

Analyse Freudienne Presse en español



nº 1 Avatares de lo sexual

Analyse Freudienne Presse en español

Nº 1 - 2017

AVATARES DE LO SEXUAL

Agradecimientos

Expresamos nuestra gratitud a la artista Beli C. Toscano por permitirnos la reproducción gratuita de su obra "Filomena" para la portada de esta revista.

Diseño de portada

Roque Hernández Such

Analyse Freudienne Presse en español

Revista de la Asociación Análisis Freudiano/Analyse Freudienne

Co-responsables de este número

Catherine Delarue y Monique Masson

Responsables de la edición de este número en español:

Roque Hernández, Lola Monleón, Margarita Moreno y Paz Sánchez

Colaboración: María-Cruz Estada y Camila Reyes

Comité de redacción de la revista *Analyse Freudienne Presse*

Marie-Claude Baïetto, Françoise Crozat, María-Cruz Estada, Serge Granier de Cassagnac, Chantal Hagué, Brigitte Hamon, Roque Hernández, Anna Konrad, Jean-Jacques Leconte, Robert Lévy, Mercedes Moresco, Marie France Osterero, Carol Watters

Directores de la Publicación

Jacquemine Latham-Koenig y Radjou Soundaramourty

Corresponsales

Dona Bentolila (Miami, Estados Unidos), Celia Calvo (Montevideo, Uruguay), Liliana Donzis (Buenos Aires, Argentina), María-Cruz Estada, (Madrid, España), Norberto Ferreyra (Buenos Aires, Argentina), Norberto Ferrer (Barcelona, España), Roque Hernández (Alicante, España), Eric Moreau (Valparaíso, Chile), Enrique Ratin (Montevideo, Uruguay), Sergio Rodríguez (Buenos Aires, Argentina), Anabel Salafia (Buenos Aires, Argentina), Laura Vaccarezza (Barcelona, España), Isidoro Vegh (Buenos Aires, Argentina), Diana Voronovsky (Buenos Aires, Argentina).

Analyse Freudienne Presse en español

Nº 1 – 2017

Avatares de lo sexual

ÍNDICE

7 Palabras previas

Roque Hernández, Lola Monleón, Margarita Moreno y Paz Sánchez

8 Introducción

Robert Lévy

LA SEXUALIDAD, LOS NIÑOS Y LOS DEMAS

13 Introducción

Mercedes Moresco

14 Sexualidad y parentalidad

Graciela C. Crespín

20 Las transformaciones del vínculo de adultos con niños a partir del psicoanálisis

Bernard Pechberty

29 La anatomía, el destino y el lenguaje

Serge Granier de Cassagnac

32 Escena originaria del crimen: teoría artística de la sexuación en el *Macbeth* de Shakespeare

Charles Marcellesi

ENCUENTRO ENTRE EL OBJETO a Y EL FANTASMA DEL PSICOANALISTA

41 Introducción

Anna Konrad y Henda Mear

42 El sexo no se rechaza en este encuadre: los pasajes al acto del psicoanalista

Philippe Woloszko

51 El pasaje al acto del analista en transferencia

Serge Sabinus

GOCE FEMENINO Y FUNCIÓN FÁLICA

59 Introducción

Brigitte Hamon y Marie-Hélène Elbaz

60 Lo virtual y el fantasma

Michel Ferrazzi

65 *Sexual Blues*

María-Cruz Estada

73 Sexualidades, diferentes versiones del falo

Éric Moreau

78 El goce femenino

Gilbert Poletti

VICISITUDES DE LA SEXUACIÓN MASCULINA

86 Introducción

Lola Monleón e Isabel Cerdán

87 Deseo y mortificación en masculino

Lucía Ibáñez Márquez

Palabras previas

Roque Hernández, Lola Monleón, Margarita Moreno y Paz Sánchez

Siguiendo la línea propuesta por *Analyse Freudienne*-Análisis Freudiano (AF) en su colección en español "Psicoanálisis aún", de dar a conocer algunos de los trabajos producidos por nuestra asociación, generando espacios de intercambio "entre diversas lenguas" que permitan mantener viva la Institución Psicoanalítica y con ella una escucha singular del sujeto, inauguramos este primer número de la revista en español, titulado "Avatares de lo sexual", que acoge la mayoría de los artículos de la revista nº 23 con el mismo título, en versión francesa.

De los dos títulos de la citada colección, editados en español por Catriel, el primero estuvo dedicado a la clínica del sujeto y el segundo, a la reflexión en torno a la violencia sobre las mujeres. Además, Análisis Freudiano ha llevado a cabo otras publicaciones en otros lugares como Chile, Argentina, entre otros.

Sin embargo, más allá de las publicaciones que puntualmente AF haya autorizado en distintos lugares del mundo, el propósito de esta nueva revista digital es el de constituirse en la única vía de difusión y transmisión de los trabajos analíticos en español, propuestos por los miembros de AF de diferentes países al Consejo de Redacción de *Analyse Freudienne Presse*, formado por miembros de diferentes lenguas.

Cada número de la revista digital en español cuenta con un equipo responsable de la edición que, bajo la dirección del Consejo de Redacción de *Analyse Freudienne Presse*, se ocupa de la elección y corrección de los textos, la revisión de las traducciones, su maquetación y publicación.

Introducción

Robert Lévy

El objetivo de este primer número de nuestra revista en castellano es cuestionarnos sobre la eventual producción de un acto, así como dar testimonio de los trabajos desarrollados en los distintos lugares donde nuestra asociación propone su enseñanza.

Consideremos, en primer lugar que, con lo sexual, lo que se encuentra profundamente modificado es la relación entre vida privada y vida sexual. En efecto, asistimos desde los años cincuenta a una suerte de revolución crítica que afecta a la manera de relacionarse los hombres y las mujeres. Esta relación se encuentra profundamente desestabilizada debido tanto a los bruscos cambios sociales, como al ascenso del feminismo y al cuestionamiento radical de las definiciones tradicionales sobre el género. Todo esto ha contribuido a una especie de «transformación de la intimidad», cuyos efectos se pueden notar en el declive de la familia tradicional, por la emergencia de una multiplicidad de los modos de vida y de las nuevas relaciones entre los «seres hablantes». Los invariantes del pasado sobre los que se apoyaba nuestra sexualidad, tales como la moral, la religión, la familia, la heterosexualidad, la monogamia, han sido completamente cuestionados. Es la propia idea de que la sexualidad es un factor de desorden, que puede ser únicamente controlada por una moralidad bien definida, enraizada en las instituciones, tales como el matrimonio, la heterosexualidad, la vida familiar, la monogamia, etc., la que hoy día viene a ser cuestionada. ¿No tendríamos que considerar lo que expresa Jeffrey Weeks cuando habla de «secularización de la sexualidad»¹, es decir, de esta separación progresiva de los valores ligados a la sexualidad de aquellos otros ligados a la religión, puesto que las iglesias han dejado de ser los jueces privilegiados de la sexualidad y han sido reemplazadas en esta función por los profesionales de la salud mental, cuya mayoría son miembros del cuerpo médico?

Sin embargo, señalemos que esta revolución no ha terminado puesto que las apuestas morales y médicas aparecen como indisociables.

Hoy la sexualidad ya no es necesaria para la reproducción, mientras que la reproducción no es ya el único fin de la sexualidad. Este contexto político y cultural de la sexualidad es evidentemente muy importante y nos lleva a interrogarnos sobre los efectos que tuvo sobre el mismo Freud aquello que la Viena de principios del siglo pasado pudo producir sobre su teorización de la sexualidad. Prueba de ello, son todas las cuestiones inherentes a la relación entre la masturbación y la represión en las históricas o las que provienen de la diferencia entre seducción real y fantasma, lo que sería interesante retomar a la luz de los cambios actuales.

1

En efecto, vivimos en el imperio de la imagen: internet y el ciber-sexo muestran claramente que de lo que se trata es de las imágenes y de sus avatares; es por ello que la pulsión escópica sigue sin cesar activa en una sociedad donde todo parece pasar por la demostración de los cuerpos.

Demostración y no mostración, pues se trata de mostrar los cuerpos, lo cual tanto los religiosos como los políticos han comprendido bien. Hubiéramos podido creer que tras los años sesenta, el sexo no sería ya tabú, que podríamos hablar de ello. Las temáticas de connotación sexual han invadido la pequeña pantalla, la prensa femenina, los programas de ocio, la familia, etc.

Todo el mundo se ha apoderado del concepto y éste se ha convertido en moda a través de los medios de comunicación. Hubiera sido posible creer que la sexualidad había dejado poco a poco de depender del dominio de la moral para inscribirse en el de la felicidad.

En efecto, nuestro siglo es pluralista ya que uno se puede afirmar como homo, hétero, bi, trans o a-sexual, teniendo la impresión de pasar sin dificultad de una definición a otra: ¿qué pensar de esta diversidad?

Pero ¿no hemos de tener en cuenta que la diferenciación, la separación del vínculo entre sexualidad y reproducción representa hoy el advenimiento de lo que ya Freud en su tiempo había renunciado a identificar desde 1898 y deseado como el «triunfo más grande de la humanidad? ¿Sería teóricamente uno de los triunfos más grandes de la humanidad, una de las liberaciones más tangibles respecto de la dificultad natural a la que está sometida nuestra especie si eleváramos el acto responsable de la procreación al rango de una acción voluntaria e intencional, y la desligáramos de su intrincación con la satisfacción necesaria de una necesidad natural?»²

Lo «Natural» que Freud refuta, sin embargo, como existencia de una relación natural entre hombre y mujer, ya que refuta que haya un tal instinto sexual. En efecto, no hay relación natural entre hombre y mujer, desde el punto de vista del instinto, pues además de que el objeto de la pulsión sexual puede ser cualquiera, ésta no se reduce a su objeto, puesto que lo que importa es su fuente, su empuje y su meta.

En consecuencia, no hay sexo ni sexualidad sin fantasma y a cada uno le corresponde encontrar, no su cada una, sino cómo poder introducir al otro en su fantasma, el cual no podría ser ni simétrico ni equivalente.

¿No es la naturaleza misma del «Malestar en la Cultura», este malestar del deseo que condiciona «que entre los hombres y las mujeres eso no funcione» desde siempre?

Hagamos en esta ocasión la hipótesis de que el malentendido de la diferencia de los sexos reside más en esta diferencia respecto del fantasma, que en cualquier diferencia anatómica, subrayando que la diferencia en el modo de construcción del fantasma

2 S. Freud, *La sexualité dans l'étiologie des névroses, Résultats, Idées, Problèmes*, Paris, P.U.F, 1984 p. 89.

entraña una diferencia en cuanto al modo de goce. Un goce otro entonces del lado mujer, que los hombres no están prestos a perdonar desde que el padre de la horda primitiva hizo la demostración de que podía poseer a todas, pero no todo su goce.

El falo entonces queda confrontado al fracaso al querer colectivizar el goce femenino.

Es este punto fundamental lo que Lacan introduce después de Freud con el «no-todo» que califica de entrada como «discordancia», desde el 8 de diciembre de 1971³.

Esta «discordancia» tomada de Damourette y Pichon⁴, no es otra, sino la introducida por el «desacuerdo» o la «discordia» y que marca este intervalo y esta distancia introducida en general por el término «ne» francés. Es para salir de este «tronco común», como Freud introdujo en su tiempo, entre el chico y la chica, a propósito de la libido: «Si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de «masculino» y «femenino», sería entonces posible sostener la afirmación de que la libido sería, regularmente y conforme a las leyes, de naturaleza masculina, que se encuentra tanto en el hombre como en la mujer, independientemente de su objeto»

Es entonces decretando que el objeto de la libido es cualquiera, como Freud niega, no solo la existencia de todo instinto, sino que afirma por añadidura que el objeto, siendo indeterminado, tiene como consecuencia que el otro sexo no puede ser predeterminado a título de objeto sexual global y genital. Es en este punto en el que Lacan radicaliza la apuesta freudiana, denunciando la supuesta existencia de cualquier relación natural entre hombre y mujer.

Así como Freud no niega, sin embargo, la genitalidad, Lacan mostrará que tanto en el chico como en la chica, ésta se fabrica.

Entonces ¿qué es lo que comparten los hombres y las mujeres en una relación? La función fálica, precisando bien que el Falo «no designa de ningún modo el órgano llamado pene con su fisiología». La función del Falo pone en conexión no a los hombres y las mujeres sino a seres hablantes de un lado y al goce, del otro. Lo que esta función fálica viene a nombrar así es la relación de cada ser hablante con el goce que alcanza mediante el lenguaje.

Es por eso que la aproximación sexual de dos compañeros no puede testimoniar sino la puesta en juego de la relación de cada uno con el Falo y con el goce, bien se trate de un encuentro homo o hetero. Así, podemos considerar una suerte de ley sexual que determina la relación de cada sexo con el goce y, en consecuencia, hacer de la función fálica lo que diferencia hombre y mujer.

Vemos que este término de goce recubre una polisemia interesante puesto que designa a la vez lo que se espera de la relación sexual y la realización de lo que

3 J. Lacan, Séminaire « *Ou Pire* », Leçon du 8.12.71, Paris, Éditions du Seuil, p.22.

4 Damourette et Pichon : *Des mots à la pensée – Essai de grammaire de la langue française*, Editions d'Arthey, 1911-1930

nombra desde hace tiempo el consumo entendido como la apropiación de los bienes y de las satisfacciones.

A partir de ahí, «esta función del Falo hace que la bipolaridad sexual sea insostenible; e insostenible de un modo que literalmente volatiliza lo que pueda escribirse de esta relación». No hay entonces nada más que esperar del acto o la relación sexual que lo que permitiría fundar la sexuación, hasta el punto de que cada sujeto que se arriesgara a ello encontrara el significante apto para representarlo como sexo ante otro significante.

He aquí los elementos que se tratarán en esta revista.

LA SEXUALIDAD, LOS NIÑOS Y LOS DEMAS

Introducción

Mercedes Moresco

Los textos de Graciela Crespin, Charles Marchellesi, Bernard Pechberty y Serge Granier presentan algunos puntos en común, en relación a la sexualidad y a la sexuación más allá de sus particularidades.

Aparecen articulaciones posibles desde el enfoque, tanto de la organización libidinal en el campo del Otro, como de la escritura de las posiciones y las representaciones sexuadas del lado hombre y del lado mujer.

Pero las articulaciones no son armónicas, tampoco las de la estructura y el desarrollo en los niños. El desarrollo armonioso de la sexualidad infantil es un fantasma de los adultos. De la alienación primordial a la separación simbólica hay operaciones en relación al goce que marcan de modo diferente al sujeto.

Y los modos de goce no son los mismos. Tampoco hay integración armónica entre las pulsiones parciales arribando al logro de la genitalidad. El "destino" sexual en relación a la anatomía es un enigma, porque al estar atravesado por el lenguaje, entra en el marco de una construcción significativa.

Impacto del lenguaje para un sujeto que está perdido entre el enunciado y la enunciación.

Las inscripciones de las posiciones subjetivas se ponen en juego por la función fálica y se relacionan con las identificaciones, que son varias y diferentes, así como con el fracaso de las mismas. Sexualidad humana conflictiva e incierta impactada por el lenguaje.

Los autores nos acercan en sus textos, otros textos que interrogan sobre la clínica en sus vertientes estructurales.

Así llegamos al "traumatismo" de lo imposible de la relación sexual.

Sexuación y parentalidad

Graciela C. Crespin

Hasta no hace mucho, más de dos mil años de parejas indisociables nos habían habituado, cuando pensábamos en los cuidados dados al bebé, a pensarlos en función de la persona de carne y hueso que los daba más frecuentemente: aquella que familiarmente llamamos «mamá», acompañada, detrás, por el igualmente familiar «papá».

Pero las rápidas y violentas transformaciones de las constelaciones familiares en los últimos decenios en nuestra sociedad, la configuración del entorno se aleja cada vez más del triángulo clásico «papá-mamá-bebé» y de sus posiciones respectivas, porque, aunque sea relativamente nuevo, los padres participan mucho más en los cuidados dados al bebé desde el nacimiento.

Es más, la modificación de las constelaciones es cada vez más radical, como lo muestran las familias monoparentales, homoparentales o reconstituidas, en las cuales ninguno de los padres es ya ni el padre ni la madre biológicos de todos los hermanos, ¡y deben, sin embargo, asumir sus funciones!

Por otro lado, largos años de experiencia en las instituciones en que crecen muchos niños lejos de sus padres genitores, criados por equipos profesionales, terapeutas o educadores, me obligaron a intentar identificar las cualidades que debía tener ese entorno profesional, más allá de las personas de carne y hueso que lo encarnaban.

Porque hacer una amalgama entre las personas de la realidad, indispensables para sobrevivir, y las funciones que ellas deben cumplir, causaba, a mi juicio, muchas dificultades no solo en la clínica del niño pequeño, en la que hay que ayudar a un bebé a encontrar las condiciones favorables para su crecimiento, sino sobre todo en el trabajo institucional, donde era necesario identificar las cualidades que debían presentar los equipos de educadores para ocuparse de los niños que tenían a su cargo.

Dicho de otro modo: más allá de las personas que conocimos en nuestra historia personal, ¿qué es una madre?, ¿qué es un padre?, ¿Es posible identificar algo de su función?

Años de experiencia en tanto que analista de bebés, de niños pequeños y de sus padres, así como de analista supervisor de numerosas instituciones que albergan niños pequeños, con o sin sus padres, han constituido un campo de observación a partir del cual, con la ayuda de los conceptos de «pequeño otro» y de «gran Otro» de Lacan, me permitieron desligar las funciones de las *imago*s familiares del papá y de la mamá. Conservé para las personas de los genitores las denominaciones familiares de *papá* y de *mamá*, y elegí la denominación de *padre* y *madre*, para las funciones que ellas debían asumir.

Me parece posible proponer que lo que llamamos *padre* y *madre*, son dos *posiciones* en las interacciones precoces, dos modalidades diferentes de entrar en relación el bebé con aquellos que son sus interlocutores en el momento neonatal. Es lo que llamo las posiciones materna y paterna.

Y postular que la relación primordial no tendría las cualidades necesarias para la emergencia del psiquismo del bebé, sino en la medida en que, por un lado, esa relación no sea anónima, y que, por otro lado, esas dos posiciones, materna y paterna estén presentes en una articulación dialéctica armoniosa, cualquiera que fuera la constitución del campo del Otro a nivel de la realidad.

La posición materna

Propongo definir la posición materna como aquella que suministra el substrato. Es una posición atributiva y transitiva.

A la imagen del real biológico sexuado –e insisto, *a la imagen de* y no *a causa de* ese real biológico sexuado- durante el periodo de gestación y del amamantamiento, periodos durante los cuales el cuerpo del bebé se construye literalmente a partir de la substancia del cuerpo materno, la madre sigue ocupando, después del nacimiento, en el momento en que comienzan las interacciones, una posición atributiva: la madre piensa su bebé, ella le atribuye sus contenidos psíquicos.

Ella le atribuye el contenido de sus pensamientos, conscientes e inconscientes, o los enunciados de su deseo, todas representaciones que ella proyecta sobre su bebé –que es lo que Winnicott llamaba la *locura de las madres* en su célebre “preocupación materna primaria”.

De este modo, según el lugar que el bebé ocupa en el deseo inconsciente materno, se transforma sea en el bebé más bueno y bonito del mundo, que la colma más allá de todo lo que ella esperaba, sea en el más amenazante perseguidor, quien, desde que se despierta, la desborda y ¡la maltrata!

La posición materna es así, literalmente, la que designa, la que crea al nombrar, la que dice «**tú eres**», y anuncia la sentencia : bueno, malo, el que me satisface o el que me decepciona o me persigue, posición fundadora pero mortífera si quedamos prisioneros, ¡sentencias contra las cuales luchamos a veces la vida entera !

Desde esta posición, la madre opera, de manera evidente, una efracción simbólica, en el sentido en que ella impone su saber, porque es así que la madre *sabe* por el bebé, que ella sabe por él como ella sabe para ella misma: ella se cree él, o lo toma por un pedazo de su cuerpo. Esta es la dimensión propiamente **transitiva** de la posición materna.

Y esta efracción es sin embargo benéfica, necesaria, porque es constitutiva del sujeto: así es como el bebé entra en el universo simbólico, entra en el universo de las representaciones, y accede à la intersubjetividad. Sin esta efracción, el bebé permanecería fuera del universo del sentido, un puro real, lo que puede llegar a

acontecer en los casos de carencias graves y las deficiencias consecutivas a los trastornos graves del desarrollo.

La relación primordial, en su vertiente materna, es, según lo que hemos dicho, atributiva y transitiva, y su dimensión fundadora pero potencialmente mortífera corresponde a lo que el psicoanálisis nos enseña como “la omnipotencia originaria de la madre anterior a la fase transicional”.

La posición materna, como la función que ella asume, corresponde a la operación de alienación primordial a los significantes del gran Otro⁵, considerada por Lacan como la primera operación que funda el psiquismo.

Las mujeres se sitúan espontáneamente con más frecuencia en la vertiente materna porque, a imagen del real biológico - e insisto, a imagen de y no a causa del real biológico - de la gestación y del amamantamiento, durante los cuales hay una continuidad biológica entre el cuerpo de la madre y el del niño, el bebé es vivido por la madre como “un pedazo de su cuerpo”, y aun mas, como el pedazo de cuerpo que le falta, aquél que le fue prometido en la equivalencia “pene = niño”, que constituye la resolución de la problemática edípica para la niña, según Freud⁶.

Sin embargo, no existe verdaderamente una relación de causa a efecto entre el real biológico femenino y la posición materna, porque existe la misma relación compleja entre el real biológico de la gestación y las posiciones parentales en la relación primordial, que entre el real de la diferencia anatómica entre los sexos y las posiciones femeninas y masculinas en el deseo. Esa relación, compleja, no constituye, ni de lejos, un determinismo absoluto.

La sociedad actual, que es más tolerante con respecto a la homosexualidad que en otros tiempos, muestra que una proporción considerable de sujetos de la población general tienen una identidad sexual invertida con respecto al sexo anatómico, y reconoce como legítimo el deseo de los homosexuales de acceder a la parentalidad.

Sin embargo, es probablemente en relación al lugar que el bebé ocupa en el deseo inconsciente materno, que se sitúan las dificultades dichas «de separación» que viven la mayoría de las madres cuando el niño crece: ¡sin duda que el duelo de la continuidad imaginaria entre la madre y el niño debe ser hecho !

La posición paterna

Propongo definir la posición paterna como constituyendo un operador psíquico de separación.

5 J. Lacan, Séminaire I [1954], *Les écrits techniques de Freud*, séance n° 14 du 5 mai 1954, Paris, Le Seuil, 1975.

6 S. Freud, *Le déclin du complexe d'Œdipe*, [1923] in *La Vie Sexuelle*, Paris, PUF 1970, p. 122.

A imagen del real biológico de la gestación y del amamantamiento, que acontecen fuera de su cuerpo, el hombre concibe al bebé, desde el comienzo, como un «otro» diferente a él.

El hombre se sitúa más frecuentemente en posición paterna en las interacciones con el bebé, porque él no lo vive nunca como una parte de él mismo.

Así, en vez de atribuirle sus propios pensamientos, el padre le hace una pregunta: su «¿*quién eres tú?*» introduce un corte, y provee el espacio en el que podrá emerger el nuevo sujeto. La posición paterna sostiene la *alteridad* del bebé, dimensión que puede ser amenazada por la posición materna.

El *¿quién eres tú?* paterno es literalmente el equivalente opuesto del *tú eres* materno, y es así como la vertiente paterna en la relación primordial corresponde a la capacidad separadora del padre y a su función de regulación de la omnipotencia primordial de la posición materna.

Concebidas de este modo, las dos posiciones corresponden a las operaciones fundamentales de alienación primordial y de separación simbólica, ambas fundadoras de los procesos psíquicos.

Si consideramos que estas dos vertientes son dos posiciones en las interacciones precoces, vemos inmediatamente que la mamá y el papá, la mujer y el hombre genitores de la realidad, adoptan, de manera variable y desigual, y hasta a veces invertida, las dos posiciones en la relación.

Porque, en efecto, a pesar de la mayor afinidad de las mujeres con la posición materna, y la mayor predisposición espontánea de los hombres por la posición paterna, las dos corresponden a la disimetría del lugar que ocupa el niño en el deseo inconsciente femenino y masculino.

Lo que Lacan nos dice sobre la sexuación

¿Cómo articular lo que acabo de proponer en términos de posiciones materna y paterna en la parentalidad, con lo que Lacan propone como diferencia de relación con el goce en el hombre y en la mujer?

El hombre, en tanto que todo sometido a la función fálica, está castrado, lo que necesariamente lo confronta al imposible de lo que no tiene: el objeto "a".

La mujer, en tanto que no-toda sometida a la función fálica, se confronta a la falta en el Otro, lo que le permite acceder a un goce suplementario, a un goce *Otro*, dice Lacan, que no está totalmente sometido a la castración.

La imposible relación entre los sexos, en el sentido que esta relación no permite alcanzar el Uno en el encuentro amoroso ni en el acto sexual, determina también una disimetría del lugar ocupado por el hijo en el deseo inconsciente masculino y femenino.

El hombre desea a una mujer en la medida en que ella viene a encarnar el objeto del deseo. La mujer desea un objeto que el hombre no tiene, pero que le puede dar: el hijo, que va a ocupar ese lugar que le permitirá a la mujer aproximarse al Uno.

De donde se deduce el hijo en el lugar de continuidad imaginaria o de completud para el deseo inconsciente femenino / lado materno, y en el lugar de otro radical para el deseo inconsciente masculino / lado paterno.

Un pequeño ejemplo clínico cotidiano nos permitirá representarnos esto.

El ejemplo de Matías

La mamá de Matías es una señora particularmente friolera. En días de sol que la mayoría de la gente considera como cálidas, ella tiene «frío». Así, Matías siempre va cubierto de los pies a la cabeza, lleva gorro y bufanda aun cuando la temperatura es templada. Matías transpira, le envía «señales» de su diferencia, pero no hay nada que hacer: él continúa cubierto, de los pies a la cabeza.

Esta observación, frecuente y banal, nos permite observar la vertiente materna en la relación primordial: la mamá ha procedido de manera atributiva –Matías siente el mismo fresco que ella, no hay lugar para otra sensación térmica que la de la madre – y de manera transitiva: como la mamá tiene frío, ella abriga a Matías. ¿Quién es el sujeto de ese acto? Tenemos que admitir que hay solo uno, o al menos dos sujetos «confundidos». G. Balbo y J. Bergès, en su «Ensayo sobre el transitivismo⁷», destacan la dimensión de denegación que sostiene el transitivismo materno.

La vertiente paterna de esta misma escena hubiera podido observarse si la mamá, al ver las gotas de transpiración en la frente de Matías, hubiera podido admitir que él no tiene frío, que él es diferente de ella, y lo desvestiría un poco, aunque ella continuara teniendo frío...

La vertiente paterna introduce un límite al goce materno, que está articulado con la omnipotencia primordial: en efecto, gracias al corte, a la distancia introducida por él, el bebé deja de ser una prolongación del cuerpo materno, dejando así de ser también totalmente previsible, totalmente comprensible, totalmente bajo su poder. La posición paterna introduce la dimensión de la alteridad y garantiza así el espacio donde el psiquismo del niño va a poderse desplegar.

Percibimos en este ejemplo tan simple y cotidiano cuanto el tipo de relación que establece un bebé con su interlocutor de la relación primordial está marcado por estas dos posiciones, ya que ellas introducen en la relación las dimensiones de alienación primordial y de separación simbólica.

⁷ J. Bergès et G. Balbo, *Jeu de Places de la mère et de l'enfant* – Essai sur le transitivisme, Toulouse, Erès, 1998.

Posiciones en la parentalidad y emergencia psíquica del bebé

Quisiera, para concluir, articular estas dos posiciones en la parentalidad, que se apoyan en la diferencia de la relación con el goce en la mujer y en el hombre, con la cuestión de la emergencia del psiquismo en el bebé.

