de lo que ocurre con el goce que aquel constituye, puesto que dije que era el goce femenino. A partir de estos enunciados, varias cuestiones se verán radicalmente desplazadas. Después de todo, es posible que haya un saber del goce llamado sexual que sea asunto de esta cierta mujer. La cosa no es impensable, hay huellas míticas así en los rincones*” (p. 64-65). Resulta de suma importancia destacar la secuencia lógica que lleva a plantear la ausencia del universal femenino: ya no se trata tanto de que la mujer presenta una ausencia allí donde el varón exhibe la imagen de un símbolo muy prevalente, sino que en cualquier caso, pensar su estatuto desde la perspectiva fálica implica cercenar la consideración de la misma en su goce.

Que no haya universal de la mujer conlleva dejar intacto el universal del hombre en relación al falo, pero cuestiona por entero a este último en lo que tiene que ver con el goce propiamente femenino. Claramente, lo que propone Lacan es empezar a considerar a las mujeres una a una en el enigma que representa su goce individualmente, articulando la hipótesis de que algo pueda llegar a saberse de eso, a través de las huellas escurridizas que deja debido al nexo estrecho de la mujer con lo real.

En esta dirección, Lacan reelabora el esquema freudiano, subrayando que “*el mito escrito, Tótem y tabú, está hecho exactamente para indicarnos que es impensable decir La mujer. ¿Por qué es impensable? Porque no puede decirse todas las mujeres. No puede decirse todas las mujeres porque esto solo se introduce en este mito en nombre de que el padre posee a todas las mujeres, lo que es manifiestamente el signo de una imposibilidad*” (Lacan, 1971, pp. 98-99). La argumentación obedece a un recorrido lógico claramente sustentable desde el esquema freudiano: si bien *Tótem y tabú* (Freud, 1913a) elabora el mito de un padre primordial que se reservaba para sí a todas las mujeres, lo cierto es que su resorte ontogenético que es el complejo de Edipo implica que la interdicción no es sobre todas ellas sino sobre al menos una, la madre en tanto mujer, lo cual demarca que desde el lugar del padre -principio de la puntuación- es virtualmente imposible el enunciado sobre todas las mujeres. Referir a *La* mujer en universal resulta pues impropio lógicamente, y semánticamente es lo que hace obstáculo a la teoría psicoanalítica para vislumbrar algo más sobre el goce femenino.

Una vez planteado lo anterior, empieza a formular su intuición acerca de la inexistencia de *La* mujer: “*la estructura es tal que el hombre en tanto hombre, en la medida en que funciona, está castrado, y por otra parte algo existe a nivel del partenaire femenino... que la mujer no tiene nada que ver con la letra. Ahora bien, es por esta razón que ella no existe. Considerada como La mujer, ella no tiene nada que ver con la Ley*” (p. 100). *La* mujer no existe entonces en la medida en que su formulación misma escapa a las fronteras del padre como punto de capitón. La función paterna se limita a prestar el símbolo fálico para recubrir la inexistencia, y es a partir de su Ley que hombres, mujeres históricas y seres hablantes en general se preguntan por lo femenino, desconociendo la inexistencia del universal.

Sin duda, es por esto que en el *Seminario XIX “... o peor”* (1971-72) Lacan afirma que “*La mujer, la verdadera, la mujercita se esconde tras de esa falta misma. Este es por lo demás un refinamiento plenamente acorde con lo que nos enseña el inconsciente, que nunca triunfa mejor que al fracasar*” (pp. 16-17). Si el falo señala a la mujer en falta, es simplemente en la medida en que más allá de la Ley del padre, más allá de la falta misma, hay una mujer a devenir, por supuesto, una por una, pues *La*

mujer como tal es inexistente, y es por eso que agrega “*el no existe, les dije, se afirma por un decir, por un decir del hombre, por el decir de lo imposible, o sea que la mujer toma de lo real su relación con la castración*” (p. 45).

Si El hombre se puede formular en universal es por la castración que ejerce el padre sobre él, pero tras la falta delegada en la mujer como consecuencia del símbolo fálico, se advierte en última instancia la inexistencia del significante sexual, aquel que inscribiría a *La* mujer en el inconsciente. Que no exista tal significante equivale a decir que existe al menos un sujeto para quien no se cumple la función fálica y la concomitante marca de la castración, razón por la cual es posible estatuir que *La* mujer no existe, esto es, que es imposible en tanto vehiculiza una relación estrecha y profunda con lo real. Ello la lleva a ser “*no-toda*” respecto de la función fálica, o bien, susceptible de un goce ilimitado más allá de los límites de la Ley paterna y de la castración misma.

En el *Seminario XIX “... o peor”* (1971-72), Lacan alude a las categorías de la lógica aristotélica que oponen lo necesario a lo posible para pensar la sexuación masculina, y lo imposible a lo contingente, para esclarecer el carácter *no-todo* de la mujer respecto del falo. Es *imposible* habitar de ordinario la posición femenina, pues la relación con el vacío de significante liga su goce a lo ilimitado y en última instancia la ubica en dirección al último de los rostros de la verdad, la muerte. No obstante lo anterior, es *contingente* el “*devenir mujer*”, como la apertura a un acontecimiento que pueda advenir al modo de un mal-encuentro azaroso en el cual se afirma en un acto la singularidad de cada una en la relación sexual, también inexistente. Como lo enuncia Lacan, “*La mujer no puede ocupar su lugar en la relación sexual, no puede serlo, más que como una mujer. Como acentué fuertemente, no hay toda mujer*” (Lacan, 1971, p. 131). Ello supone afirmar que una mujer puede hacerse objeto (a) causa del deseo de un hombre, pero siempre a título de un semblante que encubre la ausencia de simbolización de su propio goce -o bien, la inexistencia misma del significante que afirme su universalidad-, en tanto que el mismo es azaroso, no localizable y fundamentalmente inefable.

Es por esta razón que Lacan ubica a la mujer en cuanto Otro en el medio de la relación sexual inexistente: “*El Otro, escuchen bien, es entonces un entre, el entre que estaría en juego en la relación sexual, pero desplazado, y justamente por interponerse como Otro. Es curioso que al plantear ese Otro, lo que hoy debí proponer no concierne más que a la mujer. Ella es por cierto la que, de esta figura del Otro, nos brinda la ilustración a nuestro alcance, por estar, según lo escribió un poeta, entre centro y ausencia*” (Lacan, 1971-72, p. 118). Resulta notable que, en momentos previos de su enseñanza, era al falo mismo a lo que Lacan ubicaba como obstáculo entre el hombre y la mujer, pero ahora lo que se encuentra entre los dos -en un lugar al que sólo se puede apelar poéticamente- entre centro

y ausencia, es a *Lá* mujer misma en la inexistencia desde la cual se erige para ambos sexos en su carácter de Otredad radical.

Lá mujer es *no-toda* en tanto articula en sí misma la posibilidad masculina de gozar del falo haciéndose objeto (a) causa del deseo de un hombre, identificándose con este para erigirse como Otra para sí misma, o bien accediendo a ser el objeto en el fantasma del varón, pero ello en modo alguno sitúa un ancla para su ser sexuado, pues el mismo escapa al universo de las imágenes y los símbolos hundiéndose sus raíces en lo real. Allí se abre para ella la posibilidad de acceder contingentemente a un goce no complementario sino suplementario al goce fálico, el goce femenino propiamente dicho que se logra entrever tras su Otredad radical. Donde su cuerpo enmascara la inexistencia del significante sexual, emerge el goce femenino más allá de las limitaciones del padre y la castración, más allá del significante mismo en tanto soporte de la estructura. Sin duda, un goce enlazado a la inexistencia de *Lá* mujer en el orden simbólico, su imposibilidad de formulación como aquello que no cesa de no escribirse, abre las vías a la aparición de la contingencia de las mujeres en el encuentro entre los sexos, una por una, y cada una con su goce.

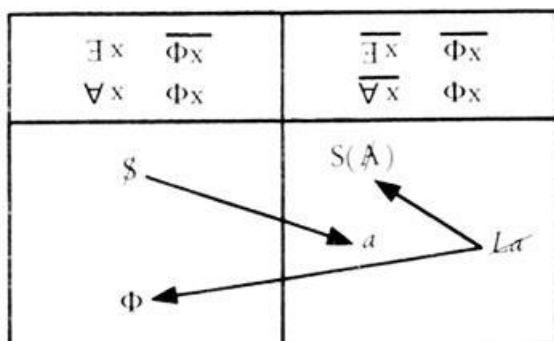
5.2. Las modalidades de la sexuación a la luz del estrago materno

La escritura de las fórmulas de la sexuación es una consecuencia lógica de lo imposible de escribir en la relación entre los sexos, donde *Lá* mujer toma finalmente el estatuto de “no-toda” respecto de la función fálica. La formulación de la inexistencia de la relación sexual conduce al planteamiento de una divergencia entre las posiciones de goce de los sujetos masculino y femenino, reconociendo de la mano de Tiresias, la inconmensurable superioridad de este último en lo que al goce indecible concierne.

En el *Seminario XX “Aún”* (1972-73) Lacan ubica al objeto (a), ya no como aquello que descompleta al Otro dejando el signo de la falta a ser repetida, sino como lo que encarna la Otredad radical de la mujer, eso que distancia al Uno del Otro, lo que hace que un goce Uno y un goce Otro no sumen dos, y que mucho menos lleguen a fundir a dos sujetos en una unidad. Desde esta perspectiva, Lacan presenta las fórmulas de la sexuación, en las cuales - valiéndose de la lógica- ubica la oposición asimétrica y no complementaria entre el hombre en

el lado izquierdo y la mujer del lado derecho.

El lado izquierdo está signado por la premisa universal del falo expuesta por



Freud en *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908c) como constituyente del psiquismo, y que Lacan traduce con la fórmula lógica “para todo x se cumple la función fálica” ($\forall x \Phi x$), indicando que todo ser hablante está signado por la castración que trae aparejada la instauración del símbolo fálico. Esta fórmula permite inscribir en el inconsciente el universal de El hombre, la constitución del conjunto de todos los hombres signados por la castración, y también de aquellos sujetos que se preguntan por la mujer pero desde la identificación viril, a saber, las histéricas, pues como lo señala Lacan “*el toda mujer es la enunciación por la cual se decide la histérica como sujeto*” (Lacan 1971, p. 144), ella pretende un saber universal sobre *La* mujer para no reconocerse como una.

No obstante lo anterior, dicho conjunto universal es informulable sin una excepción que funde la norma fálica, para lo cual Lacan apela a la operación del padre mítico de la horda primordial, caracterizado vehementemente por Freud en *Tótem y tabú* (1913a). Este padre es lógicamente “*necesario, como lo que no cesa de escribirse*” (Lacan, 1972-73, p. 174), pues presenta justamente la aporía -y tras ella la imposibilidad lógica- de reservarse para sí el goce de todas las mujeres, funcionando como la excepción que hace *posible*, algo que *cesa de escribirse* en el conjunto de todos aquellos signados por la castración, en suma, de todos los seres hablantes concernidos por la significación fálica, bien sean los varones afectados por la detumescencia en la potencia viril, o los histéricos que desean la insatisfacción a consecuencia del goce de la privación. Así pues, la fórmula del “para todos” exige como premisa y también como límite a la castración ilustrada en la fórmula que indica que existe un sujeto x para quien no se cumple la función fálica ($\exists x \overline{\Phi x}$), es decir, el lugar de la excepción que ocupa el padre mítico, eficaz como ley estando vivo, y aún más el erigirse como símbolo en tanto padre muerto o Nombre-del-Padre.

Bajo estas coordenadas, Lacan dilucida el modo de sexuación al que accede un sujeto hablante que se ubica del lado macho. Escribe entonces el matema del sujeto dividido en tanto soportado en el falo, es decir, en lo títulos de la potencia viril, quien valiéndose de ellos aborda al objeto (a) causa de su deseo bajo la pretensión de que este le sea complementario. Sin embargo, dicho abordaje es necesariamente fantasmático y el objeto aparece revestido fálicamente a modo de fetiche; en realidad es solamente por intermediación de la causa del deseo que puede alcanzar a su pareja sexual, que paradójicamente no es el partenaire sino el Otro -*La* mujer en su inexistencia-. Por esta razón Lacan afirma que, salvo que esté atravesado por la castración, el hombre no puede gozar del cuerpo de la mujer. En la medida en que al abordarla sólo se relaciona con la causa de su deseo, hacer el amor es para él una cuestión

poética que difiere radicalmente del plano del acto sexual, donde se escenifica invariablemente la perversión polimorfa del macho, e incluso el fantasma masoquista propio del varón, al cual se adosa un goce articulado al falo en tanto contable e inscrito en el significante. El goce fálico está vinculado a la pregnancia visual del órgano en la dialéctica de la detumescencia, de manera que el falo opera como una instancia de localización de goce que lo inscribe en el significante. A modo de contrapartida, el sujeto histérico confluye con el macho también en este punto, pues desde la identificación viril recrea fantasmáticamente la imagen de Otra mujer, en quien encarna el enigma de su propia feminidad, necesariamente atribuida a otro cuerpo, que no hace más que velar la inexistencia del significante sexual.

Ahora bien, el lado derecho corresponde a los sujetos que eligen inscribirse del lado femenino introduciendo una lógica distinta. Para el sujeto femenino la universalidad se encuentra vedada pues su esencia es ser no-todo respecto al falo, es decir, poder escoger estar o no inscrito en la función fálica. Por esta razón, Lacan introduce algo inédito que es la negación de la excepción, “al menos uno” para quien no se cumple la función fálica escrito bajo la fórmula ($\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$): no existe ningún sujeto que no esté atravesado por la castración. Tal como lo manifiesta Lacan, *“la mujer no está mejor asegurada en su esencia universal por la simple razón de que esto –no hay x que responda a la función Φx negada- es lo contrario del límite. El hecho de que no haya excepción no asegura mejor el universal de la mujer, ya tan mal establecido por ser discordante. Muy lejos de dar una consistencia a algún todo, el sin excepción la brinda menos aún, naturalmente, a lo que se define como no-todo, como esencialmente dual”* (Lacan, 1971-72, pp. 106-107). La fórmula ($\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$) como negación de la excepción asegura que no existe mujer que no tenga relación con el falo, y Lacan la asocia justamente a lo *imposible*, a lo que *“no cesa de no escribirse”* (Lacan, 1972-73, p. 74), pues la negación de la excepción no sólo imposibilita el establecimiento del universal de *La* mujer, sino que además, aún atravesada por la significación fálica, la mujer escapa a esta y se oculta tras ella en su inexistencia ($\bar{\forall}x \bar{\Phi}x$).

En su escrito *El atolondradicho* (1972) retoma estos cuantores que delimitan al lado femenino de las fórmulas y agrega que *“por introducirse como mitad que decir de las mujeres, el sujeto se determina porque, no existiendo suspensión de la función fálica, todo puede decirse de ella, aun lo proveniente de la sinrazón. Pero es un todo fuera de universo, que se lee de inmediato con el cuantor como notodo. El sujeto en la mitad en que se determina a partir de los cuantores negados, en la medida en que nada existente hace límite a la función, nada podría por ello asegurar lo que sea de un universo. Así, al fundarse con esta mitad, “ellas” notodas son, y en consecuencia y por ello mismo, ninguna tampoco es toda”* (p. 490). En efecto, lo que se reafirma de este lado es la dualidad de la mujer respecto del goce, estar atravesada por la

función fálica implica para que todo pueda decirse de ella en el discurso, pero al ser no-toda respecto de dicha función, eso que se dice es no-todo, no responde a la pregunta por la feminidad, ni mucho menos consigue articular en lo dicho la inexistencia de *La* mujer.

