

CARMEN GALLANO

MUJER (ES)

Lo que las mujeres
enseñan al psicoanálisis
y lo que el psicoanálisis
enseña de las mujeres

ediciones
S&P.

Este es el primer volumen de la serie que ediciones S&P, del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, dedicará a publicar textos de la psicoanalista Carmen Gallano desde hace tres décadas. Los volúmenes se organizarán en torno a varias temáticas principales.

Este volumen, titulado *MUJERES. Lo que las mujeres enseñan al psicoanálisis y lo que el psicoanálisis enseña de las mujeres*, sitúa una primera escena en el encuentro entre Freud y las histéricas de su tiempo, y una segunda escena en lo que el psicoanálisis les ofrece: el «no todo» que puede extraerlas del imperativo que tiene como referencia al patrón fálico (tal como se expresa Lacan).

Carmen Gallano no se limita a reconocer la deuda del psicoanálisis a las histéricas, sino que además les rinde homenaje –incluso a las actuales– por ser quienes mantienen abierta la pregunta por la sexualidad, por los avatares de los encuentros entre hombres y mujeres, y por las cuestiones del amor. La autora las sitúa allí donde estos interrogantes tienden a acallarse en el discurso dominante del capitalismo actual, con su forma neoliberal más extrema.

Carmen Gallano nos ofrece una brújula para orientarnos en los malestares, no solo los genéricos de siempre, sino los particulares de una época que al dejar de lado las orientaciones de los significantes amos tradicionales –cosa que no suscita por nuestra parte nostalgia alguna– no consigue encontrar nuevas soluciones sin conducir a síntomas dolorosos que pasan más frecuentemente por el cuerpo y los pasajes al acto que por las palabras.

El estilo de Carmen Gallano, con sus referencias clínicas, literarias y artísticas, aúnan el rigor epistemológico y el placer de leer, que no siempre se encuentra en los tratados de psicoanálisis.



ediciones
S&P.

ISBN13: 9788412312751





CARMEN GALLANO

Psicoanalista y psiquiatra.

Ha trabajado en centros de salud mental en España y Francia. Formada como psicoanalista en la Escuela de Lacan en París. Analista de Lacan en París.

Miembro (AME) de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPFCL).

Miembro del Foro Psicoanalítico de Madrid y Docente del Colegio de Psicoanálisis de Madrid.

Diversas publicaciones en España y Francia, entre otras: *Krisis hoy, cuerpos y subjetividades en psicoanálisis* (S&P 2019) y *Política de lo real. Nuevos movimientos sociales y subjetividad* (coord. S&P 2016).

CARMEN GALLANO

Mujeres

Lo que las mujeres enseñan al psicoanálisis
y lo que el psicoanálisis enseña de las mujeres

Presentación de
RITHÉE CEVASCO

ediciones
S&P.

Ediciones del Centro de Investigación
Psicoanálisis & Sociedad

CARMEN GALLANO

*Mujeres. Lo que las mujeres enseñan al psicoanálisis
y lo que el psicoanálisis enseña de las mujeres*

Traducción, corrección y revisión:

RIHÉE CEVASCO, JORGE CHAPUIS, LAURA FRUCELLA.

© de esta edición > S&P. ediciones

© diseño de cubierta: DANTE BERTINI

diseño > B+CH

España, 2023

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización expresa de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual arts. 270 y sgts. del Código Penal)

ISBN-13: 978-84-123127-5-1

www.psicoanálisisysociedad.org

Depósito legal: B 15292-2023



Contenido

Presentación	9
Las confusiones del <i>penisneid</i>	15
Los atuendos imaginarios de <i>La Mujer</i> , que no hay	29
Lo falso del sacrificio histérico	57
De la mujer amada a la mujer deseante	83
Locura de mujeres y madres	99
Los misterios del cuerpo femenino. Lo que enseña el psicoanálisis.....	149
Avatares de la tristeza histérica en el espejo.....	175
¿Qué se esconde en las delicias de la depresión?	191
Histeria y feminidad.....	211
La anécdota de la droga, en el argumento de una difícil existencia	249
Bulimias	275
Errancias del Heteros	295
Exilios de la locura.....	315
El «sin tiempo» de la histeria hipermoderna.....	329
Principales obras citadas	339

Presentación

Las ediciones S&P, dentro del ámbito del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, se ha dado como proyecto publicar diversos trabajos que la psicoanalista Carmen Gallano ha elaborado a lo largo de tres décadas.

Después de cotejar el material que la autora nos ha entregado, tomamos la estrategia de publicarlo en varios volúmenes, cada uno organizado en torno a una temática principal.

Este primer volumen titulado *MUJERES. Lo que las mujeres enseñan al psicoanálisis y lo que el psicoanálisis enseña de las mujeres*, sitúa una primera escena en el encuentro entre Freud y las histéricas de su tiempo, y una segunda escena en lo que el psicoanálisis les ofrece: el «no todo» que puede extraerlas del imperativo que tiene como referencia al patrón fálico (tal como se expresa Lacan).

Carmen Gallano no se limita a reconocer esa deuda a las histéricas, sino que además les rinde homenaje –incluso a las actuales– por ser quienes mantienen abierta la pregunta por la sexualidad, por los avatares de los encuentros entre hombres y mujeres, y por las cuestiones del amor. C. Gallano los sitúa allí donde estos interrogantes tienden a acallarse en el discurso dominante del capitalismo actual, con su forma neoliberal más extrema.

Hemos elegido este tema como primer volumen del programa de publicación del trabajo de Carmen Gallano, considerando que está en sintonía con los debates actuales acerca de los nuevos ordenamientos de la sexualidad en nuestras sociedades occidentales. Problemática actual en la que, sin duda, la incidencia del deseo de las mujeres ha jugado y sigue jugando un papel dominante, que se han hecho oír junto con las voces desde otras formas de sexualidades que no responden a las normas de un orden sexual rígidamente orientado por un supuesto orden natural «heteronormativo».

Los trabajos de este volumen ilustran cómo el psicoanálisis es una práctica que trata a cada una y cada uno en la singularidad de sus malestares, en la singularidad de sus síntomas, de sus angustias y de sus decires, y esto en cuanto al deseo, a los encuentros, desencuentros y malos entendidos entre los cuerpos sexuados.

Los textos de Carmen Gallano, testimonian de una fina aproximación clínica, que no desoye lo que promueve el estado actual de la cultura que, con sus nuevos ordenamientos de la sexualidad, convierten todo intercambio entre los cuerpos en intercambios mercantiles, sordos pues a las condiciones de los límites del goce, a la complejidad de los deseos y de los reclamos del amor.

Por otra parte, la autora permite trazar pistas para despejar confusiones y desviaciones de los aportes del psicoanálisis: las confusiones en trono al *penisneid*, y

en general en torno a las cuestiones centrales del enigma de la sexualidad femenina. Permite por una parte, despejar todo reduccionismo a la referencia anatómica de los sexos y a las construcciones sociales de los géneros; por la otra, abrir el campo de la elección de goce singular de cada una y cada uno a partir de las contingencias de su historia que determinaron sus marcas y de fijaciones sintomáticas, así como de sus posiciones ante la falta que rige todo deseo y los reclamos del amor que logren anudarlos.

Lacan ha afirmado que *LA Mujer no existe* –Carmen Gallano lo precisa bien– para, precisamente, hacer oír la necesidad de considerarlas una por una, sin encerrarlas en esencia alguna (como las tan generalizadas de «madre» idealizada o de «cuidadoras»).

Precisamente la práctica analítica consiste en alejarse de todo pensamiento preformado sobre los que sería una «identidad» de mujer.

Un punto que despliega claramente y muy sutilmente la autora es cómo siguiendo esta vía de lo singular, el psicoanálisis traza no obstante ciertas particularidades, cierta cartografía, que en ningún caso se confunde con un catálogo psicopatológico, pudiendo delinear los contornos diferenciales de las posiciones entre histeria y «feminidad».

El homenaje que Carmen Gallano rinde a las hísticas actuales es porque reconoce en ellas –en sus padeceres y locuras– una voluntad de no acallar el interrogante sobre la «cuestión sexual», tan fácilmente enmascarado bajo la proliferación de nominaciones

que –sin discernir elecciones de objeto, identidades de géneros, o prácticas sexuales– son sin duda múltiples, ¿por qué no?

El psicoanálisis enuncia una verdad en lo que concierne al encuentro entre los cuerpos sexuados, la expresa bajo la forma de un axioma: «la relación/proporción sexual no puede escribirse», vale decir que no está predeterminada por ningún orden, ni de la naturaleza ni de las organizaciones sociales, aunque estas se esfuercen por regularlas, prescribirlas y controlarlas.

Este axioma orienta la ética y la clínica del psicoanálisis, lo cual lo aleja de toda «voluntad» normalizadora y prescriptiva. Deja abierto el grado de libertad en cuanto a las soluciones que cada una y cada uno puede inventarse en función de su destino particular.

Carmen Gallano, a partir de su clínica, testimonia de tal variedad de respuestas sintomáticas a esta «falla» genérica del ser hablante. Histeria, locuras, son muchas veces el precio que pagan.

Pero la autora no por ello deja arrinconado al psicoanálisis en el silencio de las consultas. Se interesa por los debates actuales en el campo de la cultura promovidos por los movimientos feministas, por los amplios movimientos LGTBQ...+, y por las propuestas del pensamiento *queer*. En ese sentido cita a algunas de sus representantes más destacada, como Monique Wittig, Judith Butler, Beatriz (Pau) Preciado.