Es interesante observar, en el despliegue de las interacciones precoces, que cuando las dos posiciones están presentes de manera equilibrada en la relación, en una articulación dialéctica armoniosa, vemos aparecer lo que he llamado los “signos positivos de desarrollo”.

Los signos positivos de desarrollo, cuando aparecen en la clínica funcional observable del bebé, muestran que los procesos psíquicos subyacentes están activos y se desarrollan como es previsto.

Si al contrario, se observa un desequilibrio entre las dos posiciones, con predominancia de una sobre la otra, o en más, la ausencia de una de ellas, veremos aparecer lo que he llamado los signos de sufrimiento precoz en el bebé.

He clasificado los signos de sufrimiento del bebé en dos series: la serie “ruidosa” y la serie “silenciosa”.

- Los signos de la **serie ruidosa** tienen la particularidad de alertar al entorno – por eso la llamé «ruidosa»- y corresponden a un *acto del bebé*: el bebé es activo y reacciona contra un exceso de la *vertiente materna*: la madre⁸ se muestra intrusiva y paralelamente se observa una falla o una debilidad de la vertiente paterna en la relación. En este tipo de signos, el bebé parece hacerse cargo de la dimensión paterna carente, oponiéndose activamente, como para defender su alteridad contra el desencadenamiento de la omnipotencia primordial de la posición materna.
- Los signos de la **serie silenciosa** parecen corresponder a una ausencia psíquica de relación, o más bien a un déficit de la función atributiva. El bebé parece instalarse en una pasividad y una atonía que resultan demasiado *confortables* para quien se ocupa del bebé, lo que los tornan muy peligrosos, porque pueden no ser percibidos, o peor aún, ser confundidos con signos positivos de desarrollo.

El conjunto de estos signos, que pueden ser observados en todos los grandes registros de la relación durante los primeros años de la vida, permiten observar, directamente en el bebé, la organización libidinal del campo del Otro.

8 No olvidemos que aquí, “la madre” reenvía a una posición en los intercambios y no a una persona.

Las transformaciones del vínculo de los adultos con los niños a partir del psicoanálisis

Bernard Pechberty

Agradecemos a Robert Levy y a la Asociación Analyse Freudienne esta invitación, que nos permite retomar un trabajo de investigación⁹, ya publicado y cuyo contenido nos ha servido de guía (una forma de supervisión) en una actividad como psicólogo, psicoanalista de niños y de adolescentes en un CMPP, a lo largo de muchos años.

En esta obra, yo avanzaba la idea de que los modelos clínicos y teóricos en extensión del psicoanálisis con los niños, han conducido a los analistas a inventarlos, a repensarlos de nuevo, así como a redefinir lo sexual en juego en ésta práctica.

He aquí algunas reflexiones recogidas en la historia de esta clínica, representadas por cuatro posicionamientos singulares y parcialmente convergentes, aquellos de Sandor Ferenczi, Anna Freud, Donald Winnicott y Françoise Dolto.

Tres rasgos de estas aproximaciones me parecen tensionar este posicionamiento del analista hacia el niño:

1. La intersubjetividad, -en el sentido filosófico, y ello sin referencia a la corriente psicoanalítica norteamericana- y la relación con el otro acompañan la aprehensión de lo sexual infantil.
2. El otro es la nueva responsabilidad del analista, pero también por extensión, la del adulto, padre o educador que están allí asociados a esta responsabilidad. Nos desplazamos así de lo infantil freudiano, al niño en el adulto, para retomar el término de Ferenczi, al que volveremos más adelante.
3. Ante la particularidad de esta clínica, estos practicantes descubren también otra cosa que la sexualidad infantil descrita por S. Freud, pero esta otra cosa se lee a través de filtros obligados, presentes o latentes: los del cuidado, y sobre todo de lo educativo explícito o latente en la cura.

Este último punto me parece esencial: hay una tentativa educativa en los analistas de niños, sin duda en relación con la edad de los pacientes. Esta tentativa inscribe su concepción de lo infantil en las teorías del desarrollo, una suerte de ficción necesaria, pero de consecuencias múltiples. Es a través de las nociones de evolución del desarrollo, de los estados, de las fases cuyo modelo viene del crecimiento orgánico, que lo sexual es entonces pensado. Todo tipo de debates se abren sobre un posible

9 B. Pechberty, *L'infantile et la clinique psychanalytique*, 2000, Paris, Ed.Dunod.

saber sobre esta base que permitiría prevenir el síntoma o educar a los adultos o a los niños para prevenir las neurosis o psicosis. El acceso a lo sexual infantil se define por esta concepción evolucionista a través de tensiones que pueden ser fecundas para poder avanzar.

Sandor Ferenczi: hacia el niño en el adulto

La obra de Ferenczi me parece la pasarela fundadora para poner en valor estas rupturas y continuidades con el modelo freudiano: es el que introduce el «análisis del niño con los adultos», «la confusión de las lenguas entre adultos y niños¹⁰». Se trata de permitir decirse al niño en el adulto, removiendo así al analista de la posición de saber.

Una parte de su clínica concierne a personalidades traumatizadas, psicóticas, trabajo que le conduce a escuchar la influencia sexual o moral del adulto sobre el niño. El niño herido en el adulto, como lo describe Ferenczi, debe ser probado, el trauma se reproduce en la cura y es permitido por el analista. El analista entra en la escena real del trauma, escena descrita en su realidad frente al adulto abusador. El efecto patológico ha sido el estallido de la personalidad del niño, las escisiones, el mal encuentro.

En su artículo sobre la «confusión de lenguas entre el adultos y el niño» Ferenczi insiste sobre la mayor tensión entre el estado adulto y el estado del niño. Abandona el Edipo y el padre freudiano para desplazarse hacia un otro, un adulto: la implantación de la sexualidad adulta descrita como inmadura o perversa, en el niño, y aquella de cualquier persona u otro, envueltos ambos en la confusión de la pasión y de la ternura. El niño reconstruido en el análisis es descrito como un ser de libido, seductor, tierno, pero cuya genitalidad no está aún presente, de donde viene el choque traumático.

Este sexual que vuelve en la clínica exige del analista la modificación de su postura intelectual y de compartir la vuelta del trauma impensable, en sesión. Se trata entonces de «sentir con» de ser testigo del trauma para que el presente pueda separarse del pasado. Vemos la nueva carga que pesa sobre el analista, responsabilidad que Ferenczi se tomará en serio. Somos reenviados hacia una primera vez, allí donde un secreto debe ser dicho y sobre todo compartido. Aparece así una nueva responsabilidad del analista y también del adulto educador.

Apuntaré que la vuelta del niño al adulto se redobla también para Ferenczi con interés psicoanalítico por la educación. Educar, es también hacer saber al mundo los descubrimientos del análisis para tener en cuenta la vida psíquica y sexual del niño.

10 S. Ferenczi- Psychanalyse IV- *Œuvres complètes* 1927-1930, p.125.

Anna Freud, entre el cuidado y la educación: ¿imposible el análisis del niño?

Otra figura, la de Anna Freud, nos parece muy representativa de una multitud de cuestiones y de debates que se siguen aún hoy en día. No olvidamos las críticas que se le han hecho, de haber desviado el psicoanálisis hacia una psicología, y que además concerniría sobre todo al Yo en sus defensas¹¹.

Desde 1930 a 1960, ella insistirá sobre la dificultad del trabajo psicoanalítico con el niño. Se comprometerá con el movimiento que liga el psicoanálisis y la educación, e insistirá sobre su influencia positiva para formar a los padres y a los adultos educadores. Más tarde, en 1965, en «lo normal y lo patológico en el niño¹²», insistirá sobre, nosotros la citamos, el movimiento «antinatural del psicoanálisis infantil». Ella subraya los obstáculos: la no demanda, el papel de los padres, la multiplicidad de transferencias en el psicoanálisis infantil, la no asociación y el lugar de la acción del niño asimilada a los *actings*. Nos preguntamos a veces como ha podido trabajar. ¡Y sin embargo lo ha hecho!

¿Qué defiende A. Freud de la sexualidad infantil? Ella insistirá en el Yo, pero también en las interacciones psíquicas internas con el «Ello» y externas con el entorno. ¿Qué es del niño sexuado? Será con el filtro de la teoría paterna de los estados de la libido y de la agresividad con el que ella analizará, y después propondrá una «evaluación» del desarrollo del niño; esto siempre en “lo normal y lo patológico en el niño”.

Su teoría de referencia y su aproximación privilegiaron las interacciones psíquicas entre un conflicto interno mayor —entre el Ello y el Yo en relación con el entorno. (Teoría conservadora dirá Winnicott). Es la segunda tópica freudiana la que funciona, pero en un registro adaptativo. Sin embargo, en su manejo del Ello, Anna Freud pensará haber conservado lo vivo de lo sexual freudiano. Una libido suspendida sobre las fases de desarrollo, puntos de fijación en parte irreversibles —volveremos a ello—, una libido sin embargo normativa y edípica.

Lo que interesa a Anna Freud es el enlace con el Yo, agente situado entre lo interno y lo externo. Introduce quizás una convergencia y una confusión del psicoanálisis con la psicología por la descripción del desarrollo. Pero en el interior de este enfoque, algo le permite guardar lo vivo de su clínica.

El desarrollo según Anna Freud

¿Qué desarrollo es descrito por Anna Freud? El pensamiento del desarrollo es exigido, según ella, por el psicoanálisis de los niños. Ella critica la fascinación por el Ello, que no cesa de orientar a los analistas hacia lo infantil en tanto que pasado. El psicoanálisis del niño constriñe al pensamiento del desarrollo hacia el futuro y también al pensamiento de lo normal y de lo patológico. Los padres nos empujan a la pregunta sobre su hijo en tratamiento: ¿cómo va a ser?, ¿cómo será?, ¿qué debo hacer? El

11 S. Freud, *Le moi et les mécanismes de défense*, Paris, Puf.1996.

12 A. Freud, *Le normal et el pathologique chez l'enfant*, Paris, Gallimard, 1968.

analista es requerido a imaginar un futuro a partir de las transferencias en juego, añadiremos que el analista es apremiado por las transferencias en juego. De donde otro recurso a la temporalidad en esta clínica: ¿Es posible escapar a ello? Jacques Lacan responderá con una orientación estructural, pero que no resuelve totalmente la cuestión. Nos parece que en lo clínico estamos todavía confrontados a estas cuestiones.

En los años 60, Anna Freud presentará una teoría de evaluación del desarrollo; hay líneas de desarrollo orientadas por el Ello, el Yo con sus defensas, y también por el exterior, el entorno. Un ejemplo de ello es: «De la línea de la dependencia a la autonomía afectiva y a las relaciones de objeto en los adultos». Ella busca también los niveles de interacción entre estas tres lógicas, las secuencias del Ello, del Yo, de sus fases y de sus relaciones con el exterior. El objetivo es el diagnóstico, hay un corte con la segunda tópica. Y al mismo tiempo, a través del encuadre, el bucle compresor del desarrollo, Anna Freud prueba a pensar la diferencia radical entre el niño y el adulto

Lo que nos interesa es esa concepción del niño: el primer Freud está ahí presente; la sexualidad infantil es descrita en el desarrollo de fases libidinales y agresivas- estas últimas, limitadas por el debate con Melanie Klein. Si la psicologización pasando por el desarrollo del Yo está presente, es necesario comprender el sentido: Anna Freud quiere guardar las dos visiones del Yo y del Ello. El peligro interno de demasiada libido está bien presente, hay necesidad de reprimir; en su libro «El Yo y los mecanismos de defensa» muestra las transformaciones de contenidos inconscientes en adaptación obligada, sin hablar en ello de transformación. Una lectura de lo sexual freudiano de la primera época está bien presente. Es con esto con lo que Anna Freud trabaja.

El mayor conflicto es el del Yo y del Superyó opuesto al Ello. Se ha dicho que Anna Freud desconfiaba del Ello. Es a la vez verdad y discutible: se trataba para ella de establecer las interacciones, el conflicto; y las líneas del Ello y del Yo son a tener en cuenta, cada una en su lógica. Ella no quería perder la interacción del Yo tomado entre lo interno y lo externo.

Tres constantes de Anna Freud en su encuadre todavía actuales:

1. La desarmonía normal de la evolución.

Ella evoca según sus términos la desarmonía normal de la evolución de un niño. Hay diferencia de ritmo obligada entre líneas. El desarrollo armónico global es un fantasma de los padres o de los adultos mientras que domina la singularidad.

2. La regresión

Respecto al desarrollo, se escucha bien el movimiento de los estadios en una evolución a la vez biológica pero también esperada por los educadores o los psicólogos del desarrollo. Pero de nuevo, no podemos aceptar ser caricaturescos: como profesional de la clínica, y en ese marco, Anna Freud introdujo también «La regresión al principio del desarrollo», título de un subcapítulo de «Lo Normal y lo patológico en el niño». La regresión puede ser la de la libido o la del Yo, frente a las evoluciones sexuales y a las adaptaciones al entorno. Angustias, retorno a comportamientos pasados marcan el

camino ordinario y obligado del niño. Estos cambios angustian a los padres que esperan una evolución soñada e ideal, sin inconvenientes ni síntomas. Esto me parece que apunta a un problema todavía muy actual. Esta concepción del desarrollo que nosotros criticamos es el pensamiento aún dominante respecto al niño en psicología, pero también en el trabajo educativo o de enseñanza. Dentro de su concepción del desarrollo, Anna Freud subraya contradicciones: la interrupción más o menos larga es normal, el desarrollo no lineal; ella diferencia la neurosis del niño de los desórdenes normales del cambio. La angustia es normal cuando se pasa de una fase a otra; la angustia del niño es también frecuentemente la de los padres, como lo indican los conflictos normales de la alimentación, del sueño, o el descubrimiento de la genitalidad.

La mayor tensión es continuar pensando en el niño como singular a través del desarrollo, de los estadios, y Anna Freud acepta trastocar un orden lineal que también está allí.

3 Las relaciones con la educación

Un debate sobre la prevención con Ernst Kris le permite distinguir la predicción de la prevención. Así, según este último sería posible llegar a prevenir el desarrollo del niño y sus síntomas gracias al saber psicoanalítico, a lo que Anna Freud se opone. En fin, ella nos habla de las esperanzas puestas en la educación psicoanalítica desde una relación asumida, además con la idea de que ahí podría haber una prevención de la neurosis. Al mismo tiempo, esta idea es rechazada en nombre de la lógica de las instancias del Yo, del Superyó y del Ello, que tienen desarrollos diferenciados.

Donald Winnicott: todo pasa por el entorno

Desde el principio creemos comprender a Donald Winnicott y es mucho más difícil de lo que se podría creer. Sus concepciones de lo sexual son desconcertantes si buscamos en ellas lo que nos es familiar. Él critica las pulsiones freudianas, describe las necesidades de sostén del Yo por parte de la madre, inventa un vocabulario inédito, el Self verdadero o falso, el sentimiento de ser. Su clínica es múltiple: consultas pediátricas durante 40 años, trabajo con niños y adolescentes en hogares de acogida durante la segunda guerra mundial, análisis de adultos en «estado límite» o psicóticos. Estas clínicas se mezclan, pero nos propondrán dos constantes que recorren toda la obra: el entorno y la función del odio. Donald Winnicott tiene una concepción del desarrollo diferente a la de Anna Freud. Él no se deja turbar por la segunda tópica freudiana e insiste en la globalidad de la situación clínica donde el analista está incluido.

Subrayaremos algunos aspectos:

La intersubjetividad, en el sentido citado más arriba, está presente bajo la forma del entorno, condición absoluta de la vida psíquica, afirmado desde el principio frente a M. Klein. El pasaje de la madre, objeto de la pulsión, a la madre como entorno me parece muy significativo, pues indica la flexibilidad y la extensión posible de esta noción a todo el campo social. El analista puede y debe ayudar, sostener el entorno adecuado en la

sesión con adultos límites o psicóticos, lo que se vincula a las evoluciones posibles de la dependencia absoluta, y relativa luego, hacia la autonomía. El paciente puede entonces confiar, y los procesos de desarrollo que han estado congelados (término de Winnicott) por la carencia o la distorsión, se vuelven a poner en movimiento. A condición que el analista sea capaz de mantener este entorno “adecuado sin más», traducción del famoso «good enough» a la imagen de la madre y del bebé, y en el ámbito de lo «encontrado-creado» que caracterizará la zona transicional.

Subrayaré en este proceso de lo infantil reconstruido, la fase de crueldad de los primeros tiempos de la vida, que Donald Winnicott califica como dependencia absoluta: el vínculo que él describe en su texto «el odio en la contratransferencia¹³», ilustra en parte sus concepciones de lo sexual. La pediatría y el psicoanálisis del niño ofrecen las razones de ello. Frente a la crueldad del paciente en regresión, que es parecida a la del bebé, él describe el mantenimiento del encuadre, sus límites ya no se vinculan a la crueldad, sino al odio que debe también estar presente en el analista, el odio condición del amor posible.

El encuadre de la cura permite que las angustias que no han sido experimentadas puedan encontrar su lugar – como con S. Ferenczi. Se ven los nuevos retos temporales que son planteados. El encuadre, el «setting» de la cura, se convierten en el lugar donde 'el holding' podrá operar, a fin de permitir al paciente utilizar sus recursos de vida, en eso que el analista ha depositado para el sostén del encuadre. Esto concernirá también a otros retos, como la respuesta del adulto que sobrevive, y que tiene consciencia de sus movimientos de odio, a diferencia del niño o del paciente en estado regresivo.

El área transicional

Otra faceta de esta concepción – será el reverso del trauma superado– es aquella de la descripción del área transicional: Winnicott sostiene el modelo de juego, del 'playing', incluso en las consultas terapéuticas. El niño, sujeto sexuado supone el acceso a éste área: el objeto transicional indica las primeras posesiones no-yo, no solamente como un símbolo sino como el acceso a una realidad compartida. Añadamos que el niño autista no tiene acceso ni a éste área, ni a este objeto. Winnicott se interesa aquí, no por la evolución de los estadios o de las etapas, sino por los procesos de cambio, en el pasaje del vínculo de lo sexual omnipotente primero, al acceso a la cultura. La ilusión creativa de la cultura supone los cuidados o el deseo del otro. Lo sexual es por tanto reconstruido bajo la forma de un niño sublimando. Este tiempo de lo 'encontrado-creado', siendo el reverso del bebé en regresión, puede que esté presente en el adulto en análisis.

Los efectos sobre nuestra concepción del niño: Winnicott nos transmite que lo sexual implica la creación, la ilusión, lo imaginario, y esto en la cultura. Viene a recordar que la

13 D. Winnicott, "La haine dans le contre-transfert", en *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris. Puf, 1947.

fantasía no es el actuar, sino la creación posible. El mundo interno del niño que la sociedad niega o quiere controlar es así reafirmado en su fuerza creativa.

Los encuadres

La diversidad de encuadres – otro nombre del entorno – concepto sostenido por Winnicott, se despliega en el psicoanálisis clásico, la cura a demanda (Piggle), las consultas terapéuticas, la acogida de adolescentes. Esta variedad reivindicada indica diferentes respuestas al desarrollo perturbado del *Self*, desarrollo que podría reemprenderse a cualquier edad, gracias al sostén de los encuadres. El pasaje de la madre objeto, a la madre como entorno, la relación con el objeto después de su utilización, el encuadre analítico que hace de tercero entre el analista y las cuestiones arcaicas movilizadas, son algunos ejemplos.

El interés por estos entornos múltiples conduce naturalmente a Winnicott a tomar posición sobre las condiciones sociales de estos entornos. Interviene en sus escritos en el lazo social, los juegos de los niños, la guerra, las actitudes al afrontar los pasajes adolescentes, y no cesará de explicar su teoría del desarrollo a los actores sociales.

Esta continuación posible de un desarrollo del *Self*, gracias a los encuadres específicos, pero variados, permiten según él, al padre adulto, al analista o al educador, sostener solo o entre varios, entornos adecuados de cara a las carencias. Ellos permitirían la transicionalidad. La cura clásica no es suficiente, como lo significan los escritos de Winnicott sobre los entornos profesionales, sobre la enseñanza o el trabajo social y el '*care*', dimensión del cuidar, de la que él habla en su artículo "Cura".

Vemos así al adulto analista testimoniar y compartir estas transformaciones que afectan al lazo del niño en construcción y que llevan nuestra atención a los fallos del entorno, por lo tanto de aquello que falta. Es esta aproximación la que inscribe el desarrollo y sus regresiones positivas en un lazo necesario con el otro, con lo social donde el analista de niños o adolescentes tiene desde el principio una responsabilidad implicada.

Françoise Dolto: ¿dar la castración?

Insistiremos en el pasaje, señalado por varios autores, de la amenaza de castración y del complejo de castración freudiano, a la castración generalizada de Lacan y a la concepción propiamente "Doltoniana" de "dar la castración simbólica" y que hace que lo educativo y lo pulsional se reúnan directamente. Françoise Dolto incluye en el acto analítico esta separación humanizante del sujeto, de sus goces regresivos.

Pero cualquier adulto educador puede también hacer un acto de corte estructurante, es el ejemplo del bombón, de la avidez y de la pulsión oral, donde F. Dolto aconseja hablar con el niño, de los colores y envolturas de los caramelos para introducir significantes, palabras que desplazan la avidez primera. Eso también pasa por una

teoría necesaria de los estadios del desarrollo pulsional que son asumidos, indicando o no las direcciones que se toman. Esta posición planteará un debate con Lacan en el seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”.

Françoise Dolto tiene un enfoque del sujeto deseante donde el lenguaje y el sujeto están ahí, antes incluso del nacimiento, y es así como ella se inscribe en el campo psicoanalítico: su teorización le permite retomar las fases freudianas a partir de su concepción del sujeto de deseo que se relaciona con el otro - y donde la libido y las pulsiones freudianas están desde el principio integradas. Dolto se denominará “médico de educación”, defenderá la causa de los niños y adolescentes en algunos de sus escritos y de sus emisiones radiofónicas en nombre de su versión del psicoanálisis. Ella forma parte de estos innovadores que no renuncian a cambiar políticamente la educación familiar o escolar frente a las neurosis encontradas, reanudando el lazo entre psicoanálisis y educación. Ella se involucrará en la pedagogía institucional, movimiento pedagógico (Fernand Oury, el hermano de Jean) según el cual el inconsciente es reconocido en la clase, por una pedagogía que se reconoce terapéutica.

¿La gran ausente de mi trabajo, será Melanie Klein? Más allá de la pureza analítica, que ella quería encarnar, nos podemos también preguntar si a su clínica genial no se añadiría un fantasma educativo en las curas de las que ella da cuenta, esto por la permanencia de sus interpretaciones. Dejamos la cuestión abierta.

Conclusión abierta

Los debates recurrentes sobre el psicoanálisis del niño testimonian sobre las tensiones que le son constitutivas¹⁴: su apertura obligada hacia los padres, los adultos y los contextos – por ejemplo, la escuela donde se producen numerosos síntomas – en todo se hace presente lo sexual en juego, pero en relación principal con el Otro y los otros. Lo sexual está así nombrándose y designándose en los juegos, en los lactantes o en el deseo de aprender en el colegio.

Pero este campo concierne también directamente al analista que responde a ello: desde entonces, se propone en el campo social un modelo de relación con el niño, y con lo infantil, modelo que reanuda el antiguo mensaje de Freud que indicaba que ningún educador podía ejercer esta profesión si había perdido el acceso a su propia

14 Constitutivo, constitutiva, adj **A. DR.** [*hablando de un acto o de un documento*] *Que funda, establece legalmente un derecho.* Título constitutivo de propiedad. Acto constitutivo del usufructo (Código civil, 1804, art. 601, p. 111). Título auténtico constitutivo de la créance (Código civil, art. 2129 1804, p. 385). **B.** Lo que, con otros elementos, entra en la composición de un todo, de algo complejo. Elementos constitutivos de...; partes constitutivas de... Sinónimos. Constituyente, integrante. Átomos constitutivos de las moléculas (BERGSON, *L'Évolution créatrice*, 1907, p. 8). Hacer la síntesis de un compuesto químico (...) se trata de obtenerlo a partir de sus elementos constitutivos (L.Plantefol, *Cours de bot. Et de biol. Végétale*, t2, 1931, p177 : 1. Universalidad del saber, altura del punto de vista, ¿son estos los dos elementos **constitutivos** del espíritu filosófico? Ozanam, *Essai sur la philos. de Dante*, 1838, p. 72...

infancia. La postura del analista y su relación con las teorías de lo infantil están por lo tanto directamente convocadas.

Uno de los efectos de la clínica del niño es llevar el deseo del analista – o su contratransferencia – hacía un imaginario o un ideal educativo latente, como lo testimonia el deseo y el fantasma de cambiar a los padres o el entorno, esto para hacer escuchar la rareza del niño que nosotros hemos sido. ¿No es ésta una necesidad política pero también imaginaria?

La tentación educativa en los analistas de niños, sus intervenciones a las que se sienten obligados en las instituciones educativas y de salud, muestran cómo lo sexual del niño que se encuentra en los tratamientos y que se ha experimentado por ellos mismos, se lee, se dice, se oculta a través de “esta ficción necesaria” de una teoría del desarrollo, que evoluciona entre el cuidado y la educación, y más particularmente bajo este segundo término.

Entre estructura y desarrollo, el psicoanálisis del niño hace cambiar las cosas, pues ahí se juega lo sexual en acto, en el presente, esperando ser dicho y reprimido para transformarse.

La anatomía, el destino y el lenguaje

Serge Granier de Cassagnac

Estas reflexiones que siguen nacen del planteamiento de Freud en su artículo “La anatomía, es el destino”¹⁵, reflexión enigmática que ha podido suscitar algún malentendido, en la medida en que parece venir a contradecir la concepción que él desarrolla de una sexualidad evolutiva, estructurándose al hilo de experiencias singulares vividas en el marco del desarrollo y la evolución de cada sujeto. Para nosotros, en el campo de nuestra práctica psicoanalítica, lo vemos particularmente con los niños, no habría un destino inmutable, un determinismo intangible, tanto anatómica como socialmente.

La sexualidad es ante todo conflictiva. Y es porque no hay consumación, hay una falla, un límite, hay la metáfora del síntoma, constitutiva de la subjetividad misma. Esta falla es el inconsciente. El sujeto está marcado por una ignorancia, por un no-saber. Y por ello, el consciente ya no es soberano.

El enfoque de Freud estaba sin duda marcado, inscrito en el contexto cultural en el que estaba sumergido. Pero nos damos cuenta ahora, mirando atrás y después de la relectura realizada por Lacan, que representaba una subversión ante cualquier intención normativa, contrariamente a lo que ha desarrollado después la Psicología del yo (ego-psychology); no se trata de enderezar la desviación sexual con respecto a la normatividad social del momento. Ya que entonces, los modelos hombre y mujer serían de pronto incapaces para acoger la singularidad de cada uno.

No hay ninguna receta para a la confrontación de cada uno con el goce sexual. El sujeto experimenta ahí una falla inédita, un agujero en lo simbólico. Cosa que es perceptible en la vivencia que se pueda tener del orgasmo, en tanto es como la irrupción de esta dimensión de un real en lo cotidiano; hay allí una dimensión de fractura. No en vano se le ha calificado de pequeña muerte. De ahí, en parte, las agitaciones de la adolescencia. Algo de un goce reaparece, a pesar de que en el período de latencia se había hecho un esfuerzo para recubrir esta dimensión del goce. Los empujes de la pubertad reactivan las huellas del goce: la anatomía se ve perturbada por este resurgimiento brutal de lo pulsional en el cuerpo.

Todo se había organizado, no sin dificultades, en torno a las pulsiones parciales las que, en tanto tales, no determinan la relación de un individuo con un representante del sexo opuesto, sino solamente con los objetos parciales, oral, anal, escópico o invocante. En los albores de la adolescencia, la sexualidad se presenta por lo tanto fragmentada, incierta en cuanto a sus objetos. Un trozo de tela habría podido reemplazar al objeto oral original: la pulsión no es la necesidad. Ella se estructura desde el inicio sobre la falta de objeto. Los adolescentes se ven llevados, cada uno con sus modalidades propias, a reinventar el juego de sus pulsiones parciales de cara a la

15 S. Freud, “la disparition du complexe d’Oedipe”, en *la vie sexuelle*, Paris, 1969, Puf, p. 21.

afirmación anatómica de una nueva necesidad, genital, que va a hacer falta integrar, mal que bien, dentro de un orden simbólico.