El planteamiento es aún más contundente ya que Lacan sitúa el atributo viril a la mujer “*solo de una mujer se dice que es viril. Si alguna vez escucharon hablar, al menos en nuestros días, de un tipo que lo sea, muéstrenmelo, que me interesará. Si el hombre es todo lo que ustedes quieran del estilo virtuoso, virar a babor, sortear virando, listo para virar, vira cuanto quieras, lo viril está del lado de la mujer. Es la única que cree en eso. Ella piensa. Eso es incluso lo que la caracteriza*” (Lacan, 1971-72, p. 200). Lo viril está del lado de la mujer en la medida en que no existe ninguna que no se sitúe en relación al falo, pero ella es aún más permeable al semblante fálico y al goce adosado a este que el varón mismo, sea bajo la forma de tomar el papel del hombre o haciéndose el objeto en el fantasma del mismo. Desde esta perspectiva, El hombre sería una creación de la mujer, quien al escapar a la lógica de la excepción y del Todo *posible*, convoca lo *necesario* de la existencia del Universal masculino, pero desde la *imposibilidad* misma que la concierne en su relación con lo real, aquello que la hace no-toda, o bien, no imposible, *contingente*. Como agrega Lacan en el Seminario XX “*Aún*” (1972-73) “*el ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo. No es verdad que no esté del todo. Está de lleno allí. Pero hay algo de más*” (p. 90).

Justamente a lo anterior obedece la segunda fórmula: si no existe ningún x que no se inscriba en la función fálica, algo de lo femenino escapa al significante debido a que la mujer es no-toda, esto es, que si bien puede articularse al falo, hay algo en ella que se desdobra y establece relación con el significante de la falta en el Otro, es decir, con el lugar del vacío puro al cual eventualmente puede adscribirse su goce como un suplemento –no complementario- al goce fálico. La escritura demarca que para no-todo sujeto se cumple la función fálica ($\overline{\forall x} \Phi x$), lo cual quiere decir que eventualmente hay algo del goce femenino que puede advenir de manera contingente como lo que cesa de no escribirse, el “*devenir mujer*” freudiano que obliga a considerar a las mujeres como un conjunto abierto, donde no-todas testimonian un goce suplementario y sólo algunas dan cuenta de él.

Por esta razón, el universal para *La* mujer es informulable: “*cuando escribo $\overline{\forall x} \Phi x$, esta función inédita en que la negación afecta al cuantor que ha de leerse no-todo, quiere decir que cuando cualquier ser que habla cierra filas con las mujeres se funda por ello como no-todo, al ubicarse en la función fálica. Eso define a la... ¿a la qué? —a la mujer justamente, con tal de no olvidar que *La* mujer sólo puede escribirse tachando *La*. No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal. No hay *La* mujer puesto que —ya antes me permití el término, por qué tener reparos ahora— por esencia ella no toda es*” (Lacan, 1972-73,

p. 89). Con el *La* tachado Lacan indica que la mujer está excluida de la naturaleza de las cosas, de modo tal que no existe un significante en el inconsciente que represente lo femenino: “*¿En qué se convierte para la mujer esa segunda barra que solo pude escribir definiéndola como no toda? —ella no está contenida en la función fálica sin empero ser su negación. Su modo de presencia es entre centro y ausencia. Centro: es la función fálica, de la cual ella participa singularmente, debido a que el al menos uno que es su partenaire en el amor renuncia a la misma por ella, ese al menos uno que ella solo encuentra en estado de no ser más que pura existencia. Ausencia: es lo que le permite dejar de lado eso que hace que no participe de aquella, en la ausencia que no es menos goce por ser gozoausencia*” (Lacan, 1971-72, pp. 118-119).

El lugar reservado para la mujer en el goce propiamente femenino, es algo donde se articula de manera contingente y en el orden del encuentro inédito su Otridad radical, con la inexistencia del significante sexual que esta entraña. El goce femenino es entonces goce de una ausencia, de la inexistencia de *La* mujer como tal, más allá del padre cuyo discurso sitúa al sujeto en relación a la función fálica, más allá del Edipo y las derivaciones sustitutivas del *Penisneid*: “*solo hay no-todo. Ella es en efecto no-toda. Esto no significa que ella niegue esa función, bajo ningún punto de vista. Tampoco diré que sea Otra, ya que ella no existe en esa función, por negarla. Ella es lo que en mi grafo se inscribe por medio del significante del Otro tachado* (p. 202).

Queda claro entonces que el falo articula desde el inconsciente la diferencia entre los sexos y la posición que el sujeto asume ante ella, pero el resultado de esto es que el goce sexual se presenta como fálico, vinculado al Todo, y de allí su impasse: es ese el obstáculo a la supuesta relación sexual que no existe. Ahora bien, *La* mujer es no-toda con respecto a este goce fálico, puede abordarlo pero hay algo suplementario en relación con él. El goce femenino es un goce Otro que se juega por fuera de lo simbolizable más allá del falo, y de él la mujer no puede saber nada distinto al hecho mismo de sentirlo; se trata de un goce infinito donde no se juega la excepción. Desde allí se entiende la intuición freudiana de la necesidad de un cambio de zona rectora del clítoris a la vagina como un atisbo de lo no localizable del goce femenino, y en la misma línea, la formulación de la sexualidad femenina como un “*dark continent*” (Freud, 1926). Si bien la esencia de la feminidad está en el colocarse como objeto causa del deseo del hombre, el deseo femenino está en el cuerpo y no en la subjetividad, es decir que se trata de un deseo que es exterior a ella y a lo simbolizable, y por esta razón no se sabe nada de su goce, más allá del hecho íntimo y contingente de que eso ha acontecido.

En el *Seminario XIX “... o peor”* (1971-72), Lacan sostiene que “*lo universal solo hace surgir para la mujer la función fálica, en la que ella participa, como ustedes saben —tal es la experiencia, demasiado cotidiana, por desgracia, como para que no vele la estructura. Pero ella solo participa allí queriendo*

arrebatarla al hombre, o bien, Dios mío, imponiéndole el servicio, en el caso... o peor, viene al caso decirlo, de que ella se lo devuelva. Por eso no universaliza a la mujer, aunque solo sea porque la raíz del no toda es que ella esconde un goce diferente del goce fálico, el goce llamado estrictamente femenino, que no depende en absoluto de aquel" (p. 101). No hay encuentro entre los sexos justamente porque la mujer es no-toda, ella arrebatada el deseo del varón ofreciéndose como objeto en su fantasma y haciendo existir tanto a la excepción del padre como al universal de El hombre, pero ambos no son más que intermediarios para un goce que la excede y que Lacan no duda en relacionar con el goce místico: "*Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?"* (Lacan, 1972-73, p. 93).

Una vez desplegado lo anterior, conviene entonces interrogar el estatuto del estrago materno en relación a la inexistencia de *La* mujer. Ya en el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-1970), donde Lacan hace uso de la metáfora del cocodrilo para afirmar que el deseo de la madre siempre produce estragos, también alude a aquello de la madre en tanto mujer que goza, que incide en la constitución subjetiva del niño: "*se obtiene un beneficio en función del discurso. No se trata sólo de hablar de las prohibiciones, sino simplemente de un predominio de la mujer como madre, y madre que dice, madre a quien se le pide, madre que ordena y así instituye la dependencia del niño. La mujer le permite al goce osar llevar la máscara de la repetición. Se presenta aquí como lo que es, como institución de la mascarada. Le enseña a su pequeño a pavonearse. Conduce hacia el plus de goce porque ella, la mujer, como la flor, sumerge sus raíces en el mismo goce"* (pp. 82-83).

Este enigmático pasaje enseña que la función materna no pasa solamente por ser el primer representante del gran Otro, y por ende la portadora inicial de la ley de la significación, entendida esta como el superyó materno originario, sino que además, en tanto mujer que hunde sus raíces en lo real del goce, muestra al pequeño la mascarada de su feminidad como semblante que encubre la inexistencia de *La* mujer. En otras palabras, si el niño se hace señuelo del falo imaginario que completa a la madre en el primer tiempo del complejo de Edipo, es justamente porque ella le ha mostrado su propia mascarada femenina, ese semblante que recubre la ausencia inherente a su ser de mujer. Que el niño aprenda a pavonearse como falo materno, encarnando el señuelo de lo que falta a la madre obedece entonces a aquello de la madre en tanto mujer no-toda inscrita en la función fálica, que le permite relacionarse con la mascarada, semblante fálico por excelencia. A esta altura ya no se trata simplemente de que el deseo sea el deseo del Otro, sino que en su posición de goce, el pequeño se hace dependiente de una madre que en tanto mujer es no-toda, y si este adquiere una investidura narcisista de la cual goza, es solamente porque ella ya cuenta con una que también hunde sus

raíces en el goce, y desde la cual -en el mejor de los casos- pavonea también para hacerse el falo en tanto objeto del deseo.

Por otra parte, en el *Seminario XX "Aún"* (1972-73) Lacan alude a la necesidad que implica el intento -necesario y estragante por estructura- de ubicar a la mujer en el discurso: "*Si hay un discurso que lo demuestra es el discurso analítico, por poner en juego lo siguiente, que la mujer no será nunca tomada sino quo ad matrem. La mujer no entra en función en la relación sexual sino como madre. Pese a ser masivas, estas verdades nos llevarán más lejos ¿gracias a qué? Gracias a la escritura; la cual no pondrá objeciones a esta primera aproximación porque por ahí se demostrará que el goce de la mujer se apoya en un suplir ese no-toda, es decir, que la hace en alguna parte ausente de sí misma, ausente en tanto sujeto, la mujer encontrará el tapón de ese a que será su hijo*" (p. 47). Si Lacan señala que promovido por el discurso es que la mujer solamente pueda entrar en la relación sexual en calidad de madre, se deduce que la maternidad en sí como salida fálica es planteada como un tapón del agujero que recubre la inexistencia de *Lá* mujer, preparando así el terreno del estrago materno de una forma estructural para el hijo, quien encarnará el tapón mencionado.

La sutura que representa la maternidad en el carácter no-todo de la mujer es fálico por su naturaleza discursiva, pero justamente por ello y por la contingencia de la posición femenina, puede o no abrirse eventualmente para el hijo la posibilidad de atisbar el suplemento de goce Otro que hace de la madre una mujer singular. Esto sólo ocurre si la madre, en tanto mujer, goza de ser ausente de sí misma. Para los sujetos sexuados del lado izquierdo de las fórmulas el goce no-todo fálico de la madre se presenta en principio bajo la forma de la mascarada femenina, desde la cual aprenden a pavonearse en una suerte de complicidad de goce en extremo difícil de quebrantar, aún bajo la inscripción de la mediación paterna. Si el deseo materno siempre produce estragos es justamente porque hay algo en el goce de ella que escapa a la regulación paterna, que está más allá del Edipo y se sitúa por fuera de los límites que interpone la castración impuesta por Nombre-del-Padre.

Queda demostrado entonces que el estrago materno es estructural para el sujeto masculino, pues sin importar la eficacia de la interdicción paterna, el goce de la madre escapa a ella y sigue cautivando al sujeto en la fascinación con lo ilimitado del goce, más allá de que eventualmente se haya separado de la posición de falo materno y haya o no accedido a los títulos de la potencia viril. Por otro lado, si el sujeto se posiciona frente a su partenaire desde la impostura masculina, o bien, bajo la modalidad histérica de hacer de hombre para preguntarse por el 'Toda mujer, es siempre al modo de un semblante cuya naturaleza detumesciente apunta justamente a recubrir una ausencia: la de *Lá* mujer como conjunto vacío, esto es, la inexistencia del significante sexual.

Atribuir entonces un estatuto estructural al estrago materno para el sujeto sexuado del lado masculino no es más una hipótesis a demostrar. A la altura del *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70) Lacan advierte el carácter constitutivo que porta para todo sujeto el deseo de la madre, pero aparejado a esto remarca que la dominancia de ésta -que hace dependiente al pequeño hombrecito- obedece a que en tanto mujer, hunde sus raíces en lo imposible del goce. Este es el dato primigenio a considerar, sin que ello implique cuestionar en modo alguno que la solución a este panorama devastador está en la instancia paterna, desde la cual surge el síntoma como producto y manifestación de esta conflictiva.

En *Televisión* (1973) Lacan establece más claramente las coordenadas de lo que puede entenderse en última instancia como estrago materno en el varón, entendiendo por este al ser hablante sexuado del lado masculino: *"El orden familiar solo traduce que el Padre no es el genitor, y que la Madre sigue contaminando a la mujer para la cría de hombre; el resto sigue ahí. No es que aprecie el gusto por el orden que hay en esa cría, eso que él enuncia diciendo: 'Personalmente (sic), la anarquía me da horror'. Lo propio del orden, allí donde hay un mínimo de él, es que no hemos de saborearlo, puesto que está establecido* (p. 558). El estrago materno para el sujeto masculino sobreviene en el punto en el que todo padre falla ya que nunca coincide con lo esperable del genitor, que es mucho más que lo real mismo del engendramiento. Por añadidura, la madre permanece en el inconsciente del varoncito contaminando el acceso a la mujer, impidiéndole la admisión del Otro sexo con el enigma y las paradojas que entraña, con su no-todo respecto de la función fálica. Si el sujeto masculino poco quiere escuchar de una mujer, o neuróticamente degrada el deseo de la misma a una demanda, es porque más allá del padre, es cómplice de la permanencia del goce materno, el cual puede ser experimentado como un superyó indialectizable que lo conduce a lo peor.

Las mismas coordenadas son válidas para la ubicación en esta dialéctica del sujeto sexuado del lado derecho de las fórmulas, el sujeto femenino cuya esencia es ser no-todo respecto de la función fálica. Como bien lo aclara Lacan, si este sujeto es *una* mujer -alguien que elige ubicarse de ese lado más allá de la anatomía-, tiene una relación mucho más comprometida y estrecha con lo real, lo cual debería dar condiciones particulares al estrago materno en este caso, por tratarse de la vinculación ambivalente de dos sujetos signados por una arcaica relación con lo real.

Es preciso arribar a *El atolondradicho* (1972) para dar cuenta de esta especificidad. Además de ser estragada en el punto en el que el goce no-todo de la madre le ha enseñado desde la mascarada a revestirse de narcisismo para hacerse el objeto imaginario que completa el deseo del Otro, y más allá de esta dialéctica que en última instancia es simbólica y compete al marco paterno, la mayoría de las mujeres evaden el recurso al padre en el Edipo, es decir, al

falo que les permitiría moverse como pez en el agua en el universo de las sustituciones simbólicas del *Penisneid*. Para las niñas o mujeres en potencia, persiste una búsqueda irrefrenable de la sustancia o la subsistencia de aquello de su ser que se manifiesta en modo femenino en la relación con la madre, de quien no solamente son dependientes, sino que esperan de ella, en tanto mujer, la obtención de la sustancia misma de ese vacío que encubre la inexistencia del significante sexual, el de *La* mujer.

Llegados a este punto es preciso preguntar ¿de qué naturaleza es esa búsqueda? Si se trata de un significante ausente, claramente la indagación no puede articularse en palabras, por más que de estas esté recubierto el interminable reclamo que circula entre madre e hija. Si se tratase de palabras, bastaría con remitirse al padre, quien desde el Universal que transmite en tanto portador de la significación fálica, permite el armado de los parapetos discursivos sobre los tipos ideales del sexo. Tampoco se trata de la búsqueda de un significante carente de inscripción en el inconsciente, pues el mismo no existe y nadie mejor que una mujer sabe que tras el velo del falo no hay más que una ausencia. Si la mujer espera de su madre más sustancia que del padre, se debe a que su goce escapa a la naturaleza de la palabra y del significante, pues al ser no-todo, se escabulle de los vectores de la significación fálica y se adentra en el terreno de lo real de manera ilimitada.

Pero si la posición femenina es inhabitable por su definición misma y el no-todo que asegura la existencia del una por una, la sustancia que busca la hija en la madre en tanto mujer, también es la de la *contingencia*, justamente, la de lo que *cesa de no escribirse*. Se trata del goce femenino como tal, aquello que está en el cuerpo y por ende, fuera del espacio de la subjetividad, ajeno para la ella misma salvo cuando adviene como encuentro azaroso del ser en el cuerpo. Tal y como lo afirma Lacan en el *Seminario XX "Aún"* (1972-73) "*el ser sexuado de esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este una por una*" (pp. 17-18).