Cuando invoca el calificativo de «perverso», hay que entenderlo en el contexto del psicoanálisis, que diferencia una «perversión» generalizada que pasa

por la relación el «objeto a», a-sexuado, en el circuito pulsional (el promovido sin duda por la economía mercantil) y el goce sexual en tanto pone en juego el encuentro entre cuerpos sexuados articulados con el deseo y el amor.

La autora aclara bien el enfoque del psicoanálisis que abre la clínica diferencial entre el goce llamado masculino y el goce llamado femenino. Goce que no puede reducirse ni a las identificaciones sexuales adscriptas desde la anatomía, ni a los modelos prescriptivos de las construcciones del género.

Despliega el campo abierto de la diferencia entre los goces (*sexuación*, es el término propuesto por Lacan) en función de la referencia a la lógica fálica de la castración, una diferencia que nada tiene que ver con la concepción de una diferencia sexual en términos de una oposición binaria y complementaria. «Distinción, más bien discordante» entre un goce enteramente regido por el goce fálico y el espacio del *Heteros*, lo radicalmente Otro, otro goce «no todo» fálico, donde las mujeres –y ¿por qué no algunos hombres?– pueden encontrar una por una, si lo eligen, el terreno de un «confín» mas allá... de esta función fálica impuesta por el lenguaje... Apertura a un real, no subsumido en las prescripciones de la ley de lo simbólico ni en la pregnancia de la mascarada imaginaria.

Muchos trabajos de este libro dan cuenta de estos destinos posibles, de estas elecciones a veces muy dolorosas... que ocasionalmente no pueden evitar adentrarse en el camino de la locura.

La autora aclara con precisión: el único *Heteros* proclamado desde la orientación lacaniana es el *Heteros* de la alteridad radical que deja su lugar a esta lógica del «no todo».

Con esta breve presentación estoy lejos, sin duda alguna, de dar cuenta de la variedad, las sutilezas, clínicas y teóricas, de los diversos trabajos que Carmen Gallano despliega en este libro, de sus reflexiones, especialmente fructíferas para abordar la subjetividad de las mujeres. Especialmente en la actualidad. Sus testimonios clínicos manifiestan que los sujetos histéricos al pasar más por el cuerpo que por la palabra, requieren del saber-hacer del analista para invertir esta orientación, y que de este modo puedan volver a hacer resonar sus voces. Es lo que puede ofrecerles el psicoanálisis: una solución que les permita extraerse de la vía de la repetición de un circuito pulsional mortificante.

Por su estilo y referencias literarias y artísticas el libro de Carmen Gallano ofrece además y sin duda, el gusto de la lectura que no siempre se encuentra en los tratados de psicoanálisis. ¡Lo cual redobla sin duda la apuesta por su lectura!

Rithée Cevasco, julio 2023

Las confusiones del *penisneid*¹

No parece que el *penisneid* fuera aún una cruz para los psicoanalistas, como lo fue para Freud. Él llevó esa cruz, hasta el final. Hasta el final de sus análisis, porque no ignoraba que era el otro lado del estandarte fálico bajo el cual proponía alinearse a sus analizantes, aceptando la castración. De aquel Padre en cuyo nombre se proponía llevar sus análisis, la única huella en el inconsciente es precisamente la falta fálica.

Sabemos sin duda cómo sus alumnos: Jones, Melanie Klein, por nombrar solo a los más famosos, intentaron deshacerse de la cruz del *penisneid*. Si del lado del Padre quedaba fallido, el desenlace estaría entonces por el lado de la madre y la posible armonía de la relación con el «objeto bueno». Lacan no desdeñó el *impasse* del *penisneid*. Nunca dejó de volver sobre él en su enseñanza a lo largo de los años.

Por lo pronto, para mostrar los errores y las confusiones de Jones, quien hacía del *penisneid* un síntoma fóbico o una perversión. Renglón seguido, para darle su lugar en la estructura y correlacionarlo con la transferencia, en lo que tiene de interminable.

Sin embargo, no pretendamos desembarazarnos demasiado rápido de este *penisneid*, porque tenemos el riesgo de recaer en la tesis de los postfreudianos.

1. Fechado en Madrid el 30 enero 1985. Original en francés presentado en Toulouse, junio 1987. Trad. J. Chapuis y L. Frucella.

Afirmar que el *penisneid* se debe a una confusión neurótica entre el pene y el falo, o una negación neurótica de la castración, no es suficiente para dar cuenta de él.

El camino de Lacan fue considerar que la obstinación de una mujer en análisis por tener el falo, tal desesperanzada aspiración, era una respuesta fundada que ella oponía al Padre. En lugar de tomar el relevo de Freud y seguir «predicando en el desierto», para que la mujer haga el duelo «de la esencia del varón», Lacan renuncia a predicar.

Trabaja en cambio explorando el desierto del psicoanálisis para «producir el saber con el que se determina la causa que la interpela en su ser».² Son sus palabras en *Radiofonía*.

Regresemos a Freud. En «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos»³ (1915), define el *penisneid* como la consecuencia de dos descubrimientos que hace la niña. Descubre la disparidad (*Gegenstück*) entre el valor del órgano masculino y la insuficiencia de lo suyo. Al mismo tiempo descubre que el falo es un atributo del otro sexo, comprueba que no lo tiene y quiere tenerlo. La aspiración fálica es así un índice de la metáfora paterna.

Luego queda vehiculada en la demanda al Otro, al Padre y a sus sustitutos. Entrada en el Edipo, dice Freud. Se ve por qué Lacan sitúa al Padre como el mediador entre el deseo y la demanda.

2. J. LACAN, «Radiophonie», en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p 462. [NdE: versión de la autora.]

3. S. FREUD, «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica», *Obras Completas*, Tomo VII, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 2598-2899.

Hay que distinguir, pues, entre el deseo y la demanda, entre la aspiración que el descubrimiento del falo no ha alcanzado a generar y la deriva sobre la demanda donde el deseo se aliena a los significantes. El *penisneid* solo puede tomar el carácter inevitable de una demanda de falo cuanto un sujeto se aboca en un psicoanálisis, por vía de la palabra, a la búsqueda de su deseo y al engranaje de sus demandas.

Pero, intentemos orientarnos con Lacan para situar ese *penisneid* que resulta del doble descubrimiento de la niña: que la madre no posee el falo y que es el padre, por lo tanto los hombres, los que lo proveen.

El falo está extraído del órgano masculino. Por emerger como significante alguien puede concebirse ser como privado de él, de lo contrario nada faltaría. Herida irreparable, dice Freud, de la cual el falo que ella no tuvo se convierte en símbolo. Pero no es el falo lo que castra a la mujer. Ella se somete a la castración simbólica porque está sujeta a los efectos de la palabra. Sufre los efectos del significante como parlêtre.

Su primer descubrimiento es este, la prueba del deseo del Otro, la castración de la madre. El significante fálico deviene significante de su herida, toma el lugar de significante amo, e inscribe su castración como privación. Lacan lo escribe Phi mayúscula (Φ).

No es de su goce que ella toma el significante de su imposibilidad, sino de la negatividad del goce masculino. El hombre portador del falo, lleva en sí mismo lo fallido de su goce, de hecho carga con él. Vale decir, que la imposibilidad del goce femenino no se simboliza sin la mediación de la castración masculina. Es

Los atuendos imaginarios de *La Mujer, que no hay*¹

Fue necesario Freud y el psicoanálisis para poder decir que nada puede decirse de *La Mujer*, que el inconsciente ignora a *La Mujer*. Para esta verdad fue necesario que Freud escuchara aquello de lo cual se queja la histérica. La histérica se detiene en este punto: decir la verdad sobre lo que acontece con la relación/proporción sexual y quejarse de ello.

El significante del goce femenino, puede buscarse sin descanso, la búsqueda se convertirá siempre en una espera infinita, yendo de un «aún no»... pero quizás «más tarde».

El significante que sería necesario para escribir la relación entre los sexos es solo una suposición; se convierte en vana espera porque además el inconsciente no cesa de decir que no lo hay.

Cuando Lacan formula que *La Mujer* no existe o que no hay relación sexual, que lo imposible de la relación sexual es lo real del discurso analítico, no solo afirma la verdad de que no hay *La Mujer*. De esa verdad, que no cesa de ser invocada por la histérica, Lacan, afirma en su enseñanza: «no sirve para nada sino para dejar el lugar donde se denuncia un saber.»

Dicho de otro modo, lo que está en juego en el psi-

1. Original en francés, fechado en junio 1987. Traducción al castellano Rithée Cevasco.

Locura de mujeres y madres¹

El título que he dado para esta conferencia puede parecer un poco loco: locura de mujeres y de madres. Pueden preguntarse los habituales de este espacio de psicoanálisis con niños en qué este título interesa.

Pienso que interesa porque el niño, el sujeto, lo querido o no querido de su venida al mundo, se determina según el lugar en el que ha venido como objeto de una madre. Para el niño, su madre, es su Otro primordial, el otro para el que él ha sido lo que haya sido, ya desde antes de nacer. Y es con respecto a lo que ha sido como objeto, respecto de eso, que él tendrá que situarse como sujeto.

Ahora bien, ¿cómo le será transmitido eso que es para su madre? El niño va a tener que interpretar el deseo de ese Otro materno. Pero el deseo de su Otro materno, de su Otro primordial vendrá también marcado por lo que esa mujer, esa madre, desea como mujer y no solo como madre.