Pero este trajín no podrá conducir a una integración armoniosa de las pulsiones parciales en el seno de una etapa genital que representaría el cumplimiento deseable, contrariamente a lo que sostenían los partidarios de la psicología del Yo (*ego-psychology*). Incluso si para ellos, el yo podría representar esta instancia autónoma, racional, coherente, permitiendo una sintetización normativa del desorden pulsional anterior.

De hecho, el análisis revela que las pulsiones parciales continúan impactando la sexualidad humana que sigue siendo completamente conflictiva, incierta. Incluso lo que concierne a la elección de objeto, heterosexual, homosexual u otra, podemos ver que va a seguir dependiendo del arreglo de cada uno con sus pulsiones parciales. Es lo que muestran, bien, sin saberlo, los militantes de otras sexualidades diferentes de las exclusivamente heterosexuales, cuando se definen como pertenecientes a categorías singulares e incuestionables. Así, las personas LGBT (Lesbianas, Gays, Bi y Transexuales) reivindican una “identidad” afirmada, inmutable, que no puede ser cuestionada, una identidad sin fisura.

Lo que estos militantes de los particularismos sexuales intentan a veces eludir es el cuestionamiento de un destino, anatómico o de otro tipo, por el hecho del impacto del lenguaje para un sujeto. Al entrar en el lenguaje, el sujeto es borrado, se pierde como sujeto de su propia enunciación. Está necesariamente sometido al código del Otro, y representado por un significante para otro significante. Con el lenguaje, la anatomía no es la única que puede encarnar el destino. El destino, de hecho, es la anatomía sacudida por el lenguaje, es la anatomía atrapada en las redes del lenguaje.

El objeto está perdido, y de repente, el sujeto también se pierde. Él se pierde para sí mismo. Implicado en el significante, su ser se le escapa. Es sujeto del inconsciente, está constituido por un no-saber. La instauración del significante hace que el goce sexual se pierda. El universo del significante está construido alrededor de este vacío constituyente: el falo como faltante. El campo de lo simbólico viene a este lugar, y el universo cultural mismo está atrapado en este determinismo, en esta alienación.

Freud se refirió al destino anatómico como punto de partida. Un punto de partida con el que es preciso hacer algo. La anatomía, es lo que está allí, visible; pero no es todo en cuanto a la elección de objeto. Partiendo de ahí, cada uno construirá una vivencia que va a depender de las condiciones contingentes de su confrontación con el complejo de Edipo. La anatomía, pues, no determina toda la evolución ulterior. Además, hay que remarcar que Freud enunció esta fórmula a propósito de la sexualidad femenina, de la evolución de las niñas, y de fenómenos de los que él dijo que aún no estaban plenamente clarificados. Este “destino” reenviaba pues, para él, a un no-saber y al enigma de lo femenino.

En esta evocación del destino anatómico, Freud parafraseaba una sentencia de Napoleón: “La geografía, es el destino”.

Napoleón otorgaba una gran importancia a la geografía; dijo que “la política de los estados está en su geografía”. Él no cesó de rodearse de numerosos geógrafos, de contar con su ayuda, principalmente en sus operaciones militares. Pero es sólo cuando está exilado en Santa Helena que formula esta frase. Dedicado a la escritura de sus Memorias, trabajo hagiográfico para la gloria del Emperador, Las Cases le interroga sin cesar sobre el pasado. Napoleón le molesta y le distrae de su trabajo con preguntas insistentes sobre el sistema de los monzones, de los alisios, de los vientos dominantes, y él concluye abruptamente: “El destino de los hombres es la geografía”; en ese momento, el destino geográfico era considerado el final de cualquier itinerario, remodelado por la Historia. Ya no se trata de la geografía, apoyo de las conquistas, sino de una evocación de la caída, de la pérdida irremediable del objeto, cuando es confinado en esta residencia de Longwood, lejos de todo, en la Isla de Santa Helena, batida por los vientos. Nosotros escuchamos bien el carácter melancólico que alberga esta afirmación, propia de las investiduras perdidas del sujeto Napoleón. Este destino no es ya lo que él se planteaba inicialmente como soporte de la política de las naciones, ya no es un puro determinismo. Es todo un encuadre remodelado por las vicisitudes de las aventuras napoleónicas¹⁶.

Ni para él, ni para Freud, el destino que evocan, si preexiste a cualquier vivencia individual, representa un invariable que escaparía a cualquier evolución.

El destino, es esta confrontación del sujeto con lo real de la diferencia anatómica de los sexos, pero obviamente como un enigma que no puede expresarse más que en el marco de una construcción significativa. Esta construcción depende totalmente de lo que se juega en la fase fálica, en torno al complejo de Edipo. El destino para el sujeto se expresa en la trama de su cadena significativa, es decir, allí donde lo real y lo simbólico se enfrentan.

Podríamos también concebir que el destino, en tanto que fenómeno psíquico, sería sobre todo de la competencia del fantasma, que liga al sujeto con el 'objeto a' de un modo muy singular. Pero esto sería objeto de otra presentación.

16 G. Lapouge, *La légende de la géographie*, Paris, Albin Michel, chap 8, "On ne sait plus de quel côté les fleuves coulent".

Escena originaria del crimen: teoría artística de la sexuación en el *Macbeth* de Shakespeare

Charles Marcellesi

Una de las más fascinantes creaciones de Shakespeare, *Macbeth*, ¿contiene una teoría artística de la escritura de las sexuaciones «hombre» y «mujer»?

En primer lugar, remarquemos que en su obra, Shakespeare consigue la proeza de duplicar los capítulos tomados de la crónica de Holinshed (1577) consagrada a los reyes medievales de Escocia, con un fondo de literatura fantástica y mítica, presentando la encarnación «in persona» de Hécate, lo que autorizaban las convenciones del teatro Isabelino, pero la eficacia de la obra hace admitir, incluso a un espectador de hoy en día, que las brujas de Hécate son las subordinadas, al mismo tiempo que sirven de argumento de 'color local'

Por este procedimiento de desdoblamiento y por las comunicaciones que se establecen entre estos personajes de la escena, Shakespeare aísla en su dramaturgia una “estructura” y las “funciones” en las que Freud veía la prefiguración del concepto del inconsciente tal y como él lo elabora en su teoría del psicoanálisis, pero también, la presencia de los procesos psíquicos que operan, que son objeto de su trabajo, de su demostración. Entre estos, nosotros percibimos – esta vez bajo la terminología lacaniana – la posibilidad de ilustrar la escritura de las sexuaciones.

La obra de *Macbeth* había interesado a Freud, como testimonia un pequeño texto de 1915¹⁷. Encontramos ahí la prefiguración de su conceptualización ulterior de la pulsión de muerte y de la compulsión de repetición, a saber, la neurosis de destino.

Cómo es habitual en él, Freud somete la obra de Shakespeare a los objetivos de su demostración, recomponiendo una pequeña “novela analítica” (Sarah Kofman), y todo esto para aislar algunas líneas directrices.

Sin perderse en las alusiones a los problemas dinásticos que interesaban a la monarquía inglesa en tiempos de Shakespeare, Freud insiste en el apremiante tema de la relación hijos/padre, en el desarrollo fulgurante de la acción teatral, en tan solo algunos días, lo que no deja de conferir a la obra un ritmo trepidante, revelando al mismo tiempo que los personajes se mueven por «motivos interiores».

La insistencia de Freud también lleva a la eclosión del sentimiento de culpabilidad en Lady *Macbeth*, arrogante y despiadada al principio – mientras que, paralelamente *Macbeth*, pasa de ser «temeroso ambicioso», a ser un «loco sin freno», y sobre el hecho de que, por otro lado, la tragedia no tiene su origen en un drama sobre la esterilidad. Finalmente, Freud se detiene en un comentario de Ludwid Jekels en cuanto a la técnica de composición de las obras de Shakespeare, consistente en compartir «a

¹⁷ S. Freud, “quelques types de caractère dégagés par le travail analytique” chap 2, “Ceux qui échouent devant le succès”, 1915.

menudo un solo **carácter** entre dos personajes, donde cada uno parece imperfectamente comprensible, mientras que, acercándolo al otro, no se instaura la unidad original», como si ellos fueran finalmente «las dos partes desmochadas de una única individualidad psíquica»

Bajo el impulso de las concepciones freudianas, nos es posible hoy entender la tragedia de Shakespeare como una reflexión teórica artística relacionada con lo que Lacan denominaba «el drama de la subjetivación del sexo».

Macbeth se presenta, en efecto, como una historia de amor entre un hombre y una mujer. (Nada nos puede hacer dudar de la realidad de la pasión amorosa que les une, que incluye su aspecto de realización carnal; todas las adaptaciones cinematográficas recientes no lo desmienten).

Sin embargo, la comunicación entre ellos será enturbiada por un mensaje que Macbeth recibe, que viene del Otro, este Otro que toma la forma en la obra, de un dispositivo disonante, a saber, un grupo de brujas que escapan a la vigilancia de su divinidad tutelar, Hécate, que van a crear un acontecimiento, una especie de farsa, de broma, a costa de Macbeth; y de otro, el general Banquo, anunciándoles que primero él se convertirá en rey, sucediendo al rey de Escocia Duncan, y que el segundo será “padre de reyes”. De entrada, mientras que las personas reciben del Otro sus propios mensajes bajo una forma invertida, el acento se pone en la cuestión “sensata” de la filiación en una perspectiva dinástica.

La obra describe después las consecuencias catastróficas de éste anuncio: Macbeth advierte a su mujer de ésta profecía mediante una carta, carta a la que ella reacciona con una invocación a los espíritus infernales para que ellos la conviertan en no sexuada y la vuelvan despiadada, a fin de permitirle captar la mínima oportunidad para adueñarse del poder de la realeza y compartirlo con su esposo; en efecto, Lady Macbeth se convierte en la instigadora del asesinato del rey, mientras es su huésped. Este asesinato es cometido por Macbeth, preso en ese momento de la alucinación de un puñal, mientras que Lady Macbeth maquilla el crimen, manchando de sangre a los guardias del rey, previamente drogados por ellos, para hacerles cargar con la responsabilidad del asesinato.

Convertidos en rey y reina por esta especie de «parricidio», los Macbeth van a ensañarse matando en unos días, y por una serie de crímenes, a todos los rivales potenciales, así como a su familia y su prole, como por ejemplo la de otro general, Macduff. En el transcurso de un banquete, Macbeth alucina la presencia muda de Banquo, que él acaba de mandar asesinar por sicarios – su hijo Fléance habiendo podido escapar de ello, podrá, más tarde, convertirse en rey, realizando así las profecías de las brujas.

En un segundo encuentro con estas últimas (que estaban esta vez bajo el control de Hécate), Macbeth recibe dos informaciones enigmáticas: su fin estará próximo cuando el bosque de Birnam, que bordea el castillo-fuerte real, se ponga en marcha, y no podrá morir más que de la mano de un hombre «no nacido de una mujer». Ahora bien, estas dos profecías marcadas a priori con un sello de imposible, sin embargo se realizarán: el asalto del castillo es realizado por un ejército donde todos los soldados avanzan

escondidos bajo una rama de árbol cortada y aquel que en un duelo triunfe sobre Macbeth, alguien que nació por cesárea («arrancado del vientre de su madre»). Mientras tanto, Lady Macbeth, presa de un terror sonámbulo, muere sin que su esposo se conmueva en exceso.

Para Freud, Macbeth ilustraría una relación hijo/padre puesto que los dos protagonistas no serían más que «las dos partes desanudadas de una misma individualidad psíquica», y al mismo tiempo, lo que constituiría un problema, sería la puesta en relación del sexo con la función simbólica de la transmisión dinástica del poder.

Nosotros sostenemos que Macbeth puede ilustrar el concepto freudiano de **identificación al padre de la prehistoria personal** (de la horda primitiva). Se trata de hecho de una primera percepción de los “padres» en el desarrollo psicosexual del sujeto, proceso que no está sin embargo asegurado más que disociándolo de un «**imposible**», de lo real del sexo que une a esos mismos padres, en el origen del fantasma de la escena primitiva, por ejemplo, o incluso de “la combinación parental” de Melanie Klein, lo que puede ser generador de expresiones sintomáticas, señalando la existencia de fantasmas originarios en el niño (como el terror nocturno y el sonambulismo precisamente condensados en el personaje de Lady Macbeth, en la escena final de terror sonámbulo..)

Existe por otra parte el caso del niño de poca edad que ha podido fortuitamente observar directamente el coito parental- es lo que le pasó, según Freud al «Hombre de los lobos». Esto plantea el doble problema de lo que “puede escribirse», de una tal percepción y de su incidencia ulterior (sobredeterminación) en cuanto a las posibilidades de inscripción, de escritura, de este sujeto en una sexuación «hombre» o «mujer». Precisamente, la obra de Shakespeare podría aclarar los mecanismos implicados en estos diferentes procedimientos de escritura, o en su defecto, en torno a lo real del sexo, es esto lo que tratamos entonces de delimitar.

En Macbeth, ¿contra qué está verdaderamente dirigida la acción de la pareja criminal? Contra la idea de familia, en tanto que ella resulta de la identificación a los padres, al «padre de la prehistoria personal». Esta identificación, resulta de la identificación primordial del significante en tanto que significante, en la ocasión de una aceptación (Bejahung), por un mecanismo de incorporación (introyección) contemporáneo de la lactancia : durante la lactancia y la experiencia de satisfacción, el niño incorpora, además de las trazas de sensorialidad, todos los elementos ambientales y de lenguaje, todas las mociones de deseo sostenidas por la **voz**, que se producen y le rodean en la diada que forma con la madre, a cuya cabeza está la presencia del padre y de otros allegados en el universo doméstico; es la «**corpsificación** del significante», el Otro del cuerpo transformado en Otro del lenguaje.



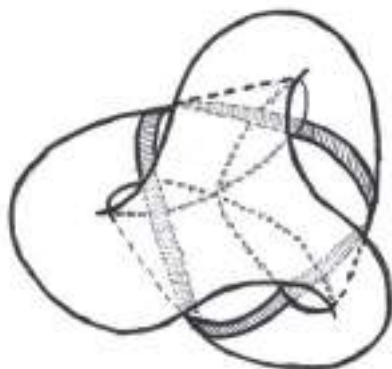
«La escritura», de esta identificación, aparece más tardíamente en el niño al principio del período de latencia, después del Edipo, bajo la forma de un dibujo representando una casa, formada por un cuadrado, conteniendo dos ventanas en sus ángulos superiores y una puerta en medio de la parte inferior, mientras que, su lado superior esta coronado por un triángulo, que representa el tejado y contiene sobre el lado derecho una chimenea de donde se escapa un remolino de humo, representado por un trazo en tirabuzón.

Este dibujo representa el hogar y el hecho de que el sujeto se beneficia de todos los aspectos tranquilizadores y satisfactorios de la protección parental, pero al precio de la puesta a distancia de la escena originaria (o «primitiva»), es decir, de la intuición inicial de la sexualidad de los padres, bajo una forma que, como en el terror nocturno, es indecible y no se puede escribir. Si en el dibujo de la casa, el falo paterno representado por la chimenea, está de alguna manera bien dialectizado por la reorganización del Edipo, sobrevenida después de la fase de identificación; sin embargo en la escena primitiva, contemporánea de esta identificación, el falo fascina y capta la mirada, generando en el espectador infantil una emoción ligada a la impresión de violencia de la escena que se produce sin la mediación de un decir. Esto es a lo que hace eco, en la obra de Shakespeare, el enañamiento furioso de la pareja criminal contra todo lo que pueda remitir al símbolo tranquilizador del hogar.

En el terror nocturno, todo depende, por tanto, del objeto **mirada** en ausencia de la voz, y hay saturación por la representación de cosa de contenido visual bajo una forma angustiosa; el niño está preso de un segundo estado de alteración de la consciencia entre vigilia y sueño (esto corresponde desde un punto de vista electroencefalográfico a una fase de sueño profundo distinto del llamado sueño paradójico¹⁸; él aúlla de terror, inconsolable a pesar de las propuestas tranquilizadoras del adulto. Freud sitúa el terror nocturno¹⁹ en el diagnóstico diferencial como el momento donde el niño adivina (a veces por haber sido testigo) la actividad sexual de los padres, sin comprender verdaderamente el coito, más que como un interminable acto sádico sufrido por la madre, por parte del padre.

18 Las huellas EEG del terror nocturno y del sonambulismo conciernen los mismos periodos del sueño; estos dos estados psicopatológicos se suceden a menudo en un mismo paciente, antes y después del periodo de latencia, es decir antes de la puesta en juego de la represión secundaria.

19 S. Freud, *L'interprétation des rêves*, cap.7.



Desde un punto de vista topológico, la superficie Möebiana de Werner Boy, modalidad del plan proyectivo que despega un objeto de una banda de Möebius con tres medias-vueltas, puede dar cuenta de la presencia del falo ϕ como único significante (representado por la línea de auto-intersección de la superficie, en forma de nudo de trébol, pero sin punto de rebotadura –es decir, sin lugar del Otro como lugar del significante : o más bien **el Otro está reducido a la única presencia del falo simbólico**) ; tampoco hay un punto central de cruce –sólo un lugar de proximidad llamado “polo”- para representar la letra y luego las posibilidades de escritura de un decir del sujeto **sin escritura posible**. El objeto es la mirada y en el lugar del sujeto la misma cara de la banda de Möebius instala una representación de cosa, el niño es capturado desde su lugar por la imagen (fantaseada o eventualmente mnésica) de los protagonistas parentales de la escena primitiva, sin que sepa qué posición adoptar en la pareja actividad/pasividad (en el paso de devenir: fálico/castrado, y sin que esto pueda ser ya la pareja: masculino/femenino consagrada por el período de la pubertad). El terror nocturno podría prepararle, no obstante, mediante el falo que lo anima como escena, el acceso a la función fálica que mucho más tarde distribuirá las posiciones respectivas de lo masculino y de lo femenino.

Nosotros no podemos desarrollar un caso de observación directa del coito parental como el de «*El hombre de los lobos*»²⁰, lo que excedería el ámbito de éste trabajo, sí no es para decir que Freud investiga una construcción de las etapas de este encuentro traumático con el sexo a partir del material de la cura : primero una representación de cosa inicial tomada por el lenguaje, con la puesta en marcha de una combinación de palabras cuyas significaciones están vectorizadas por una letra común en forma de V, luego una evolución sintomática a merced de la incidencia de una escena de seducción y de la entrada en juego de la angustia de castración, y la represión como corolario de ésta última. Éste material podría ilustrar “el drama de la subjetivación del sexo”, que Lacan presenta en el seminario “*Problemas cruciales del psicoanálisis*”, separando los términos de sujeto, del saber y del sexo (o mejor dicho: del saber imposible sobre el sexo) sobre la cara única de una banda de Möebius e insertando entre ellos tres términos intermediarios : **la división** entre el Sujeto \$ y el saber, **el sentido** entre el saber y el saber imposible sobre el sexo, **la verdad** entre el Sujeto \$ y el imposible saber sobre el sexo.

Así, el sujeto está dividido a la vez por su propio saber y por el objeto a; la cuestión de la verdad aparece en el engaño inconsciente del Hombre de los lobos, cuando él

20 S. Freud, “Extrait de l’histoire d’une névrose infantile” en *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1985.

justifica la pronunciación errónea del alemán “Espe” en lugar de «Wespe» («guêpe») por sus orígenes rusos: Espe por S.P., iniciales de Serguei Pankejeff; la letra V o W está tomada por la tendencia a la represión de significantes seleccionados según un trazo unario y cuyos significantes serán elegidos gracias a los referentes de este trazo común, encontrados de manera contingente en lo real, tales como la cifra romana V, que indicaría cinco horas en un reloj (la hora del traumatismo), una mariposa con alas en forma de cola de golondrina Λ , las alas de la Wespe (avispa), los lobos (Wolf) como condensación de las figuras y posturas del lobo en las ilustraciones o relatos de los cuentos de hadas, con el recuerdo de los perros pastores blancos que percibió copulando.

De esta forma, todas las representaciones de palabra inconscientes llevadas por un efecto de *automaton*, a partir de una fonetización de la imagen mnésica en forma de letra V (o Λ) reenvía a la percepción traumática (tiche) de los muslos abiertos de la madre en la escena originaria, lo que hace función de representación de cosa inicial.

En el lugar donde reside el Otro a quien se dirige este engaño, Espe en lugar de Wespe, Freud ve al mismo tiempo la revelación de la verdad de lo que el sujeto rechaza saber, que es sin embargo su causa y su puesta en juego, es decir, su fantasma (deseo del papel pasivo en la escena para provocar la satisfacción del padre). Este saber inconsciente en la cura analítica del Hombre de los lobos, gracias a las interpretaciones de Freud, vendrá al lugar de la verdad como revelación de la escena originaria que la funda, como una verdad que habla de los síntomas y que causa esos mismos síntomas ; puesto que se trata a la vez del reconocimiento de lo real de la escena observada, pero también de la intervención de la función de un saber sobre la estructura del discurso del analista y sobre el imposible que este discurso establece. En cuanto al **sentido** (entre saber y saber imposible sobre el sexo), es en el seminario *Los no incautos yerran* («*Les non-dupes errent*»), donde Lacan lo ubica con la topología del nudo borromeo, en el que las tres funciones de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario son equivalentes: de hecho lo real no queda en absoluto excluido.

Lacan habla de *troumatisme*, de agujero de lo real, siendo imposible escribir la relación sexual entre un hombre y una mujer, ya que para el ser hablante esta relación no puede ser natural, sino al contrario, desnaturalizada por el hecho de que el ser humano es un 'habla-ser' un «parlêtre». Es en el límite del agujero, sobre el borde del agujero donde se escribe el saber inconsciente gracias a la letra, y es sobre este agujero que el inconsciente «se inventa». El sentido sirve de tapón, de velo imaginario para este agujero, y dice Lacan «el lenguaje nunca conseguirá soltar lo que él tiene de sentido, porque está justamente allí, en el lugar del sentido». El propio lenguaje no tiene más sentido que el goce «*j'ouï-sens*» [«jouissance» en francés que conduce al juego de palabras «*j'ouï-sens*» = *oigo sentido*], considerado aquí en su relación con lo real. El anudamiento del nudo borromeo permite, para cada función (Real, Simbólico, Imaginario) una nominación, y esto gracias al lenguaje. En el caso del Hombre de los lobos, dice Freud que el velo de sentido se desgarrar, pierde consistencia cuando él se resuelve a admitir la existencia de la castración (cuando saca las consecuencias del episodio de la amenaza de castración por parte de la criada y de la constatación de la ausencia de pene en la madre en la observación del coito parental...) ; si le toca al falo suplir esta ausencia de relación sexual entre el hombre y la mujer, distribuyendo los

goces, en El Hombre de los lobos serán las incertidumbres de la simbolización (rechazo de la castración) por suspensión de la intervención de la función fálica, las que acarrearán la alucinación del dedo cortado a sus 5 años ; del mismo modo, más tarde, cuando sea adulto, sólo cuando el paciente haya podido evacuar un excremento por lavativa, terminará su síntoma de velo de obscurecimiento de su conciencia, y podrá tener relaciones amorosas con mujeres como modalidad muy provisional de su «curación».

Después de éste desvío sobre las posibilidades de escritura alrededor del traumatismo de la escena originaria del Hombre de los lobos, veamos cómo Shakespeare va a dar en su obra indicaciones diferentes de lo que va a especificar el lado “hombre” (Macbeth) y el lado “mujer” (Lady Macbeth), o sea la identificación de los términos “masculino/femenino que se produce en la pubertad y determina los comportamientos sociales, las prácticas y las actividad sexual del adulto como “sinthome hombre” o “sinthome mujer”, regulados por la función fálica; siendo los posicionamientos respectivos con respecto a la castración, la única cosa que puede escribirse.

El lado hombre en esta “subjektivación del drama del sexo” supone la organización de la realidad con la constitución del ideal del yo (punto de reglaje de la imagen especular sobre lo simbólico con los “atributos” dados por la familia, o sea la intervención conjunta del significante como rasgo unario, del falo simbólico y de la nominación patronímica), eso bajo la égida del significante del Nombre-del-Padre, producto de la metáfora paterna. Shakespeare pone de relieve el papel de esta función simbólica del Nombre-del-Padre por su carencia, lo que Lacan llama forclusión (lo que no ha podido advenir ni ser reprimido en lo simbólico, vuelve en lo real), con el doble episodio alucinatorio que manifiesta Macbeth: alucinación del puñal en el momento de cometer el asesinato, alucinación de la imagen de Banquo (equivalente a un doble especular) en la escena del banquete. Si se aplica el esquema «L», Macbeth presenta un episodio psicótico que se manifiesta del lado simbólico cuando la cuestión de estar en el origen de una dinastía de reyes, le hace preguntarse sobre la cuestión de convertirse en padre («padre de reyes») y, del lado imaginario, cuando él tropieza con el ideal de omnipotencia, cuando se trata de encarnar la imagen de un rey, lo que hará de una manera desmesurada y aterradora (la segunda escena con las brujas haciendo surgir en el lugar de i(a) la visión de la cohorte de reyes que le sucederán y que no son sus hijos). En cuanto al sentido, éste se produce bajo la barra que separa el significante del significado por un mecanismo de “extenuación de la referencia” del significado a lo real: un bosque no puede ponerse en marcha salvo si los soldados avanzan llevando las ramas cortadas con la mano, un hombre no puede «no ser nacido de una mujer», entendido aquí como la conformación anatómica de los órganos genitales femeninos, designando a la mujer de forma metonímica, con la excepción de un nacimiento por cesárea, para este Hombre. De este modo la rama cortada y la mención a los órganos genitales femeninos designan los índices de sexuación del cuerpo (y por otro lado separándolos de él): rama cortada para el falo y designación y significación de la anatomía femenina con la alusión de la contingencia del nacimiento por cesárea, y en los dos casos, seguro, imágenes de la «castración» entendida como amenaza o como la ausencia de pene en la mujer.

Del lado «mujer», Lady Macbeth se encuentra enteramente bajo la dependencia de la letra, primero letra (carta) como misiva que ella recibe al principio de Macbeth (y en lo

que sigue ella no recibirá jamás el mensaje directamente de las brujas, del Otro por lo tanto, inconsistente por el hecho de la disyunción entre Hécate y sus subordinadas). Su dificultad para encarnar una vez convertida en reina su feminidad procreadora, necesaria simbólicamente, como fundamento de una dinastía de reyes, parece venir de la falta de un significante, pero como si el soporte literal de este significante faltante hubiera estado perdido, «excluido», especialmente desde la escena donde ella invoca a los espíritus infernales para que ellos la “de-sexualicen” en tanto mujer (este rasgo la asemeja a las brujas quienes en los mitos, son antinómicos de la maternidad y en ciertas mitologías, vampirizan a los lactantes) : esta intuición de una exclusión de la letra en el origen del significante faltante para designar la mujer (La Mujer) se encuentra en otra teoría artística inspirada por el *Macbeth* de Shakespeare, a saber, la ópera epónima de Verdi ; la escritura por Verdi del papel de Lady Macbeth reposa en efecto sobre un tratamiento muy particular de la voz, excluyendo progresivamente ciertas letras y fonemas del texto de los diálogos, en función de la progresión de las escenas de la ópera o en el propio texto, o con un mismo aire. De esta forma, Marie-Pierre Lassus en su tesis²¹ hace una comparación de las “partes” del texto que corresponde a Lady Macbeth con la lengua italiana, y establece en las diferentes melodías la proporción de consonantes (sobradamente mayoritarias) y de vocales, pero también las características de los fonemas, de su evolución ; ella llega a constatar la desaparición de ciertas letras y fonemas entre la cavatina inicial y la escena llamada del sonambulismo, principalmente las fricativas, asociadas a la idea de secreto...