Sobre esta base, lo que define al estrago materno en la mujer es que dada la relación primitiva con el goce materno en tanto ilimitado, ella persiste en buscar en esta ese ser sexuado que no pasa por la palabra, ni por el significante, ni mucho menos por la pregunta histórica. Se trata de una pesquisa que concierne literalmente a lo real, y de allí el enigma que subsiste sobre la naturaleza de la relación madre-hija y las paradojas que conlleva. De otro lado, si el ser sexuado de la mujer no pasa por el cuerpo -en la medida en que éste le es ajeno- y se encuentra también fuera de la subjetividad en tanto demarcada por lo simbólico, se

advierde que es algo competente a cada mujer en la singularidad de su goce. ¿Qué tendría pues para buscar la mujer como sustancia en la madre, si ésta misma es singular en cuanto a su propio goce?

En el *Seminario XVIII “De un discurso que no fuera del semblante”* (1971) Lacan señala con claridad que “*la palabra se esfuerza por reducir la mujer a la sujeción, es decir hacer con ella algo de lo que se espera signos de inteligencia, si puedo expresarme así. Pero, por supuesto, no se trata aquí de ningún ser real. Para decir la palabra, La mujer llegado el caso, como este texto apunta a demostrar, quiero decir en-sí de La mujer, como si se pudiera decir todas las mujeres, La mujer, insisto, que no existe, es justamente la letra -la letra en la medida en que es el significante de que no hay Otro*” (p. 101). Evidentemente, esta formulación referida al estrago materno en la mujer, torna aún más inquietante el enigma acerca de la razón por la cual la mayoría de ellas esperan más sustancia de la madre que del padre.

Bajo estas premisas, termina sustentándose una de las hipótesis expuestas al inicio de este trabajo: la especificidad del estrago en el vínculo madre-hija obedece a que adosado al enigmático interrogante originario sobre el Deseo-de-la-Madre, aquella x sobre la que se encarrila el nacimiento de la pequeña, se superpone la relación estrecha que por su compromiso con lo real, el sujeto femenino establece con el “*No hay*”, esto es, la inexistencia de *La* mujer, no admitida en principio por ella, y por ende atribuida al Otro materno. Paradójicamente, en tanto mujer, y por razones de estructura fundamentadas en lo real que la concierne, la madre fue estragada primero al no haber encontrado la sustancia de su goce en la relación con su propia madre, y por ende, lejos se encuentra de proveer a la hija algo satisfactorio en esa dirección. Se produce de este modo un circuito sin salida, transmitido como un sino trágico de madre a hija.

La sonoridad del reproche que circula entre ellas obedece a que las dos, por ser no-todas respecto de la función fálica, tienen acceso al agujero que circunscribe la inexistencia de *La* mujer. No se trata solamente de que el discurso del padre sobre las mujeres falle en lo referente al armado del tipo ideal del sexo, o de que la pregunta histórica no llegue si quiera a formularse porque apunta en última instancia a sujetar la mujer a la palabra, ni mucho menos de que la hija logre incluso advertir que tras la mascarada con la que la madre atrae o no el deseo viril no hay más que el velo de una ausencia. Se trata más bien de la proximidad de la madre con el agujero de la inexistencia, advertida por la hija de un modo fascinante u hostil, que más allá del significante, liga a ambas en tanto letras aisladas del conjunto de *lalengua*.

Esta argumentación abre paso a la última enseñanza de Lacan, donde la orientación por lo real lo lleva a diferenciar radicalmente al lenguaje de *lalengua*, al significante de la letra, al

sentido de lo real. En el *Seminario XX "Aún"* (1972-73) plantea que el inconsciente formulado previamente en tanto estructurado como un lenguaje es una elucubración de saber sobre *lalengua*, entendiendo a esta última como una dimensión previa a la estructura, donde puede ubicarse el reino de la letra fuera de sentido que traumatiza y se inscribe en el cuerpo configurando en éste modos de gozar. Si no hay relación sexual escrita, es justamente porque en su lugar hay un agujero, el de la inexistencia de *Lá* mujer como letra, sostén del significante de la falta en el Otro, de manera que el goce del Uno -al que adscribe el sujeto en posición masculina- no es complementario con el goce Otro, propiamente femenino, el cual surge apenas de la contingencia azarosa y siempre como un suplemento del cual nada puede decirse.

En el *Seminario XXI "Los desengañados se engañan"* (1973-74) Lacan aclara que por más elucubración que implique el saber inconsciente, quien no está enamorado de su inconsciente se engaña en lo que concierne a lo real, pues es preciso atravesar el amor al sentido para encontrarse finalmente con la ausencia de cópula entre significantes. *Lalangue* es entendida como lo más arcaico y subyacente a la estructura misma del lenguaje en el inconsciente, donde no funcionan las leyes de la metáfora y la metonimia sino que está compuesta de letras inconexas, cuya iteración marca al cuerpo con un plus de gozar fuera del sentido. La letra se establece en el campo de *lalengua* no como un conjunto delimitado de elementos que remiten uno a otro por relaciones de oposición o contigüidad, sino como un enjambre proveniente de lo real compuesto de Unos aislados que traumatizan el cuerpo y sólo se pacifican en el reino del significante que posibilita las escansiones necesarias para darle un sentido.

Justamente, al intuir que ya no es el significante el que traumatiza sino la letra sin sentido, Lacan juega con la homofonía existente entre *traumatisme* y *troumatisme*, en donde la partícula *trou*, quiere decir agujero, con lo cual queda señalada la dimensión desde la cual *lalengua* se erige en relación al vacío de la inexistencia de la relación sexual. De este modo, el inconsciente sería una elucubración de saber sobre el agujero del trauma, pero no es posible acercarse a este en un análisis si no es vía el engaño del amor al inconsciente, estación previa de arriba al Uno de la letra, el cual es, a su vez, el alto anterior a lo real. La inexistencia de *Lá* mujer es entonces el agujero desde donde se introduce la castración real, el "No hay", entendido como la ausencia de relación entre los sexos -No hay relación sexual- a consecuencia de la inexistencia del significante sexual -*Lá* mujer no existe-. El "No hay" se apareja al "Hay de lo Uno", es decir, el goce introducido por la letra en el lugar mismo del agujero, el cual obliga a considerar a las mujeres una por una, conformando un conjunto vacío,

tal y como lo describe Lacan en el *Seminario XXII "RSI"* (1974-75): “*la mujer es, digamos, que es todas las mujeres. Pero entonces es un conjunto vacío*” (Inédito).

Por consiguiente, la búsqueda de la mujer en la relación con la madre escapa a la dimensión del lenguaje mismo y se adentra en el terreno de *lalangue*. Allí donde la letra que ha traumatizado al cuerpo introduciendo en lo real del mismo la vivacidad del goce como una anterioridad lógica a la dimensión del lenguaje y lo simbólico, asegura que la inexistencia de *La* mujer equivalga en lo real a la inexistencia de una letra en la cual está soportado el significante de la falta en el Otro, aquel al que el goce femenino queda adosado pero no desde lo simbólico sino en el terreno mismo de *lalangue*, donde el goce de cada mujer adviene de manera contingente, una por una.

En el *Seminario XXIII "El sinthome"* (1975-76) Lacan es aún más explícito, pues asevera que *lalengua* misma ha sido un producto de las mujeres: “*una mujer ¿tiene alguna vez sentido para el hombre? El hombre es portador de la idea de significante. Esta idea, en la lengua, depende esencialmente de la sintaxis. En todo caso, lo que caracteriza a lalengua son los equívocos posibles, como ilustré con el equívoco deux [dos] con d'eux [de ellos]. Si algo en la historia puede suponerse, es que fue el conjunto de las mujeres el que engendró lo que he llamado lalengua*” (pp. 114-115). Queda claro allí que la pregunta por la mujer obedece netamente a la sintaxis esperada por el varón o bien, por el sujeto histérico en el reino del lenguaje y el inconsciente simbólico. Sucede que el lenguaje mismo tiene como soporte a *lalengua* engendrada por el conjunto de las mujeres, una por una en su singularidad y en su trenzado, una a una en su goce indecible e incomprensible en el plano simbólico, una por una en el encuentro contingente con aquello del ser que se manifiesta en modo femenino ante la imposibilidad de hacer existir a *La* mujer. ¿Cómo podría pues la madre dar sustento al ser femenino de la hija, a ese goce Otro que la hace singular y que no es universalizable? En efecto, la madre es primera en el estrago y esto va más allá del sentirse o no concernida por el reclamo insensato, venga este de la hija o esté dirigido hacia ella.

Se sitúa así no sólo la especificidad que toma el estrago materno para el sujeto sexuado del lado femenino, sino también su diferencia con la misma problemática tal y como se presenta para el sujeto sexuado del lado masculino. Se trata de algo que atañe a la naturaleza misma de la sexuación. Tal y como lo asegura Lacan en el *Seminario XXI "Los desengañados se engañan"* (1973-74) “*si dije que el hombre ex-siste, precisé bien que ello es en la medida en que resulta el más chancrado (chancré), abuecado (échancré), por el inconsciente. Pero una mujer conserva, por así decir, un poquitito más de ventilación en sus goces. Ella está menos abuecada (echancree) contrariamente a la apariencia*” (Inédito).

Que la mujer sea más permeable al goce por estar menos ahuecada por el inconsciente, ocurre en la medida en que éste no es más que una elucubración de saber sobre *lalengua*. Pero paradójicamente, por ese compromiso estrecho con lo real que la hace no-toda, es susceptible a Otro goce enigmático, escurridizo y azaroso, por el que se pregunta pues eventualmente ha hecho experiencia del mismo o constituye su aspiración deseante. Es allí en donde la mayoría de las mujeres erran al buscar en la relación con la madre la sustancia de algo que les es netamente singular, que concierne a cada una, y que no puede ser transmitido en modo alguno a otra. Este es el plus del estrago materno por el que la mayoría de varones no atraviesan, justamente porque en esta lógica el varón está más ahuecado por el inconsciente simbólico, o bien, más comprometido con el sentido que con lo real, del cual sólo tiene noticia a través de la relación con una mujer.

Si se quiere arribar a la cuestión femenina, no queda otra salida que el juego del equívoco que introduce la letra y que imposibilita la relación sexual, la cópula misma entre significantes en la que está soportado el goce fálico. En el registro de la letra no hay cópula ni mucho menos producción de sentido, de manera que la mujer permanece en su lugar *no-toda*, con libre acceso al falo y a la virilidad, pero en el litoral donde algo de su feminidad puede cesar de no escribirse al modo de un goce Otro más allá del padre, y más allá del partenaire síntoma. Si esto obedece a una contingencia, es justamente porque carece de sustancia discursiva o de la presencia del Otro en cuanto tal, el goce femenino incumbe a cada una en su relación con la letra inexistente cuyo velo es el significante de la falta en el Otro. Si el goce femenino y la inexistencia de *La* mujer carecen de sustancia, que la mayoría de mujeres persista en buscarla en la relación con la madre, circunscribe un esfuerzo inocuo que imposibilita a ambas el acceso a la dimensión contingente de ese goce Otro que las hace no-todas. Esa búsqueda es la de *La* mujer inexistente en la relación madre-hija.

Ahora bien, enigmáticamente sobre el final del *Seminario XX "Aún"* (1972-73) Lacan anuncia que "*si vuelven a leer en alguna parte esa cosa que escribí con el nombre de La Cosa Freudiana, entiendan en ella lo siguiente, que sólo hay una manera de poder escribir la mujer sin tener que tachar el La: allí donde la mujer es la verdad. Y por eso, de ella, sólo se puede decir a medias, mal-decirla*" (p. 125). En efecto, buscar la sustancia de lo femenino en la relación con la madre es erigir a *La* mujer en el lugar de la verdad. Pero sucede que la verdad en la enseñanza de Lacan es fundamentalmente un medio-decir, nunca puede ser dicha del todo. En el *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"* (1969-70), previene al analista de hurgar demasiado en la verdad; no hay nada peor a algo que pueda llegar a ser cierto del todo pues ello conduciría al último de sus rostros, la

realización de la pulsión de muerte, o bien, ese punto en donde lo ilimitado de lo femenino conduce al estrago más allá del síntoma. En este sentido, en *El atolondradicho* (1972) afirma que “*así se explica el mediodecir que al fin llevamos a cabo, el de que la mujer desde siempre sería señuelo de la verdad. Quiera el cielo al fin quebrado por la vía que abrimos láctea, que algunas, por ser notodas, para el hombre dicho hagan llegar la hora de lo real. No sería forzosamente más desagradable que antes*” (p. 518). Precisamente en este texto es donde Lacan lleva al extremo sus formulaciones sobre la sexuación. Si la mujer es verdad solamente en la medida en que es un engaño, no por ello las mujeres, al ser no-todas, dejan de presentificar a lo real mismo para el hombre que lejos está de hallarse preparado para esto en tanto signado por el Todo en el discurso que lo hace existir.

Desde esta perspectiva, la verdad es mujer, en tanto compete al conjunto de mujeres en *lalengua* y en lo simbólico sostiene el medio-decir del engaño, pero *La* mujer no es verdad, pues por lo mismo, nunca puede ser cierta del todo, ni siquiera en la singularidad del goce Otro con el que puede encontrarse más allá del partenaire-síntoma. Lacan avanza sobre este planteamiento que es una de las consecuencias más refinadas de la afirmación de la inexistencia de la relación sexual escrita. En *Televisión* (1973) sugiere que “*planteamos ese axioma, no que El hombre no ex-sista –en este caso de La mujer-, sino que una mujer se lo prohíbe, no porque sea el Otro, sino porque ‘no hay Otro del Otro’, como digo. Así el universal de lo que ellas desean es locura: todas las mujeres están locas, como se dice. Es incluso por eso por lo que no son todas, es decir, no locas-del-todo/no para-nada-locas [pas folles-du-tout], acomodaticias más bien; hasta el punto de que no hay límites a las concesiones que cada una hace para un hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes. Y no puede más por sus fantasmas, a los que es menos fácil responder. Ella se presta más bien a la perversión que considero que es la de El hombre. Lo que la conduce a la mascarada conocida, y que no es la mentira que unos ingratos, apegados a El hombre, le imputan. Más bien es el por-si-acaso del prepararse para que el fantasma de El hombre en ella encuentre su hora de verdad. No es excesivo, puesto que la verdad es mujer ya por no ser toda, no toda a decirse en todo caso*” (p. 566).

El universal de El hombre en tanto signado por la castración obedece a la prohibición de al-menos-una mujer que presentifica para él la hora de la verdad, y tras ella el encuentro con lo real. Si una mujer hace existir al hombre es por su naturaleza “*acomodaticia*” alusiva a su posición no-toda respecto de la función fálica, o bien, a la dualidad de su goce. Ella puede prestarse a la perversión masculina bajo la forma de la mascarada de la que sabe no es más que un engaño fálico, teniendo como límite para ambos a la castración, sea bajo la forma de la detumescencia para el primero o de la insatisfacción para la segunda. Por otra parte, una mujer puede entregarse al sin límite del Otro goce, donde no pone barrera a las concesiones que hace en nombre de su partenaire, de su cuerpo, su alma o sus bienes, articulando un goce

suplementario que en última instancia la implica solamente a ella en la intimidad de su soledad respecto de lo real, devolviéndola en ocasiones a la experiencia del estrago materno, en este caso en la relación con el partenaire amoroso.