¿Cómo transmite esa mujer, que es su madre, su falta a su hijo? No sin relación con el goce, pues el goce es lo que determina el deseo. Por decirlo rápidamente, sin el goce el deseo sería solo un deseo indeterminado, pura incógnita, interpretable para el niño.

Así la relación que el sujeto establecerá con el amor, con el deseo y con el goce, habrá recibido en su vida

1. Fechado el 12 de septiembre de 1993. A partir de una transcripción de la presentación oral con debate posterior.

Los misterios del cuerpo femenino. Lo que enseña el psicoanálisis¹

Es propio del ser hablante afirmar que *tiene* un cuerpo y no que *es* un cuerpo. En esa afirmación, en esa enunciación se distingue el no-loco del loco, del psicótico.

Al decir «tengo un cuerpo» el hablante sitúa, sin saberlo, que su ser no se confunde con su cuerpo, que su ser reside más allá del cuerpo.

Lacan, en 1944, en el tiempo en el que aún no había inaugurado lo que llamó después propiamente su enseñanza, formula que la locura por la que el hombre se cree un hombre adquiere su valor al considerar que el «hombre es sin duda *más* que su cuerpo, aunque no pueda saber *nada más* de su ser».²

Y hace referencia, a renglón seguido, de la ilusión fundamental de la que el hombre es siervo, que es la pasión del narcisismo, *pasión del alma* que impone su estructura a los deseos más elevados y que hace al hombre cautivo en mayor medida que las *pasiones del cuerpo* que pueden cautivarlo. Así, «tengo un cuerpo» es índice de la locura por la que el hombre se cree un hombre. Locura permitida por la pasión del alma del

1. Presentado en el seminario «El cuerpo en la postmodernidad», Valencia, el 8 de julio de 1993.

2. J. LACAN, «Acerca de la causalidad psíquica» (1946), en *Escritos*, op. cit., p. 177.

narcisismo, muy distinta de la locura del loco que no tiene la convicción de que es otra cosa que un cuerpo y para quien hacerse un *ego* es problemático.

El ser del sujeto se sitúa en disyunción con el cuerpo, es incorporeal, excéntrico a la ilusión narcisista de la unidad del cuerpo y del *ego*.

De hecho, las *pasiones del ser* no se confunden con las pasiones del alma o con las pasiones del cuerpo. El amor, el odio y la ignorancia –pasiones del ser– son signo del sujeto como sujeto del inconsciente, son signo del ser que se encuentra en el Otro. No son signo de goce. «El goce del cuerpo del Otro no es signo de amor» (Seminario *Aún*).

¿Qué enseña el psicoanálisis sobre esta disyunción entre el *ser* del sujeto y el *tener* un cuerpo? Resumiré muy rápidamente lo que plantea Lacan en *Radiofonía*. En primer lugar, la hipótesis mínima del psicoanálisis es que el sujeto es efecto de significante. Ese sujeto que se engendra en la palabra y que tiene pues su cuna en el discurso del Otro solo toma cuerpo cuando nace. Es sujeto antes de ser un cuerpo humano. Y persiste como sujeto después de muerto. Es lo que inscribe la sepultura.

«El lenguaje *corpsifica* al hombre». Esta fórmula de Lacan se apoya en la distinción que se da en inglés entre *corpse* (cadáver) y *body*.

El lenguaje *corpsifica* al hombre pues el lenguaje es lo que otorga un cuerpo al incorporarse el cuerpo de lo simbólico, del lenguaje, en el vivo. Tenemos un cuerpo gracias a que el lenguaje muerde en el ser viviente. Una vez incorporado, el cuerpo de lo simbólico se torna incorporeal.

Así el sujeto habita en lo incorporal y el ser que nace de la palabra es un ser incorporal.

Pero el lenguaje *corpsifica* al hombre en el sentido de que el lenguaje cadaveriza al cuerpo. Porque el lenguaje mortifica al viviente arrebatándole el goce del cuerpo. Es otra manera de nombrar lo que Freud llamó *castración*. Entonces, cuando el hablante afirma «tengo un cuerpo», es que ya su cuerpo es *corpse*, desierto de goce; es que ya no podría encontrar su goce en lo que llamará su *propio* cuerpo.

En definitiva, que el autoerotismo entendido como tomar el goce de sí mismo, es imposible. No hay hablante que pueda afirmar «tengo en mi cuerpo mi goce». «Tengo un cuerpo», dice del cuerpo como un atributo, como lugar que lleva la marca del significante, atributo con el que se puede hacer algo, aunque sea tratarlo como un mueble.

Pero «tengo un cuerpo», no dice nada del goce que le falta a ese cuerpo, de ese goce que merodea en torno a los orificios del cuerpo, pero fuera de los límites del cuerpo y que hace que la libido que da vida al sujeto del inconsciente sea una presencia incorporal.

Por la incidencia del significante en el ser vivo el goce falta en el cuerpo para refugiarse en los objetos que se pueden recortar del cuerpo, mirada, voz. El psicoanálisis enseña cómo la función del sujeto implica que el cuerpo y la carne se separan.

La introducción de un sujeto en lo real, es decir, cuando un humano nace, produce esa división del cuerpo y de la carne. La religión se apoya en ese poder de lo Simbólico, del Padre, condenando la carne como

lo que no se puede reintegrar al cuerpo. Pero no voy a hablar de la religión.

El tema de este seminario es «El cuerpo en la postmodernidad». Haré solo una rápida reflexión sobre los nuevos modos, en nuestro tiempo, de hacer del cuerpo un nuevo culto.

Nunca más que en nuestra civilización se refuerza esta afirmación de tener un cuerpo.

Al cuerpo más que nunca se lo hace valer del lado del *tener* como un bien: como un bien, por una parte, del lado de los ideales, es decir del lado de una alienación por la que el sujeto encubre su falta-en-ser y aspira a complacerse tal como sería visto por el Otro.

Pero además al cuerpo se lo hace valer *como un bien*, como una posesión, como un objeto que más que un valor de uso tiene un valor de cambio, que entra en el circuito de los intercambios como mercancía.

La existencia material del cuerpo en el capitalismo actual en el que ya solo rige la lógica del mercado, se traduce en todo lo que hay que hacer con ese cuerpo para satisfacer los imperativos que dictan cuáles son los beneficios que pueden obtenerse del cuerpo. El cuerpo en la postmodernidad se ha incorporado a lo que se puede capitalizar. El cuerpo alimenta grandes beneficios de nuevas industrias. Se hace causa de un nuevo consumidor. Se compra y se vende lo que puede hacer del cuerpo un instrumento de un goce a contabilizar.

El cuerpo, *corpse* al que falta el goce, se hace rentable haciéndolo obedecer al discurso del Amo. ¿Qué forma toma en nuestros días el «tengo un cuerpo»?

Solo les daré un ejemplo para meditar. La invitación a recuperar el cuerpo como un bien a poseer pasa por un cúmulo de tratamientos del cuerpo: jogging, stretching, bodybuilding, dietas, cirugía, cosmética, conservación ecológica e higiénica del cuerpo...

Se invita al goce de la ilusión de amaestrar y domesticar al cuerpo. Al goce del propietario que conserva su bien, que es el goce de la afirmación del poder fálico, del poder del Uno. El cuerpo todo entero puede brillar en su ilusión de unidad como un órgano fálico, erecto, símbolo de poder y de un tener el instrumento del goce.

Pero además al cuerpo se lo puede torturar infligiéndole esfuerzos, goce poco placentero que rompe la homeostasis, en un *more and more* maratoniano.

En nuestro mundo los cuerpos en masa se agolpan cada vez más en el gran maratón urbano.

Pero se condena que al cuerpo se lo pueda inutilizar como capital-salud por goces indebidos, como el del tabaco, por ejemplo. Pues el fumador desvela un goce que no es fálico, desvela que no controla su cuerpo y que se deja arrastrar por algo tan insignificante como aspirar el humo del cigarrillo.

El goce que puede contabilizarse usando el cuerpo, es ahorro para el Estado –para la Seguridad Social– y además se refugia en el Ideal de la longevidad programable, de la carrera contra la muerte y la finitud de los cuerpos. El cuerpo postmoderno es un producto del que el propietario tiene el derecho y el deber de garantizar su calidad, su resistencia de material apto para soportar los embates de las exigencias del sistema.

«Tengo un cuerpo» es reivindicación del unisex que encubre el goce que le falta a ese cuerpo con el manto ilusorio del rasgo que haría de ese cuerpo un equivalente del alma del hombre moderno. La moderna pasión por el cuerpo es un nuevo modo de la pasión del alma del narcisismo.

Y digo unisex porque en esa afirmación, hombre y mujer se confunden en la ilusión del «tengo el falo», tener que cierra la pregunta por el ser. Por ejemplo, en un librito editado por feministas francesas, de los Cahiers du Griff, con el título *Le corps des femmes* (1992), leemos ya desde la introducción el slogan que proclaman las feministas de los años 1970: «Mi cuerpo me pertenece». Invitan a las mujeres a «recuperar ese bien del que han sido desposeídas». ¿Y a quién acusan como desposeedor? Al deseo masculino, al que tachan de deseo de Amo. Dicen no «al derecho que los hombres se arrogan» sobre el cuerpo de las mujeres. Podemos decir que confunden deseo y derecho, consentimiento con deber.