Esta escena de terror sonámbulo se desarrolla, por otro lado, alrededor del lecho conyugal y resuena como un eco en el terror nocturno del niño aterrorizado por el hecho de que ningún decir viene a sostener su confrontación con el descubrimiento, real o fantaseado, de la sexualidad de los padres, escena en estado de pura visión e imposible de traducir por un significante, ni de escribir...

Los problemas de interpretación del papel de la Lady, del que Verdi diría que ella no debía saber cantar pero sí de dar acentos roncros y otros “bufidos”, son por otro lado interesantes, ya que se trata para la cantante de ópera de dar la impresión de una destrucción de su propia voz, al hilo del desarrollo de la acción ; la elección recaerá por lo tanto en una intérprete con una técnica particularmente probada, sobre todo para dar según las indicaciones de este gran compositor, el *contra re bemol* final de un “hilo de voz” (como Shirley Verrett en la grabación discográfica de Abbado). A veces, la otra opción es recurrir a una voz llamada de *falcón* (del nombre de Cornnèlie Falcon, célebre cantante de ópera, que cantó brevemente entre 1832 y 1838), eso compensa un «agujero» en el corazón de la voz, acentuando los agudos y dando graves de «pecho» en las interpretaciones particularmente dramáticas, técnica aleatoria para carreras generalmente muy cortas. Este es el caso de Elena Souliotis muy bien acompañada en otra grabación por un trio masculino formado por Luciano Pavarotti (Macduff), Nicolaï Ghiaurov (Banquo) y Friedrich Fischer-Dieskau (Macbeth).

21 M. P. Lassus, *La voix impure, ou Macbeth de Verdi*, Lille. Presse Universitaires de Lille. Ed. Klincksieck, 1992.

**ENCUENTRO ENTRE EL OBJETO a
Y EL FANTASMA DEL PSICOANALISTA.**

Introducción

Henda Mear, Anna Konrad

Estamos acostumbrados a considerar el deseo de analista como un deseo que, durante el tiempo de la cura, no estaría ocupado por un objeto, cualquiera que este sea. El analista se arriesga a impedir la cura cada vez que alguno de sus propios objetos queda pillado en la transferencia, gobernando así su deseo. El análisis personal no garantiza que el analista sostenga su posición en cada cura. Serge Sabinus y Philippe Woloszco sitúan los pasajes al acto del analista como momentos en que éste quedaría dominado por el goce en la transferencia.

Serge Sabinus, interrogándose sobre el pasaje al acto sexual del analista, plantea la hipótesis de que cada cura conlleva un riesgo de «confusión» donde el analista puede imaginar que reconoce sus objetos en la transferencia y ceder a un desbordamiento de goce, cuando su abstinencia permitiría una continuación del trabajo. La realización efectiva del pasaje al acto sexual, uno de los equivalentes del incesto, sería para Serge Sabinus del orden de un “deseo de la nada” que llega, como una tentación sacrificial a tomar el lugar de un “deseo de nada”, que caracteriza la posición del analista. Philippe Woloszco nos invita a considerar los “pequeños arreglos” que pueden conducir, en un análisis, al pasaje al acto, como «pequeños goces» que el analista se concede y cuyos efectos no dejarán de poner la cura en cuestión. El pasaje al acto sexual es contemplado como una transgresión y como una falla en la inscripción de la ley del lado del analista, que quedaría en una posición de sometimiento a una «ley materna». Estos textos nos proponen una reflexión sobre el pasaje al acto del analista, particularmente el sexual, fuera de los caminos trillados y de los discursos habituales, como una deriva que puede ocurrir eventualmente. Sin incluir la cuestión diferente y tan inquietante de una perversión del analista.

El sexo no se rechaza en este encuadre

Los pasajes al acto del psicoanalista

Philippe Woloszko

Los pasajes al acto, los hacemos todo el tiempo. Esta frase que escuchamos este año durante un seminario de Análisis Freudiano nos llevó a reflexionar y a interrogarnos por lo cotidiano de nuestra práctica. Podríamos utilizar el tiempo asignado a esta exposición catalogándolos. Desde cualquier forma de complicidad imaginaria, como por ejemplo no pagar una sesión, responder a algunas preguntas, una connivencia en relación a un elemento exterior a la cura y así, hasta algunos pequeños goces que nos concedemos. ¡Quién puede pretender no haber cedido nunca a eso! No es más fácil decir no a un analizante que a un hijo, aunque las cuestiones en juego sean diferentes. La ascesis de la conducción de una cura es muy difícil de sostener, particularmente en el largo plazo, o cuando una cura está yendo bien. No se trata aquí, de formaciones del inconsciente del analista, sino de momentos en que nuestra atención se relaja un poco. En lo que llamamos los pequeños pasajes al acto, no hay ruptura del encuadre, pero sí hay infracciones de la regla de abstinencia.

Preparando este trabajo, nos sorprendimos al constatar cuan numerosas son estas «infracciones» en un solo día. Al fin y al cabo, un analista también es un ser humano con sus emociones, su cansancio, el aburrimiento de algunas sesiones, una cierta rutina²². En fin, es muy difícil no tener estos pequeños goces, ¡no tan inocentes! La mayor parte del tiempo, retomamos nuestro trabajo y nos preguntamos sobre la transferencia en cuestión en tal cura. Sobre todo, si “un pequeño pasaje al acto” pudiera ponerla en riesgo o si los límites del encuadre fueron franqueados.

Esto plantea una primera cuestión, a saber: ¿Hay «pequeños pasajes al acto» que no serían demasiado graves, y otros que sí lo serían? Obviamente, un analista que se permite una relación sexual con un o una paciente comete un acto grave. Nos sumamos a la idea de Serge Sabinus²³, quien establece una estricta equivalencia entre un incesto y un pasaje al acto sexual por parte del analista. Añadiríamos dos razones más a esta equivalencia. La primera, como transgresión de la Ley, en lo que ella representa de fundamental. La segunda, en tanto se trata de gozar del cuerpo del niño o del analizante. Si, como lo afirma Lacan: “La interdicción del incesto no es nada más que la condición para que subsista la palabra»²⁴, este pasaje al acto sexual «borra, suprime la palabra»²⁵ del analizante, de manera definitiva en esta cura. Esto es lo que está en el principio de toda de-subjetivación.

En cuanto a lo que llamamos «pequeños pasajes al acto», solo se revelarán dañinos para la cura y para el paciente mucho más tarde. A veces, lo podemos detectar como

22

J. Lacan, Seminario VII, La ética del psicoanálisis, versión Valas, pag. 149.

23 Serge Sabinus, «El pasaje al acto sexual del analista en transferencia», Intervención en el seminario de mayo de 2015, Texto en la web de Análisis Freudiano, www.analysefreudianne.net

24 J. Lacan, Seminario VII, La ética del psicoanálisis. Versión Valas. P.148.

25 *Ibid.*

tal. De todas maneras, es difícil evaluar sus consecuencias. ¿Cómo determinar un umbral de gravedad? Se puede hacer, como ya mencionamos al hablar de un acto que comprometería la cura, cuando el sujeto toma el lugar de objeto en el fantasma actuado del psicoanalista. Sin embargo, en el caso de estos «pequeños pasajes al acto», no se podrá saber sino retroactivamente. O bien, en relación a una norma, lo que solo puede ser una norma social. Por ejemplo, lo que se practica en una institución analítica es determinado por el discurso que se mantiene en su seno. Aquí reside el interés de hablar en este encuadre. No obstante, la referencia mayor es la de la propia cura; lo que remite a una cuestión planteada en el seminario de este año: si un analizante, convertido en analista, pasa al acto sexual con una de sus pacientes, ¿será que el analista de este analizante, convertido en analista, dejó de lado un elemento esencial? También podemos preguntarnos en el marco del discurso analítico, ¿qué es lo que nos hace ir más allá de un límite, de una ley, de una regla? Esto, fuera del marco de la perversión. Lo que nos lleva a preguntarnos por la relación entre el sujeto y la Ley; lo que también es preguntarse por cuál es la relación del analista con su deseo de analista.

Nos preguntamos esto primeramente, de manera muy simple, como si un analista pudiera saber lo que está haciendo, lo que nos llevó a la cuestión del «Ichspaltung», de la escisión del Yo en el proceso de defensa²⁶. El analista no sabe lo que está haciendo sino retroactivamente, “après-coup”, pero ¿qué hace con lo que sí puede saber? Tenemos tres opciones:

- No sabe lo que está haciendo;
- Lo sabe, pero aun así;
- Lo sabe y lo hace más o menos conscientemente.

En el primer caso se trataría, entonces, de un asunto de represión, de algo no analizado en el analista. Por ejemplo, una palabra que el psicoanalista no escucha. Pero, en el caso de un pasaje al acto sexual, ¿podemos evocar la cuestión de la represión? No lo creemos, y tampoco creemos que la ley de la prohibición del incesto pueda ser reprimida, como un significante. Así pues, no es la cuestión de la ignorancia la que nos hará avanzar.

Segunda suposición, “Lo sabe, pero aun así...” Es decir que lo sabe, pero que actúa como si no lo supiera. Como la fórmula que utilizamos evoca una dimensión perversa, diríamos que ahí el goce cobra más importancia que el deseo de analista. En los términos de Lacan: «la ley y el deseo son la misma cosa»²⁷. Esto se tiene que entender así, como Lacan mismo lo precisa: «¿Qué quiere decir el mito de Edipo, sino que es el deseo del padre el que ha hecho la ley?»²⁸ Por analogía, afirmamos que en la cura es el deseo de analista el que hace la ley y, entonces, el marco analítico es determinado y definido por el deseo de analista. Es esto lo que en el après-coup viene a dar un contenido a nuestro título.

26 S. Freud. La escisión del Yo en el proceso de defensa. (1938) en Resultados, ideas, problemas. P.U.F. Paris, 1985.

27 J. Lacan. Seminario libro X. *La angustia*. Versión Valas, p.167.

28 *Ibid* P.168

Esta preeminencia del goce sobre la ley y luego sobre el deseo, indica que este deseo no es suficientemente fuerte, y nuestra hipótesis, a esto volveremos más tarde, consiste en el hecho de que esta ley no está suficientemente inscrita en un sujeto. Pensamos, por ejemplo, en este hecho de la clínica donde un incesto nunca sucede como un acontecimiento aislado sino inscrito en un contexto que abarca varias generaciones.

Del lado del psicoanalista, numerosas complicidades imaginarias en la transferencia están funcionando en todos estos «pequeños pasajes al acto» que evocábamos antes. Uno cede en su deseo de analista, “olvida” la regla de abstinencia, transgrede la ley.

Nos parece interesante introducir aquí el texto de Freud sobre la “Ichspaltung” (la escisión del Yo). Este pequeño texto, muchas veces desconocido, escrito en 1938, que Freud no logró terminar, pero que nos parece fundamental, sobre todo en relación a la cuestión del repudio. Así, escribe «El (el Yo del niño) tiene que decidirse ahora: o reconoce el peligro real, lo acepta y renuncia a la satisfacción pulsional, o entonces deniega la realidad, preserva la creencia de que no hay nada que temer, eso con el objetivo de seguir manteniendo la satisfacción. Se trata entonces de un conflicto entre la reivindicación de la pulsión y la objeción hecha por la realidad. Sin embargo, el niño no hace ni lo uno ni lo otro, o más bien, hace simultáneamente lo uno y lo otro, lo que al final es lo mismo. Responde al conflicto con dos reacciones contrapuestas, ambas válidas y eficaces. Por un lado, con la ayuda de mecanismos determinados, deja de lado la realidad y no se deja prohibir nada; por otro lado, y a la vez, reconoce el peligro de la realidad asume como si fuera un síntoma mórbido, la angustia frente a esta realidad y busca posteriormente defenderse. (...) Sin embargo, como se sabe, solo la muerte no tiene remedio. El éxito fue alcanzado al precio de un desgarramiento en el Yo, desgarramiento que no se curará nunca, sino que crecerá con el tiempo. Las dos reacciones al conflicto, reacciones opuestas, se mantienen como el núcleo de una escisión del Yo»²⁹.

No creemos que podamos generalizar, ni pensar que los analistas que pasan al acto sexual con sus pacientes lo hagan a causa de una escisión del Yo. Pero lo que dice Freud al respecto es emocionante. Solo da un ejemplo, el de un niño entre tres o cuatro años, y escribe: «Él se ha creado un sustituto del pene de la mujer (no de la madre), que buscaba en vano: un fetiche. Así es como denegó la realidad, salvando así su propio pene». El texto se termina con esta frase: «como si, en el vaivén entre el repudio y la aceptación, fuera la castración la que hubiera encontrado una forma de expresión distinta...»³⁰. En la escisión del Yo se trata del repudio de la castración del sujeto, (más precisamente porque su castración consiste en la privación del falo que él es para la madre, es decir que la castración se remite a la madre) es eso lo que antes llamamos un defecto en la inscripción de la ley. Volveremos a esto más tarde; solo quiero notar que Lacan en su libro sobre la familia³¹ describe la «Spaltung» el mismo año de la publicación del texto freudiano. Allí explica que el «sujeto, implicado en los celos por identificación, allí donde se juega la suerte de la realidad, elige, sea el objeto materno y sigue denegando la realidad y destruyendo al otro, sea que elige otro objeto

29 Op. Cit.

30 *Ibid*

31 J. Lacan. *Los complejos familiares en la formación del individuo*, en Otros Textos, Paris Le Seuil. 2001.

y encuentra en él a la vez al «otro» y al objeto socializado.» Se encuentran en este texto los dos elementos que nos parecen importantes para nuestro propósito: la identificación y la relación con la madre.

Finalmente, en tercer lugar, “lo sabe y lo hace de manera más o menos consciente”. No estamos hablando de psicoanalistas perversos. Aquí, la facilitación ya está hecha, los actos, los pasajes al acto siguen repitiéndose, los goces son abundantes, las justificaciones son probadas, y la ley es rebajada a un nivel obsoleto o incluso caduco. Creemos que una vez dado el primer paso, la vía está abierta, la palabra facilitación se adecua perfectamente a lo que quiero expresar: aquí está lo que dicen Laplanche y Pontalis al respecto en el «Diccionario de Psicoanálisis»: «cuando un pasaje así conlleva una disminución permanente de esta resistencia, se dice que hay facilitación: la excitación elegirá preferentemente a la vía ya facilitada más que a la vía que no lo está»³². Así el goce desborda y obstruye el deseo de analista.

Entonces, continuemos un poco con la discusión que se entabló durante la última intervención de Serge Sabinus en el seminario, cuando sobre el deseo de analista dijo que, el deseo de analista es el más fuerte - ¡puede ser incluso más fuerte que la pulsión de muerte! Cuando hay pasaje al acto, la pulsión de muerte está actuando. No es posible concebir un deseo de analista más fuerte sino cuando el ser del psicoanalista no está ahí más que sin razón de ser³³. Esto necesita un trabajo constante del analista en relación con su propia cura. Y ¿qué sucede cuando se relaja en este trabajo? El psicoanalista ya no está, o no está presente como analista, sino como sujeto, con una razón de ser. Es un sujeto que establece un vínculo cualquiera con un objeto, en este caso, el analizante. Es decir, que el analista se ha comprometido en la transferencia con su fantasma. Eso no es ya un análisis, es en este punto preciso que la transferencia analítica se diferencia de la transferencia en psicoterapia.

Así, ¿el deseo de analista sería sin objeto? No podemos imaginarlo. Para Robert Lévy³⁴, este objeto solo puede ser el análisis. Lo que, de manera ideal, también sería el objeto de la transferencia de trabajo en una asociación analítica.

En este momento de la reflexión, nos planteamos dos ideas: la primera, es la de la relación con la castración del sujeto de este deseo, lo que nos permite avanzar sobre la cuestión de los pasajes al acto sexual por parte de psicoanalistas que son casi exclusivamente hombres. La segunda, es que este deseo de analista se confronta con la Ley, la de la prohibición del incesto, y que este deseo está determinado por esta prohibición. La prohibición del incesto es lo que separa.

Intentamos entonces sostener nuestra pregunta, que es la siguiente: ¿qué es lo que hace que algunos franqueen el tope, el límite del pasaje al acto y otros no? Me apoyé en un libro bastante peculiar, de Philippe Breton que se llama: “Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécutif?”³⁵ (Los recusantes. ¿Cómo se rechaza

32 J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*. Paris, P.U.F., 1967.

33 R. Lévy. *El deseo contrariado*, Point hors ligne. Eres. 1988. (versión española en Ediciones Kliné, Buenos Aires, 1998.)

34 *Ibid.*

35 P. Breton, *Les Refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécutif ?* Éd. La Découverte, Paris. 2009.

convertirse en un ejecutor?). Breton es profesor en el centro universitario de estudios de periodismo de Estrasburgo. Él se describe a sí mismo como un especialista de la palabra pronunciada para convencer.

Tras los genocidios y las masacres que han marcado el siglo XX, hizo una larga encuesta, a la que llama trabajo antropológico sobre los “refusants” (recusantes), entre los que se encuentran los miembros de la SS, en particular aquellos de la primera parte de la Shoah en la que mataban por fusilamiento, sobre los genocidas de Ruanda, en las guerras de Vietnam y de Argelia y los kamikazes islamistas. También retoma la experiencia de Milgram. Vamos a resumir rápidamente este libro, sobre todo reuniremos los elementos que interesan a nuestro propósito de hoy. En él, el autor estudia las motivaciones de los ejecutores para determinar los lugares precisos desde donde los “refusants” dicen no.

Primero, sitúa el discurso de los “recusantes” del lado de la legitimidad, es decir de la ley “los recusantes no se oponen a ninguna moral, a ninguna ideología, a ningún punto de vista religioso, a ningún argumento que apoye de verdad a las masacres. No son resistentes. Ellos simplemente dicen “no”, “yo no”, por lo que les incumbe a ellos”³⁶. Continúa: “el corazón del problema es, en este caso, un problema de convicción, es decir de la legitimidad del acto que se va a ejecutar, sea éste un asesinato o un genocidio”³⁷. Él recuerda un enunciado que está presente en todos los que dicen no, no importa su situación, “no se hace eso a las personas”³⁸. Este enunciado es a nuestro juicio, idéntico al siguiente: “eso no se hace”, que es precisamente el que se refiere a la prohibición del incesto. Nos sorprendimos al ver aquí, hasta qué punto las dos prohibiciones fundamentales, la del incesto y la del asesinato están entrelazadas. Esto plantea una vez más la cuestión del deseo de analista que al mismo tiempo separa, con la referencia a la prohibición del incesto y que también es “más fuerte que la muerte”, para decirlo rápido.

Retomando los términos de Phillipe Breton cuando habla de moral “entre los asesinatos de masa y la moral, no hay contradicción sino condicionamiento recíproco. Sin moral, el asesinato de masa no habría sido cometido. Por “moral” hay que entender aquí un complejo de razones, de justificaciones organizadas en un sistema coherente y proporcionando una legitimidad a la acción (y no lo que sería una moral a nuestros ojos...).”³⁹ Esta “moral” consiste, para nosotros, en una limitación, en ponerle un marco al goce. Así, se aparta a los psicópatas, a los sádicos, finalmente a todos aquellos cuyo goce es evidente y que podrían contaminar a los otros: lo testimonia un informe de un juicio de un miembro de la SS condenado por un tribunal SS el 9 de junio de 1943. La sentencia precisa: “el acusado puso en peligro la disciplina de esos hombres y es difícil imaginar algo peor que eso. (Su deber), desde el punto de vista de las SS, implica igualmente que no hay que permitir a sus hombres volverse moralmente depravados”⁴⁰. En la misma línea se encuentra un extracto del discurso de Poznan del 4 de octubre de 1943 pronunciado por Himmler en una reunión de generales de la SS: “Esta misión, la más ruda de todas, por amor a nuestro pueblo, la hemos cumplido. Y no hemos sufrido

36 *Ibid*, P. 6.

37 *Ibid*, P. 9.

38 *Ibid*, P. 13.

39 *Ibid*, P. 82.

40 *Ibid*. P. 89

por eso daños dentro de nosotros, en nuestras almas, en nuestro carácter”⁴¹. El nivel de goce aceptable está determinado por el del discurso público, es decir, aquel que entró en la costumbre, o si no, por aquel que viene de una institución analítica, en particular, el discurso producido por la transferencia de trabajo. (Es lo que pude observar hace tiempo, en varias ocasiones, en una institución analítica en la que trabajé).

Sigamos con la lectura del texto de Breton, donde distingue por un lado a los “recusantes a priori”, cuyo acto de rechazo es anterior a la participación en el crimen; diríamos que son aquellos que no tienen acceso a este tipo de goce. Y por otro lado, aquellos que, como él escribe, “a posteriori”, habiendo matado, rechazan la repetición de estos actos. Estos últimos han efectuado un trabajo psíquico, como una toma de conciencia, lo que permite al individuo rechazar un nuevo pasaje al acto, apareciendo como una forma de renuncia a un goce. Los “recusantes” se posicionan como sujetos dentro de su acto de rechazo. Esto nos recuerda este fragmento del seminario sobre la ética: “Esta ley (moral) hace del goce de mi prójimo el punto alrededor del cual oscila el sentido de mi deber. ¿Tengo que ir hacia mi deber de verdad en tanto que preserve el lugar auténtico de mi goce, incluso si permanece vacío? ¿O me tengo que resignar a esta mentira, que, haciéndome sustituir con todas las fuerzas el bien al principio de mi goce, me manda soplar alternativamente el calor y el frío?

- O bien declino traicionar a mi prójimo para salvar a mi semejante (lo que corresponde a un “recusante” a priori):

- O me resguardo detrás de mí semejante para renunciar a mi propio goce”⁴² (“Recusante” a posteriori, en quien se ha producido una elaboración).

Nos pareció interesante incluir la tesis de Breton en cuanto a la cuestión del pasaje al acto, entendiéndolo con los instrumentos que nos dio Lacan, relativos a la modalidad de gozar: La hipótesis que quisieramos proponer ahora, para explicar al mismo tiempo el acto de los ejecutores y el de los “recusantes”, es que podemos entender que estos dos comportamientos corresponden a dos relaciones distintas con la venganza. (...) El ejecutor es un vengador. Cuando nos tomamos la molestia de escucharlo sobre el terreno, nos damos cuenta que es así como se ve a él mismo, con toda la legitimidad que le da, en estas circunstancias, esta manera de “hacer justicia”. Él se percibe como un ser virtuoso, que tiene que defenderse y defender a los suyos, por unos medios horribles es verdad- a los cuales le cuesta recurrir- pero proporcionales al peso de la amenaza que cae sobre él. Que haya una equivocación sobre la víctima y una mentira en la amenaza no cambia nada de la naturaleza del proceso vindicativo trágicamente presente aquí.

El “recusante” puede cometer el mismo error y considerarse como víctima y agredido, pero él se niega a implementar la venganza como respuesta a esta situación. En el fondo, su “no se hace eso a las personas” es un “no se hace así con las personas”⁴³. Y añade: “uno de los principales discursos de justificación que encontramos en la situación, en todos los niveles, acentúa la venganza como la principal razón de la

41 *Ibid*, P.90.

42 Op. Cit. P. 223.

43 P. Breton, *op. cit.*, p.147.

necesidad de asesinato. (...) En la situación, la venganza parece un recurso poderoso, capaz de vencer todas las repulsiones que matar implica”⁴⁴. Plantear, aquí, la cuestión del goce es apasionante. Si la venganza es realmente una racionalización de un goce agresivo, que le da una justificación a posteriori, ¿qué sucede con un sujeto que rechaza, o niega, después de una elaboración, este goce? Desde nuestro punto de vista, solo conocemos dos razones que permiten este rechazo o esta renunciación al goce, la Ley, la prohibición, como las dos prohibiciones fundamentales: la del asesinato y la del incesto, por una parte, y por otra parte el deseo, como ya lo evocamos hablando del deseo de analista. Volvemos una última vez a Breton: “Es cada vez más obvio que lo que define a un “recusante”, es también su rechazo del principio de venganza como marco de su acción”⁴⁵.

“El denominador común de todos los recusantes es que no están motivados por el principio vindicativo. Para ellos, la venganza no tiene sentido. No es la solución. No puede constituir un marco de acción.”⁴⁶. ¿Podría haber una tercera razón? ¿Algunos sujetos no tendrían acceso a este goce? ¿Esta vía no estaría facilitada para algunos sujetos? Pensamos, más bien, que esta facilitación se hace de todas maneras, para todos los sujetos pero, o bien ha sido cerrada o incluso forcluida muy tempranamente en la historia de algunos sujetos, como los “recusantes a priori”. O bien la fuerza de la ley/deseo, como se dice “fuerza de ley”, permite renunciar o rechazar un goce específico. Pensamos en una situación concreta, que le ocurrió a un colega psiquiatra: el marido paranoico de una paciente entró con un arma en su consulta, hiriéndole gravemente y matando a su esposa que por casualidad estaba allí. Lo primero que dijo mi colega, al despertar de la anestesia fue para su paciente: dijo a sus hijos que fueran hablar con esta paciente, que seguramente tendría un gran sufrimiento a raíz de lo sucedido. No tenía ningún sentimiento de venganza, ningún goce relacionado con eso. Esto es un ejemplo notable de altruismo.

Entonces, ¿cómo teorizar, rápidamente, lo que llamamos un defecto en la inscripción de la Ley? Freud nos enseña en “Tótem y Tabú” que la Ley está fundada en el asesinato del padre. Esta Ley encuentra su sentido en la prohibición del incesto, el incesto siendo como tal el deseo más fundamental. Nos muestra, al mismo tiempo, que este asesinato no libera el goce, sino que al contrario, lo prohíbe. A esta primera paradoja, se agrega otra, que él nos describe más tarde, en “Malestar en la cultura”, donde cualquier sumisión a la ley moral, no hace sino fortalecerla. Lacan, en el seminario VII, nos indica que una transgresión es necesaria para este goce, y que la Ley sirve justamente para eso. Así, vemos que la Ley moral no puede ser lo que frena este goce, no es la Ley la que va a impedir a un psicoanalista pasar al acto sexual o parar a un ejecutor, y eso lo explica muy claramente Breton.

44 *Ibid.*, p.154.

45 *Ibid.*, p. 193.

46 *Ibid.*, p. 234.

¿Tal vez podamos ver por el lado de la “ley de la madre”? Esta expresión fue introducida por Lacan en el seminario V⁴⁷. Nos dice que algo en el deseo del sujeto depende “del buen o mal querer de la madre, la buena o la mala madre”. El punto que queremos enfatizar, es que “la madre funda al padre, como Nombre del Padre, como mediador de lo que está más allá de la ley de ella y de su capricho, a saber, la ley como tal.” Se trata de la enunciación de la Ley. Y es ahí que el niño acepta o no al padre como el que priva o no a la madre del objeto de su deseo, que es el falo. Este momento determina la relación del niño, del sujeto con su castración, tal como Freud lo describió en uno de sus aspectos en la “Spaltung”, o escisión del Yo. Esto se produce en un doble movimiento, al mismo tiempo el niño se separa de su identificación y se vincula con la primera aparición de la ley⁴⁸. Esto es lo que determina la relación del niño, no ya con el padre, sino con la palabra del padre.

Resumiendo, en la cuestión de la “ley de la madre”, se trata de la castración del sujeto. En nuestra exposición, la transgresión de la Ley con este mecanismo de escisión del Yo, puede procurarle un goce más o menos importante, en el sentido de más o menos soportable o excesivo para el sujeto. La escisión sirve para eso: para evitar el exceso de goce. Es lo que se escucha en la clínica, por ejemplo con prostitutas o sujetos torturados durante su infancia. Trabajando sobre esta cuestión de la escisión, nos damos cuenta de que es un fenómeno muy frecuente, y que se puede observar en las relaciones de un sujeto con su goce; eso es aún más obvio en la dimensión inconsciente de la mayoría de los goces, que son así denegados.

Queda esta cuestión, que había llamado nuestra atención leyendo a Philippe Breton, o cuando pensábamos en este amigo psiquiatra del que hemos hablado: ¿cómo pensar analíticamente en lo que hace de tope al rechazo de un asesinato o un pasaje al acto sexual? ¿Cómo puede articularse esta forma peculiar de altruismo? ¿Frente a qué goces un sujeto va a retroceder o no?