5.3. Caso “Javier”: entre la voracidad y la dependencia mortífera de la madre fálica

Javier acude a la consulta con 19 años por iniciativa propia, pero es su madre quien llama a solicitar la entrevista, y sólo accede a darle el teléfono cuando le remarco que es mayor de edad y que corresponde que sea él quien llame. En el primer encuentro, y para comenzar me manifiesta: *“te felicito por lo que hiciste con mi vieja, mi mamá hace todo por mí, y yo me caracterizo por acomodarme, y si no me saco eso de encima no voy a llegar a ninguna parte. Ella tiene que aprender que el pájaro está dejando el nido y tengo que hacer cosas por mí”*. Resalta allí el significante “acomodado”, que en los equívocos que se van introduciendo en las sesiones, intenta nombrar aquello que aún no hace síntoma sino que constituye más bien una inhibición, un síntoma en el museo como testimonio del estrago materno. El “*a-como-darse*” nombra su complicidad con el goce materno, al mismo tiempo que plantea una pregunta, ¿cuál es el precio por darse en tanto objeto que la completa? Cabe aclarar que la madre había decidido de antemano cuáles eran mis honorarios, cifra minúscula que aumento de entrada a modo de indicación de la existencia de una ley más allá de la suya.

El personaje de la madre juega un papel preponderante y fascinante para Javier: *“ella sabe todo de todo, por eso es fácil acomodarme”*. Sin embargo, da cuenta de su ambivalencia al manifestar: *“sabe que se está poniendo vieja, que en algún momento me voy a querer ir de casa y se va a quedar sola, pero no me tiene fe en nada de lo que quiero hacer”*. El cuadro se acompaña de una alianza del sujeto con la madre para desacreditar al padre, desdeñar cualquier interés o deseo de éste hacia su crecimiento, o cualquier intento suyo por tener eco como autoridad que medie entre ellos. El quiebre acontece justo cuando sus padres se estaban por divorciar, cinco años atrás. Según él, ambos eran muy sobreprotectores, se interesaban demasiado en su rendimiento académico, pero la madre terminaba haciendo los deberes por él, cosa que en el padre desataba ira y demandas hacia su hijo, quien lejos de querer cumplir con el mandato paterno, buscaba el modo de cambiarse de escuela. Casualmente, el establecimiento educativo llevaba el mismo nombre del padre.

Al enterarse que la institución no admite repitentes, enfoca todas sus energías en repetir el año: *“una de las ocasiones raras en que le hacía frente a la palabra de mi viejo. Él tenía la palabra en la familia, el líder de la manada. Él es como un Zar o un faraón, un monarca. Repetí. Victoria!”* —dice entre

risas-. Lo que para él fue el logro de la independencia del padre, más bien sellaba su alianza con la madre. Con el transcurso de las sesiones, se hace evidente que todos los términos empleados por Javier para describir al padre como figura de autoridad provienen del discurso materno, quien tiene estudios relacionados con historia y política.

Una nueva escuela, mucho menos exigente, es ahora el motivo de conflicto. El padre se inquieta por el boletín de calificaciones, mientras que la madre cursa de nuevo el secundario junto con su hijo, sin dejarle espacio para comprender los temas por sí mismo: *“Mi mamá piensa que no me da la cabeza. Siempre está disconforme conmigo cuando elijo algo. Me subestima, no confía en mí, no me tiene fe. Nada de lo que haga sirve, es como intentar tapar un agujero sin fondo. No la logro descifrar, no sé de qué color es”*. Se lee claramente allí la forma que toma para el sujeto la voracidad del cocodrilo materno, el acuciante interrogante que le genera su posición subjetiva como madre y el lugar que ocupa para ella en su deseo, que no parece tener otra lectura que el de un objeto complementario falto de saber. De niño la madre lo llevó a múltiples especialistas para intentar confirmar sus discapacidades cognitivas, su pretendido “síndrome de hiperactividad y déficit de atención”, diagnóstico obtenido en algún momento del trasegar médico sin ninguna suerte de cuestionamiento por su parte.

Cuando en el marco del análisis surge de Javier la idea de empezar a trabajar para tener sus propios recursos, ella pone objeciones económicas al análisis y sugiere tramitar un certificado de discapacidad por sus problemas cognitivos para que sea más sencillo ingresar al mundo laboral, particularmente en la empresa donde ella hizo carrera, y donde los “discapacitados” entran con mayor facilidad. Ante el intento de maniobrar con esto, Javier solicita categóricamente no tener ningún tipo de comunicación con su madre, ya que ella invade todos los espacios de su vida. Cuestiono con énfasis su discapacidad, afirmando que es evidente que no tiene problema cognitivo alguno y lo interrogo por la contradicción entre sus enunciados sobre la poca fe de la madre y la naturalización del significante “discapacitado” para representarse frente al Otro. A esta intervención responderá con un sueño: *“Yo organizo un levantamiento político contra un presidente ficticio, pero no era Cristina Kirchner. Me nombraban a mí, y yo me sacrificaba para reparar el país”*.

El superyó materno es evidenciado como un agujero sin fondo que sin mediación paterna, comanda al sujeto al sacrificio, a la identificación con el objeto discapacitado, un falo negativizado, que justamente por ello completa a la madre. Resulta interesante que el presidente del sueño es “ficticio”, una manera de atisbar tímidamente a ley paterna más allá de la de ella, o bien, tras la madre a una mujer. El “levantamiento”, por su parte, es asociado a su

manera de nombrar el inusual e inhibido interés por la sexualidad, bajo la forma de una pregunta por su orientación sexual.

Sólo tuvo algunos encuentros sexuales con un chico durante un viaje de la madre, se declara enamorado aunque sólo lo vio en pocas ocasiones, sosteniendo hoy una especie de relación virtual basada en la expectativa y la espera de su parte. Por otro lado, se considera indefinido, pues hay una curiosidad inquietante y angustiosa con las mujeres sobre quienes dice: “*con ellas es otro idioma y yo no lo aprendí, mientras con los chicos me siento cómodo y protegido, con ellas siempre me siento un impostor, como representando un personaje*”. Efectivamente, más que acceder a la pregunta por la mujer, el Otro sexo aún no se presentifica para él, es apenas un intento de “*levanta-miento*”, siendo descubierto en su rol de impostor masculino por carecer de los títulos de la potencia viril.

La configuración es advertida por Javier, quien al ubicar lo siniestro de su vinculación con la madre, se traza ciertos planes para el futuro, aún plegado a los significantes maternos. Plantea su pretensión de culminar la cursada en un secundario acelerado al que arribó tras deambular por varios colegios, dice tenerlo ya resuelto: “*soy amable y tengo a los profesores en el bolsillo*”. Manifiesta su deseo de mudarse para vivir solo, pagarse la facultad para estudiar animación, y a partir de allí “*chupar las medias*” para ir escalando y llegar a grandes estudios de animación.

Es visible que ni aún en la instancia del ideal puede acceder a los títulos de un significante que le permita actuar de pleno derecho, como si la significación fálica estuviese vedada para él, pues se revela signado por los significantes que lo fijan a ser el objeto que completa a la madre. Terminará el secundario solamente por pavonearse frente a los docentes como objeto amable, y llegará a ser alguien con su profesión solamente por “*chupar las medias*”. Es clara su posición de fetiche materno y el modo en que la mascarada fálica de la madre retorna en él a modo de una impostura que lo liga a su goce. El significante “*discapacitado*” ha hecho estragos en la subjetividad, ligándolo a ese vínculo primario que en ocasiones se torna para él aplastante, atosigante e invasivo.

Paralelamente, sus cuestionamientos rencorosos al padre empiezan a situar tímidamente su instancia. Dice que el padre no tenía malas intenciones, pero su modo “*milico*” de obligarlo a estudiar lo bloqueaba para aprender; es en relación a él que saborea el objeto nada en el estudio, en una suerte de “*anorexia mental*”. Esto converge con el deseo materno, pues dicha posición hace consistir al goce de la madre presentándose para ambos como un discapacitado, y particularmente para ella como un instrumento valioso y demostrativo de la operación fallida del padre. Tras el divorcio, el padre quiso seguir interviniendo en cuestiones académicas de

Javier, hasta que finalmente, tras una mentira de este acerca de las materias que adeudaba, decide dejar de hablarle. Javier resuelve no volverse a acercar, han transcurrido dos años y afirma categóricamente no tener interés en hacerlo.

El padre se despide con un correo electrónico dirigido a la madre y a él, donde manifiesta su impotencia para intervenir sobre su vínculo y el desacuerdo con el modo en que la madre conduce a su hijo. De acuerdo con Javier, allí el padre califica mal a la madre por no haberse ocupado de que él pudiese hacer las cosas por sí mismo, al mismo tiempo que sentencia que éste transita un camino sin retorno en el que no podrá hacer nada por su propia cuenta, lo cual considera un desperdicio. La madre se encargó de recubrir esta carta con objeciones, sarcasmos e ironías, convirtiéndola en una suerte de chiste.

Paradójicamente, hablar del padre empieza a suscitar que su imago se active, apareciendo en sueños desconcertantes de reencuentro, que Javier se apresura a interpretar como triunfos narcisistas que anuncian lo que está por venir, al menos a nivel de la fantasía: un recorrido de años de estudio y trabajo para llegar a ser alguien, y sólo en ese momento reaparecer frente a él triunfante, para demostrarle lo incorrecto de su teoría. El significante paterno se encuentra en suspenso, puesto a prueba en un tiempo pospuesto, y engrosado en la novela familiar con las fallas del padre real provenientes del discurso materno; el acceso a la significación fálica, por ende, se encuentra coartado también. Si bien las fallas del padre son estructurales, en este caso evidencian sus efectos estragantes en lo concerniente al retorno del sujeto al superyó materno. La posición de “acomodado” es denunciada por el padre pero sin aparente registro materno, pues ella se presenta como madre fálica en toda su dimensión sin que el sujeto advierta su duplicidad como mujer.

La cotidianidad de Javier se enmarca en una configuración infantil donde los lazos transcurren en el universo virtual. Frente a la computadora el día entero, ha encontrado “amigos” con quienes en escasas ocasiones llega a tener contacto personal, pues la relación consiste en juegos virtuales de equipo donde cada uno, desde la soledad de su habitación, busca pasar de niveles. Hablar de esto suscita en él cierta ambivalencia, por un lado disfruta de la soledad ya que le permite escapar a la invasión de las demandas maternas -sólo para darles cada vez más poder- pero comienza a advertir allí algo sintomático: “*estoy encerrado todo el tiempo, en el chat, desaprovechando el tiempo, me preocupa la vagancia, por eso quiero empezar la facultad ya*”. Pese a lo anterior, se toma un tiempo “sabático” antes de terminar la secundaria empujado por la madre, en quien se apoya para desacelerar la precipitación de cualquier acto separador.

Empieza entonces la interrogación por el deseo del padre: “*Me estoy empezando a parecer físicamente a mi viejo y eso no me gusta, cuando era chico él era mi ídolo, pero me defraudó. Él quería que*

hiciera lo mismo que hace él, y a veces no me siento yo, me siento él. Él tiene muchas habilidades sociales, pero con su amargura se ganó la enemistad de mucha gente, yo no heredaré su amargura pero somos muy similares, a primera vista caemos bien, pero conocer a mi viejo es chocar con una pared, me pregunto si él sabe valorar algo, si yo alguna vez tuve un valor para él". Aún sin angustia, la pregunta lo relanza a terminar el secundario, acto experimentado como heroico. Rememora el tiempo en que convivió con su padre tras la separación, ubicando en los actos del mismo una intención de darle herramientas para llegar a ser alguien y tener una carrera exitosa, pero cuestiona sus maneras autoritarias y se excusa en ellas para justificar su "bloqueo" con lo académico y la sexualidad.

Afirma que su padre quería que fuese "exitoso, mujeriego y garcá" como él. En cuanto esto, encuentra más sustento en el discurso materno, el cual señala que "el amor es para toda la vida", y que antes de pensar en involucrarse con alguien, debe ir más allá del físico o de las apariencias para corroborar si la persona en cuestión es "enteramente compatible". Tarea imposible proveniente del superyó materno, y tomando su relevo, se nombra a sí mismo como "raro", "diferente al resto", y por lo mismo, incapaz de encontrar a alguien compatible. Remarca con amargura los comentarios paternos sobre el atractivo de las mujeres, que las hace objetos sexuales por una apariencia: "A mí no me atrae nadie físicamente, lo importante no es la apariencia sino la personalidad". Decide entonces confesar a la madre sus inclinaciones homosexuales y los encuentros que tuvo hasta el momento, encontrando en ella una respuesta cálida y una suerte de complicidad: "yo ya lo sospechaba" –fue su devolución–.

No obstante, Javier manifiesta angustia frente a la invasión materna: "Está infumable, no la aguanto. Dice que no quiere pareja ni amigos. Yo le tiro ideas pero nada le viene bien. Está demasiado matriarca, dice que soy su preferido, mi hermano mayor no lo era y ahora trabaja, tiene pareja, le va muy bien, pero no tiene mucha relación con ella". Mis intervenciones apuntan a señalar el carácter sacrificial que implica para él esta suerte de simbiosis. Frente a esto trae un sueño: "Viene mi vieja muy seria a decirme que mi viejo se fue, yo le pregunto a dónde y ella me contesta que murió de un infarto, me quedé duro sin saber qué hacer". En efecto, lo único que plantea fisuras en su fantasía heroica de regreso triunfal frente al padre es que en el mientras tanto, a éste le suceda algo como la muerte.

Empieza entonces tímidamente a enviar currículums para acceder a su primer empleo, con el que pretende costearse la facultad para evitar la intervención materna, y también pagar su análisis, el cual pelagra frente a las pretensiones de Javier de empezar a estudiar y a trabajar: "Cada vez que planteo que quiero hacer algo, enloquece, dice que va a dejar de pagarme análisis". Efectivamente, empieza a desplegarse en la relación con el analista un partenaire al cual se adosa el amor de transferencia: "Me pone mal ser un tiro al aire, y además ser una bala distinta a las demás. No me identifico con nadie y me siento sólo. Con vos me siento muy identificado y no me siento solo,

pasé por otros psicólogos que buscó mi viejo, no se me ocurre para mí uno mejor que vos". Sostenido en esta transferencia imaginaria, finalmente consigue su primer trabajo y decide estudiar cine en una universidad pública. En el mismo movimiento, la madre empieza a minar el espacio del análisis, aduciendo problemas económicos. Le propone abandonar, o simplemente reducir la frecuencia de las sesiones, algo que acepto para evitar la interrupción.

Trabajando, conoce a una chica que es virgen al igual que él y también con dudas sobre su orientación sexual. Al estar atravesando por lo mismo, deciden pasar juntos por la primera experiencia sexual. El encuentro acontece sin percances, salvo por la imposibilidad de Javier para llegar al clímax, cosa que él atribuye a su inexperiencia. A partir de allí inicia una exploración virtual con mujeres que tienen la particularidad de sentirse atraídas por homosexuales, idealizando el vínculo sexual entre dos hombres. Esto lo hace sentir más seguro al no tener nada que fingir, pero paralelamente lo interroga en cuanto al lugar que ocupa para ellas. Frente a ambos sexos manifiesta que prefiere "*ser pasivo*", que sea el otro quien tome la iniciativa y el rol dominante.

La madre termina convenciéndole de que trabajar no le permitirá estudiar, de modo que abandona intempestivamente el empleo a sólo un mes de haber empezado, y viene a contarlo en la siguiente sesión con cierto temor ante mi reacción. En ese momento la transferencia atraviesa el eje imaginario para atribuir al analista el rol del padre. Se disculpa por no esclarecer su decisión en análisis pero encuentra sensato el discurso materno. No le procuro la reprimenda esperada pero sí señalo lo intempestivo de su decisión, contradictoria con todo lo articulado anteriormente.