El moderno Ideal unisex tiene su campo privilegiado en la sexología, que se alimenta de un pretendido saber científico. A título de ejemplo, el llamado descubrimiento de la localización del orgasmo femenino en un punto de la pared posterior de la vagina, el llamado punto G de Gräfenberg.

Un famoso librito sobre tan crucial descubrimiento lo escriben en sana armonía tres americanos: una psicóloga, una educadora sexual y un pastor protestante.

¿Y qué dicen en la introducción? Anuncian el color, cito: «Este libro no trata del amor. No trata de

los problemas que tienen las personas en sus mutuas relaciones. Tampoco de los problemas emocionales». Pero, sigo citando:

Las pruebas que presentamos indican que los hombres y mujeres son más parecidos sexualmente de lo que hasta ahora se había imaginado. Estos hallazgos constituyen un importante paso en la desmitificación del oscuro continente de Freud que no es tan oscuro como cuando él acuñó la frase hace 100 años en relación con la sexualidad femenina.

La cita, como ven, hace innecesarios los comentarios. Es la aspiración al unisex del goce sexual. ¡Y en ello reivindicar el punto G tiene el mismo sentido que la práctica de la excisión del clítoris, que aún persiste en algunas culturas! La excisión es algo sangriento. Pero su objetivo es marcar en el sexo femenino lo mismo que simboliza la circuncisión, el valor fálico y todo fálico del goce sexual. Por eso, en esas culturas solo cuando una mujer ha sido excindida se la considera apta para devenir objeto erótico del hombre.

Paso ahora al tema específico que he elegido tratar hoy aquí, pero me parecían necesarias estas consideraciones previas, para situar el título «Los misterios del cuerpo femenino». La tesis que voy a desarrollar es que el psicoanálisis enseña que solo la condición femenina desbarata el estatuto del cuerpo que rige en el mundo moderno.

Al cuerpo capitalizable, del falicismo del *tener*, las mujeres oponen los misterios de su cuerpo. Pero el psicoanálisis en la actualidad, el de nuestro tiempo y el del futuro, el que se orienta con Lacan, no invita a

volver a cantar con los poetas el «continente negro», misterios de La feminidad. Invita a situar la lógica de esos misterios y en eso se coloca del lado de la Ciencia y no de la mística.

Los misterios del cuerpo femenino, que sido precisamente los que hicieron nacer el psicoanálisis, de la mano de la histérica. Pues la histérica no se acomoda tan fácilmente, mal que les pese a las feministas, situadas en el falicismo del tener.

Al sujeto histórico lo que verdaderamente le importa es *el saber* y no *el poder*. Se ríe del poder fálico masculino pues opone su cuerpo insensible a los buenos oficios del portador del falo. o del falo. La terapéutica fálica, sean cuales sean las dosis del consumo fálico, no cura a la histérica. Pues la histérica no quiere un hombre que simplemente se proponga hacerla gozar.

La histérica quiere que el hombre *sepa* lo que ella es como mujer. Espera un saber, un saber y no un goce. Ofrece el misterio de su sexo, el misterio de la feminidad a ser descifrado por el saber que el hombre podría producir.

Ese misterio, la histérica lo ofrece en su cuerpo a través de los fenómenos del cuerpo que, suponiendo un enigma para el saber médico, invitan a ser descifrados. Esos fenómenos son los síntomas de conversión.

Fueron los misterios del cuerpo de la histérica los que llevaron a Freud por los caminos del inconsciente. Sin esos misterios, Freud no hubiera inventado el psicoanálisis. Inventó el psicoanálisis porque emitió la hipótesis de que lo que la histérica mostraba en su cuerpo eran *vorstellungen*, en términos de la lingüísti-

ca, significantes. Y que se podían descifrar esos fenómenos corporales como metáforas, introduciéndolas en la cadena verbal de la memoria. El cuerpo de la histérica, Freud lo leyó con ella como un texto, como un cuerpo hecho significante y lo leyó como se descifran los jeroglíficos encontrados en el desierto.

Los misterios del cuerpo de la histérica encontraron con Freud al Champollion que esperaban. Era un cuerpo *en souffrance*, sufriente y en espera de ser leído como *saber de lo sexual*. En el siglo el cuerpo de la histérica solo había producido las respuestas higienistas de los especialistas que se inspiraban de la Enciclopedia.

A esos fenómenos convulsivos se los llamaron «los vapores femeninos», pero nunca se sabían las causas que podían convertir súbitamente a una mujer en una vaporosa. El útero paseante de los griegos, en el siglo XVIII se desplazó hasta hacerse nieblas que se elevaban del cuerpo. Ante ellas la respuesta impotente de los higienistas siempre terminaba siendo la misma: la prescripción terapéutica del matrimonio.

Solamente Freud descubrió que ese órgano paseante no es el útero sino el órgano incorporal de la *libido* y que el desplazamiento, es el de la metonimia en el trayecto significante.

Así, el psicoanálisis le debe la hipótesis del inconsciente al cuerpo de la histérica, pues ese cuerpo-texto revela que el misterio del cuerpo hablante es el misterio del inconsciente.

La histérica enseña que el cuerpo es el cuerpo de lo Simbólico una vez incorporado. Es lo que he tratado al

inicio, que el cuerpo es el lugar del Otro del significante. En las convulsiones del cuerpo, la histérica, como a su modo lo decía la religión, es una poseída. Exhibe un cuerpo poseído y recortado por el lenguaje.

En sus arrebatos muestra que es porque el goce es arrebatado del cuerpo que se convierte en el lugar del Otro. El sufrimiento de esa *mulier dolorosa* que es la histérica, es pasión del significante, pasión por el saber y también *pathos* del saber.

Esa poseída no tiene, sin embargo, su cuerpo como un bien. Lo tiene para hacer con él ejercicio del inconsciente. Sujeto aplicado, la histérica hace del cuerpo saber. En lo que no cesa de escribirse en el cuerpo de la histérica el misterio se descubre como una lógica: la lógica significativa del inconsciente que determina a un sujeto.

Pero el misterio no desaparece, pues más se descifra, más se alimenta. ¿Por qué? Porque lo que espera la histérica del saber a producir, es el significante del goce femenino, otro significante que no fuera el significante fálico. El psicoanálisis puede hacerle descubrir a la histérica que esa espera es vana, que no hay tal saber de la feminidad, porque el inconsciente no sabe nada más allá del falo. No sabe nada del Otro sexo.

Entonces el *impasse* histérico consiste en que por buscar el secreto del goce en la vía del saber, llega a un punto distinto del que esperaba. Llega a que el saber está despedazado en fragmentos, a que está agujereado, a que es incompleto.

Se topa con la verdad del inconsciente que es que el saber está marcado por un defecto, por un -1 inheren-

te al conjunto de los significantes. Es una encrucijada lógica.

Lacan lo escribe con el matema: $S(\mathcal{A})$, a leer así: no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro, Significante de una falta en el Otro. El cuerpo de lo simbólico está tachado en un punto. El misterio se resuelve en imposibilidad lógica. Por eso, en las elucubraciones del pensamiento, la mujer es un imposible. En ese lugar de lo imposible de pronunciar, lo único que puede alojarse es la enunciación en la que la función del padre opera como un nombre, como función de nominación. En el inconsciente, la Diosa blanca –Robert Graves lo sabía– se reduce en último término a un Nombre del Padre. En el fondo, la histérica se queja de ese imposible. Se queja de que el Padre la desposea de su cuerpo de mujer. Recuerden la queja de las feministas que he citado en el inicio.

Pero ese Padre, es ella quien se lo busca, mientras no para de buscar el secreto de la Mujer en el saber. Ama al Padre que es el puro nombre de la ley de lo simbólico, y en ese amor es una poseída. Pero se queja de la ignorancia de ese Padre y en su queja es una desposeída.

Pero dejemos ya aquí a la histérica. Resumiré este punto: el primer misterio del cuerpo femenino, de pasión, de dolor y de gloria, es el que crea el cuerpo con la gloria de la marca significativa. Y el secreto del misterio es el agujero en lo Simbólico, $S(\mathcal{A})$.

Paso ahora al segundo misterio del cuerpo femenino. El que tienen en común una mujer y la histérica. Es el misterio del cuerpo en su estatuto Imaginario. Pues el cuerpo es forma, imagen que se constituye en la

tópica especular. Pero lo propio del cuerpo femenino es el misterio de cómo ese cuerpo puede convertirse en objeto del deseo masculino. Cito aquí a Lacan: «Tal es la mujer detrás de su velo: es la ausencia de pene lo que la hace falo, objeto del deseo».³ Así, el misterio está en que de *su no tener el falo* y de *su no ser* en lo simbólico, una mujer puede dar consistencia a un semblante de ser fálico. Pero lo que hace valer en ese cuerpo el misterio, es la mascarada femenina.

La mascarada femenina no consiste solo en cultivar la imagen, la vestidura y los adornos que hacen brillar la imagen del cuerpo con el resplandor de la belleza. Sin duda la belleza es el semblante que mejor vela y designa lo que no puede desvelarse del horror que suscita la castración femenina.

Pero la mascarada femenina se apoya también en los que en cada época dictan el tipo ideal de mujer. En nuestra época esos ideales, lo he dicho al principio, cobran figura del *tener* y dictan todos los «Haber» postizos que hacen valer lo que falta en el cuerpo de las mujeres.