Hemos abordado el registro de lo Simbólico con el Nombre del Padre, y de la transmisión de la Ley; el registro de lo Real con el asesinato del padre. Nos queda el tema de lo imaginario con la identificación, que ya mencionamos varias veces.

Se trata de la identificación con el otro, nuestro semejante. Ya en 1936, Lacan muestra que: “El Yo se constituye al mismo tiempo que el otro, en el drama de los celos.”⁴⁹ Lo habíamos indicado cuando hablamos de la Spaltung. Es en este momento cuando nacen los sentimientos sociales. El altruismo se manifiesta al evitar atentar contra la imagen del otro, pues es a partir de esta imagen que nos formamos como Yo. Aquí es donde el sujeto retrocede, cuando se da cuenta de las consecuencias sobre todo lo que lo sitúa en el registro imaginario. Si el sujeto considera que el otro, su prójimo, es

47 J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente, Seminario V*. Version Valas. P188, 191 et 192

48 *Ibid.*

49 J. Lacan, *Los complejos familiares*, op. cit., p.43.

su semejante, no puede más que retroceder frente al acto de matarlo o de destruirlo. Si no retrocede, es porque considera al otro como la fuente de toda la crueldad que sintió a partir de su propio goce. Es, a nuestro juicio, para esta situación que Lacan inventa en el seminario XVI el neologismo “éxtimo”; cuando dice: “Esta centralidad, es lo que designo como el campo del goce, el goce se define a sí mismo como todo lo que remite a la distribución del placer en el cuerpo. Esta distribución, su límite íntimo, eso es lo que condiciona lo que en su tiempo (...) llamé la vacuola, esta prohibición en el centro, que constituye, en suma, lo que nos es lo más próximo y siéndonos a la vez exterior”⁵⁰. No hace falta demasiado goce; entonces, destruir al otro, el que está más próximo, está en la esencia de todas las formas de racismo, con el fin de apartar este goce cuya proximidad es intolerable. Así es como entendemos a Lacan cuando afirma: “El retroceso frente al 'Amarás a tu próximo como a ti mismo' es la misma cosa que la barrera frente al goce, y no lo contrario.”⁵¹ El psicoanalista que pasa al acto sexual con su paciente no retrocede ante la orden de amar a su prójimo como a él mismo.

Nos es difícil ir más lejos, nos falta material clínico. La primera referencia es nuestra propia cura, nunca efectuamos ni pasaje al acto sexual con nuestros pacientes, ni incesto. En nuestra práctica, recibimos a un solo paciente, con el que creemos haber realizado un trabajo sobre su relación incestuosa con la hija. Lo que motivó este incesto era una necesidad, para él, de transmitir a través de las generaciones.

Así, estos pasajes al acto, nos parece que se inscriben en un contexto de transmisión a través de varias generaciones. Los mecanismos son, como hemos intentado describirlo, por una parte la escisión del Yo, con su corolario de castración del sujeto de tal forma que casi siempre son sujetos “hombres”; y por otro lado, la inscripción de la Ley, con la “Ley de la madre” y/o lo que puede hacerse con la palabra del padre. No podemos avanzar más sobre lo que hace que el tope, la barrera del goce sea atravesada.

Para concluir, encontramos en el seminario sobre la ética, una frase de Lacan que contiene, de alguna manera, lo esencial de lo que hemos tratado de exponer hoy: “Ya que, cuando me aproximo (a mi goce) a esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mía, y que viene, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a dar su peso a lo que me impide cruzar una cierta frontera en el límite de la cosa”⁵².

50 J. Lacan. Seminario XVI, *De un Otro al otro*, Versión Valas, p. 224.

51 J. Lacan, *La ética del psicoanálisis*, Seminario VII, op. cit., p. 229.

52 Op. Cit. p. 219.

El pasaje al acto del analista en transferencia

Serge Sabinus

Refiriéndonos a lo que hemos llamado “el pasaje al acto sexual del analista en transferencia”, el “en” subraya y especifica la Transferencia como lugar (“en Bretaña”) y como medio (“de madera”⁵³, o mejor, 'en inglés', para indicar que nos referimos a la lengua forjada en la cura por la transferencia)

Sea cual sea su resultado, este pasaje al acto es un incesto realizado y no sabido, como en el drama edípico; y como en la puesta en escena antigua, es la -valerosa- investigación sobre sí, la que únicamente podrá revelarlo. Acto aislado de un desdichado analista supuestamente neurótico, acto repetido de un perverso, independientemente de su modalidad y de su resultado, al que un buen matrimonio o un atravesamiento de la vergüenza pondría fin; para nosotros, se trata de un incesto. Incesto por su carácter transgresivo de una modalidad esencial de la cura, la abstinencia, pero sobre todo por su carácter infantil, regresivo y defensivo sobre el que nos vamos a detener. El incesto que realiza el analista, en un momento catastrófico de la cura que dirige, es una defensa contra el hundimiento melancólico. Esta será, más o menos, la hipótesis que vamos a sostener.

Esta transgresión la situamos en relación con una ética, una ética que diríamos, para ir rápido, que es la de la insistencia pulsional en alcanzar el fuera del límite del goce.

El goce no es un concepto freudiano. Con algunos ajustes, corresponde en la tónica freudiana y en su economía pulsional a ese flujo libidinal primitivo, siempre presente, en tanto que ya no está o aún no está regulado por los principios psíquicos del placer y de realidad y que vuelve a surgir del régimen de lo ilimitado, régimen que Lacan calificaba con el imperativo sadiano: “¡Goza!”. Gozar es una orden (en los dos sentidos de la palabra: una ley y un mandato superyoico) y el régimen sin límites encuentra su modo de enunciarse en este adverbio: “más”. Este término es la referencia que señala la proximidad del goce. “Más” no funciona como un significante, es un signo que designa ese puro incremento de la pulsión que la transferencia pone en movimiento en dirección a lo que Freud llamó “Más allá del principio del placer”⁵⁴. En esta obra se reconoce el vínculo del goce, incluso su identificación, con la pulsión de muerte. Para ello, basta simplemente con recordar la película del realizador Nagisa Oshima: “El imperio de los sentidos”, en donde no se trata tanto de lo espectacular de la mutilación sexual sino del dominio de la demanda de placer sometida al imperio del “más”. Ciertamente es la muerte la que es solicitada en nombre del deseo, en la escalada erótica del goce. Esta llamada, que detallaremos más adelante, es lo que se escucha en el punto de viraje de la cura, -viraje que llamamos “fractal”, catastrófico- en el empuje del “más”.

53 NT 'de madera', es 'en bois' en francés

54 S. Freud, Au-delà du principe de plaisir in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995.

Subrayemos esto: la cura analítica se sostiene sobre dos patas: el “empuja-empuja” y la asimetría de los lugares.

El “empuja-empuja”: “el empuje a gozar”, movilizado tanto por la regla de abstinencia como por su objetivo, el desvelamiento del deseo inconsciente, inconsciente en tanto que está fuera de los objetos mundanos de los que el analizante se despoja durante las sesiones. Ese “empuje a gozar” entra en resonancia con lo que se le exige a él (al analizante) desde el lugar de su analista: un plus de palabra, un aún más de palabra, siempre más de palabra resonando así con el plus de goce fijado en el síntoma. La transferencia se sostiene en este juego de empuja-empuja, como un juego de amantes que atrae y desplaza hacia la persona del analista el juego equilibrado de las pulsiones. Juego de fuerzas contrarias y sin embargo ligadas, haciendo “pareja” en el sentido matemático del término. Una pareja en la sesión pues, cuya especificidad es la asimetría de los lugares. No insistiremos más y remitimos a la lectura del Banquete⁵⁵ que hace Lacan; más aún, esta asimetría diremos que es inconmensurable, es decir, que no existe ningún patrón que permita evaluar la distancia. Esta disparidad de los lugares, esta asimetría, sustenta la regla fundamental enunciada por el analista al inicio de la cura. El encuadre enunciado así: toda sesión debe de ser pagada. Se hace escuchar así a la vez, el comportamiento firme y reglamentario de los movimientos psíquicos en el interior del campo de la palabra y el acto de circulación del dinero. Si el analizante paga la sesión en dinero efectivo y no en carne, al analista se le paga para no gozar de ello. El analista es el garante tanto de este pago como de esta regla que está completamente a su cargo, es de su responsabilidad.

Lugar y lengua: es en el lugar de lo infantil, si lo infantil es lo que escapa al desgaste del tiempo, y en el lugar de la lengua, donde opera la transferencia. Es decir que “el pasaje al acto sexual del analista en transferencia” es un asunto de enunciación y no (solamente) de denuncia. Es por ello que quisiéramos ejercitarnos en una forma de metapsicología sobre el analista empujado al acto. Lacan propone una fórmula radical sobre la legitimidad y la responsabilidad del analista: “El analista solo se autoriza por sí-mismo”. Esta formulación asegura que ninguna garantía procedente del exterior está implicada en el pacto analítico. La implicación del analista que se autoriza, solo se sustenta de forma suficiente y necesaria en estas dos palabras “sí-mismo”, por las cuales hay que entender el atravesamiento de los puntos del *Che vuoi?* en el propio análisis. Es esta travesía, siempre ideal, nunca totalmente realizada, asintótica (¡pero no asintomática!) la que “autoriza” al analista a no morir ni gozar de ello. Es uno de esos puntos de trayectoria que llamamos “fractal” lo que va a nutrir nuestra reflexión.

Lo decimos ya: es en tanto que hubo “analista” que este punto fractal se alcanza. Es en este imposible donde el analista ha de resistir: permanecer en su sitio sin incumplir. Comenzar una cura analítica no requiere ninguna “autorización”, pero mantenerse ahí lo impone.

Para proseguir, nos entregaremos a una pequeña escenografía personal que se nos ha impuesto durante la elaboración de este trabajo. Esta intuición se extrae de nuestro análisis personal. Son dos acontecimientos de la cura que guardaremos en su frescura,

55 J. Lacan, Seminario VIII, *La transferencia*, 1991- Le Seuil .

es decir, sin desvelar los despliegues asociativos tejidos tras ellos. Dos sucesos en un tiempo de jazz a contratiempo:

- Soñamos con la cara de nuestro analista. Es un primer plano en el que él aparece con un moco en la nariz. Hicimos nosotros mismos la interpretación cuando nos escuchamos decir para describir el sueño: “X... mocosos” (X...morveux) (morveux suena como mort veu que significa 'muerte quiere') Con la ambigüedad del estilo telegráfico de los sueños: ¿Quién quiere la muerte de quién?
- Algunos años más tarde, el recuerdo de una violenta crisis de angustia tumbado en el diván: nos levantamos y sentándonos en el diván gritamos: “pero, ¿qué quiere de mí?”. Angustia e ira tan vivas como aterradoras.

Repensando en esta última escena, cuando tomábamos notas, un detalle de la sesión nos vino a la memoria: ¡no nos atrevimos a darnos la vuelta! Cómo no pensar en Orfeo descendiendo a los infiernos para traer a la luz a su Eurídice y devolverle la vida. Sabemos de la importancia del mito del gesto prohibido en este viaje: ¡Volverse! Gesto inmediatamente castigado con la muerte, la petrificación. Pero, ¿qué pudo preocupar tanto a Orfeo para que olvidase la terrible amenaza? El mito dice esto: Orfeo en su subida al mundo de los vivos se sintió preso de angustia a causa del silencio que oía tras de sí. ¿Estaba allí Eurídice? ¿Qué hacía? No decía palabra. ¿Orfeo la creía muerta? ¿Qué pasó con ella? ¿Seguía estando detrás? Pero al darse la vuelta para asegurarse de que seguía ahí, la reenvió a la nada y esta fue la segunda muerte de Eurídice. No se conoce tanto la continuación del mito: Orfeo, cuando volvió solo de entre los muertos, ¡fue despedazado, desmembrado por las mujeres de la ciudad! No se vuelve impune de un viaje de ida y vuelta a los infiernos.

En su autobiografía, el filósofo inglés contemporáneo Robin George Collingwood escribía: “Quien quiera saber si una proposición dada es verdadera o falsa, provista o desprovista de significación, debe descubrir la pregunta a la que está destinada a responder”.

Como nos dirigimos a analistas, imaginamos que la relación entre los dos sucesos no se les escapa, relación de causa a efecto, a contratiempo porque la respuesta (el efecto) precedía a la pregunta (la causa). ¿Qué me quieres? “muerte quiere”. Decididamente, como en el mito de Orfeo, ¡todo va al revés!

Con esta contraseña, este “sésamo” que enlaza, como su reverso, la muerte con el deseo, os invitamos a seguir nuestra hipótesis: “El pasaje al acto del analista en transferencia” responde a esta pregunta ¿Qué me quieres? Este pasaje (al acto) es el paso, en la cura, por un punto de incandescencia del deseo cuando se aproxima al fuera de los límites del goce. Pero, entonces ¿cuál es ese punto de cortocircuito que hace que el analista, en este punto de desvelamiento del deseo, allí donde conduce la cura sin desfallecer, falle con la confusión entre el otro y el Otro? Consideramos que esto es acertado: correr el riesgo de esta confusión es el signo de la correcta dirección de la cura. Es como aproximarse al máximo a la orilla del volcán que rugen. Freud fue el primero en advertirnos expresamente de que la transferencia es una materia explosiva, tiene fulgores de incendio, un olor de azufre, un olor que denota el acercamiento del

diablo, ese diablo al que precisamente llama el analista. Freud citando a Virgilio en el encabezamiento de su libro príncipes “La Interpretación de los sueños”⁵⁶: “¡Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo !”, lo que hemos traducido por “¡Si no doblego a los amos de arriba, iré al diablo!” El diablo ¡eh! Se trata de lo diabólico en tanto hace pedazos lo simbólico. El enunciado del deseo es esta llamada, ese grito que retomamos con Lacan del cuento de Cazotte “El diablo enamorado”: *Che Vuoi?* ¿Qué quieres?

La emergencia de los significantes del deseo del analizante y su localización por parte del analista, se debe fundamentalmente a que se deja en suspenso la cuestión viva del *Che Vuoi?* Este suspenso de la respuesta deja vacío, libre para el deseante el despliegue de la letanía de sus propios objetos en una serie metonímica sin fin. Ahí, sustraído a la mirada, obligado a un silencio atento, el analista suspende cualquier respuesta. Debe mantenerse ahí donde Orfeo cede y se vuelve. Este “nada” que oponer a la demanda angustiada y viva del *Che Vuoi?* corresponde exactamente al vacío prescrito que garantiza la ex-istencia del deseo de analista. El deseo de analista no es un deseo de hombre, es un deseo de “nada”- siempre amenazado por el deseo mortal de la nada.

Unas palabras para recordarles el cuento fantástico de Jacques Cazotte que Lacan sacó del olvido. La escena tiene lugar en la Italia del siglo XVIII en Portici, cerca de Nápoles y de las célebres ruinas de Pompeya y de Herculano.

Una guarnición se había parado ahí. Los soldados, españoles provenientes de Extremadura, están en tierra extranjera y se aburren. El capitán Álvaro de Maravillas, aunque escéptico, se deja entonces convencer para tentar al diablo en persona (¡el diablo mismo, de alguna manera !) ¿Qué tenía que perder ?

Él sabe más que nadie y responde riendo a sus iniciadores que, si por casualidad el Diablo se presentara a su llamada, sabría tirarle bien las orejas. Una noche, en la cueva donde lo condujeron los iniciados, se encierra en un círculo mágico que traza en la arena alrededor de él y pronuncia la fórmula ritual. Una ventana se abre entonces en la pared por encima de él y surge la cabeza horrible de un camello: " Che Vuoi? ¿Qué quieres, tú que me llamas? " Pero he aquí que Cazotte nos propone un detalle notable: con una sangre fría sorprendente el Capitán supera su horror (es decir la pasión que lo condujo allí) y, abruptamente, reenvía su pregunta al diablo que se encuentra de repente totalmente desconcertado: "¿y tú que me quieres?"

¡Qué impertinencia, o más bien qué pertinencia! Porque es en efecto el deseo del Diablo, este deseo diabólico, el que se trata de interrogar. Esta negativa a responder con la devolución de la pregunta asegura el mantenimiento de la inconmensurable asimetría de los lugares, dejando a propósito abierta la cuestión del deseo.

Este punto de Real que constituye el surgimiento del *Che Vuoi?* moviliza al analista en su propia travesía de este punto fractal, este punto de catástrofe. He aquí a lo que se arriesgó ofreciéndose a esta función de analista: procedente de su historia personal, la

56 S. Freud. *La interpretación de los sueños*, Paris, PUF, 1926.

pregunta del analizante le es devuelta, reenviada en eco a sus propios desfiles significantes.

Es este paso de su historia por el Che Vuoi? el que asegura -o no- el "si "mismo" por el que se autoriza. Lo que se juega allí compromete su capacidad para suspender -en un silencio benévolo y apático- el surgimiento del Che Vuoi? que la transferencia solicitó. A falta de este paso, la transferencia, por su propia calidad de entre-dos, se prende a la palabra olvidadiza del retorno del fuera del tiempo de lo infantil. En la imposibilidad de localizar quién es el que habla, el analista cede entonces al Che Vuoi? del analizante por un "¿y tú, me quieres? ¡Tú, a quien veo darme lo que no tienes!" El analista no responde ya desde el Otro, sino que responde al otro. En la confusión del amor, recibe entonces el cuerpo desnudo, privado de palabra de su bella tumbada en el mismo gesto en el que él da su propio cuerpo al otro que se ofrece, sufre y llama. No es un simple contacto sexual " ilegal ", es un don, una donación, un sacrificio. Un sacrificio a la gran Madre, la Madre anterior la Ley, llamada por los antropólogos " pre-abrahámica "¡Y por los niños, "mamá"! Curiosamente, este don del cuerpo, este sacrificio es una llamada, una tentación; Lacan, en los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis⁵⁷ precisa: " (...) *El sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, tratamos de encontrar el testimonio de la presencia del deseo de este Otro que llamamos aquí el Dios Oscuro.*" *¿Es éste otro nombre del Diablo de Cazotte*⁵⁸?

Este cuerpo que se ofrece en sacrificio se entrega en realidad al deseo de la madre, en cuerpo y alma. ¿Cuál es este trozo de cuerpo que excita tu hambre? ¿Cuál es este brillo que no veo y que te ciega desencadenando tu deseo? Agalma, *glance on the nose* (brillo en la nariz), poesía de los cuerpos en pedazos, cuerpos desmembrados que gozaban como en la muerte trágica de Orfeo, sacrificado por su amor y desmembrado por las mujeres de la Ciudad. Por haber perdido aquella a la que valoraba, Orfeo las tiene a todas: a cada una le ofrece un pedazo de su cuerpo, un miembro, en un puro goce compartido.

El Che Vuoi? escuchado hasta el infinito durante cualquier encuentro amoroso, así como en el curso de toda aventura transferencial, es el fuera de sentido (porque es antes del sentido) del deseo de la madre. He aquí cómo la ética está atrapada entre el deseo de analista y el goce ligado al deseo de la madre.

Reconozcamos ahí, precisamente, lo que Lacan, según nosotros, designa en su definición negativa del deseo de analista: "no es un deseo puro". Este deseo no es puro en tanto que "no es eso". Es exactamente este "no es eso" de la fórmula moebiana que Lacan inventará en 1972 para enunciar el deseo: "te pido rechazar lo que te ofrezco porque no es eso"⁵⁹ Este deseo que no es puro es a este respecto deseo de nada. Que insistimos en distinguirlo del deseo de la nada.

El deseo de nada, y retomamos a Lacan: "*es un deseo de obtener la diferencia absoluta, la que llega cuando, confrontado al significante primordial, el sujeto se encuentra por primera vez en posición de estar sometido a él*". Es una posición, una

57 J. Lacan – Séminaire XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1990.

58 J. Cazotte, *Le diable amoureux?*, 1772.

59 J. Lacan, Le séminaire, Livre XIX, ... *ou pire*, leçon du 9 février 1972.

postura, un semblante, la base de una función por la cual el analista se ofrece para hacer desfilar a los ojos del que hila la palabra la letanía vana de los objetos que le obsesionan. "No es eso, eso nunca es eso" he ahí lo que el analista indica con su suspenso.

El deseo de la nada es de otra estofa. Es el que aspira al vacío, al éxtasis de la nada en el sacrificio; es un deseo que diremos melancólico. Melancólica es esta ofrenda sexual del cuerpo ante la llamada del *Che Vuoi?* venida del otro materno. Melancólico hasta el punto del éxtasis, hasta el punto fractal, hasta el punto de incandescencia⁶⁰ que anuda, en psiquiatría, la melancolía con su envés maniáco.

El pasaje AASET anuda Melancolía y triunfo maniático. Es este deseo de la nada que, según nosotros, amenaza al analista en su acto. Este punto "catastrófico" del *Che Vuoi?* es una actualización de un Real fuera del tiempo, fuera de lugar solamente imaginable en el grito del infans en su desamparo dirigido al otro, el otro que le socorre, "Nebenmensch" según Freud.

El nombre de "Madre" es el nombre del *Nebenmensch* que compromete al *infans* entre necesidad y deseo. ¿Qué quieres? pregunta uno ansiosamente al otro. Y la madre hace desfilar los objetos que ella marca con su huella, y el infans carente de palabra, ofrece su cuerpo como un tesoro. Se trata ahí de una especie de incesto "primario" en cierto modo en el que lo sexual y lo mortal son del mismo tejido, en la misma tensión. Ofrecer su cuerpo a la madre es un incesto a muerte.

Es ventajoso leer el mito de Edipo a la luz de lo anterior. El saber de Edipo en efecto se despliega a destiempo en el momento del encuentro (fractal, catastrófico) con la Esfinge, encarnación de una madre animal que lo interroga. Lo sabemos, Edipo encuentra en su camino la cuestión enigmática de lo que hace al hombre, pregunta en la que se escucha la de su deseo: "¿qué quieres?" Pregunta la Esfinge.

Para su desgracia, Edipo cree poseer un saber sobre el deseo enigmático, cree que posee la buena respuesta allí dónde hubiera sido necesario callarse o mejor, como el Capitán Álvaro, reenviar la pregunta ¡Pero, no posee el saber, sino que es poseído por él! ¡Decididamente, con Eros todo va al revés! El triunfo maniaco de Edipo el sabio, vira a la melancolía: la Esfinge se suicida y Edipo corre derecho hacia su destino incestuoso: "mejor no haber nacido " grita a Antígona a las puertas de la muerte, fuera de la ciudad. El deseo de la madre es un enigma de Esfinge, en el que solo la respuesta suspendida que puede asegurar la vida del *infans* es: "no es eso". ¡Todavía hace falta que ella, la madre, pueda enunciarlo para que el infans no haga más que deprimirse!

El suspenso de la respuesta del analista al *Che Vuoi?* que surge en la cura, allí donde él lo provoca sin saberlo, corresponde a los tres tiempos de la lógica del deseo. Son verbos articulados y retorcidos por una doble negación: "te pido rechazar..... no es eso", un "no es eso " que la madre opone al *infans* que se ofrece a su deseo, lo que forma el caldo de cultivo para la metáfora paterna. El analista es el que se compromete de nuevo en este paso incestuoso.

60 Incandescencia, ¡Qué palabra! ¡Que hace escuchar la dimensión de indecencia!

Plantaremos entonces el pasaje al acto sexual del analista en transferencia como una versión del deseo del analista cuando éste cede al incesto por sobreinvestidura de lo sexual, con el fin de protegerse de lo que le amenaza : el deseo melancólico. Esa es su perversión / père-version (versión del padre).

El borramiento de lo inconmensurable en la disparidad de los lugares da la medida de la apuesta del "pasaje al acto sexual del analista en transferencia". Juegos de los cuerpos en lugar de los juegos de palabras, es el desconocimiento del deseo de la madre, bajo las máscaras de la belleza de la mujer, lo que le hace dar cuerpo al *Che Vuoi?* Se trata de su capacidad para seguir siendo analista en el lugar exacto donde está, en tanto su pasaje al acto vela su coraje para dirigir la cura hasta su punto de incandescencia, hasta esta cueva secreta en las ruinas de Portici donde el valiente capitán había prometido riéndose, tirarle las orejas al Diablo si se manifestaba.

En los tribunales romanos de la Antigüedad, un testigo convocado y recalcitrante a comparecer podía, en efecto, ser arrastrado físicamente por las orejas ante ese tribunal: "si quieres que vaya a tu llamada, decía el artículo de la ley, atestígualo; si no acude, tómalo por la oreja". A buen entendedor pocas palabras bastan ...

GOCE FEMENINO Y FUNCIÓN FÁLICA

INTRODUCCIÓN

Brigitte Hamon y Marie-Hélène Elbaz

Los cuatro escritos que siguen constituyen diferentes enfoques psicoanalíticos de la sexualidad o de la sexuación, bien se trate de las resistencias con las que su abordaje choca todavía, también a veces en la cura, como del saber inconsciente que se articula con el sexo y para el que nada podría ser iniciático.

Michel Ferrazzi se interroga sobre la construcción o no del fantasma a partir de los dichos de varios pacientes que hacen uso de imágenes sexuales ofrecidas por lo virtual. Lo que se plantea es la cuestión de lo que adviene del deseo cuando, dominado por la pulsión, este no se hace escuchar. Es a través del *objeto a* y de su estatus como se pueden encontrar elementos de comprensión. La línea roja de la teorización clínica del autor podría residir en su referencia rigurosa y salubre a "lo canalla"

M^a Cruz Estada atrae nuestra atención sobre la referencia hecha a menudo a la diferencia sexual en tanto se definiría solo por la diferencia de los goces, pero también por las identificaciones edípicas, tanto para una mujer como para un hombre. El goce otro, femenino, es objeto de una proposición clínica que pone a trabajar su articulación con la dimensión del narcisismo. La autora pone el acento sobre las marcas indispensables para toda mujer. Su escrito nos recuerda que la lógica en arcanos, paradójica, de las fórmulas de la sexuación implica volver a ellas para dejarse interrogar todavía.

A partir de una sesión de una paciente que viene a interrogarse sobre su identidad sexuada, Éric Moreau lleva su reflexión en torno a una homosexualidad femenina presentando un modo particular de fetichismo. Sosteniendo su posición de analista frente a una demanda imposible, el autor se interroga sobre los límites de la escucha analítica cuando el goce es actuado en una práctica sexual a partir de un clivaje. Este encuentro con lo real le conduce a subrayar la dimensión singular de todo ser hablante en su relación con el deseo, el único susceptible de excluir una amalgama entre perversión y homosexualidad.

Gilbert Poletti introduce su proposición sobre el lugar del goce femenino en la sexuación, evocando la presencia de la barbarie, pues se interroga sobre las condiciones de su expresión a través de la violencia ejercida sobre las mujeres. A través de referencias literarias, mitológicas y semánticas, el autor viene a inscribir la problemática del goce femenino en una proximidad respecto del Otro, lo pulsional y la ley. Además de la dimensión de lo real en juego en la sexualidad, su texto plantea la cuestión de lo héteros y de su alcance incluso en los trágicos desafíos de la civilización.

LO VIRTUAL Y EL FANTASMA

Michel Ferrazzi

El escuchar cómo se repetían algunos dichos y comportamientos en nuestra práctica cotidiana, nos hizo plantearnos algunas preguntas. Después pensamos que esto ya llevaba tiempo sucediendo y que tenía tendencia a generalizarse o, al menos, a ser cada vez más frecuente. Estos elementos que podían llegar a la banalización planteaban interrogantes, al menos a un psicoanalista.

Algunas viñetas clínicas valdrán más que un largo discurso:

Un analizante llega hundido a su sesión y dice: «Mi mujer me ha montado un escándalo porque ha descubierto que, a través de una página de encuentros en Internet, yo tenía relación con otras mujeres. No me escondía, ni siquiera he puesto contraseña a mi ordenador, no hago nada malo, escribo cosas en el teclado y leo otras en la pantalla; no hay imágenes, a estas mujeres no las conozco, no me encontraré nunca con ellas, claro está. Uno se divierte así. Mi mujer dice que se siente herida, que ha perdido su confianza, patatín y patatán... ¡No la he engañado nunca! Entonces le he dicho que cuando ella duerme y sueña debe ser peor, porque ahí sí que hay imágenes». Y añade: «¡Si ella conociera mis sueños no sé qué ocurriría! Ella me respondió que cuando sueña está dormida y al despertar no se acuerda de nada. ¿Y eso qué cambia?».