De nuevo sin actividad, persiste el cuestionamiento al padre: "*Yo no encuentro motivación en él, cuando veo chicos comentando cosas sexuales sobre chicas me parece muy primitivo, son como él. Yo creo que mi viejo cree en mí todavía, pero quería que fuera un calco suyo, frente a su actitud monárquica, mi vieja siempre me puso almohadones*". Se enteró -a través de terceros- que el padre está estudiando la carrera de abogacía, y eso lo interroga "*mi vieja dice que va muy bien con él porque es una profesión de garcas. Tiene la cabeza dura y no va a aflojar, él siempre tuvo problemas con su padre, lo dejó morir sin ir a visitarlo, pero se hizo cargo de todo antes de su muerte porque su madre estaba enferma*". Advierte entonces la repetición de la historia paterna y señala: "*Esto es como un duelo a muerte a ver quién aguanta más. Él no se va a rendir, y yo tampoco porque no es el momento, quiero ver hasta donde llego con el estudio y el trabajo, y ahí reaparecer para no repetir la historia*". Le señalo que tras lo "*garcá*" está la "*carga*" del padre, y le pregunto por la necesidad de reiterar que no es el momento ¿No es cargarse más?

Frente a este interrogante Javier despliega la historia del padre: siempre trabajó en negro y en labores físicas -aún con hernias de disco y presión alta-, quiso brindarle la mejor

educación y puso algunos límites necesarios, pero cuestiona la forma aplastante de hacerlo. Le preocupa el descuido de su salud, ya que éste le dijo que iba a morir joven como todos los hombres de su familia. En este contexto, trae impresa la carta de despedida que el padre les envió a él y a la madre, y desde la cual no volvieron a comunicarse. Me aclara que hay otra versión de la misma carta con notas laterales escritas por la madre, cuestionando cada uno de los puntos expresados. Él, por su parte, no considera que el padre quisiera forjarlo para que sea libre como lo señala en su carta, pues la libertad se la dio su madre. Concluye finalmente que si está estudiando abogacía a esta edad, es para encontrar nuevos argumentos para tener razón siempre. Intervengo proponiéndole que quizás el padre quiera “*tener derecho*”.

Con el ingreso a la facultad pública, aparece como síntoma la sensación de anonimato e inadecuación, y ciertos temores extraños a que los suelos del edificio se derrumben, los cuales interpreta como el “*miedo a que se caiga el Imperio, por no poder con las materias que tengo que cursar*”. Tras interrogarle por el dirigente del Imperio -al igual que cuando abandona el trabajo- se ausenta un par de sesiones para retornar confesando que la madre pudo leer en él los temores y su disconformidad con la institución, sugiriéndole dejarla a menos de un mes de haber comenzado. Le propone estudiar en un instituto terciario donde ella tiene llegada por conocer a una de sus autoridades. Javier encuentra sensata la intervención reivindicando su deseo de estudiar “*animación*” en dicho lugar, pero cabe interrogar si aún bajo el deseo de la madre no es esta la expresión de un deseo inhibido de animarse. Un nuevo período “*sabático*” vuelve a sellar el pacto con su madre, olvidándose de los anhelos que en un primer momento llegó a enunciar. Deja de considerar importante trabajar para mudarse de la casa materna, pero estima que su prioridad debe ser la de estudiar por sí mismo sin valerse de ella.

El ingreso al instituto terciario ocurre con gran satisfacción. Allí conoce a una chica con quien establece encuentros sexuales. Ella manifiesta experticia y un rol muy activo sexualmente, lo que seduce inicialmente a Javier, pero en el momento de la intimidad, el *cunnilingus* le resultó particularmente problemático: “*su órgano sexual me dio vueltas, me descompuso, no sé por qué sentí nauseas, asco, se me bajó y no pude volver a subir, el olor, la textura, me provocó una arcada, me parecía un poco falso su placer, pero yo no conozco cómo funciona la mina*”. Continúa el vínculo con ella, pero dice que desde entonces no puede ver a las mujeres igual, relanzando su pregunta por la homosexualidad.

Le indico que tras esa experiencia parece haber cierto horror a lo femenino, a lo cual asiente agregando nunca haber tenido una fijación intensa hacia ningún sexo, y sentir un temor particular hacia las mujeres. Si bien este episodio fue traumático, lo habló con ella y su explicación le infundió confianza para empezar una suerte de noviazgo en el cual la sexualidad

es vivida de forma satisfactoria, pero las demandas de amor y sexo ilimitadas lo incomodan. Ante la duda de no poder experimentar lo mismo que ella, decide poner fin al vínculo.

En este contexto, acontece un imprevisto: se entera por terceros que a su padre le han operado del corazón. Dice sentirse angustiado pero no culpable y duda sobre visitarlo. Le recuerdo sus dichos sobre la historia del padre con el abuelo, a lo cual me responde que hace tres años que no lo ve, trayendo la pregunta sobre si no hace tres años también que viene a verme. Para ese momento el análisis de Javier se había extendido por un año, sin embargo, es claro que en la transferencia ubica en el analista un sustituto paterno habilitante, que contrapuesto al amparo de la madre, lo comanda a ejecutar a modo de *acting out* las decisiones tomadas de antemano por ella, para luego contarlas y argumentar la racionalidad de las mismas, temeroso de mi reacción. Como sucede con el *acting out*, tanto reforzar al yo como prohibir o interpretar son salidas ineficaces, es preciso remarcar el carácter mostrativo donde lo que se aísla como objeto es justamente la nada que él encarna en el deseo de la madre.

De hecho, en las últimas sesiones, me comenta al pasar sobre la ayuda materna en los trabajos prácticos del terciario. Mi afirmación categórica sobre la ausencia en él de discapacidades cognitivas -a través de las cuales hace consistir al deseo de la madre- culmina en empeños tímidos de separación que fracasan ante la impotencia frente a sus decretos; cualquier intento por liberarse de su influjo, termina en un retorno a la dependencia acomodada. Ante la presión materna, Javier decide interrumpir su análisis con el propósito de liberarla de cargas, manifestando su deseo de retomar cuando tenga su propio dinero. De cualquier modo, es una decisión tomada de antemano por ella, quien para ese momento ya se encontraba haciendo los estudios de su hijo a la par.

Del análisis se lleva un espacio propio al cual retornar, como un proyecto postergado al igual que el reencuentro con el padre. Si bien en este tramo no llega a constituir un síntoma de pleno derecho, Javier se pudo apoyar en la transferencia para dar pequeños movimientos en dirección a conmover la inhibición, articulando un saldo de saber en relación a lo problemático en su posición de a-como-dado a la madre. De otro lado, el espacio le confronta a lo problemático del encuentro con el Otro sexo, surgiendo el asco como síntoma de ello.

Más que un clásico complejo de Edipo freudiano, este caso se enmarca en lo que puede entenderse como “estrago materno” en un sujeto cuyo acceso a la sexuación está puesta en suspenso aún en la adultez, así como el armado de la estructura subjetiva que nunca deja de entreverse como una neurosis por advenir. Es clara la ubicación del sujeto como fetiche materno y tapón absoluto de la falta en ella, y si bien es observable la ambivalencia de sentimientos, prima la fascinación mortífera con el saber supuesto en ella sobre la vida, el

amor y la sexualidad. Justamente, por no haberse desplegado en modo alguno la renuncia a ser el falo materno, si bien parece posicionarse del lado hombre en las fórmulas de la sexuación al manifestar intriga y desconcierto por ese “*otro lenguaje*” -el de lo femenino- aún no accede a la significación fálica que le permita hacerse a los títulos para autorizarse al abordaje de objeto sexual o amoroso alguno, que no sea desde la posición pasiva en la cual responde a los avances o demandas del Otro.

Hay aquí algo concerniente al problemático pasaje a la adultez, que de alguna forma reanima las coordenadas arcaicas del estrago materno, o como lo recuerda Lacan en *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938), “*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). Si se lo quisiera enmarcar en los tiempos lógicos del Edipo delimitados por Lacan, Javier pivotea entre el primero y el segundo, pues si bien permanece fijado a la posición de fetiche materno en tanto “discapacitado”, cuenta con la interdicción paterna que se opone a ello, pero la misma es desacreditada por la madre retornándolo a su posición originaria para ella, erigida en calidad de Otro absoluto, fascinante y devastador. La identificación narcisista no es sin la insignia de la discapacidad proferida por este Otro.

Resulta evidente la dificultad del sujeto para ubicar a la mujer en la madre, ya que ésta nunca se presenta para él como madre simbólica, y en el terreno de la satisfacción de las necesidades, la constitución de la demanda circula como una tiranía en el acomodo entre los dos, sin permitir que el deseo discurra metonímicamente como el deseo de otra cosa. Como pudo ubicarse, si bien hay cesión del objeto (a), este mismo es figurado bajo la forma de la nada que evoca la anorexia mental, reforzando la insignia de la discapacidad, aún sin un padre que tenga cierto crédito para dialectizar la marca.

Si Lacan apela a la figura de la “*madre insaciable*” como modalidad primaria del enigma del deseo del Otro en la subjetividad, es porque el punto problemático a franquear es la castración de éste en aras de que el sujeto pueda edipizarse de pleno derecho. En el caso de Javier, existe el reconocimiento insondable del deseo materno, nombrado como “*un agujero sin fondo*”, al cual intenta satisfacer haciéndose él mismo el tapón. El recorrido culmina en una identificación al objeto: “*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*” (Lacan, 1956-57, pp. 196-197).

Las consecuencias clínicas son complejas. Se trataría de conducirlo primero al reconocimiento del objeto falaz que encarna para ella, en una condena sacrificial donde la

insatisfacción del deseo materno no es regulada en modo alguno por la ley paterna. Esto 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. Tal como lo afirma Lacan (1956-57), *“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”* (p.197).

En efecto, el fantasma de devoración es pregnante en Javier, no sólo en relación a la madre sino también en el vínculo sexual con mujeres. A ellas atribuye un papel activo y voraz en el acto sexual, encontrando figuración en el horror mismo del órgano femenino, que patenta el estatuto del agujero sin fondo, pero no llega a presentificar para él al Otro sexo. Se despliega entonces la figura del superyó materno en tanto soporte de las primeras demandas del sujeto: *“¿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).

Al igual que para el pequeño Hans, para Javier la madre modula la ley paterna a su antojo, reduciendo a la insuficiencia o a la incapacidad lo que él en tanto sujeto podría tener para ofrecer: *“una madre que, desde ahora, no es para él sino una potencia incontrolada, imprevisible, con la cual no se puede jugar o, por emplear un término muy expresivo del lenguaje coloquial, se acabó el amor, es decir, no hay reglas del juego”* (Lacan, 1956-57, p. 406). La dinámica en relación con la madre es la de transgredir los límites que entre los dos establecen. Principalmente, él infringe con facilidad las reglas del juego con las que intenta infructuosamente ordenar al cocodrilo materno, derivando en el abandono de cualquier intención de deseo, o incluso del anhelo en sí mismo.

Es posible situar también cierta similitud con la lectura lacaniana del caso de Leonardo Da Vinci, donde se presenta *“la importancia de la función madre fálica, y mujer fálica. No para la que es el sujeto de esta función, sino para el niño que depende de dicho sujeto”* (Lacan, 1956-57, pp. 429-430). Se trata para el niño de ubicar a la mujer más allá de la madre, o en todo caso, articular lo que más allá de su goce, ella puede transmitir al hijo como mujer. Se trata de coordenadas claramente constatables en el discurso de Javier, quien experimenta una imposibilidad para acceder a la sexuación en sí misma, y el atisbo de su posición masculina como una impostura estructural, a la que sin embargo no puede alcanzar, como tampoco puede definir su orientación sexual.

Tras introducir la cuestión del estrago materno en Gide, Lacan (1958b) se pregunta *“¿Qué fue para ese niño su madre, y esa voz por la que el amor se identificaba con los mandatos del deber?”* (p. 712). En el caso de Javier, resulta evidente que la muerte de la palabra paterna agenciada con vivacidad por el discurso materno, le imposibilita relacionarse con el otro en el plano del amor

y la sexualidad, y su cotidianidad está pregnada del erotismo masturbatorio en la soledad de su habitación frente a la computadora. Se configura de este modo una tiranía entre los dos personajes, al igual que en Gide: en tanto marcado como discapacitado o diferente al resto, él atrapa a la madre del amor en la tiranía de la dependencia, pero al mismo tiempo se hace súbdito de la voracidad que la madre del deseo introduce en su opacidad, al no poder situar a dónde apunta dicho deseo.

Como se afirmó anteriormente, el estrago materno como fenómeno está ligado al encuentro traumático con la inexistencia de *La* mujer en la madre, y es potenciado en la novela familiar, justamente cuando el sujeto no consigue advertir en ella a una mujer que desea otra cosa que no sea él. La madre de Javier no se presenta signada por ley alguna más allá de propia, y en este sentido, encarna de manera radical a la figura de la “madre fálica”, con el trasfondo mortífero que ello implica. Como lo señala Lacan en el *Seminario X “La angustia”* (1962-63): “Hay un tipo de madre que llamamos madre fálica... si se ocupan de alguien que les dice que cuanto más precioso es un objeto para ella, inexplicablemente tiene la atroz tentación de no retener ese objeto en una caída, esperando no sé qué de milagroso en esa especie de catástrofe, y que el niño más amado es precisamente aquel que un día, inexplicablemente, dejó caer, entonces podrán identificar lo que conviene llamar en este caso una madre fálica” (p. 136). Es claro entonces que la madre fálica no es sólo quien hace de su hijo un fetiche que taponar su carácter no-todo respecto de la función fálica, sino que en modo alguno permite articular la castración sostenida en el agujero de la inexistencia de *La* mujer, y termina signando a su hijo con un deseo de muerte, colegido por éste como la muerte del deseo, de la cual pasa a ser responsable.

5.4. Caso “Lorena”, del estrago materno como “vaginismo” al partenaire-sinthome

Lorena, con 21 años, acude a la consulta derivada por su sexóloga. Tiene un problema que la angustia y respecto del cual no consigue avanzar. Se denomina “vaginismo” y consiste en una contracción involuntaria de los músculos de la vagina que impide la penetración. “La penetración es imposible –afirma– es Misión Imposible 5”. Hace tres años está en pareja con Federico, a quien describe como un chico que la entiende y la contiene, comprensivo y cariñoso, pero desde hace años tienen el problema de su imposibilidad para tener relaciones sexuales. Considera que la sexualidad es un paso natural en la relación y lleva mucho tiempo intentando poder entregarse, pero en el momento del acto un dolor indescriptible le impide el acercamiento: “Me cierro, y he llegado a golpearlo para que se aparte”. Federico, sin embargo, decide seguir acompañándola y esperándola.

Lorena consultó anteriormente a una psicóloga: “*No me gustó, me pareció agresiva. Me habló en la misma postura que mi mamá. Me fui envenenada, no le dije nada, y me pareció que lo que me dijo era su opinión personal*”. Se pregunta si el haberla dejado no fue una resistencia, ya que de esa entrevista rescata una frase que ella dijo y que la terapeuta citó: “*Mi madre se me mete en todo y por eso yo me cierro*”. Plantea como hipótesis que todo su problema con la sexualidad se remita a la relación con su madre, recordando la tesis desatada por Freud en *Sobre la sexualidad femenina* (1931), donde plantea que si bien la madre es el primer objeto de amor para ambos sexos, la relación con el mismo es cualitativamente distinta en la niña, tempranamente ambivalente, fácilmente mudable a lo hostil, y prolongada por lapsos inusitados, al punto de imposibilitar la vuelta cabal hacia el varón.

En efecto, tal y como lo despliega Lorena: “*Vivo en su casa, pero no tengo intimidad. Está su pareja, pero no me deja tener intimidad. Dice que soy irresponsable, mala hija, la peor persona que existe. Me hace sentir que no soy nada de lo que quiere que yo sea, pero creo que ni ella misma sabe qué es lo que quiere. Siento su mirada en todas partes. Me infunde miedos, dice que no me case porque es una porquería. Pero lo peor es que yo repito conductas de ella. Ella es controladora y se mete en todas mis cosas. Yo hago lo mismo con Federico, lo controlo y cualquier error estúpido de su parte me hace sacarme con él*”. Ya desde su presentación, destaca pues la fenomenología del estrago materno, articulando los hallazgos freudianos: “*la fase de la ligazón-madre deja conjeturar un nexo particularmente íntimo con la etiología de la histeria, lo que no puede sorprender si se repara en que ambas, la fase y la neurosis, se cuentan entre los caracteres particulares de la femineidad*” (Freud, 1931, p. 229).