Pero fundamentalmente, la mascarada femenina consiste en hacer valer la falta en ser dándole forma de un *parecer*, en un juego de semblantes en el que una mujer ofrece el semblante por el que su cuerpo, vestidura aunque esté desnuda, pueda valer como la vestidura que encierra el misterio de la forma deseable.

La mascarada no es solo para hacerse una máscara con una nada. No es solo para que el cuerpo femenino

3. J. LACAN, «Subversión...», en *Escritos*, op.cit., p. 805.

brille siendo el falo. El narcisismo femenino no es contemplarse a sí misma, es contemplarse para atisbar si siendo vista así podría gustar al hombre.

La mascarada, cuando opera, cuando suscita verdaderamente el deseo de un hombre, es porque el semblante, en su artificio, puede evocar el goce que falta. La coquetería femenina no es creerse mujer, sino ofrecer el semblante para que se lo crea el otro, para en el azar de los encuentros, si acaso, atrapar un deseo masculino. Lacan, en su librito *Televisión*, propone una definición precisa de la mascarada que representa el misterio del cuerpo femenino como cuerpo deseable: «la mascarada no es la mentira que los ingratos, por pegarse al hombre, le imputan, sino preparase, para que, si se da el caso, el fantasma del hombre, encuentre en ella su hora de verdad».

Así, si el hombre cede a esos encantos que hacen del cuerpo un semblante, certifica a una mujer en el lugar del objeto *a*, del semblante de ser que es el objeto del fantasma de ese hombre. La mascarada, en definitiva, es para que puede evocarse el goce del hombre y se acoja en el semblante de ella. Lacan lo dice en términos cómicos en *L'étourdit*, indicando bien la comedia del juego de los sexos, del juego del deseo fálico: ella es la horma del zapato para tal «pie» (*pie*, en francés significa pie, pero en argot, *prendre son pied* es gozar).

En lo imaginario, en el semblante, una mujer no es un cuerpo. Ahí su cuerpo es su haber, y lo posee, pues ella posee ese misterio que su semblante oculta. Si una mujer —no es el caso de la que se afirma como única

propietaria de su cuerpo— accede a ser objeto del deseo masculino, consiente prestarse a las condiciones de amor y de deseo del hombre. Consiente a ser poseída, pero no poseída por el significante, sino poseída por un deseante al que le permite que se haga valer como poseedor de su cuerpo de mujer.

A diferencia de la histérica, no es posesora para ella misma, ni por sí misma, es posesora solo de lo que tiene un valor para el Otro masculino, luego el valor fálico lo recibe del Otro masculino.

Su satisfacción fálica no consiste en poseer su cuerpo, esa satisfacción llega a la hora de la verdad, cuando es poseída por el hombre.

¿Qué enseña el psicoanálisis sobre el misterio del cuerpo femenino como cuerpo deseable? Que la imagen de ese cuerpo solo adquiere su consistencia como envoltorio que se pliega en torno a una falta. Lacan escribe la lógica de ese misterio como $-\varphi$ ($-\phi$ minúscula), matema de la castración como falta en lo imaginario, como vacío de goce en la imagen.

El psicoanálisis enseña que el cuerpo deseable de una mujer es un velo, un velo de la nada, un velo que designa que el límite de lo desvelable es el valor fálico mismo, pues en el instante en el que el falo va a desvelarse surge el *Aidos*, el demonio del pudor.

¿Qué podría hacerse visible al ver a una mujer desnuda en la intimidad de lo que hace con su cuerpo? Que el misterio se ha esfumado. Una mujer puede temer que sin el pudor se deshaga el misterio de sus encantos, puede temer perder el valor fálico de su envoltorio. Es un modo del narcisismo femenino, que es

el narcisismo de ser conforme al deseo de un hombre. Pero detrás del velo hay siempre otro velo. El cuerpo semblante es el desdoblamiento de la máscara, o los velos de Salomé.

El cuerpo femenino es una vestidura de la nada, es un hecho que resulta del poder simbólico e imaginario de los semblantes. El cuerpo femenino es *Penia*, la pobreza y no *Poros*, la abundancia.

Lo podemos leer en *La mujer pobre* de León Bloy, a la que Lacan cita como verdadera mujer. Pero no es cualquier pobreza, no es la pobreza material, o la pobreza de la que no posee ningún bien. No se trata de la que ni siquiera posee un cuerpo, la que cede por nada el bien de su cuerpo a cualquiera. Es la pobreza de la que no posee el falo, de la que no se orienta en el falicismo del tener.

El valor de ese cuerpo es el de ser un semblante que tiene como significado la falta, la castración. Lacan lo escribe *a* minúscula y define ese matema con un término griego: *agalma*, que lo extrae de *La Odisea*, de Eurípides y sobre todo de lo que quiere desvelar Alcibíades en *El banquete*, en su atrevido elogio de Sócrates. Pues en *El banquete* los comensales no habían ido más allá de designar el secreto del *eromenos* en la belleza. Súbitamente, irrumpe Alcibíades borracho para plantarse como *erastes* y decir que lo que torna a Sócrates deseable no es la belleza, sino que Sócrates, en su tosca apariencia, es como los *silenos* que esconden en su interior los *agalmata*, tesoros inestimables.

Evidentemente la figura de Sócrates no es la de un cuerpo femenino y puede sorprender que traigamos

este ejemplo para ilustrar lo que da valor de *agalma* a la figura de una mujer.

Sin embargo, Lacan compara lo que Alcibíades ensalza de Sócrates con lo deseable de una mujer y quizás la comparación es oportuna para señalar que no se trata de lo visible de los caracteres sexuales secundarios, ni de estereotipos de la imagen. El punto en el que Sócrates elogiado por Alcibíades tiene el mismo valor que una imagen femenina deseable es que Alcibíades muestra su objeto como castrado, afectado por una falta: «*C'est parce-qu'il n'a pas vu la queue de Socrate...*». En suma, lo deseable es la imagen castrada, sin pene.

Aprendamos, entonces, de Alcibíades, del deseante por excelencia, del hombre sin ambages, que es vana esa obsesión moderna de modelar el cuerpo con la cosmética, la gimnasia, o la cirugía, para transformarlo en un producto agalmático. Pues el *agalma* del cuerpo femenino no reside en la imagen y en el *sileno*, por hermoso que sea el *sileno*, sino en lo que le falta, en las fisuras que dejan entrever ese *agalma* escondido.

Concluiré este punto recordándoles que esto está escrito también en el libro de los libros. En el segundo poema del *Cantar de los Cantares*, la sulamita pone en boca del amado: «Paloma mía, en las grietas de la roca, en escarpados escondrijos, muéstrame tu semblante, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y gracioso tu semblante».

Pasaré ahora al último punto, al punto que más me interesa. A plantear dónde y cuándo la condición femenina es realmente lo único que echa por tierra el

«tengo un cuerpo». Dónde y cuándo una mujer *es* realmente cuerpo. Digo cuerpo y no un cuerpo.

Trataré ahora, así, del tercer misterio del cuerpo femenino, misterio de goce y de gozo, que es el misterio que importa a una mujer. El que le importa a ella, pues el misterio de su semblante de la mascarada, es para importarle al hombre. Lacan dice en el seminario *Aún* que «el goce del Otro, tomado como cuerpo, en una mujer, es loco, enigmático». Pero no es el enigma histerico *sobre* el goce. Es el enigma que surge cuando se experimenta ese goce más allá del falo.

El tercer misterio del cuerpo femenino es que una mujer, en la manifestación de su goce se hace cuerpo real. Real en el sentido lacaniano de los tres registros: S, I, R. En el primero punto y en el segundo, he recorrido el cuerpo femenino en lo Simbólico y el cuerpo en lo Imaginario.

El cuerpo-texto es para hacer desear, el cuerpo-semblante es para hacerse desear por el hombre, pero una mujer –y aquí es donde se distingue de la histerica– no se detiene en el umbral del semblante. La clínica psicoanalítica enseña que cuando una mujer se detiene demasiado en el semblante de su identificación fálica, de su querer ser el falo para el hombre, el resultado es la frigidez.

El verdadero misterio del cuerpo femenino es ¿qué quiere? Y lo que quiere es gozar. Para gozar requiere del deseo masculino. Requiere de lo perverso del deseo masculino. Sin ser poseída no podrá encontrarse con su goce. En el cuerpo a cuerpo en el lecho, el goce

del hombre y el goce de la mujer no se encuentran. El hombre no posee el goce de ese cuerpo Otro. Menos aún podría dominarlo. El hombre, en eso consiste el deseo perverso de su fantasma, llega a poseer en su goce solo el trozo de carne que se arranca fantasmáticamente de ese cuerpo, según el fantasma de él.

El goce del hombre y el goce de la mujer ni se igualan ni se unen. El goce del hombre es el deseo de ella y el deseo de él es apertura al goce de ella.

Con su deseo perverso, con su goce fálico, el hombre se hace instrumento del goce del Otro, haciéndolo existir.

Una mujer no apunta simplemente a ser amada y deseada; el *Encore* (*Aún*) que da título al Seminario XX de Lacan designa a qué apunta una mujer. Lacan lo define así: «El goce del cuerpo del Otro permanece con una pregunta». «La respuesta que constituye el amor no es necesaria. Ni suficiente pues el amor lo que pide es amor. No cesa de pedirlo. Lo pide *encore* (aún). *Encore* es el nombre propio de esa falla desde donde en el Otro parte la demanda de amor».