- Un adolescente pide venir a hablar, llama él mismo con el acuerdo de sus padres. No le va bien, no sabe dónde se encuentra, su escolaridad va mal, aun cuando hasta hace poco no tenía problemas. No es consumidor de hachís u otros psicótropos. Este joven decidió hablar y habló: tenía una relación amorosa con una chica de su edad, todo iba bien, la recibía en casa de sus padres donde podían dormir juntos, ella también lo recibía en su casa donde podían hacer lo mismo. Esto duró un año y medio; después, se le produjo una caída repentina y masiva de la libido. Ya no tenía ganas ni de su chica ni de ninguna otra. Se separaron, ella se fue con otro y él se siente hundido en su interior no porque ella lo dejara, sino porque no sabe lo que quiere; incluso a veces se pregunta si “ya no quiere nada”, como dice claramente. Le proponemos que, si lo desea, hable de su vida sexual pasada. Se anima y dice: “Era formidable, nos entendíamos súper bien, nos gustaba mirar porno juntos, eso nos excitaba y después intentábamos hacer lo mismo”. Le preguntamos entonces si, en el plano sexual, cree haber podido descubrir o inventar algo con su compañera, como crear un código amoroso que les fuera propio, solo para ellos. Me mira totalmente anonadado y dice: “¿qué es eso?”. Le respondemos que seguramente es eso lo que le ha faltado en esta relación, lo que se llama “su propio deseo”.

- Él: “Entonces, ¿qué era lo que hacíamos nosotros?”

- Yo: “Una copia, la pulsión os dominaba mientras que el deseo estaba ahí sin ser escuchado, dominado por otra cosa y entonces, no importa que fueras tú, ella o cualquier otro; hubiera ocurrido lo mismo”.

- Él: “Ah sí, inventar algo que fuera solo para nosotros”.

- Un chico de siete años y medio es traído por sus padres. Tiene tendencia a ponerse agresivo sin razón alguna, y después a llorar cuando sus padres le regañan por su conducta. Por otro lado, en la primera sesión llora o, más bien, “gimotea”. Los padres se sienten desconcertados. En la sesión cara a cara, se niega a dibujar pero acepta hablar (habitualmente se produce lo contrario). Hablamos de la escuela, de los deportes que practica, de sus compañeros, pero cada vez que abordamos la cuestión de lo que hace en casa cuando no hace los deberes, esquiva las preguntas y cambia de tema. Tenemos la impresión de mantener un hilo sin saber bien cuál:

- Yo: “¿Tienes una DS?”
- Él: “No”.
- Yo: “¿Una consola de juegos?”
- Él: “No”.
- Yo: “¿Una *tablet*?”
- Él: “Si... esto... no... mi madre me presta la suya”.
- Yo: “¿Y qué hace usted con la *tablet*?”
- Él: “Nada” —y se pone a llorar.

Había entrado en una página porno, poco tiempo, antes de que su madre, muy próxima y vigilante, interviniera. No sabe decir lo que sintió frente a esas imágenes, pero desde entonces no sabe cómo moverse por la calle, ya no puede mirar a la gente a los ojos y se pone nervioso fácilmente. Hubo una efracción psíquica y, como en las dos situaciones precedentes, aunque ocurriera de otro modo, la culpabilidad no pudo mantener su función protectora. Cuando después de algunas sesiones, hablamos acerca de lo que sabía sobre el nacimiento de los niños, se vio que no sabía gran cosa o más bien nada de nada, así que no lo había relacionado. Vemos como algo del sujeto se encuentra excluido de lo vivido. Eso se llama —pensémoslo— un traumatismo. El problema, es que algo vuelve, a pesar del sujeto, en la repetición de lo percibido y eso vale tanto en el caso de la violencia como en el de la pornografía.

De hecho, estas situaciones se multiplican y tienden a invadir el espacio de nuestros gabinetes. Ahí se sitúa, me parece, la cuestión que planteamos en el título. ¿Puede lo virtual hacer las veces de fantasma o, al contrario, lo mantiene a distancia?

Entonces la pregunta que nos hicimos fue esta: ¿en qué periodo de la vida se constituye el fantasma? No es una cuestión fácil y no es tan localizable como la represión por ejemplo. Me parece que en el caso del fantasma se trata de un proceso en varios tiempos. Podemos avanzar que, durante el período que precede a la represión, se prepara el terreno al fantasma por la relación privilegiada que se tiene con uno o varios objetos. Desde luego, es en ese momento en el que se juega una forma de fijación a un objeto que pasará por la represión. Esto nos hace asociar con lo que vamos a decir a continuación y que puede parecer fuera de lugar, pero es esencial:

- Freud inventó el inconsciente freudiano. Si bien este es parte integrante de la estructura psíquica humana, sólo se encuentra en forma no-sabida en manifestaciones que hacen vacilar al sujeto. El analizante, en el curso de la cura, ha de descubrir y después aceptar que hay un inconsciente. A partir de ese momento el inconsciente existe y sigue siendo inagotable y siempre activo, pero se lo puede localizar mejor en sus manifestaciones y efectos.

- Lacan inventó el objeto "a". Si bien este es parte integrante de la estructura psíquica humana, no se encuentra sino de manera no sabida en las manifestaciones que hacen vacilar al sujeto y no lo satisfacen sino de manera transitoria e imperfecta. El analizante, en el curso de la cura, ha de descubrir y aceptar que es portador de una instancia, "el objeto a", causa de deseo. Desde entonces, "el objeto a" existe y permanece inagotable y activo pero se lo puede localizar mejor en sus manifestaciones y efectos.

Podemos decir entonces que en un primer tiempo, para que pueda advenir el fantasma, ha de poder apoyarse en estas dos instancias que son la represión y el objeto "a", es decir lo inconsciente.

¿Y después? Ciertamente se lo localiza menos fácilmente, es preciso cierto conocimiento de la cosa sexual y también cierta práctica clínica, siendo estos dos elementos la condición para que se establezca una coherencia entre el primer momento de la prevalencia de una forma de objeto y lo que autoriza la realización posible de la vida sexual.

Nos ha ocurrido varias veces que hemos recibido a hombres de unos 45 años que habían quedado fijados a sus padres o a su madre; hombres interesados en la vida común o asociativa de su comunidad pero que no se habían casado y que sólo tenían una vida amorosa muy reducida. Al encontrarse solos tras la muerte de uno o de ambos padres, les invadía la angustia. Eran solicitados por las mujeres, quizá no más que antes, pero lo percibían de manera más aguda y sin saber qué hacer. En todos los casos, la angustia cedió cuando pudieron decirse a sí mismos que no era obligatorio tener una compañera, incluso si la soledad era a veces muy pesada. Pienso que en estos hombres, el segundo momento del fantasma al que he hecho referencia más arriba, queda en suspenso. Digamos entonces que el acceso a este segundo tiempo tendrá lugar para algunos algo pronto, al final de la adolescencia por ejemplo; para otros un poco tarde, la edad de la jubilación por ejemplo, y para otros nunca. Por el contrario, ¿podemos imaginar un "jamás" del fantasma como una ligazón entre los dos tiempos de su historia, o es preciso evocar un fantasma ignorado, como si las cortinas de la otra escena no se abrieran? Dejamos la pregunta abierta.

Entonces podemos comprender mejor cómo opera este acceso a las imágenes que llamo "virtuales" (¿está bien escogido el término?). Si como en el caso de este niño, se produce cuando el objeto "a" aun no se ha localizado bien, cuando la represión está en curso y la falta de estos dos elementos le priva de jugar con sus teorías sexuales infantiles, con sus percepciones y cuestionamientos, entonces se va a encontrar confrontado a solicitaciones que no podía siquiera imaginar y que pueden tener un efecto de disociación entre el sujeto, su cuerpo y su deseo.

Ocurre lo mismo con el adolescente al que he aludido, pero de otro modo. Él tenía un conocimiento y una práctica, pero desde el primer contacto corporal, el primer beso, lo que le vino fueron las imágenes pornográficas vistas en la pantalla (ni siquiera como una escena primaria), a las que él mismo y su compañera se plegaron sin darse cuenta de que ellos no estaban allí verdaderamente y que habían relegado su sentimiento. Eso provocó una especie de hundimiento en este adolescente que yo creo que amaba a esa chica. Sentirse satisfecho sin haber deseado o peor, desear y encontrar una respuesta extraña a su deseo, quizá sea aproximarse a la muerte. La satisfacción puede equivaler entonces a lo traumático.

Se nos plantea entonces otra pregunta relacionada con la clínica que pide respuesta: ¿por qué eso provoca un desorden en algunos y en otros no? Podemos avanzar que algunos tienen un fantasma bien implantado y que lo virtual los convoca en el plano erótico y emocional, pero sin poner en cuestión ese fantasma, ya se encuentre o no realizado en las escenas vistas; no es otra escena lo que está en juego y lo que convoca al sujeto en el plano de lo escópico. El problema comienza cuando eso viene al lugar del fantasma o como fantasma. Así le ocurría a ese analizante que decía que sólo podía masturbarse frente a películas pornográficas ya que si no, según él, “eso le dejaba tranquilo”. En el caso de los niños pequeños, es evidente que muy a menudo se encuentran solicitados demasiado pronto y más allá de lo que son capaces de integrar en el plano corporal y emocional. Esto puede tener un efecto de efracción y de trauma, pero entonces se nos plantea otra cuestión: ¿puede impedir un trauma precoz la puesta en marcha del fantasma?

No se trata forzosamente de esperar una respuesta sistemática. Podemos pensar que para algunos sucederá de ese modo, mientras que para otros no será el caso.

La cuestión será entonces saber si, a través de lo virtual, el objeto “a” se presenta bajo una forma que hace que el sujeto no pueda ya reconocerse. “S barrado–losange-a” ($\$ \langle a \rangle$), fórmula del fantasma, no funcionaría ya sistemáticamente y de la misma manera. ¿Habría una parte del sujeto que podría acceder al objeto “a” sin estar dividido? Eso es difícil de concebir, es incluso lo que preconiza el discurso del capitalista, es decir, la posesión del objeto no en tanto que el sujeto está dividido, sino justamente en tanto que no lo estaría o, peor aún, que ya no podría estarlo.

Es por el lado del objeto y de su estatuto por donde pueden encontrarse elementos de comprensión, en particular retomando la función del rasgo unario que autoriza a que la serie de objetos al alcance del sujeto, se cuente cada uno de ellos uno por uno como viniendo del Otro. Hay entonces una continuidad, una coherencia que permite que sujeto deseante y objeto se articulen⁶¹. Lo virtual haría que algunos objetos pudieran no ser contados en tanto que el lugar del Otro cambiaría radicalmente, no siendo ya el lugar desde el que, al privilegiar un objeto, va a transmitir un significado al sujeto, una buena forma del objeto, inscribiendo entonces a ese sujeto en el orden significante.

Lo virtual revelaría un objeto que, al escapar al significado, produciría un borramiento del Otro como lugar desde el que se instituye el orden significante y, al contrario,

61 Tal como lo están en la fórmula del fantasma (N.T.)

permitiría a algunos sujetos “escaquearse”⁶² de la barra e instituirse ellos mismos como Otro no barrado, lo que produciría “la canallesca”, —para algunos “goce no anudado”— y, lo que es lo mismo, una angustia bizarra para otros. Quizá es así como, cada vez más frecuentemente en la clínica, encontramos el fantasma como relegado a un segundo plano, un fantasma que no opera sino de manera episódica y que ha sido reemplazado por una escena fascinante que bloquea su efecto.

Señalemos que es sobre este esquema donde se apoya el discurso capitalista (debéis haceros a vosotros mismos; conseguiréis lo que os propongáis tener; querer es poder, etc.). No es entonces sino la consecuencia de una modificación estructural y no su causa (esta es la razón de que, como discurso, su calidad sea dudosa). ¿No será también por eso, por lo que vemos que vuelven con fuerza personas comprometidas con su religión de un modo que parece apoyarse más en la ceguera que en la piedad? Es que es preciso reemplazar al Otro cuando se intenta excluirlo...

Para terminar con una nota algo tranquilizadora, existe una alternativa a este fenómeno y voy a citar dos de sus manifestaciones: la primera, es una persona que diría no poder ver películas de horror porque se sentiría llevada a un terreno en el que ya no existiría ella misma y tendría el sentimiento de desaparecer. La segunda, es un paciente que habiendo ganado a la lotería una suma importante, no puede gastarla y dice: “Siempre me dije que me gustaría ganar en la lotería, por eso jugaba, pero no pensaba que eso me pudiera ocurrir y ahora que ha pasado, ya no sé lo que puedo querer.”

No siempre es fácil ocupar un lugar de canalla.

62 “Se soulager” es masturbarse en sentido coloquial, lo que vale como equívoco en estos casos clínicos y su visualización del “porno”.

SEXUAL BLUES⁶³

María-Cruz Estada

El *blues* del título no sólo se refiere en inglés a un género musical, o a los policías de Estados Unidos vestidos de azul, sino también a un tono triste, lo que en español se diría "estoy de bajonazo" y en francés "*j'ai le cafard*". En este trabajo trataremos, entre otras cosas, de estas 'penas o bajonazos sexuales' de los que suponemos que todo *hablaser* sabe algo. También trata de otros *blues*, *bleus* o moratones que mencionaremos más adelante.

Pero al encarar el tema, nos resulta difícil decir algo que no sea repetir lo que otros plantearon con mucho más tino. Además podría inhibirnos el hecho de que, cuando una mujer pone en cuestión el *statu quo* de alguna teoría, es tachada de histérica, reivindicativa... ¡incluso fálica!, lo que puede ponerle trabas a continuar avanzando en sus preguntas.

A las mujeres por un lado se les pide que hablen —como pidieron Freud y Lacan—, pero por otro es muy frecuente que cuando no dicen lo que los hombres esperan, no se acojan sus palabras. Lo que por otro lado se entiende bien, ya que quien acoge las palabras, quien escucha suponiendo un lugar al otro, se reconoce como teniendo una falta —lo que tradicionalmente ha sido el lugar de las mujeres—, y esto parece ser una buena razón para que a los hombres no les sea fácil acoger las palabras de las mujeres, incluso llegar a soportar que estas hablen.

Antes de entrar en materia, vamos a pedir a los lectores algo un poco insólito: a quienes habitualmente se sitúan con comodidad en el lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación de Lacan — al que se suele llamar lado hombre o lado masculino—, les pedimos que mientras lean este trabajo piensen que quien lo firma es un hombre. Discúlpennos por esta *performance* que podría tomarse como ejemplo del discurso histérico pero de ese modo, seguramente la autora de estas letras no se sentirá tan mal como la pobre paciente de Joan Rivière⁶⁴ que cuando tenía que hablar en público temblaba, balbuceaba, porque no podía autorizarse a usar la palabra y afirmarse en lo que decía, ya que la palabra hablada o escrita era en su época propiedad de los hombres; la paciente entonces se sentía muy culpable, fuera de lugar y, sobre todo, tenía mucho miedo de que los hombres se vengaran de ella por haberse atrevido a hacer semblante de igualdad con ellos.

Pero, a ver, ¿hemos dicho que eso ocurría en su época? ¡Pero si aún hay quien escribe en las fórmulas de la sexuación "lado hombre" y "lado mujer"! Si ustedes aceptan lo que les proponemos, al pensar que quien firma esto es un hombre, evitarán

63 Presentado en el Congreso anual de Análisis Freudiano, en París octubre de 2015.

64 Psicoanalista inglesa (1883-1962), conocida por su trabajo "La feminidad como mascarada".

tomar como reivindicación lo que no es más que un intento de hacer pensar y de que nos hagan pensar.

Hace poco más de cincuenta años, un hombre muy conocido dijo: *"Nada hay mejor que educar a una chica joven. Una joven a los dieciocho-veinte años es totalmente maleable. Un hombre la marca con su sello y esto es todo lo que desea una mujer"*. ¿Están de acuerdo? El problema es que una cosa es desear algo y otra lograr ser feliz cuando se alcanza. Si no han reconocido al autor de la frase, quizá lo hagan con esta otra: *"A las masas les gusta ser dominadas como si fueran esposas"*⁶⁵. Pero ligar la idea de la posesión / dominación y las mujeres no es sólo propio de los dictadores.

Si ser marcada por un hombre fuera todo lo que puede desear una joven, no estaríamos muy lejos de la idea freudiana según la cual una mujer encuentra en el Edipo, al pasar de la madre al padre, un puerto seguro⁶⁶, pero tan seguro, tan seguro que nunca saldrá de él, permaneciendo por lo tanto en un estadio infantil. Eso vino a decir Freud: que las mujeres eran eternas niñas. De hecho, vemos con muchísima frecuencia en la clínica que cuando un hombre marca a una mujer con su sello, puede llegar a funcionar para ella como cuarto nudo. El padre, el Edipo como puerto seguro, es lo que planteó Freud y pensamos que tenía mucha razón. Lo que él no desarrolló es el hecho de que alguien puede gozar dando un paso al costado de la lógica del falo y su falta. De todos modos, hay que agradecer a Freud que con su continente negro pusiera el dedo sobre la cuestión de "lo no razonable" del goce femenino, y a Lacan por haber hecho saltar en parte los límites de la anatomía, concibiendo la diferencia de los sexos en términos de goce.

Pero esto sigue planteándonos preguntas: ¿una mujer es mujer sólo si la marca un hombre? ¿Por qué una mujer tendría que ser marcada por un hombre para andar bien por la vida? Y ¿qué es lo que, del hombre, marca a una mujer, de qué sello se trata?

Es cierto que una mujer, en tanto mujer, necesita una marca para poder saber cuál es su lugar en el mundo, ya que por un lado no tiene el rasgo que le permitiría pertenecer al conjunto de los hombres (el pene) y, por otro lado, tampoco sus padres le han dado un significante distinto del que caracteriza a los hombres que le permitiera reconocerse como formando parte de un universo femenino. No se lo han dado pero no por mala fe, sino porque no existe un significante de la feminidad que haya servido históricamente para fabricar un universal. Sólo existiría si nos quedáramos en la lógica del tener (tener una vagina, tener un útero...)⁶⁷ lo que de por sí es fálico, o bien el ser madre, lo que tampoco engloba al conjunto de las mujeres, aparte de funcionar también según la lógica fálica.

'En general', cuando hablamos de esa marca, de ese sello que da un hombre a una mujer, no se trata de una marca tatuada en el cuerpo como se hace con las reses... y digo en general porque un rapero español: Costa, nos muestra en su canción "*Labios*

65 Adolf Hitler (citado en un documental sobre Eva Braun visto en TV).

66 S. Freud, Conferencia sobre la feminidad.

67 Posteriormente a la aparición de este trabajo en AF Presse, se produjo la publicidad del autobús de Chrysalis (Asociación de familias de menores transexuales) cuyo mensaje era: "hay niñas con pene y niños con vulva" que, si bien coloca la diferencia sexual en los goces, no sale de la lógica fálica, al seguir aludiendo al "tener" para ambos.

Tatuados", cómo las marcas las hacen algunos en lo real; así, en una de sus canciones dice: "**yo la zurro en los labios, no dice nada**" (interesante tanto como repugnante la relación evidente entre cuerpo y lenguaje, aquí metonímica). Pero no, en general hablamos de una marca simbólica⁶⁸. Y si hablamos de marca simbólica, entonces hablamos de lenguaje. A veces, esa marca es un apellido, el del marido, que sustituye al de la mujer en muchos países. En otras ocasiones, en los países en que la mujer no cambia de apellido, es simplemente el que un hombre digno acepte contraer matrimonio con una mujer, siendo esto un modo de mostrar ante el mundo que esa mujer es también un ser digno —sea como esposa o sea como madre— de entrar en su familia.

Una anécdota: cuando Julio Cortázar, el famoso escritor argentino, empezó a tener éxito literario, recibió una carta de su padre (que se llamaba igual que él y que lo abandonó a los 6 años) en la que decía más o menos esto: soy tu padre y te felicito por tus publicaciones, pero estás usando mi nombre y la gente piensa que soy yo quien escribe así que, por favor, te pido que dejes de usarlo. Y él contestó: Querido padre, me alegra saber de ti después de tanto tiempo, pero no voy a poder hacer lo que me pides, porque en realidad ese no es tu nombre, es el mío. Y pienso seguir usándolo. Es una bonita anécdota que nos muestra que un apellido no es propiedad de nadie, aunque cada uno habrá de apropiárselo de modo simbólico.

En España una mujer mantiene su apellido del nacimiento a la tumba. Sólo mujeres un poco convencionales, cuando se presentan en sociedad, lo hacen como Señora de Tal. En otros países como Francia, las cosas son diferentes. Así, cuando se busca en la biblioteca una obra de Piera Aulagnier es un problema: se lo hace entre los autores cuyo apellido comienza por A y no siempre se la encuentra, hay que ir a la C de Castoriadis, puesto que en una época estuvo casada también con él. Por suerte no publicó nada de soltera, porque si no, se tendría que buscar también en la S de Spairani, su apellido paterno. Sin embargo, ni los libros del Sr. Spairani, ni del Sr. Aulagnier, ni del Prof. Castoriadis habría problema en encontrarlos en su lugar de la librería.

Pero cuando una mujer, como se suele decir, 'se hace un nombre profesional', no lo hace como esposa de su marido. Y cuando se dice que una mujer habló "en nombre propio", ¿de qué nombre se trata? ¿No es acaso del orden del maltrato que la obra de una mujer no pueda llevar el apellido que la ha marcado desde su nacimiento, aunque ningún apellido sea del todo propio? El apellido del marido es, desde luego, un significante que marca a la mujer pero, como hemos visto ya, no es el único posible. Quizá podamos reflexionar ahora que estamos en el siglo XXI cómo podría hacerse de otro modo que tenga menos consecuencias negativas para las mujeres. Porque tener el apellido con el que te inscribieron al nacer, es un modo distinto de existir.

⁶⁸ Digo en general, porque el cuerpo de las esclavas sí que era marcado por su amo. También hay marcas que a veces se dejan ex profeso en las relaciones sexuales (bleus en francés y morados en español) teniendo a veces el valor de medallas de guerra, o de signo de dominio; por no hablar de las magulladuras que los maltratadores dejan en sus mujeres. Tendríamos que pensar en la voluntad de algunos hombres de dejar marcas en el cuerpo de sus mujeres como consecuencia de su fragilidad simbólica que les impide marcarlas simbólicamente; entonces, al no lograrlo, la marca vuelve de lo real bajo la forma de las magulladuras.

Vemos que con todos estos comentarios no hemos salido aún del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación. Vamos a seguir en él, adelantando nuestra hipótesis de que, si bien tanto mujeres como hombres pueden gozar fálicamente, no lo hacen del mismo modo, ya que no es lo mismo gozar con un instrumento que se cree haber salvado de la castración, que saber que no se posee dicho instrumento. Es decir, no sólo es la división de los goces la que marca la diferencia sexual. Hay que tener en cuenta otros factores que ya señaló Freud.

En el medio lacaniano, se escuchan habitualmente dos afirmaciones:

1. Que la diferencia sexual no reside en la diferencia anatómica, sino en la diferencia de los goces.
2. Que una mujer no se hace por identificación.

Estamos bastante de acuerdo con la primera afirmación, con la salvedad que dijimos más arriba y que desarrollaremos un poco más adelante. De todos modos, pensamos que sigue habiendo confusión entre mujer y goce femenino, y entre hombre y goce fálico. Esto es lo que nos hace decir que la diferencia de los goces no basta para marcar la diferencia sexual sino que hay que tener en cuenta las identificaciones salidas del complejo de Edipo. Por eso vamos a matizar la segunda afirmación diciendo que una mujer se hace mujer por identificación, claro que sí, igual que un hombre se hace hombre por identificación. Lo que no se hace por identificación es llegar a gozar con un goce otro, llamado femenino, aunque las madres podrán facilitarlo o entorpecerlo en la educación que den a sus hijas. Así es como una persona que es anatómicamente mujer, puede ser muy femenina desde el punto de vista de la mascarada y no gozar sino fálicamente. O que una persona anatómicamente mujer puede ser muy masculina desde el punto de vista de los gestos o la ropa que viste, y poder gozar con un goce otro.

Pensamos también que una mujer no puede gozar del goce femenino más que si está en una de estas dos circunstancias, lo que no deja de ser paradójico:

1. Que haya trabajado suficientemente su narcisismo y tener un sostén simbólico suficiente para hacer el duelo de su falicismo, lo que le permitirá poder arriesgar el hacer semblante de objeto 'a' para un hombre y gozar con ello.
2. Haber tenido graves perturbaciones de su narcisismo en el tiempo del estadio del espejo a causa de fallas simbólicas importantes, lo que hace que al intentar ocupar el lugar del objeto 'a' para un hombre, sólo pueda hacerlo en lo real. Podrá gozar con un goce otro, pero no sin una terrible angustia. En este caso se encuentran, por ejemplo, mujeres que son carne de perverso, de maltratador, mientras estén incluidas en los fantasmas de aquéllos y no puedan escapar.

La primera marca que una mujer necesita, al igual que todo ser humano, es la que recibe como resultado de la afirmación primordial, *Bejahung*, que la convierte en *hablaser*, marca de su introducción en el lenguaje, permitiéndole entrar en la

significación fálica y, por lo tanto, experimentar un goce fálico, lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación. Esta primera marca la autorizará a hablar en nombre propio, a sostenerse social y profesionalmente, a reclamar justicia, a sentirse digna. Esta marca sería consecuencia del deseo de sus padres. Mujeres que no han recibido ese reconocimiento por no haber sido deseadas por su madre o su padre (lo que es lo mismo que decir que nunca han sido miradas con un deseo 'casto' como decía Françoise Dolto), o porque cuando eran niñas su padre abusaba de ellas, producen una clínica muy particular, distinta de las psicosis. A veces son esotéricas un tanto voladas porque no pueden afirmarse fálicamente y quedan como flotando. A pesar de ello con frecuencia pueden gozar con un goce no fálico, pero eso no les permite, desgraciadamente, apoyarse sobre bases sólidas en su vida, ya que hubieran necesitado sostenerse sobre un referente fálico. Al contrario, al no poder hacerlo, suelen buscar la castración de modo imaginario/real y de ahí una de las razones del maltrato en el que permanecen a veces. El mundo de las operaciones de estética y de cambio de sexo también tiene mucho que ver con esto.

O bien son mujeres que intentan compensar un déficit en esa primera marca y que se afirman fálicamente de manera exagerada, y por ejemplo pierden la salud trabajando para demostrar a su padre o a su madre que son dignas de ser reconocidas, amadas y respetadas.

Esta, entonces, es la afirmación que tanto un hombre como una mujer necesitan para moverse bien en la vida sexual, en la social, en la profesional y eso depende casi totalmente del deseo de los padres.

Más tarde, esa marca se refrenda o no por la acogida de los colegas en la escuela, en los trabajos, o en los grupos de pertenencia. Todos sabemos de las dificultades de las mujeres cuando acceden a un grupo social o profesional en el que sólo hay hombres, las bromas que tiene que soportar por el hecho de que los hombres necesiten marcar esa diferencia con ellas para poder sentir que están del otro lado, del lado de los presuntamente no castrados y por lo tanto imaginariamente dignos, aunque ambos, hombres y mujeres, compartan el goce fálico.

Pero en tanto mujer necesita otra palabra, otra afirmación que la ubique, salvo que en esta ocasión deberá ser reconocida como objeto 'a', por un hombre que no sea su padre, —porque el padre puede mirar a sus hijas de modo diferente que a sus hijos varones, pero si las mira como objeto de deseo ya se complica la cuestión. Vamos a ver de qué naturaleza es esa segunda marca que una mujer necesita y que no viene de su padre. Para ello tenemos que empezar por hablar de lo que una mujer puede representar para un hombre.