Lorena no solamente puede situar con claridad la incógnita que representa el deseo de la madre, bajo el entendimiento de que cualquier pedido hacia ella no suturará la falta dado dicho deseo es también una incógnita para la madre misma. Además, en esta configuración voraz y enloquecedora, lo que puede situar es una invasión de su intimidad, como si atribuyese a la madre un deseo de aniquilación de la sexualidad femenina como tal. Al decir de Freud: “*no sabemos indicar cuán a menudo esta angustia frente a la madre se apunala en una hostilidad inconsciente de la madre misma, colegida por la niña*” (Freud, 1931, p. 239). El sujeto da testimonio discursivo de esto de un modo inequívoco, pero la fascinación con la imago materna es pregnante y se constituye como modo privilegiado de vinculación con el partenaire; más allá de “*hacer de hombre*” para él, se erige al mismo tiempo como el superyó femenino, así como la madre encarna al superyó arcaico para ella.

En estos primeros encuentros le señalo que hace de su madre el modelo de mujer y el referente único para encarar la relación con un hombre, lo cual le lleva a manifestar que es injustamente exigente con su novio: “*Lo obligo a inventar coartadas para explicarme sucesos inocentes.*

En eso pienso que soy como todas las mujeres. Somos histéricas, retenemos todo, nos enroscamos solas con cosas que el otro ni se entera. El otro tiene que adivinar. Soy exigente con Federico, es como si esperara algo más de él, y no sé qué?. La imprecisión de su demanda de amor hacia el partenaire, es equiparada a la imprecisión de la demanda materna. La cuestión es que esa demanda no parece recaer en su partenaire actual sino en la propia hija, como si supusiese en ésta una suerte de respuesta.

Por otra parte, y apostando a la constitución del síntoma, le señalo que por el modo en que lo describe, parecería estar haciendo todo lo posible para que su novio la deje, y que habría que ver si el “*vaginismo*” no es un modo de rechazar las consecuencias de causar el deseo. Desconcertada, me pregunta por qué haría tal cosa si dice querer lo contrario. Una vez instalada la transferencia, este señalamiento tendrá efectos de verdad al articular el amor al padre: “*Me parece que hago todo lo posible para que Federico haga lo mismo que mi papá, abandonarme, para poder decir lo mismo que dice mi mamá y mi abuela materna, que ‘todos los hombres son iguales’*”. Lorena solamente cuenta en principio con el discurso materno en tanto seductor original y señalador del varón en universal. Todos los hombres conforman al universal de El hombre, entendido éste como alguien que se rige por su perversión polimorfa.

Empieza entonces a desplegar su novela familiar. Comenta que sus padres se separaron cuando ella tenía once años. El padre se fue de casa sin avisar, acto por el cual lo juzga. Recuerda que justo ese mismo día ella le contó que en la escuela le habían dicho que su carpeta era la mejor: “*Él estaba apurado y se fue. Yo sé que es una tontería que diga esto a estas alturas, pero él me prometió que cuando volviera me miraría la carpeta. Nunca volvió*”. Esta escena es sin duda la matriz en la que más allá del estrago, el padre hace síntoma poniendo su feminidad en espera.

Estuvo alejada del padre por mucho tiempo, cuando pudo verlo fue por su propia iniciativa. Él se enojó y preguntó para qué la habían llevado si no tenía dinero. Lorena asevera que es inevitable enjuiciarlo, le parece que es de poco hombre abandonar a su familia con dos hijos sin avisar. Siente bronca por él, pues en su opinión nunca pensó en ella ni en la contención que necesitaba. No obstante lo anterior, parece seguir necesítandolo: “*La relación con él es muy especial, ocurre porque yo lo busco, él nunca me llama. Cuando voy a verlo se va a dormir. Si dejo de llamarlo me llama y dice que me extraña. Siento que no sabe qué hacer, ni qué quiere*”. La localización de la intermitencia del deseo paterno permite entrever a la armadura del amor al padre como factor de anudamiento, pero la identificación con el mismo revela ser la segunda fuente del estrago, anulando la posibilidad de la sexuación, condenándola a “*hacer de hombre*” como fenomenología clásica de la histeria.

En sesiones posteriores, aflorará la figura del padre con ambivalencia “*Yo creo que mi papá es una gran persona, pero no es un referente. Es irresponsable, no tiene palabra y es mentiroso, todavía me*

promete que me va a llevar a Disney, pero me llama pera pedirme plata prestada. Igual lo veo muy inocente, no tiene mal corazón, no es rencoroso y siempre fue muy contenedor conmigo. Con la que me indigno es con mi mamá, y quizás es a quien tendría que comprender porque se la bancó sola". Señalo que ella parece estar fijada a la espera del padre y que aparentemente, necesitaría de su aval para convertirse en mujer. La promesa no cumplida y la carpeta nunca vista... Es llamativo que si bien las fallas paternas son traídas a colación sin mayor reparo en su discurso, sostener al padre es lo que estructura la estabilidad en su posición subjetiva. De cualquier modo, la indignación es con el Otro materno, con quien se juega en primera instancia la cuestión de la feminidad.

Como primeros efectos terapéuticos, constata que una pacificación con el partenaire. Se ha dado cuenta sin embargo, que ella no piensa ser la mujer indicada para él. Peor aún, no se siente mujer todavía. Cuando se enoja con su novio piensa que la dejará por otra. En sesiones posteriores, esto se convierte en la pregunta acerca por el deseo de él: *"Me encantaría saber por qué me aguanta, no lo entiendo. No sólo no puedo darle lo que quiere, sino que además, cuando algo no encaja en lo que él hace, yo me desestabilizo"*. El interrogante introduce la veta del amor, pero al mismo tiempo, es puesto a prueba bajo la forma de un enigma tormentoso acerca del objeto que es en dicho deseo, experimentado a veces con angustia, y otras como algo insoportable.

"Cuando algo no encaja, me desestabilizo" -la cito- y ello inicia una sucesión de sesiones en las cuales aparece constantemente un doble sentido sexual en sus frases, remarcado por mis intervenciones. Lorena empieza a traer sueños con contenidos similares. Reproduzco uno, ilustrativo de los primeros meses de análisis: *"Estoy esperando el colectivo pues iba para el shopping. Subo, pero no era mi colectivo. Estaba lleno de hombres y yo era la única mujer. Uno de ellos me dice que por las dudas no vaya al fondo. Cuando bajan algunas personas voy a buscar asiento atrás. Me doy cuenta que todos los hombres están desnudos y me angustia. Yo le echo la culpa a un hombre de haberme llevado atrás. Despierto angustiada"*.

Recortar en este sueño que *"no era su colectivo"* la conduce a esbozar la pregunta histórica, adosada al hecho de no poderse reconocer en el colectivo de las mujeres ni en el de los hombres, pero al representarse en medio de éste último es a título de objeto de goce, sin mediación del amor. Sin duda, un sueño que insinúa un fantasma de abuso, por el cual es introducida traumáticamente en el universo de la sexualidad por un hombre mayor que ella. Esa noche Lorena estaba durmiendo con su novio *"¿Acaso yo pienso que mi novio me está obligando?"* -se pregunta. Le señalo que el problema es ubicar a su partenaire en el colectivo de todos los hombres, a lo que responde: *"Yo no pienso que todos los hombres son iguales, pero mi madre y mi abuela materna sí. Esas marcas son muy fuertes"*.

Es claro que allí emergen las insignias constitutivas del Ideal provenientes de la omnipotencia del Otro materno, pero que sin llegar aún a hacer síntoma por la mediación paterna puesta en cuestión, se erigen bajo la forma de una férrea construcción fantasmática que retorna al sujeto a completar el Ideal materno. La identificación queda signada por el ser demarcada como *La* mujer en tanto objeto narcisista que sutura la falta, repudiada y admirada por lo mismo para la madre y para la abuela, pero sólo en la medida en que ese objeto obedece a una invención fantasmática. Es por esto que Lacan señala 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).

Lorena trae a colación lo que había hablado con su sexóloga, a saber, que la angustia aparece en toda situación donde pierda el control y se lo tenga que ceder a Federico. Esto se ilustra en las posiciones sexuales, no puede estar abajo suyo ni mucho menos relajarse. Asocia este punto a un sueño recurrente donde él le confiesa que la engaña con otra, desconcertada por la ausencia de apoyatura del mismo en su cotidianidad. Se apresura a interpretar el interés del partenaire bajo la lupa de las mujeres de la línea materna: quizás él espere de ella lo que todos los hombres, y una vez logrado su cometido, la abandone al igual que el padre para encaminarse hacia otra mujer. Encarnar entonces a un objeto narcisista en cuanto a su ser de mujer en el deseo de la madre no escapa a la dialéctica de ser el señuelo fálico en ese deseo, pero su contracara es que no se trata allí de una verdadera feminidad, pues tanto la abuela, como la madre y ella misma, pretenden reducir a *La* mujer a la naturaleza del significante.

Admite que su problema siempre fue lo sexual. Incluso al ver películas las escenas de sexo le dan vergüenza y cambia de canal. Es algo que recuerda desde muy chica, y con particular tenacidad surge la imagen de su madre teniendo relaciones sexuales con su nueva pareja como algo muy vergonzoso y experimentado a modo de escándalo. Recientemente vio la película *“El secreto de sus ojos”* y comenta que una escena de violación le produjo gran angustia. El secreto de sus ojos es entonces el fantasma de violación, a través del cual sitúa el lugar femenino en la perversión del hombre.

Lorena hilará esto con sus primeros encuentros con los discursos sobre la sexualidad. Rememora que escuchaba acerca de las violaciones, así que preguntó a su madre de qué se trataba: *“Ella me dijo que una violación es que un hombre le pega a una mujer. Me pareció un horror, pero no le creí del todo, le pregunté lo mismo a mi prima mayor, recuerdo el horror que sentí cuando ella me explicó lo que era el abuso sexual”*. Por la misma época interroga al padre sobre cómo vienen los bebés al

mundo: “*Yo lo miré con asco, me horroricé cuando él me dijo que algo del hombre entra en la mujer y crece una semilla*”. Es claro en su relato la posición de los dos seres del sujeto en el estrago. La búsqueda de la sustancia del ser femenino es dirigida originariamente a la madre, de quien no sólo no obtiene respuesta satisfactoria sino que usa sus dichos a modo de oráculo para procurarse la primera armazón del fantasma, completado posteriormente con el recurso al padre, quien ubica en la mujer el campo de cultivo del ataque masculino. Poco importa en este punto la tonalidad del discurso paterno, pero es claro que el mismo la retorna al Otro absoluto que es la madre, quien desvirtúa las posibilidades del sujeto para ubicarse en la cuestión de la sexualidad.

La homologación ambivalente entre la madre y la mujer constituye un escollo constatable de un modo palmario en este caso, donde lo que circula entre madre e hija es justamente esta equiparación. Tal y como se presenta para Lorena, el vaginismo es un ejemplo paradigmático del modo en que la imposibilidad de dissociar a la madre de la mujer interfiere de manera sufriente en la realización del deseo en el campo del amor y del goce.

Comenta entonces acerca de un sueño que tiene desde chica: “*Voy al baño a hacer pis. Cuando me seco me sacudo. De mi vagina salen bichos y despierto horrorizada*”. Desorientada por el contenido del sueño, me confiesa en seguida que la noche anterior había soñado lo siguiente “*Estaba toda la pared llena de arañas. No me daban miedo sino bronca. Yo las iba pisoteando, me daban asco*”. Las arañas aparecen para ella como una suerte de cabeza de Medusa que ubica de una forma imprecisa al órgano femenino, revestido de símbolos fálicos. La araña ha sido el objeto fóbico con el que ha suplido las fallas del padre en tanto sanción de la devoración materna, de hecho, la fobia aparece justamente en la edad en la que sus padres se estaban separando: “*Son horribles y repugnantes. Me molestan sus patas, muchas patas, y que sean peludas. Varias veces he soñado que tengo las piernas peludas*”. Así pues, allí donde Lorena se confronta al agujero de la inexistencia de *La* mujer, el objeto araña aparece como tapón frente al mismo, una figura terrorífica que lejos de encarnar al agujero, presenta la multiplicación fálica en patas y pelos, produciendo un efecto de parálisis similar al descrito por Freud en *La cabeza de Medusa* (1922).

Freud plantea que la cabeza decapitada de esta bestia mitológica designa el horror a la visión de la castración, particularmente la materna. La cabeza sangrante cuyos cabellos son serpientes recuerda a la observación del genital femenino, pero recubierto de símbolos fálicos. Si petrifica a quien la mira -tal y como ocurre con Lorena y su fobia a las arañas- es como un símbolo de la erección, de manera que el objeto fóbico cierra un complejo que va del reconocimiento horroroso de la castración materna, a la desmentida de la misma. Sin duda, una desautorización de la feminidad que encubre la ausencia del significante de *La* mujer. La

fobia a las arañas cederá más adelante en el punto en que Lorena reconoce en éstas la viva imagen de sí misma, en un goce opaco que escapa al decir tanto de la madre como del padre.

Lorena se sorprende por los descubrimientos del análisis. Cada sesión constituye un asombro, el mismo que caracterizó a sus primeros acercamientos a los discursos sobre la sexualidad. Considera absurdo haber podido elucubrar semejante imaginería fantasmal, pero volviendo sobre su propio discurso, admite que hay en este complejo una lógica extraña pero inequívoca en relación a lo que ahora aparece como síntoma: no consentir ser objeto del deseo del partenaire para hacer veraz su versión fantasmática sobre El hombre y *La* mujer. El fantasma se revela allí como velo frente al encuentro con la relación sexual que no existe, obturando la posibilidad de acceder a la feminidad.

Le señalo que sus primeras versiones sobre la relación de un hombre con una mujer son relativas al dolor y al maltrato. Siguiendo el escrito *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908c), ella parece haber construido algo similar a la fantasía freudiana sobre la concepción sádica del coito como obstáculo para el encuentro sexual. Sin embargo, presenta una singularidad, y es que más allá de que el acto sexual tenga para ella un componente de sadismo inequívoco, la cuestión es que la penetración embaraza y adentro crecen bichos. El horror a la feminidad es encubierto bajo la forma de un goce animal impreciso, asociado a la voracidad materna. Se interroga entonces por la maternidad, pues ya para su abuela materna la madre fue una especie de “*cáncer*” a quien responsabiliza de asolar su obstruido devenir mujer, pero también para su madre, Lorena encarna este objeto oscuro, un bicho de goce desconocido, sobre el cual cambia de opinión constantemente.

Demarcado lo anterior, la paciente hila estas representaciones de lo femenino con los dichos de su madre y su abuela materna. La abuela es autoritaria, vive insatisfecha todo el tiempo y se mete en la intimidad de su vida y en la de su madre. Siempre quiso intervenir para que Lorena no se quede a solas con su padre o con su hermano mayor, marcaba con especial énfasis que ellos dos no durmieran en la misma habitación, pues según su creencia, cuando una nena es chica, no debe quedarse a solas con un hombre: “*Yo no recuerdo que me haya pasado nunca nada, pero mi abuela me atormentaba el cerebro con que me iban a hacer algo, todas las semanas me preguntaba si me había pasado algo con algún hombre*”. Reconoce que hay algo de absurdo en estos temores, pero es cierto que desde que se enteró de las violaciones y preguntó a la madre por el significado, y más aún, desde que escuchó la versión real de boca de su prima, le daba miedo salir a la calle y tenía horror de que algo así le pudiera pasar a ella.