Lacan escribe esa falla $S(\mathcal{A})$, significante de una falta en el Otro. Pero aquí, hay que leerlo no solo como falla del saber, sino como falta de existencia del Otro. El goce femenino es la única existencia que puede habitar en esa falta del Otro. $S(\mathcal{A})$ de donde parte la demanda de amor es el lugar donde balbucea la verdad. Pero es también aquello con lo que la mujer se relaciona profundamente. Es a lo que apunta lo real de un goce que no falta en su cuerpo. Lo que le falta es el Otro, no el goce en su cuerpo.

Ese goce la hace Otra para sí misma: «entre una pura ausencia y una pura sensibilidad». Son términos de Lacan. Ese goce no se localiza dentro de los límites del cuerpo, mal que les pese a los sexólogos.

En el cuerpo a cuerpo del lecho, una mujer se relaciona con el falo del *partenaire* en cuanto que ese falo simboliza, representa, el goce que a ella le falta en su cuerpo. La presencia de la erección del varón es presencia del goce que ella alcanza.

Pero una mujer profundamente se relaciona con $S(\mathcal{A})$, con la ausencia del Otro, en un goce que la sobrepasa en el coito como sujeto, que la lleva más allá de los semblantes, ahí donde no está marcada por la castración.

Ese más allá es un lugar ausente, fuera del lenguaje y por ende impronunciable. Que el Otro no existe quiere decir que no hay ahí un lugar definido en el lenguaje en relación con el goce y que no hay enunciación que haga valer ahí, en $S(\mathcal{A})$, el nombre del Padre.

En ese más allá, que no es un lugar, ella se desdobla en su goce y franquea el umbral de los semblantes.

Lo que ella quiere profundamente no es un saber. No es hacer desear al hombre para que él se encargue de saber qué es ser mujer. Lo que ella quiere, más allá de todo, es otra cosa, quiere el goce que no puede encontrarse sin el falo pero que se encuentra más allá del falo. Lo que quiere no es solo que el hombre la haga gozar. Eso es el deseo sexual que se sostiene en su fantasma, lo que del goce fálico se encierra en el marco del fantasma de una mujer.

Lo que quiere está más allá del fantasma, más allá

del deseo. En lo loco de su exigencia amorosa no dice al hombre «hazme gozar» sino «permíteme encontrarme con mi goce, con ese goce que a ti te es extranjero; aunque nada sepas de ello, concédeme que lo experimente, pues sin ti, no puede existir». El goce de ser poseída, de tener en el hombre un propietario al que su cuerpo puede pertenecer y del que puede llevar la marca, es el goce fálico de su fantasma.

Pero su goce de no-toda fálica solo lo encuentra en una desposesión radical de su cuerpo, dejándose transportar a un vacío que se transforma en plenitud.

En ese instante no es ni la poseída ni la desposeída, sino la que se desposee de ella misma. El misterio real del cuerpo femenino está más allá de lo humano de su cuerpo, de su cuerpo visible, de esa forma que no es sino superficie agujereada. Y está más allá de la pasión del significante. *Encore* es el grito de un goce que tiende al infinito, que no está marcado por la discontinuidad del significante. Escapa al imperio significativo de lo cuantitativo, escapa a la lógica del *todo* o nada. Solo puede residir en el *no-todo*.

Encore no es *más y más*. *Encore* es el grito de un absoluto, imposible de relativizar, pues lo que se puede relativizar es lo que obedece a la lógica binaria del significante. Un significante es siempre relativo a otro significante. *Encore* no es: un hombre y otro y otro. Pero no por fidelidad. Pues en el goce una mujer es profundamente infiel. Le es infiel al propietario del falo con el Gran Otro que no existe. Por eso una mujer no necesita ser infiel como son infieles los hombres. Para un hombre la infidelidad –una mujer, y otra y

otra— es inherente a la estructura de su deseo, y a la discontinuidad del goce fálico.

El goce femenino no requiere la infidelidad con los otros hombres que, ellos, sí existen. Su misterio, su enigma, no requiere tampoco —pues no le es necesario para que ese goce ocurra— la respuesta de la fidelidad masculina.

S(~~A~~) es el matema que escribe que el Otro no existe.

En su lugar, el goce femenino es lo que puede existir. Ese real es substancia gozada y gozante. Y en ella es la presencia real de ese goce donde una mujer encuentra su certeza. Así, el goce que se desdobra en una mujer da cuerpo a la ausencia del Otro. Es, sin solución de continuidad, plenitud y vacío al mismo tiempo.

Da cuerpo al gran Otro como existencia material. Pero ese cuerpo de goce que está en ella y al mismo tiempo fuera de ella no es un cuerpo.

Escapa al registro del Uno, del Uno de la unidad que es la forma, la imagen del cuerpo, y del Uno contable que es la marca del significante en el cuerpo. Los místicos han llamado Dios a ese cuerpo de goce, pero Dios no en su faz Padre, significante, sino Dios en su faz de inefable voluptuosidad, y en su faz de un querer que no se colma con objetos.

¿Cómo abordar ese desierto al que da cuerpo el goce femenino y que las palabras no alcanzan? Les leeré cómo lo aborda Hadewijch d'Anvers. Esta mística del siglo XIII lo transparenta. Escribe Hadewijch: «Es cosa que no tiene forma, ni razón, ni figura / que se puede experimentar claramente / que es la substancia de mi gozo».

El cuerpo real de la no-toda, de una mujer en su goce, no tiene forma, ni razón, ni figura. Se transporta más allá del cuerpo del hombre que se abraza en el lecho. La presencia de ese cuerpo es gozo, gozo que sobrepasa al goce, y gozo que puede perdurar cuando no hay ya el cuerpo a cuerpo en el lecho que es el límite del goce fálico Φ . Si desde Aristóteles, se dice que «Post coitum, animal triste» (después del coito todo animal está triste), eso solo vale para el universal del animal masculino.

Todo hombre por gozar del falo, deja de gozar después del coito. Para todo hombre, su orgasmo es la «*petite mort*».

Una mujer, en cambio, después del coito sigue inmersa en la mayor alegría. El gozo es más que alegría, es enigma insondable que no pide nada, y que no requiere ningún desciframiento por ser ajeno al inconsciente. Quiere... *aún*. Lo que el psicoanálisis enseña sobre el gozo, el Otro goce específico de la condición femenina, es que si bien una mujer obtiene su certeza al experimentarlo, eso es lo propiamente inanalizable de una mujer. En un psicoanálisis nada podrá decirse de ello, solo que es una certeza, un querer absoluto, que para una mujer no constituye un enigma. A la pregunta de Freud *Was will das Weib?*, una mujer responde con el silencio de su certeza.

Para ella es el misterio de lo que quiere como mujer más allá de los límites, querer que solo aspira a satisfacerse, sin cultivarse como misterio. Ahora bien, veremos cómo las histéricas postmodernas –las que leen

a Lacan— harán de ese goce religión, misterio a agitar, señuelo, para que los hombres postmodernos quieran saber de él.

Lacan pone en boca de la no-toda que ha obtenido ese gozo, en boca de la no-toda que no es el pico de oro parlanchín de la histérica, esta fórmula enigmática dirigida al hombre:

Tú me has satisfecho, thombrecillo. Tú has comprendido, era lo que hacía falta. Ve/Vas, no sobran (dos) vueltadicho para que te retorne después del mediodicho. Gracias a la mano que te responderá bastando con que Antígona la llames, la misma que puede desgarrarte por lo cual yo en ella esfinjo mi *notoda*, tú sabrás al anochecer igualarte a Tiresias, y como él por haberte hecho Otra, adivinar lo que te he dicho.⁴

En suma, lo que enseña el psicoanálisis, y Lacan lo muestra con lo que transmite, es que el hombre puede hacerse el igual de Tiresias para afrontar ese nuevo enigma de la esfinge, más allá del Edipo. Por eso Lacan ha podido decir, y no es una *boutade*, que con su seminario *Aún* se lo podría nombrar «Mujer honoris causa». Ciertamente Lacan merece ser reconocido como «*Mulier honoris causa*» cuando en *L'étourdit* propone que para lo mejor que un hombre puede servir a una mujer es para devolverle ese goce suyo que la hace notoda de él, «para *resuscitarlo* en ella».

Para concluir, ¿cuál es la invitación del psicoanálisis lacaniano al hombre moderno? Lo diré hoy así: si se quiere modificar lo que el mundo postmoderno

4. J. LACAN, «El atolondradicho, en *Otros escritos*, op.cit., p. 492. [NdE: rectificamos traducción según *doc. L'ETD* de P&S.]

hace con el cuerpo, entonces, hay que extraer las consecuencias de lo que es ese otro cuerpo de las mujeres, substancia de goce. Extraer que las mujeres, en lo más real de ellas, no tienen un cuerpo sino que son cuerpo. Sacar las consecuencias, después de haber habitado un tiempo en el lado femenino del no-todo fálico, es decir que el hombre vuelva a ser hombre como Tiresias. Un tiempo, no de duración temporal, sino lógico. Para situar esto, citaré cómo lo plantea Eric Laurent en la revista *La Cause freudienne*, n° 24:

Hay una buena y una mala manera de hacerse el igual de Tiresias. La engañosa consiste en querer representar el amante castrado para fingir estar más allá de la medida fálica, es sin duda también susurrarse que el uno y el otro somos semejantes y que nada nos separa. La buena manera es saber adivinar que ese imperativo –la exigencia femenina de goce más allá de lo fálico– no es mortífero sino para aquel que rehúsa afrontar la originalidad de la posición femenina, para aquel que niega el origen de un decir femenino específico en el que el Otro incide directamente.