Y es que, en efecto, un hombre tiene que elegir bien a la mujer a la que reconocer ante el mundo como su compañera, ya que será ésa la mujer que le va a permitir a él anudar lo real del sexo con lo simbólico-imaginario para no encontrarse demasiado angustiado cuando tiene que hacer frente a las relaciones sexuales.

Sabemos que para los hombres una mujer, a causa de no tener pene, puede o bien representar el horror de la castración, —y esto a su vez les puede remitir a la ausencia

del objeto primitivo, lo que no les facilita la relación sexual—, o bien representar para ellos un semblante de objeto 'a' que les ayude a enmascarar ese horror.

Hace ya algunos años, una mujer entró en mi consulta muy deprimida. Llevaba varios años en pareja con un hombre con el que sólo convivía los fines de semana. Esos días en que estaban juntos ella trabajaba mucho, poniéndole la casa en orden como si fuera la suya propia. Todo el mundo sabía que estaban juntos, pero un día ella le pidió un reconocimiento, una palabra, una afirmación: declararse como pareja de hecho, a lo que él se negó. Ella entonces empezó a reivindicar y reivindicar ante este hombre, pero él se mantuvo en la negativa y ella se hundió en una depresión profunda. ¿En qué se convierte un objeto de deseo cuando es secreto? Depende por completo del sostén simbólico que tenga una mujer, pero ir más allá con el tema nos haría salirnos del objetivo de este trabajo. Digamos sólo que una mujer no reconocida simbólicamente por un hombre, es muy frecuente que quede pataleando en el vacío, volviendo así a los primeros tiempos de su venida al mundo, esos momentos del masoquismo primordial en los que el Otro podía tanto absorberla como abandonarla, ambas cosas fuente de intensa angustia.

Dicha angustia y la grave depresión de algunas mujeres en esa circunstancia, tiene que ver con que a falta del don de una palabra por parte de su hombre que la dignifique, no sólo no ven legitimado su deseo como mujer, sino que se reverbera para ellas la falta del significante de la feminidad que pone a algunas mujeres en lo que llamaríamos *no women's land*, si no fuera porque no hay ningún territorio que pueda llamarse femenino. Cuando eso ocurre, hay un alto riesgo de que queden convertidas imaginariamente en puro objeto resto para el goce del hombre. Y esto tiene consecuencias más dramáticas en mujeres que no se autorizan a sostenerse cuando lo necesitan en ese lado izquierdo de las fórmulas que, en principio, es lo propio de todo *hablaser*. O que cuando se sostienen en lo fálico tienen que pedir mil perdones, como si ese territorio perteneciera en exclusiva a los hombres.

Se puede comprender que Lacan, nacido el mismo año en que nació el siglo XX, se quedara al principio un poco pegado a Freud cuando dijo "la parte llamada hombre" y "la parte llamada mujer"⁶⁹, lo que no es lo mismo que decir lado hombre y lado mujer; su modo de decirlo como 'llamado' evita que los términos hombre y mujer queden pegados a ese lugar. Sin duda será necesario que venga una generación de psicoanalistas que aún no han salido de la guardería que, sin tantos prejuicios sexistas, pueda poner de verdad las cosas en su sitio.

Decir entonces lado hombre y lado mujer, pensamos que es poner en la misma cesta goce otro/mujeres y goce fálico/hombres. Y pensamos que se puede ir más allá.

Como dijimos más arriba, hay mujeres que pueden gozar con un goce otro sin haber pasado por la castración y pudiendo apenas balbucear algunas palabras. Basta con que un hombre las coloque como 'su mujer' y oriente su vida, o que las marque con su sello, como decía Hitler, tratándolas bien o mal, aunque es mejor para ellas si el hombre no les da demasiada mala vida, claro.

69 J. Lacan, *Seminario XX, 'Aun', Capítulo VII, 'Una carta de almor', Ed. Paidós, Barcelona 1981, p. 97.*

Pero cuando las mujeres gozan fálicamente: hablando, escribiendo, trabajando, con los hijos... ¿son por ello hombres? No. Y hay que decirlo negro sobre blanco y en voz alta, incluso si la autora de estas líneas se ha empeñado en que solo puede hacerlo disfrazada de hombre⁷⁰: SON MUJERES. ¿por qué, entonces llamar al lado izquierdo lado hombre? Por eso dijimos que habría que ir más allá de la diferencia de los goces para hablar de la diferencia de los sexos aunque en este trabajo y en este momento de nuestra elaboración no podamos ir mucho más lejos.

Cuando una mujer se autoriza a hablar, aunque comparta la estructura *lenguajera* con los hombres, no siempre lo hace como hombre... a veces sí, claro, pero por otras razones ya tengan que ver con sus identificaciones edípicas de signo masculino, o con otras razones. Y cuando escribe, se nota con frecuencia que es una mujer. Es cierto que esto nos complica un poco la vida, ya que nos haría suponer la hipótesis de un sujeto femenino lo que, desde la teoría del sujeto de Lacan, nos resulta complicado de pensar.

La pregunta que nos lanza Robert Lévy al escuchar este trabajo es pertinente: "¿Qué es entonces una mujer en tanto mujer?".

En principio se nos ocurre decir que mujer es un significante situado en oposición al otro término que es hombre. Ahora bien, la dificultad que tiene una mujer para simbolizar su sexo femenino es algo en principio insoluble, a partir del momento en que la diferencia de los órganos genitales es llamativa por su pregnancia imaginaria frente a cualquier otra diferencia. A partir de la Represión Originaria que separó al cuerpo del significante que lo designa, que separó la carne y el lenguaje, hay una lógica que empieza a establecerse y esa lógica es fálica.

Para terminar, proponemos seguir avanzando y dejar de llamar al lado izquierdo 'lado hombre', sustituyéndolo por 'lado fálico' (independientemente de la anatomía de quien goce de ese modo). Y, del mismo modo, dejar de llamar al lado derecho 'lado mujer' sustituyéndolo por 'lado no-todo', ya que un hombre cuando goza en posición femenina, por ejemplo San Juan de la Cruz, sigue siendo un hombre, aunque gozando de otro goce. Proponemos entonces separar a la mujer de la feminidad, ya que ella puede ser muy 'femenina' por sus identificaciones edípicas y no gozar sino fálicamente. Separar al hombre de lo fálico es más difícil, ya que tiene el órgano del que ha salido el símbolo de la diferencia de los sexos, lo que no impide a algunos acceder a un goce suplementario.

Nuestras propuestas salen de algo que no podemos olvidar: que si hablamos —y por ello podemos gozar fálicamente— no es gracias al falo, sino gracias a su falta, gracias a que hubo que renunciar a la Cosa para acceder al universo humano y *lenguajero*. Que una mujer cuando habla, cuando escribe, etc., es decir, cuando goza fálicamente no lo hace como hombre, sino como mujer. Que cuando un hombre quiere ser potente sexualmente, debe pasar también por una renuncia a su narcisismo, es decir, pasar por el duelo de la falta. Y cuando un hombre goza de un modo distinto al fálico, no lo hace como mujer sino como hombre. No sigamos confundiendo el falo con el pene y las identificaciones salidas del Complejo de Edipo con la eventualidad de los modos de

70 Ya lo hicieron antes Cecilia Böhl de Faber (Fernán González) y Aurore Dupin (George Sand).

gozar, y eso por una razón muy simple y olvidada a menudo: el falo falta, y falta porque no existe ni existió nunca... salvo como símbolo.

“SEXUALIDADES, DIVERSAS VERSIONES DEL FALO”

Eric Moreau

Al revisar las demandas de psicoanálisis, una queja común recorre sus discursos que tiene relación con algo que les falta. Algo les falta para su bienestar. Esta falta se expresa de diferentes formas: son relatos de dolores, penas, temores, sentimientos de fracaso y de injusticia. Es lo que Freud en su tiempo condensó en la triada: inhibición, angustia y síntoma. Con Lacan, el analista de hoy agrega la falta. El discurso analítico se sitúa entonces en relación con la subjetividad de la falta, porque el sujeto mismo es una falta. Para Freud, la falta proviene del complejo de castración y para Lacan, se centra en el objeto a. Tanto Freud como Lacan coinciden en que la falta es inherente a la estructura porque ésta constituye un real irreductible. Proponemos pensar el análisis de la sexuación hoy tomando en cuenta la castración como falta y el objeto como real.

Para comenzar, vamos a resumir la sesión de una mujer joven, de 25 años, que atendemos en una única consulta. Ella se presenta visiblemente muy angustiada. Padece de esta angustia que atañe al ser, angustia profundamente existencial que percibimos a primera vista como un malestar que se relaciona con su lugar en el mundo, o sea una dificultad de identificación.

La paciente nos pregunta respecto de su identidad sexuada, nos pide decirle si es un hombre o una mujer, porque ella no lo sabía. Ella ignoraba su identidad de género, agregando que no es homosexual ni heterosexual.

Esta ausencia de saber nos deja perplejos. Pide a un analista que le dé un saber sobre el sexo que le concierne y del cual el sujeto estaría carente. Después se lo pregunta a ella misma ¿Quién es ella un hombre o una mujer? Contesta que puede ser ambos, es decir bisexual. Argumenta diciendo que siempre ha tenido parejas mujeres que tenían la característica de ser heterosexuales, mujeres que ejercen su sexualidad solo con hombres y que, sin embargo, la eligieron a ella como nueva pareja sexual. La paciente deduce, con un razonamiento lógico, que si estas mujeres siendo heterosexuales la eligieron, entonces ella no es una mujer sino un hombre.

Este razonamiento solo encontraría su base en lo imaginario, ya que en lo simbólico, nos situamos en un lado o en otro de la sexuación. Recuerda que de niña quiso ser un hombre. Le hubiese gustado tener un nombre masculino, que le dijeren: él y no ella, por ejemplo 'que lindo es' y no 'que linda es' o al menos linde o lindx o lind@⁷¹. Ella hubiera querido modificar la lengua para borrar del género gramatical la distinción del masculino y del femenino concerniendo a su persona. Hubiera deseado distorsionar el registro simbólico del sistema lingüístico de tal manera que se pueda codificar la indeterminación del sexo, su neutralidad, particularmente en la lengua. Conocemos el uso del género neutro en la lengua alemana. Ahora bien, en alemán, el género neutro designa cosas y no personas. La paciente rechaza el significante mujer, prefiriendo el masculino, léase el neutro, léase una solución andrógina.

71 N.T. en francés *bel*, *belx* y *bel@*, no se distinguen fonéticamente, la diferencia solo aparece en la escritura

Vemos como en su discurso la *ley sexual* inscrita en lo Simbólico se desarticula. Entendemos por ley sexual lo que Freud señala respecto de la identidad sexual y de la elección heterosexual del objeto, cuando la disolución del complejo de Edipo fija la identidad sexual de la chica por identificación con su madre y la del chico por identificación con su padre. De ahí resulta que, para una mujer amar a un hombre está inscrito en el gran Otro, en el inconsciente femenino. Toda mujer debe reconocerlo incluso si ello no la hace existir toda. En todo caso, es su parte debida al goce fálico. Es una ley inscrita en lo Simbólico. Y es sobre esta base que Freud verbaliza su interpretación a Dora: “Una mujer joven como Ud., debe reconocer que está enamorada del Sr. K.”. Esta interpretación claro que no era falsa; fracasó porque era parcial. Dora tenía un deseo homosexual inconsciente, a diferencia de nuestra paciente quien lo expresa conscientemente.

Existe una ley sexual simbólica que funda la diferencia de los sexos, permitiendo distinguir dos posiciones, la masculina y la femenina. Hay en la lógica de la sexuación una proposición universal de la castración que se aplica a cualquier sujeto sea cual sea su sexo, incluso si una proposición particular negativa la contradice. Una mujer no está toda castrada, pues está igualmente en el goce fálico. Porque ser una mujer es pasar necesariamente por la prueba de la castración simbólica y hacer funcionar, en la lengua, el goce fálico que requiere que a una mujer le falte el falo. Ellas no lo tienen, aunque puedan hacer semblante de serlo.

Pero nuestra paciente reclama al analista que le devuelvan el falo que le falta. ¿Qué puede hacer el analista frente a una demanda tan exorbitante y simplemente imposible? ¿Esta paciente estaría poniendo en jaque al psicoanálisis por querer construir un saber posible ahí donde está el imposible? ¿O será un caso inanalizable? ¿Se trataría de uno de los casos de contraindicados para un psicoanálisis? En todo caso, es cierto que ella no hizo ninguna demanda de análisis.

Lo que relata, es que ella es mujer y hombre a la vez porque es una mujer varonil. Prueba de ello es que su rol de pareja es masculino: ella es activa, es dominante, es ella quien toma las decisiones. En la relación sexual ella es activa. Se pone en escena disfrazada de hombre y penetra a las mujeres con un arnés que sostiene un falo postizo. Solo así puede gozar sexualmente, porque con el semblante masculino dice que está completa. Finalmente, su anhelo último es tener ambos órganos genitales: un pene y una vagina. Ella revela un fantasma hermafrodita: “eso sería genial”, exclama. Añade que algún día la ciencia podrá realizar este trasplante. La ciencia podrá un día realizar su fantasma

Mientras tanto, ella recurre a un analista para comunicarle su fantasma de ser una mujer andrógina, condición para ser plena. Es decir, colmar la falta hasta borrarla, hasta eliminar en la lengua los signos sintácticos de la diferencia de género gramatical del masculino y el femenino. ¿Cómo entender analíticamente este caso clínico?

En primer lugar, destacaremos que la paciente utiliza un procedimiento discursivo que tiende a negar la falta simbólica de la castración femenina. Para ser más preciso, ella utiliza el mecanismo de la renegación frente a la diferencia sexual. Por la renegación de la falta de falo, el sujeto cree que todo es posible, es decir que cree en una unidad

unisexual capaz de hacer fusionar el masculino y el femenino y, segundo, lo hace realizable mediante el recurso imaginario a la ciencia.

El implante de un pene sería la solución susceptible de realizar el fantasma andrógino. En su posición subjetiva no hay lugar para el 'no-todo' ni para el imposible. Lo real de la brecha de la sexuación está oculto.

En el ejercicio de su sexualidad, ella recurre a lo que llama un juguete, un falo postizo, lo que tiene función de fetiche. En su posición subjetiva, el fetichista, frente a la castración, constata la falta de falo respecto de la diferencia sexual, pero a su vez la niega. Hace aparecer el falo como un prestidigitador en su práctica sexual. Para eso cualquier objeto puede cumplir la función de tapón del agujero genital femenino, con la condición que esté en contigüidad con el cuerpo de la mujer. O sea, el fetichista, reconoce y no reconoce la castración. También, el travestismo masculino que ella pone en la escena sexual es la confirmación de la renegación de su feminidad. Solo así puede satisfacer su goce sexual. Y la fórmula de la renegación siendo: “*a pesar de tener una vagina me gustaría tener un pene*” es un deseo nostálgico de la creencia infantil en la premisa universal “Todo el mundo tiene un falo”. Nuestra paciente nos presenta una interpretación subjetiva de la identificación al falo, la de la mujer fálica. La imagen del andrógino conviene ya que es un ser que combina los atributos sexuales femeninos y el órgano sexual masculino reunidos en un mismo cuerpo, es decir un ser donde se superponen, por confusión, el cuerpo de la madre y el del padre. Esta figura fantasmática corresponde al tiempo primordial de la indiferenciación de los sexos. ¡Qué hay más obvio en ella que la reivindicación insistente de la envidia del pene! En el campo del deseo, la paciente reniega de la castración, lo que autentifica su posición perversa. Se define la perversión por la renegación de la castración. Ella desea el falo viril que, por medio del falo postizo, permite mantener un pene en erección permanente.

Solo el padre imaginario, por ser el “*Al menos uno*”, no castrado, podría ser, la excepción al goce fálico, si existiese tendría una potencia sexual permanente. De tal modo que verificamos que ella se identifica con el padre imaginario, el padre originario, el orangután, macho alfa, nuestro primer ancestro paterno. Por supuesto, se trata de una ficción que clínicamente solo puede ser un fantasma. En su fantasma, superpone la imagen del padre sobre la imagen de madre. El resultado es una madre que tiene un falo. La paciente es una mujer fálica homosexual que necesita para su goce sexual la puesta en escena del travestismo masculino, identificada a un hombre viril. Su homosexualidad es perversa porque en tanto sujeto sexuado reniega de su castración sexual. El goce que está aquí en juego es muy peculiar; no está reprimido sino actuado en su práctica sexual a partir de un clivaje.

Freud ilustra este goce imposible en un texto cuyo título es: “*Una neurosis demoniaca en el siglo XII*”⁷². En este artículo Freud interpreta un caso de exorcismo de un hombre poseído por el demonio. Se trata de un pintor de Baviera, Christophe Haitzmann, quien había realizado un pacto con el diablo para ser su hijo y ser poseído por Satán. Lo curioso es la descripción que hace el pintor del demonio: “*El diablo está desnudo, tiene dos mamas de mujer y lleva además un pene enorme terminado en forma de*

72 S. Freud, *L'Inquietante étrangeté*, Paris, Gallimard, 1985.

serpiente.” Tuvo la aparición de un diablo andrógino. Freud interpreta la figura del diablo como un sustituto del padre ya que el pintor quiere ser su hijo. En efecto, los símbolos fálicos del diablo no nos escapan. Tiene cola, cuernos, garras y es el Amo más potente del Infierno. Freud prosigue su análisis desvelando un fantasma inconsciente fuertemente reprimido que consiste en ser embarazado por el padre. Es decir ser, la mujer del padre, deseo muy arcaico. Volvemos a encontrar este fantasma en la paranoia del presidente Schreber. La posición femenina respecto del padre surge de un deseo reprimido en la niñez. El niño quiere obtener el amor del padre rivalizando con su madre pero para conseguirlo debe renunciar al pene. Frente al horror de la castración, el niño retrocede y reprime este deseo. El rechazo de la posición femenina en el hombre es el rechazo de la castración. Pero, Freud se pregunta: ¿Por qué el diablo tiene senos? ¿Para qué feminizar al demonio? Precisamente porque los senos del diablo corresponden a la femineidad del sujeto proyectada sobre la figura sustituta del padre. Pero también porque la figura de un padre-madre fusionado desplaza hacia el padre el amor por la madre primordial, este gran Otro materno no castrado aún en este primer tiempo de la constitución de la estructura.

Luego, con Lacan, podemos responder al segundo deseo del pintor: ser poseído por el padre. El fantasma de embarazo revela su significado sexual: es ser poseído sexualmente por el padre. Freud precisa que es el fantasma inconsciente más abyecto.

¿Pero, a cambio de su alma, qué le ofrece el diablo? El diablo le ordena gozar, con un goce extraño, homosexual y transexual, transgresión de un goce prohibido, goce del gran Otro absoluto presimbólico, goce todo posible, sin límite. Lacan, hace de él la figura arcaica del superyó. Encarnada por la figura obscena del padre imaginario que grita “¡Goza!”

Hoy en día, los pacientes homosexuales que vienen a consultar son cada vez más numerosos. Buscan en el análisis poder plantear su cuestión subjetiva. Ahora bien, durante mucho tiempo el psicoanálisis ha considerado la homosexualidad como una perversión. Pero nuestra experiencia contradice eso. El caso de esta paciente es del todo excepcional. Los homosexuales que nos consultan están en el conjunto de las neurosis. De hecho, los homosexuales pueden situarse en todo el campo de las estructuras clínicas: neurosis, psicosis o perversión. Ningún homosexual es, en el fondo igual a otro, como ningún heterosexual es semejante a otro porque el inconsciente es radicalmente singular para cada uno.

Los significantes pertenecen al Otro pero son transmitidos al sujeto que se hace representar para otro significante que lo significa. S1 representa a \$ para S2 que lo interpreta. Un intervalo será mantenido entre S1 y S2, un corte ha tenido lugar, lo que permite a las dos operaciones, alienación y separación, instituir la división del sujeto. Ciertamente, el uso del significante es responsabilidad del sujeto. Su uso es estrictamente particular para simbolizar la falta estructural.

El significante del deseo se escribe Φ , que en este punto hace ex-sistir lo real. No obstante, en el seminario XX, Lacan hace de Φ no ya un significante sino una función. La función de Φ o función fálica como operación lógica permite producir un goce más allá del falo. El sujeto es sexuado, por supuesto. Cuando entra en el Edipo, el chico se identifica con el padre y recibe el falo mientras que una chica no lo tiene; ésta se

identificara con su madre. Pero más allá del Edipo, hay una lógica de los goces que impide que los significantes hombre y mujer puedan acoplarse lógicamente. Hay un real que obstaculiza la armonía soñada. Este real, es el goce femenino. La prueba de esto está dada en las prácticas sexuales donde lo que se experimenta es el goce sexual que emerge del encuentro entre los cuerpos confrontados a su propia castración. El goce femenino suplementario pone un límite al goce heterosexual fálico, ya que lo que ocurre en el acto sexual es que se verifica la experiencia de la castración, porque una mujer, como pareja sexual, no está toda inscrita en la castración. Y en consecuencia, como lo señala Lacan, no hay relación entre los sexos.

GOCE FEMENINO

Gilbert Poletti

El tema de este trabajo surge al estudiar el seminario “Aun⁷³”. Trata del goce femenino. Pensamos en las imágenes del cuento de «La cabra del Sr. Seguin»⁷⁴ que me vinieron a la cabeza abruptamente; después las de la ejecución, en el estado afgano, de una mujer con *burka* azul arrodillada en el suelo, sospechosa de adulterio (recibió una bala en la nuca). «La civilización no es más que una delgada capa de barniz que se rompe para dejar aparecer la barbarie»⁷⁵. Aforismo quizá banal, pero muy acertado. ¿Qué hacer con ello? ¿Qué relación hay entre el arreo del Señor Seguin y la bala del *kalachnikov*?

Empezamos a interesarnos por Alphonse Daudet; un pasaje del diario de los Goncourt retuvo nuestra atención, después consultamos otras obras. Leído en la escuela, el texto de Daudet se utilizó con fines educativos: convenía hacer lo contrario de la cabra, es decir, ir del goce a la prohibición.

El Señor Seguin es un provenzal que no consigue guardar a sus cabras, por lo que al cabo de un tiempo se le van a la montaña, son devoradas por el lobo y las pierde. A la séptima la elige joven, esperando que se habitúe mejor a quedarse con él, pero a pesar de sus cuidados y vigilancia, correrá la misma suerte que las precedentes. No tendremos dificultad en admitir que las siete cabras son sus mujeres.

Alain Pandolfo, inspirándose en Claude Lévi-Strauss, escribe en «Ellas no saben lo que quieren»:

«La mujer en su posición en el mito o el matrimonio puede tomar el lugar del animal o ser la intermediaria entre el hombre y el animal o incluso volverse animal y recíprocamente, es decir, aparecer como salida de una metamorfosis sólo porque es un significante entre el hombre y lo que él quiere acomodar, ablandar o incluso dominar, la naturaleza hostil o la divinidad que presume de mandar sobre esta última».

Con el fin de conocer mejor a Daudet, citemos un extracto del diario de los Goncourt:

«Estamos en la tarde del viernes 6 de mayo del año mil ochocientos setenta y seis, la sociedad de los cinco agrupa a Flaubert, Goncourt, Zola, Daudet y Turgueniev. Tienen la fantasía de tomarse una bullabesa en una taberna que está tras la Ópera Cómica. La conversación gira en torno a sus aventuras sexuales; cada uno cuenta su historia.

Es una locura, pero es así, retoma divertido Daudet. Necesito un desbordamiento de palabras sucias, groseras, “Ven que te sodo...” Y, ¡no os equivoquéis: lo hago con las mujeres honestas! Y con las sienes pálidas, la mujer honesta se vuelve para deciros: “Por Dios que estoy bien sodo...”, sí, sí, perfectamente, en el amor las mujeres agradecen que se las rebaje. A todas las mujeres que he tenido —añade Daudet—, las he conseguido en el primer

73 J. Lacan, Seminario XX, Aun.

74 Es un conocido cuento de Alphonse Daudet que alerta de lo que le ocurre a una cabrita que no obedece a su amo quedándose en el rebaño (N.T.).

75 S. Freud, *El malestar en la cultura*.

encuentro y diciéndoles cosas indecentes, enormes, repugnantes, priápicas. Dense cuenta que no digo que no haya fracasado a veces. Pero de ese modo he tenido mujeres a montones y las he tratado a todas como putas”.

Daudet es un cerdo enfermizo, con los caprichos de un cerebro en el cual, un día, podría entrar la locura.

Qué contraste con la descripción cándida de la cabrita:

«¡Ah Gringoire, qué bonita era la cabrita del Sr. Séguin!» «Un amor de cabrita» mientras obedezca cuando se lo mandan. Pero desde que ella comienza a desear, las cosas se tuercen. El autor, a lo largo del diario de los Goncourt, nos da una idea de las manifestaciones preocupantes que pueden causarle sus relaciones con las mujeres, objeto de goce. El goce femenino provoca desconfianza en los hombres, pues presenta una particularidad que trataremos de analizar más adelante. Daudet da una idea de lo que sería este goce que la cabra pagará con su vida:

“Ni cuerda ni estaca... nada que le impidiera brincar, pacer a su aire...”.

Karl Gustav Jung en su obra: «Tipos psicológicos⁷⁶», evoca a Nietzsche que habla de lo apolíneo y lo dionisiaco, términos a los que llama los opuestos.

El instinto apolíneo produce un estado comparable al sueño, entendiendo por sueño la bella apariencia de los mundos oníricos, “la visión interior”.

Apolo es el Dios de todas las fuerzas formadoras. Es medida, número, límite de todo lo salvaje e indomable.

Dionisio es, al contrario, la ebriedad, la liberación del instinto sin límites, la erupción de la *dynamis* indomable de la naturaleza humana, animal y divina. ¿Por qué Daudet elige una cabra? ¿Podrá aclararnos algo la etimología? En el Littré⁷⁷, el término cabra viene del italiano *capriccio*, de *capra*, salto de cabra, cosa inesperada; alteración de *caporiccio*, formada de *capo*: cabeza, y de *riccio*: erizo, cabeza erizada como las púas de un erizo, carne de gallina. En el siglo XIII, se le da el sentido de una emoción de horror o miedo (Gamboni). En el siglo XVI, deseo repentino, raro, idea caprichosa que se sube a la cabeza (Bandello).

Hay que desconfiar siempre del carácter caprino de las mujeres “¿Es la mujer un error de la naturaleza?⁷⁸ (Rabelais, tercer libro: “Balada caprina a través de la carta *tourangelle*»).

No acabaríamos de citar a autores interesados en el carácter caprichoso de las cabras. Nos toca entonces desembrollar esta noción de capricho.

Después de todo lo que acabamos de describir, salta a la vista cómo se manifiesta algo del orden de una “voluntad fuera de la ley».

Es un clásico que los niños tienen caprichos, rechazan cualquier consuelo y nada les satisface.

Por la misma razón, las divas y las grandes estrellas tienen sobresaltos, múltiples exigencias extravagantes que sorprenden a su entorno.

Y luego está la madre cuyo niño no es precisamente un experto en buena voluntad.

⁷⁶ C. Jung, *Types psychologiques*, Ed. Georg, diffusé par Buchet-Chastel.

⁷⁷ Diccionario de la lengua francesa, conocido por el apellido de su autor: Émile Paul Littré (N.T.).

⁷⁸ Rabelais, *Tiers livre*, Balade caprine à travers la lettre tourangelle.

¿En qué registro situar esta voluntad? En primer lugar, pensamos que estas manifestaciones no se producen tras una prohibición formalizada; por el contrario —lo diremos así—, son tentativas de «descalzarse sacudiendo los pies, de unos zapatos que se perciben como demasiado estrechos» (incluso si son del número adecuado).

¿Qué es lo que viene a turbar la calma del sujeto? Si mi deseo es el deseo del Otro, ¿cuáles son las exigencias de ese Otro? Aquí tendríamos una de las claves de las perturbaciones caprichosas de las que hablamos más arriba.

Sin embargo eso no es suficiente, pues si el deseo, lo mismo que el goce, está ligado al significante, veremos más adelante que para cierto goce la prohibición, los lazos con el significante, están desbordados. El goce sólo será limitado por lo imposible. Es esta oportunidad la que tomamos para convocar lo pulsional en el capricho, que queda fuera de la ley.