En *Sobre la sexualidad femenina* (1931) Freud afirma que la ambivalencia de la niña hacia la madre es originaria y responde al hecho de que la seducción es materna, a un punto tal que

incluso la fantasía de seducción por parte del padre encubre que la gran seductora originaria es la madre, quien alimentó en última instancia la fantasía del padre como seductor. Sin duda, es ella quien propicia el armado del fantasma, erigiendo a El hombre como perverso seductor, al mismo tiempo que prohíbe al sujeto el acceso a la feminidad.

En este sentido, en la novela familiar de Lorena emergen al menos tres generaciones de mujeres signadas por el estrago materno. La abuela en tanto Otro del Otro, se constituye en su carácter absoluto como superyó materno; ella regla la relación entre los sexos y sin mediación alguna de otra ley, imposibilita el ingreso de un discurso que dialectice sus dichos para definir los tipos ideales del sexo en relación a la significación fálica. El superyó materno que ella encarna, y del cual la madre toma el relevo, se caracteriza por un rechazo particular de todo lo referente a la feminidad, planteando al universal masculino bajo la forma de un íncubo que imposibilita el encuentro amoroso y sexual.

En efecto, el caso recuerda el interrogante enigmático planteado por Lacan en *Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina* (1960a): “¿Por qué no admitir en efecto que, si no hay virilidad que no sea consagrada por la castración, es un amante castrado o un hombre muerto (o incluso los dos en uno) el que se oculta para la mujer detrás del velo para solicitar allí su adoración, o sea, desde el lugar mismo más allá del semejante materno de donde le vino la amenaza de una castración que no la concierne realmente? Entonces es desde ese íncubo ideal desde donde una receptividad de abrazo ha de transfigurarse en sensibilidad de vaina sobre el pene. Para lo cual constituye un obstáculo toda identificación imaginaria de la mujer (en su estatura de objeto propuesto al deseo) con el patrón fálico que sostiene el fantasma” (p. 696). Si la verdad que encubre el discurso histérico es la castración del amo, haciendo de éste el destinatario del amor, es en tanto el hombre en falta, o muerto presentifica al padre como íncubo ideal que organiza fálicamente la receptividad de la mujer, pero impidiendo al mismo tiempo la identificación imaginaria de la misma en virtud del fantasma sobre el varón, convertido en demonio.



La alusión al íncubo es esencial para abordar la sexualidad femenina. En la representación pictórica de Füsseli, se localiza un mito medieval establecido en la cultura: el íncubo es una suerte de demonio masculino que abusa de doncellas dormidas pero conscientes de lo que sucede, posándose sobre su pecho y produciendo una suerte de parálisis y ahogo. El mito se convierte en una pesadilla común retomada por Jones en su texto *La pesadilla* (1909) y releída por Lacan en el *Seminario X* “*La*

angustia" (1962-63) para indicar que *"la angustia de la pesadilla es experimentada, hablando con propiedad, como la angustia del goce del Otro. Lo correlativo de la pesadilla es el íncubo o el súcubo, aquel ser que te oprime el pecho con todo su peso opaco de goce extranjero..."* (p. 73). Ahora bien, ubicar al padre como íncubo ideal consolida la adoración de la mujer al hombre castrado o muerto.

No obstante, conviene retomar lo anunciado por Freud: *"toda vez que existía una ligazón-padre particularmente intensa, había sido precedida... por una fase ligazón-madre exclusiva de igual intensidad y apasionamiento"* (Freud, 1931, p. 227). En efecto, mitológicamente la contraparte del íncubo es el súcubo, el cual es figurado como un espíritu o demonio que según la superstición vulgar tiene comercio carnal con un varón bajo la apariencia de una mujer. El súcubo toma la forma de una mujer especialmente atractiva, con una belleza incandescente y no terrenal que se introduce en los sueños y fantasías de varones, adolescentes y monjes en la edad media, pero también de mujeres.

En Lorena, es observable que la amenaza de castración materna no le concierne realmente, salvo en el punto en el que tanto la madre como la abuela erigida en el lugar del Otro, o si se quiere del súcubo, señalan al varón en su función demoníaca, preparando la construcción del fantasma que imposibilita su identificación sexuada en relación a la feminidad. En efecto, Lorena afirma que el cordón umbilical entre abuela y madre no se cortó nunca. La madre sigue pidiendo permiso para todo, mientras que la abuela desautoriza su palabra, incluso para la crianza de sus propios hijos. Ahora bien, en lo que tiene que ver con la persecución de lo femenino parecen ser aliadas.

La vociferación de la abuela no es mediatizada por su marido, quien desde el silencio, ejerce una función simbólica para el sujeto, destacándose como el único personaje que la apuntala en la novela familiar. De acuerdo con ella, el abuelo materno cumplió la función que su padre dejó vacante, y es justamente la del padre permisivo y dador del tercer tiempo del Edipo. Él es quien sugiere la exogamia, habilitando positivamente cualquier emprendimiento de parte de la nieta, llegando incluso a pagar las sesiones de análisis en cierto momento en que las dificultades económicas se lo impedían.

En este punto, Lorena trae a colación una extraña historia de la cual nunca preguntó ningún detalle pero que se sostiene como el mito familiar de origen. Su abuela tuvo a la madre a los 20 años y en el momento del parto le tuvieron que vaciar el útero, pero por la misma razón, nunca más tuvo relaciones sexuales con su marido. A la abuela esto parece haberle venido como anillo al dedo pues repetitivamente manifestó nunca haber disfrutado del sexo y ejecutarlo siempre como una obligación desagradable. De acuerdo con Lorena, *"mi abuelo quedó*

totalmente resentido, y por eso ahora no hacen más que discutir todo el tiempo. Mi abuela dice que soportó mucho de él y por eso lo trata como lo trata, en realidad no sé qué es lo que soportó”.

Señalo que de algún modo se revela una profunda identificación con la abuela en aquellos rasgos señalados por ella como los peores, y que tras ello, existe la representación de que ser mujer es ser un objeto de maltrato para el hombre. La interrogo además por la extraña historia de su abuela, transmitida borrosamente por su madre y por ella misma, la cual presenta fehacientemente un punto de inconsistencia: ¿por qué razón la extirpación del útero le impediría a su abuela la relación sexual? Lorena dice no habérselo preguntado nunca, su madre tampoco. Evidentemente, lo que se encubre es un secreto a voces: el útero es el intento de materialización de un significante inexistente, el de *La* mujer, no admitido como tal sino a modo de algo cercenado en la genealogía de mujeres.

A la sesión siguiente, Lorena viene a contarme que estuvo investigando sobre su abuela. Parece ser que cuando se embarazó de la madre se formó un fibroma del tamaño del feto, de manera que por cesárea “*le vaciaron todo*”. Intentando acercarse al agujero en la abuela, afirma: “*Ella da a entender que si no hubiera tenido a mi mamá no le hubiera pasado eso, como si mi mamá hubiera sido un cáncer, y que como no tiene útero no puede tener relaciones sexuales, pero me pregunto por qué no puede tener relaciones? Mi mamá dice que es porque perdió la sensibilidad*”. Mi intervención acota que es justamente porque no quiere, a lo cual Lorena relaciona con su vaginismo “*el problema ya no es la vagina, soy yo la que se contrae*”.

Por otro lado, aparejada a esa búsqueda de sustancia del ser femenino en el Otro materno que presentan estas tres generaciones de mujeres, se articula claramente un deseo de muerte que sitúa a la madre de Lorena como el cáncer de la abuela, y a Lorena como la araña de la madre. Comenta que su abuela siempre estuvo metida en las relaciones de su hija, así como su madre la invade a ella: “*En casa me siento invadida en mi propia pieza. No existe manera de hacerle entender a mi mamá que no decida por mí. Me organiza hasta los objetos de la cartera, el cajón con las bombachas. Igual sé que la que tiene que cambiar soy yo, ella no va a cambiar. Ella hace esto porque yo lo permito. Mi madre decide por mí en mi propio espacio físico*”. Le digo que ese espacio físico no es tanto la pieza sino su propio cuerpo, y ante su desconcierto sanciono la entrada en análisis. Lo que persigue la madre en Lorena es justamente lo que la abuela persigue en ella, todos los objetos fetiches que enmascaran lo oculto de la feminidad -carteras, bombachas- como una suerte de caja de Pandora la cual se saquea para figurar un referente perdido.

Una vez en el diván, Lorena comenta que la sexóloga también señaló que el problema ya no es la vagina, sino que ella misma se tensa y tiene que aprender a relajarse. Finalmente decide poner fin a ese tratamiento para delegar el síntoma en el análisis. Afirma no conocer la

relajación y sorprenderse de la velocidad con la que viaja la mente: “*Soy ansiosa, quiero que las cosas se hagan para antes de ayer. Pero si yo estoy ansiosa, mi mamá está pasada de revoluciones. Todo se lo toma a la tremenda, me taladra la cabeza diciéndome que no escucho nada. Yo trato de no escuchar, pero cuando estoy con mi mamá se me abomba la cabeza*”. La tensión y el desborde de pensamiento compartidos entre madre e hija, no sólo demuestran que el deseo es el deseo del Otro, sino que tal como lo presenta en el discurso, ello tiene profundas consecuencias en lo que atañe a su sexualidad en lo real.

El sujeto recurre a escapar de casa para no escuchar. A partir del recorrido de análisis advierte ciertos cambios en su relación con la madre, particularmente intentos suyos por hablarle desde lugares que la descolocan porque no son familiares. La madre muestra cierta receptividad pero acusa a Lorena de estar dejándose convencer por un psicólogo que no la conoce tanto como ella: “*Hay una manipulación constante, por lo menos aprendió que la cartera es mía, pero me sigue acomodando los cajones y la mesa*”. Es notable que la manipulación sea el saqueo y el control del cuerpo femenino, y en ese punto puede observarse una particularidad del estrago en la relación madre-hija.

No se trata solamente de lo señalado por Lacan en *El atolondradicho* (1972), a saber, que la hija espera de la madre en tanto mujer más sustancia en su ser que del padre, sino que la madre misma parece buscar en la hija dicha sustancia, configurando un circuito insoportable. Lorena se referirá a la voz y a la mirada de la madre como algo que la invade y si no la escucha hace escenas para generarle culpa. Acoto que si las hace es porque puede, como cuando los niños chicos hacen escándalos en lugares públicos, no es tanto porque quieren sino porque pueden. Apunto con ello a algo de lo que Lorena sabe bien, recientemente se ha recibido de maestra jardinera y ha tenido sus primeras prácticas con chicos.

Al conseguir finalmente trabajo en un jardín infantil, Lorena empieza a interrogar la relación con su padre en tanto anudada a su problema con la sexualidad. Dice que lleva mucho tiempo idealizando la relación sexual y que justamente al esperar con tantas ansias que pase, termina sin suceder: “*Se parece a la relación con mi papá, idealizar algo que nunca pasa, yo tengo que ir a buscarlo, él sólo se acuerda de que tiene una hija cuando tiene problemas con su mujer, y abí me dice que soy más que una hija para él*”. Es notable el modo en que pese al estrago materno, el amor al padre permanece incólume como obstáculo al deseo, tanto en lo laboral como en lo sexual. Pero ¿qué significa ser más que una hija para el padre? Cabe allí el interrogante acerca de si no son estas las coordenadas de su ser segundo en el estrago, pues el padre la convoca a ser *La* mujer para él, siempre que tiene problemas con su partenaire.

Le muestro que mucho más que una idealización del padre, se trata de una identificación con él, y desde ese lugar, hacerle a Federico lo mismo que su padre hizo con su carpeta, dejarla esperando: “*ya te miraré la carpeta*”. Desconcertada, se interroga por el modo de salir de ese lugar y señalo que evidentemente es preciso hacer un duelo por el padre. A la siguiente sesión trae un sueño: “*Hay una reunión familiar, estaba mi papá haciendo un asado, él me traía los pedazos más lindos de la carne. Sólo me acuerdo de mí y de él, no recuerdo la otra gente que estaba allí*”. Asocia a este sueño que cuando chica era muy “*mañosa*” con la carne, pedía que no tuviera grasa, que no tuviera nervio, que fuera sólo la punta. “*Que no tenga grasa, que no tenga nervio, sólo la punta*” -la cito- lo cual la conduce entre risas a las escenas de intento de penetración con Federico.

Un sueño más a continuación: “*Voy caminando atrás de un gorila gigante, había más gente atrás mío, íbamos a cruzar un puente. Yo estaba alucinada caminando atrás de esa cosa, me sentía protegida*”. El gorila la conduce a asociar a King Kong y la doncella en aprietos, frente a lo cual intervengo diciéndole que al parecer su padre es para ella un gorila protector que la fascina como el héroe. Lo encuentra razonable, pero se sorprende al preguntarse cuál es la protección paterna, si son tan pocos los recuerdos que tiene de chica con su padre: “*¿si nunca estuvo, cómo pude haber alimentado un recuerdo tan enorme? En realidad de chica yo siempre estaba encima suyo, cargoseándolo*”. Apunto que se trata de un recuerdo engrosado hasta convertirse en un gorila.

Pocos días después Lorena asiste a la ceremonia de entrega de diplomas de su carrera de maestra jardinera. Estando en la tarima y a punto de recibir el título creyó ver a su padre entre el público. Deseaba verlo, pero al mismo tiempo se hubiese enojado si aparecía allí. Le remarco que sigue identificada con él, esperando. Paralelamente, se ha ocupado de obtener algunas noticias del padre: “*me enteré que abandonó a su segunda mujer y a sus hijos, mis medio hermanos, ella pensó que no le iba a pasar lo mismo que a mi mamá, mi papá que amenazó con suicidarse porque dice que ya le ha cagado la vida a mucha gente*”. Emprende su búsqueda pero ya no se siente responsable de las elecciones de él. Entre tanto, la obtención del título y el acceso al universo laboral hacen que empiece a pensar en su independencia, en tener intimidad, su propio espacio. Sabe que cada día se acerca un poco más a este proyecto, pero lo hace con enojo, como si quisiera y no quisiera a la vez. “*Es que no quiero crecer?*” -se pregunta-.

Trae entonces otro sueño: “*Hay una jaula con personas adentro que giran en forma de círculo. Una persona intenta salir de la jaula y la matan*”. Interrogada por el contenido manifiesto, se le ocurre que el significado es que la libertad cuesta la vida y equivale a la muerte. Inmediatamente después me comenta que su madre, quien se ha anticipado a las tendencias emancipatorias de la hija, le ha dicho que si se va de casa no piensa apoyarla en nada, sosteniendo su reprobación hacia Federico: “*lo considera un vago, un bueno para nada, como todos los*

hombres, no entiendo por qué, él estudia y trabaja, no hace nada fuera de lo común, pero para ella es como el demonio". Frente a esto, le digo que evidentemente la jaula es su madre, pero el asesino es ella.

Lorena manifiesta que pese a todo lo trabajado en análisis se percata de que inconscientemente está atada a su madre: "*Yo soy muy ordenada con todas mis cosas, casi obsesiva, menos con mi pieza que es un desastre. Ahora me doy cuenta que hago eso para darle más material a mi mamá para que me reproche. En casa va ella atrás mío arreglándolo todo, limpiándolo todo, no me da tiempo ni de ir al baño, espera atrás de la puerta para ir a limpiar. Soy su entretenimiento*". Se ubica así la posición de goce que en tanto objeto encarna Lorena para el Otro materno, ser "*el entretenimiento de la madre*" es su manera de nombrar con imprecisión el valor fálico que ocupa para ella, pues no sólo encarna eso que taponar su deseo sino que además ocupa el lugar de *La* otra mujer, presentándole toda suerte de objetos para que despliegue su investigación y su persecución a lo femenino, asolando las posibilidades de acceder a la feminidad más allá de ella. Son estas las coordenadas del estrago materno para el sujeto femenino, quien no sólo condensa bajo la égida del narcisismo al falo que completa a la madre sino que además representa ese objeto oscuro y repudiado en cuanto a su ser de mujer.