Fuera del falocentrismo, las tentaciones de arrancarse de los límites impuestos encuentran aquí su fuente.

La posición del sujeto moderno a la que nos invita Lacan no es la de hacerse atar al mástil del navío, como Ulises, para resistir a la llamada. Se trata de apelar a todos los recursos de lo que puede decirse, para hacer valer cómo los dichos de la esfinge no tienen poder mortal más que si se ignora que hay que hacerle frente como ser sexuado. O bien nos las tendremos que ver en un mundo que reprime, deniega, forcluye la castración con la llamada «de dioses oscuros», o bien podemos saber que la llamada de los dioses es la de la mujer.

La llamada de «dioses oscuros» vocifera más y más en nuestros días y no cesa de hacer correr la sangre en nuevas guerras de religión.

Pero no hemos de olvidar que fue en Auschwitz donde se inauguró el estatuto postmoderno del cuerpo. Donde se demostró, en el horror, que el cuerpo es corpse y que del humano corpsificado queda un residuo capitalizable incluso como pastilla de jabón. Donde la industrialización franqueó el umbral de los semblantes para hacer de los seres, objetos de desecho, realmente. ¿Cuántos cuerpos por minuto se pueden destruir con un mínimo de residuos? Este es el problema de eficiencia industrial que resolvió el campo de concentración. Leamos los testimonios recogidos por Claude Lanzmann en *Shoah*.

Si no queremos que el cuerpo se use así, como objeto *a*, como un puro producto que resulta de hacer del cuerpo pedazos rentables para el comercio, no ignoremos que nuestro mundo, a resultas de la ciencia que sirve al capitalismo, es cada vez más un campo de concentración soft o light en el que, más que consumidores, somos consumidos.

Y en cuanto a lo incurable de la sexualidad que afecta al cuerpo, aprendamos, en primer lugar, lo que nos enseñó la valiente mirada del Marqués de Sade. Pues Sade no bajó la mirada ante lo que es en último término, la lógica, siempre perversa, del fantasma. Gozar del cuerpo del otro, ciertamente no es signo de amor. Gozar del cuerpo del otro requeriría hacer trizas ese cuerpo. Por eso, gozar del Otro tomado como cuerpo

Avatares de la tristeza histórica en el espejo¹

Una mujer ante el espejo. Podríamos recorrer en la historia de la pintura cómo tantos pintores han intentado captar el misterio de esa solitaria contemplación femenina. Innumerables son las metamorfosis de la mujer al espejo en la historia de la pintura. Desmañados cuerpos de blancura voluminosa, hieratismo de cuerpos adornados, gestos furtivos en el atisbo de una imagen incierta, intimidad de abluciones sorprendidas: siempre la mujer al espejo aparece sola. Ya en nuestro siglo, Picasso se acercará a lo que encierra la mujer ante el espejo, reduciendo el cuerpo femenino al triángulo del que escapa la cabeza de la esfinge con cabellos que evocan las serpientes de la medusa.

Cabe señalar que en un diccionario como el *Espasa*, las páginas dedicadas a la palabra «espejo», están ilustradas con reproducciones de cuadros de «mujer ante el espejo». Podemos leer en ellas que los primeros espejos de mano de los que se tiene conocimiento, egipcios y micénicos, tenían como soporte la figura labrada de una divinidad animal o de una mujer desnuda, que en los griegos tomará la figura de Afrodita. La relación de una mujer con el espejo, lo esencial para ella de la imagen que le devuelve, forma parte del modo en el que puede alojar la diferencia de su ser sexuado respondiendo a la función fálica.

1. Fechado en Madrid, mayo de 1997.

Hace poco tiempo tuve ocasión de asistir a una conferencia de una profesora de la Escuela de Bellas Artes, feminista, que nos deleitó con una selección de diapositivas para mostrar cómo se representaba a las mujeres en la historia de la pintura. Pero al final, su tesis no fue otra que la de su indignación ante la evidencia de que la visión de la mujer en el arte solo resultaba del fetichismo de la mirada masculina. Cuestionaba el llamado narcisismo femenino como un producto del fantasma masculino. Lo que obviaba, en su indignación, es el interés que tienen las mujeres en que el fantasma del hombre encuentre en ellas su hora de verdad, que una mujer para encontrar su lugar en la relación de los sexos, requiere el fetichismo del amor masculino que ve en ella el falo, el objeto del deseo. Pero no le faltaba razón a esta feminista en el punto de cuestionar que las mujeres, de por sí, sean narcisistas. Pues una mujer ante el espejo no está verdaderamente sola. Está pendiente de la supuesta mirada del deseo del Otro. Lo que busca en el espejo no es gustarse a sí misma sino atisbar si así vista podría gustar al hombre.

En las innumerables representaciones pictóricas de «una mujer ante el espejo», siempre se muestra un misterio. Misterio para la mirada del pintor del *agalma* del cuerpo femenino, pero enigma también en la mirada que captura en el espejo a una mujer. En su solitaria contemplación, una mujer ante el espejo está acompañada por el enigma del deseo del Otro. Por eso en la pintura no encontramos en la mujer al espejo una representación de un momento de júbilo. El júbilo es el afecto que indica en el cuerpo su absorción en la ima-

gen especular, con la que el sujeto desconoce el enigma de su ser al verse como uno en su yo.

El afecto de júbilo, narcisista, surge en el punto en el que el sujeto prendido al significante unario, al Ideal del yo –que es el punto virtual donde se ve como visto por el Otro– ve aparecer en el espejo la imagen de su yo ideal, en su prestancia y en su dominio anticipado. Es el narcisismo del *ego*, acomodado a las insignias que son marca de la Demanda del Otro, del todo-poder de los significantes de la respuesta del Otro que lo llamaron como sujeto. Alienación especular de la identificación en la que el sujeto desconoce su vacío y se gusta a sí mismo en su yo ideal.

El sujeto que solo se ocupa de su yo para acomodar la ilusión de su yo ideal, desconoce las coordenadas inconscientes, significantes, del espejo que refleja ese yo y cómo el yo viene a servir en el lugar vacío del sujeto. Traigo aquí este recordatorio teórico, a mínima, de la estructura en la que el yo se constituye –y que ha sido formalizada y desplegada por Lacan en sus consecuencias, en el escrito *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*– porque me orientan para tratar la cuestión del narcisismo que se conecta a la posición femenina y para abordar, después, la tristeza en la clínica de la neurosis histérica.

Abordaré más rápidamente la cuestión del narcisismo femenino, cuyo misterio está tanto más latente en las representaciones pictóricas de «la mujer al espejo» cuanto más esas representaciones son figurativas, es decir en la pintura desde el Cinquecento hasta nuestro siglo y por citar dos ejemplos del arte moderno en Del-

vaux o en Balthus. Solo en la pintura contemporánea empieza a aparecer, al ir más allá de lo imaginario, que el secreto que hace desfallecer al hombre en la contemplación femenina no es solo la falta fálica que envuelve su imagen sino el objeto *a*, elemento de la estructura irrepresentable, causa del deseo que no se desvela en sus formas fetichizadas y cuya presencia en el cuadro es mancha que conmueve en su punto de fuga.

Tomaré una indicación de Lacan, en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* en la que sitúa la cuestión del narcisismo femenino «en la sutilidad de la dialéctica que habita a seres tan insignificantes». Subrayaré estos términos, dialéctica sutil y seres insignificantes. Pues años después, en su enseñanza, Lacan dará a la insignificancia femenina su lógica, en el no-todo, que sitúa lo no significativo de la esencia femenina, pero no como un menos de una imaginada inferioridad sino como un suplemento de goce que habita esa insignificancia. Es un real que excede a la lógica significativa del menos y el más, lo que hace a las mujeres sentirse ajenas a lo cuantitativo del goce que pasa por la contabilidad.

En ese escrito Lacan sitúa la posición femenina en la oscilación en la que se encuentra el sujeto «entre una pura ausencia y una pura sensibilidad». Pura ausencia en su relación con el orden simbólico del lenguaje y pura sensibilidad en su ser gozado en el cuerpo, que excede la medida fálica. Es una oscilación que sitúa su relación con el punto en el que la estructura del Otro revela su inconsistencia, que nada en el Otro se dice de ella y que lo que puede decirse es sinrazón. Y añade

que es por esa oscilación «que no hay que sorprenderse de que el narcisismo del deseo se enganche inmediatamente al narcisismo del *ego* que es su prototipo». Este término *narcisismo del deseo*, fue comentado por Eric Laurent, que le dio todo su relieve, en su texto *Positions féminines de l'être*. Lacan indica la salida por la que una mujer puede no quedarse en el extravío de su relación con la hiancia marcada en el Otro, alojándose en el falicismo del ser que le concede la manifestación del deseo masculino. Venir a valer como objeto que responde a lo que falta al hombre, transforma su privación en el sentido del deseo, sentido que tiene el verbo *privar* en castellano cuando se usa en intransitivo. En castellano se dice *privar con* para significar los favores de los que se goza con otro.