A este nivel, no es inútil recordar algunas nociones del concepto de lógica.

En la lógica clásica, el sujeto está forcluido. Lacan preconiza una revisión de la ortodoxia clásica para sustituirla por una lógica elástica capaz de integrar en ella al sujeto.

El primer principio de esta lógica clásica alude al principio de no contradicción; es la lógica aristotélica de Port Royal, de Kant, del simbolismo matemático contemporáneo; principio garantizado por el tercero excluido. Eso se llama también lógica formal, que asocia el principio de contradicción y el tercero excluido: a, no es no a y ser, no es no ser. No hay punto medio. Sin embargo, este principio formal es subvertido por ciertos fenómenos o microfenómenos del discurso. Por ejemplo: El «*ne*» expletivo: «*Je crains qu'il ne vienne*⁷⁹». Este «*ne*» es llamado «discordante» Lacan lo atribuye al sujeto de la enunciación que articula consciente e inconsciente, en oposición al sujeto del enunciado. Podríamos ver aflorar aquí el deseo inverso al que se enuncia: «*Je crains qu'il ne vienne pas*⁸⁰». La lógica formal es ineficaz para explicar estas situaciones.

En los «Escritos»⁸¹ dice Lacan:

«¿Es designado el sujeto del deseo por el Yo del discurso? No, ya que éste no es sino el sujeto del enunciado, el cual no articula más que el temor y su objeto... El sujeto de la enunciación, en tanto que perfora su deseo, no está en otro lugar que en ese '*ne*'.

El YO del discurso, lejos de reunir a los dos sujetos no hace sino designar al del enunciado; el sujeto de la enunciación no es otro que la consecuencia de la articulación significante, él, como sujeto, surge como su consecuencia, no es agente sino simple soporte».

Lacan, a través de la noción del «no-todo», va a contestar el formalismo rígido de la univocidad de la lógica clásica. Sobre este tema apela a un trabajo de Charles Sanders Peirce: se puede contestar que lo que no es verdadero es falso y que todo lo que no es falso es verdadero.

En el esquema de abajo, se nota fácilmente que la ausencia de trazos del cuadrante 2 no invalida en nada que todo trazo sea vertical, puesto que la afirmativa universal es

79 La mejor traducción que se nos ocurre es: "No vaya a venir y..."(N.T.).

80 En este caso, la mejor traducción que se nos ocurre es: "Temo que no venga"(N.T.).

81 J. Lacan, Les Écrits, Paris, Le Seuil, coll. « Le champ freudien », p.664.

«todo trazo es vertical» cuadrante 1, en la ausencia de verticalidad, no hay trazos. Por lo mismo, la negativa universal «ningún trazo es vertical» ilustrada en los cuadrantes 2 y 4, y por lo tanto, la afirmativa universal y la negativa universal no están en contradicción puesto que aparecen verificadas en el cuadrante 2. En el cuadrante 3 vamos a ver, —y esto es lo que aporta este trabajo—, que existen trazos que convienen más o menos a la afirmativa universal (contrariamente al cuadrante 4). La extracción del «no-todo» se realiza a este nivel y eso es capital, como veremos a continuación.

En nuestros seminarios, hemos hecho referencia muchas veces al padre simbólico, el de la horda primitiva, aquel que gozaba sin cortapisas y sin límites de todas las mujeres y que no estaba sometido a la castración. El único que no obedece a la función fálica, es aquel que Lacan llama «*l'Homoinzin*⁸²». Por el hecho de ser el único, resulta que los demás están sometidos a la castración. En consecuencia, este goce de uno solo, ordena para todos los demás un lugar de goce prohibido e inaccesible. El goce, en todos los demás casos, será el goce fálico. La función del padre de la horda primitiva es, finalmente, la de engendrar una universalidad para los hijos.

En lo que concierne al goce masculino, lo podemos escribir del siguiente modo:

$\exists x \overline{\Phi x}$ Existe al menos un hombre que no obedece a la función fálica.

$\forall x \Phi x$ Para cualquiera, existe la castración, todos los hombres están sometidos a la función fálica.

En las mujeres, las cosas no ocurren del mismo modo, no hay entre ellas padre de la horda primitiva, pues no existe una mujer que haga excepción a la función fálica. Entonces no existe universalidad, lo que Lacan ha escrito como “La mujer no existe en esencia, ella es no-toda”.

$\overline{\exists X \Phi X}$ No existe una X que haga excepción a la función fálica.

$\overline{\forall x \Phi x}$ No es para toda X que la función fálica se aplica a X.

Para los hombres, el goce fálico mantiene necesariamente una relación con el goce del Otro, que está precisamente prohibido. Por el contrario, lo que Lacan llama el otro goce o el goce suplementario de las mujeres, expresa una relación diferente con el goce del Otro. A ellas les es imposible, como a los hombres, especificando que para ella este imposible no funciona como prohibición. En este sentido es en el que Lacan puede decir que no existe la relación-proporción sexual.

Maupassant escribe en «*Le Mont Oriol*»⁸³ :

“Entonces, más incluso que la tarde en que, en su habitación, ella se sintió tan sola en el mundo al volver del lago de Tazenat, se juzgó totalmente abandonada en la existencia. Comprendió que todos los hombres andan juntos a través de los acontecimientos, sin que jamás nada una verdaderamente a dos seres.

82 Esta escritura es homofónica con “*Au moins un*”, “Al menos uno” que no está sometido a la castración (N.T).

83 G. de Maupassant, *Mont-Oriol*, 1887.

Comprendió que, incluso entre los brazos de este hombre, al creer estar fundida con él, dentro suyo, cuando creyó que sus carnes y sus almas no eran sino la misma carne y la misma alma, sólo se habían aproximado un poco hasta hacer tocar las envolturas impenetrables en que la misteriosa naturaleza ha aislado y encerrado a los humanos».

Seguimos una emisión difundida en «Planeta plus», cuyo tema era el *Brain Orgasm* y la Resonancia Magnética. Una exploración del encéfalo en imágenes, de voluntarios situados en el túnel de exploración durante un orgasmo.

En las mujeres todas las funciones superiores estaban apagadas dando el aspecto de un cerebro casi comatoso, en tanto que en los hombres, ciertas zonas referidas a la vigilancia estaban siempre iluminadas, y por lo tanto alerta. El profesor de psicología de la Universidad de Rutgers de New Jersey, Barry Komisaruk, dice que una mujer tiene la capacidad de experimentar un orgasmo más intenso y más complejo que un hombre.

La profesora Helen Fischer, antropóloga de la universidad de Rutgers, interpretó estos resultados de la siguiente manera: al hombre prehistórico le era indispensable poder localizar el asalto de un depredador, puesto que su rol defensor le correspondía en tanto macho. No podía entonces gozar del mismo modo que su mujer. Por eso se amputaba de una parte de su goce, y habría guardado de ello una huella filogenética. Madame Fischer no leyó el seminario «Aun». Es sorprendente que los resultados de la Resonancia Magnética concuerden con la conclusión de Lacan.

En lo que concierne al goce masculino, vemos bien que el hombre sólo tiene que ver con el objeto inscrito del otro lado de la barra. No le es dado alcanzar a su partenaire sexual, que es el otro, sino por intermedio de aquello que es la causa de su deseo: \$ → A que es la fórmula del fantasma.

Del otro lado, vemos a la mujer que no entra en relación con el sujeto barrado, por el significante \$. No alcanza al hombre sino en las relaciones que ella mantiene con el falo, pero experimenta otro goce, ese goce suplementario. Es éste el que marca precisamente la afinidad electiva del goce de la mujer con la cuestión de la falta en el otro.

Podemos entonces avanzar que el falo no satura la relación de una mujer con lo real y si se considera como real este goce, es preciso suponer que las mujeres están más del lado de lo real que del semblante.

A la luz de lo que acabamos de exponer, si no dispusiéramos estos conceptos, ¿cómo comprender por qué los hombres a lo largo de la historia, en sociedades llamadas evolucionadas, han impuesto a las mujeres cinturones de castidad (incluso si es un fantasma), lapidaciones, cremaciones *pre-mortem*?; estos “*piro-women*” aficionados al queroseno purificador, *vitrioladores*... y otros.

¿Por qué? Avancemos una hipótesis: el goce suplementario se les escapa a los hombres, estando como lo están atrapados en su posición fálica. ¿Cómo dominar entonces lo que se les escapa?

Algunos hombres, como el Sr. Séguin, intentan contenerlo. Para otros, la cuestión se juega en un deseo paranoico de dominio celoso. No dudan en mutilar o asesinar; así, en una mujer, todo debe ser escondido, del menor mechón de cabello a la mínima porción de su carne nada debe transpirar, una sospecha de mentira o de engaño es suficiente para dar curso a la barbarie.

VICISITUDES DE LA SEXUACIÓN MASCULINA

INTRODUCCIÓN

Isabel Cerdán y Lola Monleón

Un texto en torno a lo “masculino” cuyo título anticipa su esencia, que toca la dimensión de lo trágico ligada a la sexualidad. Lucía Ibáñez parte del deseo y de la dificultad para acceder a él, nos habla de una castración en lo real debido a la enfermedad. Planteando la cuestión: ¿Es más fácil la muerte que atravesar la castración?

Aborda la sobrevaloración del falo imaginario y la presencia o ausencia del pene en cuanto a su incidencia en la operación simbólica de la castración, ligando “deseo y mortificación” donde la mortificación no haría obstáculo a la castración simbólica.

Afronta lo real de cada singularidad más allá de la estructura, planteando como lo social, incardinado en el discurso capitalista, promueve el borramiento de lo singular y por tanto de la subjetivización.

El trabajo de Lucía Ibáñez nos habla de un pasaje desde la mortificación a lo viviente, gracias a un análisis que no solo sostiene al paciente en lo trágico de la enfermedad sino que va más allá, al encuentro con la falta constitutiva de todo ser humano, fundamento del deseo y desvelamiento del ser para la muerte.

A pesar de las dificultades para el trabajo psicoanalítico en la institución y de la invasión de lo cognitivo-conductual y de la ciencia, la autora mantiene una visión optimista de la búsqueda de subjetivación ante esa imperiosa necesidad de hablarle a alguien en momentos de enfermedad grave, donde lo que es afectado es el cuerpo en lo real. Un real que puede trastocar la metáfora. Lucía abre con fuerza la posibilidad de escuchar el sujeto fuera de la práctica ordinaria del psicoanálisis.

¿La ablación o el tratamiento químico? Arriesgarse a vivir sin pene o dejarse morir, este dilema nos recuerda la alienación necesaria para la vida, ¿la bolsa o la vida? La elección entre un renunciamiento que es una especie de muerte y un fracaso seguro que permite la vida. Frente al temor de perder el deseo y el goce ante la pérdida del órgano, Lucía, nos recuerda, en palabras de Voltaire, que el eunuco aunque sin genitales podía desear a una mujer.

Del decir del paciente: “un H se vuelve hombre cuando no se le empina ya”, podemos deducir que él ha encontrado su potencia vital aún sin su potencia viril porque pudo pasar por la castración simbólica.

La petición del paciente a la analista: 'Hazme un hombre' desplaza transferencialmente su deseo de encontrar esa causa de deseo que le permita ser un hombre. Ninguno lo tiene sin el Otro: un hombre no tiene falo más que si desea a una mujer.

DESEO Y MORTIFICACIÓN EN MASCULINO

Lucía Ibáñez Márquez

Hace algunos años, en un cuarto de hospital, una voz implorante e imperativa nos exigía:

¿Escribirá algún día algo acerca de nuestro secreto?

¿Nuestro secreto?

Sí, no se sorprenda, solo usted lo sabe.

Y, ¿qué debería escribir?

Que un hombre se vuelve hombre cuando ya no tiene erecciones.

Ya no recuerdo quién de los dos sonrió primero; nuestros rostros, dibujando una alegría extraña, nos habían regalado esa última mirada. Nuestra conversación se quedó ahí, como un barco varado en la arena del enigma de las últimas palabras pronunciadas. Nos parecía que con nuestro silencio, habíamos aceptado guardar el secreto, para un día tal vez, yo no diría desvelarlo, sino quizás un poco, descubrirlo. Porque en el fondo, ¿qué sabíamos del secreto contenido en esa fórmula pronunciada a modo de síntesis y que vendría a tocar un fondo de verdad de todo un trayecto de análisis?

La práctica cotidiana del analista es la del análisis de la transferencia, pero este no tiene nada de ordinario, y cuando lo inaudito de la vida ofrece la posibilidad de escuchar la fuerza de lo que se trama y de lo que se crea en el espacio del *entre-dos* (*entre-deux*), entonces no queda más que amarlo.

El psicoanalista no tiene nada que hacer en la institución, me replicaba recientemente un colega italiano, al tiempo que expresaba su emoción por la invasión del conductismo en su país. Es cierto que esa situación es un tanto desastrosa, pero cuando la vida nos da ocasión y nos lleva a algunos de esos lugares institucionales, ahora desertados de analistas, recordamos que son frecuentados por hombres, mujeres y niños, quienes según los avatares de la vida, gritan, cada uno a su manera, su subjetividad lastimada y destruida.

¿De dónde les viene ese saber sobre la complejidad del sufrimiento que les impide conformarse con pastillas milagrosas y palabras terapéuticas compasivas?

Apelarán una y otra vez al análisis hasta que obliguen a sus *psi* a devenir analistas. Reconocemos que cierto optimismo persiste en nuestra esperanza por el futuro del psicoanálisis.

Lugares...

Debemos a una analizante habernos sacado de nuestra consulta, cuando nos pidió que acudiéramos a su cuarto en el hospital, lugar que ella ya no abandonaría, y poder así

continuar nuestras sesiones, hasta el final... Había hablado de su trayecto de análisis a los más cercanos, entre ellos, a su oncólogo. Tras ella, otros han venido, el cuerpo aquejado y la palabra anudada. Para ellos, el tiempo ha dejado de ser eterno...

Esta clínica del cuerpo y alma quebrantada nos condujo a otro lugar, médico esta vez, donde acuden pacientes de oncología urológica. Ahí, encontramos hombres con la voz turbada, sorprendidos de encontrarse, a pesar del pudor, impelidos por la imperiosa necesidad de hablar con alguien. Llegan arrastrando el cuerpo, a menos que sea el cuerpo el que los arrastre. Algunos son jóvenes... Pero, ¿qué importa la edad? El tiempo se ha vuelto intemporal, el viejo se ve como un niño y el joven ha envejecido extrañamente.

¿La enfermedad? Nadie la quiere. Y sin embargo no alcanza más que a aquellos que hasta entonces habían gozado de buena salud. Un día todo va bien y al día siguiente, cae la noche de repente; la vida se ha ido a parar a otro mundo. Por supuesto al de lo médico y sus instituciones, pero también a ese otro mundo del lejano íntimo, lugar donde se cimienta la significancia subjetiva del cuerpo y del alma pulsional.

El organismo del cuerpo ha sido afectado en su realidad estructurada de carne y órganos, pero bien sabemos que el cuerpo no vive más que por la gracia de la lengua, preservando lo que le ha precedido y que permanece inscrito por siempre en su memoria viva.

El cuerpo es un extranjero

Nadie parece salir indemne de los daños que dejan huella en el cuerpo. La primera *pérdida*, que será seguida de otras, es la despreocupación por el cuerpo y la ligereza que aportaba el hecho de poder ignorarlo. Mientras el cuerpo permanecía silencioso, era capaz de seguir bien que mal el paso del deseo, los proyectos y la vida.

De repente, él es el amo y señor, la vida girará a su alrededor y a su antojo. El cuerpo se ha vuelto extraño, se le teme, se le rechaza, se le detesta.

El espejo que proyectaba la imagen algo idealizada se resquebraja y resulta difícil reconocerse en ese espantado que hace temblar al *ser del cuerpo* por entero. El yo desorganizado amenaza con deshacerse en migajas.

Las fisuras abren brechas, eso pulsa, es necesario encontrar alguien a quien dirigirse, un lugar fiable para descansar el cuerpo y quizás reencontrarlo.

El *hombre* es afectado no en cualquier lugar. En el corazón de su genitalidad, en el lugar simbólico y significativo de su virilidad. Es preciso escoger entre la *ablación* o el tratamiento químico que salva, pero que al tiempo mantiene vivo el riesgo de invasión de la enfermedad. En ambos casos, las secuelas, de las cuales el espectro principal es la impotencia, forman parte del lote tal vez inevitable. ¿Qué escoger entonces? ¿La *castración química* temporal o la *castración definitiva*? Elección imposible que se asemeja, en mucho, a la elección mortífera impuesta por la doble coerción (*double mind*): “¿los cojones o la muerte?”

De vida y de muerte...

La travesía del sufrimiento parece inalcanzable y sin embargo, cada uno hará lo posible para abrirse un camino en el análisis con fuerza y casi sin dudas. El tiempo para preliminares y para apariencias parece obsoleto, la palabra viva vierte las palabras con ferocidad. La rabia, la culpabilidad, la vergüenza corroen hasta lo más profundo el cuerpo y lo que lo anima. El cuerpo se ha vuelto enigma. Es cuestión de vida y muerte, *¿del cuerpo? ¿del goce? ¿del goce carnal? ¿de lo que hace del hombre un hombre?*

El riesgo mayor es el de morir sin vida.

Después de la ablación "*seré un hombre con algo menos*", dice el protagonista de la novela de Tahar Ben Jelloun⁸⁴, un hombre castrado al que se habrá extirpado la próstata, pero solo eso, nada más, lo que debería tranquilizarle. Sin embargo "*el algo menos*" que se pierde en la *castradura* (para diferenciarla de la castración) va más allá de la pérdida del órgano y esto sostiene como una brújula el trayecto de cada analizante.

Desde el diván, una voz interpela al pensamiento:

"¿Sabía usted que en nuestra época moderna todavía existen eunucos? Es cierto que ya no son poderosos ni deseados como lo fueron en los tiempos de los emires, pero la cuestión está en saber si el eunuco de hoy en día es un hombre muerto o vivo en medio del harén".

No sabríamos formular mejor su pregunta y la respuesta que ella contiene, sobre todo porque da un sentido nuevo a la palabra harén. Ese lugar reservado a las mujeres y concubinas del *Señor* estaba prohibido a los hombres, excepto al eunuco, guardián del harén considerado, por el hecho de estar castrado, sin posibilidad de practicar el coito y carente de deseo sexual.

Pero Voltaire notó la impostura, allá donde se esconde el deseo. "*El kizlar-aga, el eunuco perfecto, a quien se le había cortado todo y quien tenía, no obstante, un serrallo en Constantinopla: se le habían dejado los ojos y las manos y la naturaleza no perdió en absoluto sus derechos en su corazón*⁸⁵."

El deseo y el goce van más allá de la pérdida del órgano, aunque esto no sea siempre posible. El eunuco *deseante* hace figurar aquí, a pesar de la *mortificación del cuerpo*, la insistencia del deseo por el *Otro*, representado aquí por lo femenino.

Se desprende así del sentido clásico que se confiere al término "*harén*" como lugar asociado al placer sexual, el de ser un lugar representativo del *deseo*, aquel que insufla vitalidad y ardor a la existencia.

Sin la búsqueda del deseo subjetivo, el psicoanálisis no existiría.

84 L'ablation, Paris, folio, p.27.

85 En Joseph, Dictionnaire philosophique, Paris, folio classique, 1994.

Del Secreto

“*Hágame un hombre*”, con estas palabras y ante esta mujer desconocida que lo escuchaba, se había comprometido a no fallarse más a sí mismo. Además, no era la primera vez que hacía semejante petición a una mujer. De repente, una escena de juventud surgió, la imagen desesperante de su pene inerte ante la mujer que deseaba. “*Hazme hombre*”, le había dicho, como si solo *ella* hubiera tenido la fórmula, el poder de despertar al muerto.

“Empalmarse” no había sido lo más sencillo, y eso desde el principio, pero la cosa había funcionado más bien que mal. Durante toda su vida había tenido que caminar derecho, como un “*hombre que tiene lo que hay que tener*” y que seduce justamente por eso. No debía sobre todo detenerse en pequeñeces sobre las que, muy a menudo, se detienen las mujeres. Estaba más bien orgulloso de lo que la vida le había concedido: esposa, amante, hijo. Pero, ¿qué más esperaba de esta vida? Se sentía tan culpable. Hubiera deseado que la vida no hubiera tocado su cuerpo, ahí, en ese lugar en el que había puesto tan a menudo sus ilusiones y su esperanza.

“*Lo viril es frágil*”, decía, “*si no se tiene, nadie se lo puede cortar. Y si uno no existe, no hay nada que arriesgar*”.

Este era el reto de la elección, arriesgar la vida en un cuerpo castrado o bien dejarse morir. La primera opción parecía más difícil.

Era imperativo reencontrar un poco de ligereza, todo parecía tan pesado y aplastante, sobre todo ese cuerpo que le caía encima. Pero si hay algo que no se puede controlar, es la vitalidad que envuelve al deseo. No es posible decirse: “*venga, vamos, despiértate y desea*”. Eso viene de aquel lugar donde la falta primaria relanza y renueva la invocación que pulsa y vibra hacia el *Otro*.

La *erotika pulsional* participa en la constitución de la transferencia. *Erotika* con *k*, para diferenciarla de la palabra “erótico”, e investirla del sentido dado por la fuerza libidinal del verbo encarnado que surge en el lugar de la transferencia.

Su trayecto en el análisis, *el hombre del Secreto* lo caminó con rigor y sin falsa complacencia ni para él ni para mí.

Su cuerpo no había dejado de sorprendernos. No se había sentido antes tan fuerte y potente como durante el tiempo de *la castración química*. ¿Tal vez se habría equivocado *el Gran Jefe* y le habría recetado una fórmula de efecto contrario? En cualquier caso la erección de *la vieja*, apodo que había dado a su pene, era mucho mejor que en la época despreciable de la duda adolescente. Era el desenfreno, debía aprovechar y gozarlo mientras fuera posible.

Así fue hasta la ablación.

La vida lo confrontaba extrañamente a sí mismo. La ablación se había convertido en su boca en *la mutilación de su esencia masculina*. No solo lo había castrado, sino que lo había despojado de todos sus rasgos de *macho simpático*.

Tuvo que desplegar hasta el más mínimo rincón las representaciones asociadas a su masculinidad tan querida, con la cual había terminado por confundirse. “Hacer el duelo de su *esencia de macho*”⁸⁶, no porque de hecho hubiese una, sino más bien porque varias significaciones le hacían percibir al menos algo de su olor.

Era necesario matar lo masculino, enterrarlo, exiliarlo y, tal vez entonces, sobrevivirlo.

¿Llegaría a olvidar su cuerpo de antes? ¿Lograría borrar la sensación de semen fluyendo a lo largo de su pene? ¿Cómo sostener en ese estado despreciable la mirada de una mujer?

Estaba desvitalizado...“*Presión y depresión. La savia sube y se retira (como fluye y refluye la marea)*”⁸⁷. Salía solo para dirigirse a su sesión y hablarnos, a *nosotros*. Este *nosotros* era el único lugar al que podía dirigirse, *el tercero intemporal* que se conjuga siempre en *presente* en el meollo vivo de la transferencia. Ahí, distintas figuras y varios cuerpos se invitaron. Una vez, se escuchó la voz de una niña pequeña que hablaba a su madre, quien arrastraba un cuerpo bien vestido pero esquelético. Antes que la vocecita brotara del diván, él ignoraba que hubiera podido desear ser una niña, quien habría podido, ella, dar a su madre el deseo de comer y vivir.

Pero su madre le había hablado como a un niño y eso le había gustado. Y su sexo y su pene le gustaban también. ¿Y las mujeres? Las deseaba aún, quizás más que nunca. Su cuerpo de antes encajaba bien con todo *eso*, y, ahora que tenía otro cuerpo, ese que habían *cortado*, ¿qué sería de él?

Se sorprendía de no desear morir. El espectro de la muerte nos ofrece el destello del deseo desesperado.

No deseaba tampoco ser la sombra del que había sido. Era imposible, una sombra no existe. Tal vez podría convertirse en otra persona, en una especie de avatar metamorfoseado a partir de su esencia vital. ¿Por qué no convertirse en el hombre que no había sido hasta entonces? ¿Podría llegar a ocurrir eso, así simplemente? ¿Y qué hacer de ese cuerpo extranjero? ¿Adoptarlo? ¿Podría entonces llegar a amarlo?

El hombre del Secreto había encontrado su aliento vital que no dependía de su potencia viril. Murió reconociéndose como un *hombre incompleto*, al igual que todo hombre entre los hombres que mueren. Es decir, reconciliado con la castración fundadora de saberse limitado y mortal entre los mortales.

El secreto *del secreto* sería que murió viviente.

86 J. Lacan, Radiophonie en, "Autres Écrits", p. 438.

87 P. Quignard, Vie secrète, Paris, Gallimard, p.169.

Y la analista, ¿qué hace ella con *el Secreto*?

En primer lugar, *el Secreto* permanece preservado en la memoria de lo que se olvida y se reencuentra solo cuando resuena. En esto, la clínica de la que se habla es una ficción que se hace y se rehace cuando se piensa y todavía más cuando se escribe.

Y a veces, en la soledad después de la sesión, hablamos a nuestro cuerpo y le preguntamos "*¿con qué te quedaste hoy?*" Podemos añadir que *el pensar* continúa.

Los *secretos perlaborados*, sesión tras sesión, por estos hombres que nos hablan desde ese lugar donde viven lastimados y heridos, nos dan a pensar que el goce fálico otorgado al *hombre del pene* ha quedado un tanto limitado, en teoría, a la buena voluntad de la erección y a su pequeña muerte. Y sin embargo, parece ser un *continente* tan grande como aquel que Freud calificó de *negro*. Su topografía es rica en colores y matices. Y solo, cada voz aferrada a la lengua, deja oír el tono único de su creación y su misterio.

En cuanto al intento de localizar lo que sería *lo masculino* frente a *lo femenino*, aquí también la clínica psicoanalítica nos advierte sobre la imposibilidad de pronunciarse. Quignard encuentra una bella manera de expresarlo: "Uno y una. *Distintos pero no opuestos. La identificación no designa más que esto, un "ni totalmente uno" ni, "no totalmente otro"...este sexus es uno: un "uno" que no es nunca el mismo para cada uno.*⁸⁸"

También me parece importante recordar el lugar que ocupa lo social como espejo de lo colectivo, ante el cual se miden y valoran hombres y mujeres. Las prácticas sexuales de hoy se interesan en los órganos sexuales en exceso y los tratan como repuestos de garaje; de hecho, el comercio de objetos y *juguetes* sustitutos funciona bastante bien. Me parece que esto contribuye a una cierta fascinación tanto por el pene como por la vagina y los senos.

Entonces, cuando el cáncer, enfermedad de nuestra época, impone la mutilación de los órganos sexuales, la construcción identitaria, en el fondo siempre vulnerable, amenaza con derrumbarse.

Termino este escrito con las líneas más hermosas que he encontrado evocando el camino simbólico de la castración, trayecto anudado al enigma del goce y a su vitalidad más allá de la diferencia de los sexos y de lo real del cuerpo.

"...me senté al borde de la cama, clavé la mirada en los dibujos un tanto eróticos de una alfombra persa, y le hablé, como si mi libido fuera un personaje vivo, una pareja esencial. Le dije mi decisión: ya no soy capaz de darte más nada. Lo siento, la mecánica ha dejado de funcionar definitivamente. Ahora soy un ser incompleto. No es culpa de mi cerebro, él hace lo que puede, es el resto que ya no sigue más. Es como en esas pesadillas en las que uno grita pero la garganta no logra emitir ningún sonido. Así pues, querida libido, si bien te parece, nos separamos... y te olvido"⁸⁹.

88 P. Quignard, Mourir de penser, Paris, Grasset, p.197.

89 L'ablation, ibid., p.128-129.

Analyse Freudienne Presse

Nuestra asociación tiene hasta la fecha 24 números publicados en francés con la Editorial Érès cuyos títulos y temáticas pueden consultar y adquirir a través de la web www.analysefreudienne.net