Evidentemente, de una forma siniestra, la madre logra introducir en la hija el atolladero de la feminidad, bajo la forma de una prohibición que recuerda la razón por la cual Lacan no considera al vaginismo un síntoma neurótico. En efecto, en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* (1960a) afirma que "*confinamos aquí con el resorte por el cual el vaginismo se distingue de los síntomas neuróticos incluso cuando coexisten, y que explica que ceda al procedimiento sugestivo cuyo éxito es notorio en el parto sin dolor*" (p. 694). Lorena presenta al vaginismo, no tanto como un síntoma neurótico, sino como un estrago que reconduce a aquellos dichos provenientes del Otro materno. Esto no quiere decir que su estructura clínica no sea histérica, y en tanto tal, sostenida en la armadura del amor al padre. El estrago materno como devastación de la feminidad resurge bajo la forma del vaginismo más allá del padre.

El deseo de la madre presenta para Lorena un carácter oscuro, imposible de significar, sin mediación de otra ley, aún bajo todos los fantasmas de voracidad erotómana: "*Si me voy dice que siente paz, después me llama mil veces para ver dónde estoy, pero si me quedo, no me soporta. Si me llevo a mudar de casa el problema va a ser el teléfono, ella me llama para solucionar todos los problemas, hasta las cosas más estúpidas. Ahora vos sos el protagonista de todas las discusiones*". El analista empieza a ser ubicado entonces como tercero antagonista de la madre en su relación con la hija, una voz contrapuesta a la que ataca con pertinaz tenacidad.

El situar otra voz que dialectiza la voz materna en el analista produce inequívocos efectos. Me comenta que finalmente pudo tener una relación sexual con Federico donde se

sintió cómoda, no hubo dolor y se pudo relajar pese a que la penetración no fue completa. Ahora, sin embargo, le sucede que no lo soporta y trata de evitarlo. Le ha pedido que espere a que se le pase y que no la busque, que permita que sea ella quien tome la iniciativa: *“Me doy cuenta que siempre busco algo para arruinar la relación, esperé tantos años para esto y finalmente sucedió, es un momento muy especial, finalmente terminaría de darme el título de mujer, por qué ahora no lo quiero ni ver?”*. Ocurre entonces un movimiento del estrago al síntoma, del vaginismo a la histeria propiamente dicha, la cual persiste pregnada de la voz materna: *“Mi mamá no quiere ver a Federico ni en pintura pues según ella, es como todos los hombres, y es igual a mi papá”*. La interrogación en este punto acerca de la persistencia en ubicar a Federico en la serie de *“todos los hombres”*, como si se tratase de una ofrenda más a la madre.

Consternada, a la siguiente sesión comenta: *“Se me hizo un click en la cabeza. No quiero pensar que pueda seguirle haciendo ofrendas a mi mamá con mi cuerpo. No comparto el pensamiento de ella, no creo que todos los hombres son iguales. Mi papá fue alguien para ella, Federico es alguien para mí, es fuera de serie”*. Efectivamente, el discurso materno está signado por el universal de El hombre, erigiendo al padre como perverso originario e impidiéndole reconocer alguna suerte de singularidad en el partenaire, quien queda condenado a ser uno más de los hombres del colectivo que alimenta la mascarada, solamente para rechazar tras ella a la feminidad como tal.

Es notable que si bien accede a la configuración de un síntoma histérico sostenido en la armadura del amor al padre y la identificación viril, sirviéndose de la significación fálica para configurar su mascarada femenina, la voz materna continúa articulando el rechazo de lo femenino: *“Vive inquieta con cómo me visto, se obsesiona con la ropa que uso. Si me pongo minifaldas me dice que son de prostituta”*. La encrucijada propuesta por la madre es entonces la disyuntiva que la abuela misma le impuso *“o madre o puta, pero nunca mujer”*.

Surge una pregunta inquietante para Lorena. La madre ha sancionado ya la pretendida feminidad de la hija en la relación con su partenaire, pero ésta última no logra salir del estupor que ahora le produce la aparente desaparición del deseo hacia él: *“Si ella no quiere aceptar que yo soy una mujer, si ella no acepta que yo me vista como me visto e igual lo hago, ¿es solamente para llevarle la contra? Hasta qué punto Federico es un deseo mío propio, o es un capricho para contraponerme a ella”*. Efectivamente, advierte que el deseo es el deseo del Otro y ello la interroga sobre la relación de su madre con el partenaire. Cada vez que se aleja de él, le sobreviene un pensamiento que juzga extraño y en el cual reconoce la voz materna: *“no lo elijas porque no es para vos”*.

Lorena empieza a elucubrar sobre el deseo de la madre. Considera que deposita su bronca en ella por todos los sueños truncos a raíz de su propia elección: *“Siempre quiso trabajar pero no lo hizo, siempre quiso estudiar para ser maestra como yo, pero el miedo a rendir exámenes no se lo*

permitía, siempre que quiso hacer algo propio mi abuela le dijo “no vas a poder””. La hija, por su parte, ha podido cumplir con estos deseos haciéndolos propios y traspasando las barreras del Otro materno, sólo queda en suspenso su devenir mujer, al cual ella nombra como “*recibirse de mujer*”. Trae entonces un nuevo sueño “*Es mi cumpleaños de 15 y llevo un vestido de fiesta, todos estaban esperándome en el salón pero me entraron ganas de ir a hacer caca antes de entrar. En el baño no podía manejar el vestido y se terminó manchando. Estaba muy preocupada por el vestido, pensaba que no iba a poder limpiarlo. Tampoco quería salir del baño así, me daba vergüenza*”. Aduce entonces que la fiesta de quince es un simbolismo del paso a la feminidad: “*es como pasar a ser mujer y cagarme en eso*”. Lo asocia a otro sueño más: “*Estoy en una casa con mi mamá en el medio de la nada, estoy sola con ella. Empiezan a caer misiles y todo se destruye*”.

Si el estrago materno en este caso venía en principio aparejado a la apuesta de la madre por encarnar a *La mujer* en la hija desde el repudio y el rechazo, se vislumbra ahora con más claridad el otro componente del mismo, y es que más allá del azoramiento frente a la feminidad, el deseo materno en la genealogía de mujeres de esta familia es fundamentalmente un deseo de muerte. Advertir esto la catapulta a decidir fortalecer su relación de pareja y empeñarse con mayor ahínco en los logros laborales, hasta decidir finalmente mudarse de casa materna. Solamente fuera de allí, ocurre con sorpresa un encuentro sexual llevado a cabalidad con Federico: “*Evidentemente necesitaba ponerle freno a ella, se terminó el vaginismo y la penetración fue completa. Se dio solo, no sé qué pasó, no tomé conciencia, y todavía no caigo, esperé tantos años para esto?*”.

Curiosamente, una vez vencido el vaginismo por completo siente difuminar sus sentimientos hacia Federico, al punto de decidir presurosamente terminar la relación y pedirle no verse nunca más. La decisión es traída al análisis como una certidumbre, arguyendo que incluso tuvo relaciones sexuales con otro chico de manera impulsiva y no tuvo ningún inconveniente: “*Quizás en parte el problema era él, para que yo no pudiera verlo como un hombre para mí*”. Intervengo manifestándole una gran extrañeza por su actuación impulsiva, apuntando a lo señalado por Lacan en el *Seminario XVII “El reverso del psicoanálisis”* (1969-1970), donde propone que “*lo que la histérica quiere es un amo... Quiere que el Otro sea un amo, que sepa muchas cosas, pero de todas formas que no sepa las suficientes como para no creerse que ella es el premio supremo por todo su saber. Dicho de otra manera, quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna*” (p. 137).

En el mismo contexto, Lorena se da a la tarea de buscar al padre para elaborar finalmente un duelo al cual conducen los avatares del análisis “*Él dice que soy más que su hija, dice que está trabajando, pero me miente, no trabaja y como no tiene nada que hacer, ahora me persigue por todos lados, a veces me intimida y no lo quiero ni ver. Me pone muy mal saber que él elige vivir como vive, pero no es*

mi responsabilidad”. La articulación de este duelo que clausura su ser segundo en el estrago reorganiza el discurrir deseante: ya no es *La* mujer para la madre y tampoco para el padre. Es así como se despliega de forma azarosa un nuevo encuentro con Federico, experimentado como un acontecimiento inédito en el orden del amor y la sexualidad. La sintomatología histérica cede entonces paso a reconocerse por momentos como la causa del deseo de él, en otros como su síntoma. Arriba a una solución instituyendo a su pareja como *partenaire-sinthome*, alguien que le posibilita, en ocasiones, ser *Otra* para sí misma, fuera de la aflicción y del estrago como tal.

Sin duda, el recorrido analítico permite en este caso observar un movimiento inequívoco del estrago materno acaecido por la *Verwerfung* de lo femenino en la genealogía de mujeres, más allá de lo que la armadura del amor al padre consigue significar acerca del deseo materno en términos fálicos. Lo que circula como estrago de madre a hija, es la consolidación del Otro primordial como superyó materno en lo referente al horror a la feminidad y desde el mismo, la ubicación de la hija en el lugar de *La* mujer inexistente, articulando con ello un deseo de muerte. El vaginismo como fenómeno clínico, demuestra en este caso una derivación fehaciente del estrago materno, ubicándose en principio fuera de la estructura subjetiva como manifestación de la ley primordial sin mediación del padre.

El sujeto es estragado en el acto mismo de fijarse a la posición de “*entretenimiento*” que en tanto falo encarna con su mascarada para la madre, dándole a esta la ilusión de que *La* mujer existe en su hija. Pero más allá de esto, lo que ocurre es que por la insuficiencia estructural del padre, la hija misma se empeña en hacer concesiones al Otro materno con su cuerpo, en la espera de algo que le permita asir la sustancia de su ser de goce.

El recurso paterno -aunque eclipsado- se encuentra como articulador del exceso, constituyendo una fobia a las arañas como testimonio de la neurosis infantil. De hecho, la aparición de la fobia data del momento de separación entre los padres, como manifestación de la angustia por quedar ubicada en tanto objeto femenino a merced de la demanda materna. No en vano, en el *Seminario V “Las formaciones del inconsciente”* (1957-58) Lacan afirma que “*esos vínculos poderosos entre madre e hija, esta especie de nudo...es exactamente la ambigüedad o la ambivalencia que hace equivalentes demanda de muerte y muerte de la demanda... La madre es portadora de esta demanda de muerte... En resumen, la demanda de muerte ya está presente en la generación anterior al sujeto. ¿Es la madre quien la encarna?*” (pp. 512-513).

La demanda de muerte es situada por la abuela en la madre -su cáncer- del mismo modo en que la hija es nombrada como el peor ser humano existente, pero necesario en tanto “*entretenimiento*” materno. De cualquier modo, como lo señala en el *Seminario VII “La ética del*

psicoanálisis” (1959-60) en su comentario sobre Antígona, tal demanda de muerte encarnada en la madre encubre un deseo destructivo: “¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre... es el origen de todo. El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda estructura...pero es al mismo tiempo un deseo criminal” (p. 339). Lo señalado por Lacan en *El atolondradicho* (1972) acerca del estrago en la relación madre-hija aplica en este caso para ambas, justamente en la medida en que el deseo es el deseo del Otro, y siempre produce estragos (Lacan, 1961-62, 1969-70).

La encrucijada del estrago es particularmente compleja para la mujer, pues ese deseo del Otro no solamente vehiculiza un deseo de muerte intrincado justamente a la inexistencia del significante de la *Muerte*, sino que además constituye una apuesta a la encarnación de *La* mujer inexistente en una dialéctica especular entre madre e hija. La madre ha sido primera en el estrago y por lo mismo, su búsqueda no sólo se restringirá a su Otro primordial, sino que puede llegar a encarnarla también en la hija erigida en calidad de Otra. Evadir el recurso al padre en el Edipo, es decir, al falo que les permitiría moverse como pez en el agua en el universo de las sustituciones simbólicas del *Penisneid*, hace que por razones de estructura para la niña o mujer en potencia, persista una búsqueda irrefrenable de la sustancia de su ser femenino en relación con la madre, de quien no solamente es dependiente sino que en última instancia espera de ella, en tanto mujer, aquello que la salvaguarde del vacío que implica la inexistencia del significante sexual.

El caso de Lorena demuestra que esa búsqueda compete a la madre misma, no sólo en la relación con su propia madre sino también con la hija, quien en el cajón de sus bombachas o en la intimidad de su cartera, podría perfilar alguna suerte de respuesta. El error de esta búsqueda es señalado con claridad por Lacan en el *Seminario XVIII “De un discurso que no fuera del semblante”* (1971): “la palabra se esfuerza en reducir la mujer a la sujeción, es decir, en hacer con ella algo de lo que se esperan signos de inteligencia... Pero, por supuesto, no se trata aquí de ningún ser real... La mujer, insisto, que no existe, es justamente la letra -la letra en la medida en que es el significante de que no hay Otro, $S(A)$ ” (p. 101). Se trata entonces de la proximidad con el agujero de la inexistencia de *La* mujer, advertida por la hija -o la madre- de un modo fascinante u hostil, que más allá del significante, liga a ambas en tanto letras aisladas del conjunto de *lalengua*.

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 descrito 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 atrapado 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 informable 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 *Lá* mujer, carente de inscripción en el inconsciente.

El estrago materno demuestra entonces ser un hecho constitutivo para sujetos masculinos, es decir, aquellos *bombredichos* y mujeres históricas 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 histórica, 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 yo 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: “*hacia 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 inmovible, 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 Martín: ‘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).

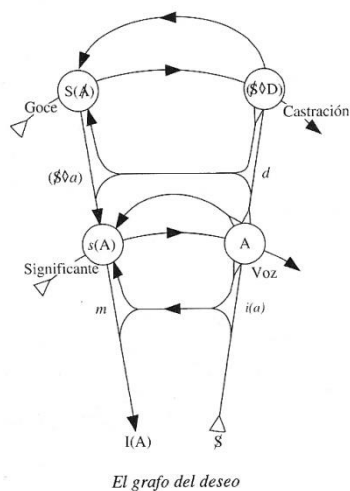
Claramente, Lacan está aludiendo a la función del padre real, cuya operatoria consiste en humanizar la legalidad en tanto representante del Nombre-del-Padre. Lo interesante es que ya en el caso del pequeño Hans, se observa la operatoria fallida de éste padre, el carácter discordante de su acto agente 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 renunciaciones 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.



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 significativa 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 bufó*" (p. 328). Este recorrido se propone deslindar lo que de la castración solamente es imaginario 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 pesquisar 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 decirse 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 histórica 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 ($\bar{\exists}x \bar{\Phi}x$) que impide el cierre de un conjunto y por ende, la afirmación de un universal de *Lá* 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 *Lá* 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) 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 pregnancy 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 “*S₁ 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 relictos 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 irremediamente 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

propriadamente 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).

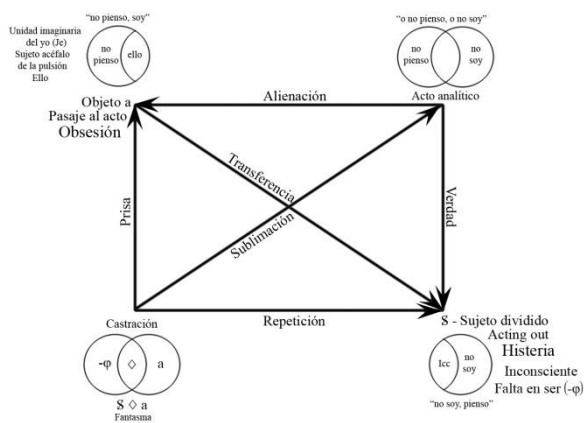
Es interesante que Lacan retome el término *Hilflosigkeit*, pues es el mismo al que Freud alude en *La interpretación de los sueños* (1900a) para nombrar la experiencia del recién nacido en relación a la omnipotencia del Otro materno y su ley caprichosa en la satisfacción de las necesidades, la constitución 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 significativa 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 “*Hijá*” 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 inscrita 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 relictos 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 maniaco-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 1967 sobre 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) *Acercas 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 *Bouletim* 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.