Así el narcisismo del deseo, en una mujer, es su complacencia en gustarse a sí misma según la imagen con la que se asegura el valor fálico que acomoda a la falta en la que se manifiesta el deseo del otro. No es un narcisismo de alienación a la Demanda del Otro. Es un narcisismo de alienación al deseo del Otro, en el que el valor de su imagen está a merced del Otro al que se prende como objeto de su deseo. Situándolo en el modelo óptico que le sirve a Lacan para hacer funcionar en la estructura las relaciones del Yo ideal con el Ideal del Yo, el narcisismo femenino es el intento de verse como objeto en el reflejo de las flores virtuales envueltas por la imagen del florero y que ocupan el hueco del florero. Es el brillo del reflejo del objeto *a* en el espejo del Otro, un objeto virtual *a'*. Podemos ver en el modelo óptico de la ilusión del florero invertido,

cómo Lacan articula el narcisismo del *ego* y el narcisismo del deseo. Lo explicita a mi entender en el párrafo que citaré:

Por eso precisamente, reflejado en el espejo, [el objeto *a* del deseo] no da sólo *a'* el patrón del intercambio, la moneda por medio de la cual el deseo del otro entra en el circuito de los transitivismos del Yo Ideal. Es restituido al campo del Otro en función de exponente del deseo en el Otro. Observación sobre el informe de Daniel Lagache, p. 649²

Por eso el narcisismo femenino como narcisismo del deseo, más que fuente de júbilo, está permanentemente amenazado por la irrupción de la señal de la angustia cuando no puede hacerse visible, en la opacidad del deseo del Otro, la imagen fálica con la que ella acomodaba su ser. El afecto de la angustia, como afecto que no engaña señala que el velo fálico cae y hace surgir la inminencia de la presencia del objeto al que la imagen daba su vestidura. Es la inminencia del peligro de ser objeto a merced del Otro sin poder verse en el deseo del Otro. La clínica de la posición femenina revela el lazo estructural entre la alienación del amor y la angustia, que son las dos caras del ofrecimiento femenino como objeto propuesto al deseo en el que se exilia de su subjetividad. Si la pérdida del amor entristece a una mujer y le hace experimentar el dolor del abandono del Otro que no ofrece su falta para alojar su ser, más radicalmente el afecto femenino es la angustia, en el punto de encuentro con lo indefinible del deseo del Otro que hace surgir lo real de la presencia irreconoci-

2. J. LACAN. «Observación sobre el informe de Daniel Lagache», en *Escritos*, op. cit., p. 662. [NdE: corchetes de la autora.]

ble del objeto que es. La función fálica que aloja el ser femenino en el deseo masculino no responde al modo de lo necesario sino al modo de lo contingente, en el azar de los encuentros. La angustia femenina tiene que ver con su apertura al Otro, en el punto en que no puede prevalecerse de ninguna identificación.

Podemos ver en la clínica de la histeria femenina cómo el sujeto histérico se defiende del encuentro con el deseo del Otro en el que puede despertarse la angustia. El sujeto histérico se rehúsa al Otro y no consiente en entregar su castración ahí donde puede ser solicitada para ser el plus de goce que responda a la falta del deseo masculino. Hay una vertiente de la estrategia histérica en la que está en primer plano el modo en el que se sustrae como objeto. Pero no es en esa vertiente de la sustracción histérica donde se manifiesta el afecto de tristeza, ni el lamento o la inmovilidad en un estado depresivo, pues en sus escapadas, el sujeto histérico sostiene su deseo, aunque fuera en su insatisfacción.

Pero la clínica nos muestra también otra vertiente de la histeria, la identificación fálica en la que se cree única. Revistiéndose con el caparazón del narcisismo del *ego* se cierra al deseo del Otro y se aísla en la pretensión de la autonomía del yo. Es un narcisismo inherente a su fantasma neurótico, suspendido a la Demanda del Otro. Esa identificación es la que la condena a oscilar del júbilo transitorio en el que se complace cuando se imagina alcanzando la aspiración de su yo ideal, a una tristeza inusitada por la miseria de su ser que el espejo en el que se mira termina devolviéndole.

Así diferenciaré el narcisismo del falicismo del ser ligado a la contingencia del deseo, con el que una mujer no se identifica, del narcisismo fálico del *ego* con el que una histérica se identifica. El falo con el que una histérica se identifica es el falo de la madre, que mantiene en su imaginario a la madre fálica.

La tristeza histérica nos recuerda la tristeza en la que Narciso languideció y se consumió en la inmovilidad en la que se quedó perpetuamente inclinado sobre su imagen. Recordemos que en la mitología el narcisismo no surge en una mujer, sino en aquel que por rechazar a las mujeres terminó recibiendo el castigo de la diosa Némesis, que oyó la invocación de una de las mujeres desdeñadas. Narciso, al quedar cautivo de la imagen que vio al inclinarse a beber sobre el borde de una fuente de aguas cristalinas, experimentó que solo podía morir al no alcanzar esa imagen: «Cómo atrapar esa belleza que veo reflejada en el agua, separado de ella solo puedo morir». El mito nos enseña como el júbilo narcisista ante la imagen que se fija cuando el sujeto se aliena en el Ideal del yo tiene como contrapartida el afecto de tristeza por la sumisión a ese Ideal.

En los estados depresivos histéricos que se instalan sin que la angustia se manifieste, aparecerá cómo las metamorfosis de la imagen en la que el sujeto está cautivo obedecen a la sumisión del sujeto a las insignias del Ideal materno y cómo la satisfacción pulsional fijada en relación con las marcas del Otro materno hacen la miseria del ser del sujeto. Son sujetos histéricos que evitan a toda costa la cuestión del deseo aferrándose a una voluntad de ser sin pasar por la falta, rehusando

entrar en la cadena significativa en la que su falta en ser adquiere sentido, el sentido de un deseo en el que se hallarían como sujetos en el campo del Otro. Son sujetos que pueden llegar a vislumbrar en el análisis cómo se depresión es el saldo de rehusar el don de su falta que es condición del deseo. En estos sujetos se hace patente lo que define Lacan en el neurótico, en su Conferencia en Bruselas de 1960: que está «atado a su yo por una concupiscencia mental». Lo que llaman su estado depresivo responde al estado inamovible del goce de su fantasma, depresión a partir del momento en que la satisfacción pulsional que intentaban alojar en el Otro pierde la cobertura de la identificación imaginaria al patrón fálico. Dicho en términos más simples, arrastran la tristeza de su ser cuando no pueden seguir imaginándose que colman la falta del otro.

Para no quedarme en esta generalidad del fantasma neurótico en la estructura histérica, situaré dos casos de tristeza histérica en la clínica, en lo imposible de soportar que conduce a la consulta del psicoanalista a estas mujeres.

La Sra. A, de 52 años, mujer soltera que ha pasado treinta años de su vida *volcada*, como ella dice, en su trabajo y en sus padres y hermanos. Nunca lamentó desde su juventud no tener más vida que esa. Tampoco lamenta haberse alejado definitivamente hace más de diez años del hombre con el que mantuvo relaciones, que era su superior en el trabajo. Lo dejó todo para acompañar a su familia que decidió emigrar a España.

La Sra. A recuerda que de niña pasaba horas y horas cosiendo sus vestidos y retocándolos hasta que re-

Bulimias¹

En la clínica psicoanalítica no podemos hablar de «la bulimia», como lo hace el DSM-IV cuando define las características generales de la «Bulimia nerviosa», con sus dos subtipos el «purgativo» y el «no purgativo». Pues en la práctica psicoanalítica recibimos sujetos, sujetos que se presentan como pacientes, con su particular padecer. La clínica que se nos muestra en las pacientes que se consideran afectadas de bulimia difiere de un caso a otro, cada una toma sus «actos bulímicos» dándole un peculiar peso subjetivo y además, las consecuencias en el cuerpo y en la vida del sujeto no son idénticas. Sin duda no implica lo mismo como posición del sujeto que unas vomiten después del «atracción» y otras no, o que la bulimia irrumpa en alternancia o no con una anorexia, o consecutivamente a un tiempo en el que solamente dominaba la anorexia. Pero hay otras diferencias clínicas que resultan de algo que es esencial en la clínica psicoanalítica: la posición del sujeto en cuanto a que quiera saber algo o no del inconsciente que la determina.

A diferencia de las pacientes anoréxicas que no suelen definirse como tales, la presentación «soy bulímica» o «tengo bulimia» es frecuente cuando llegan a la consulta, en la medida que su demanda, de tratamiento o de ayuda, está motivada por el horror que les

1. Fechado el 6 de noviembre de 2001.

produce lo que consideran una anomalía vergonzosa, y que no pueden frenar con su voluntad. Su «comer compulsivo y sin sentido», aunque sus episodios bulímicos sean cuantitativamente discretos, es experimentado subjetivamente como el peor de sus fracasos, el más deprimente, el más desolador, el que les hace sentirse un ser miserable.

Para la histérica, que sostiene su neurosis colocándose como «sujeto Amo», la anorexia es experimentada como un triunfo subjetivo sobre el cuerpo. Laurence Bataille, en un comentario publicado en *Ornicar?* 22-23, sobre los libros de Hilde Bruch, especialista americana en anorexia, y sobre el de Laurence Igoin, psicoanalista de la IPA, *La bulimia y su infortunio*, propone que en la anorexia «triunfa el dictador interno que reemplaza la tiranía del deseo de los padres». Y que mientras la «anoréxica exhibe esa proeza», la bulímica, «a escondidas, en la vergüenza y a toda prisa», muestra que lo que triunfa es «el cuerpo abyecto que engulle todo, sin que ella pueda dar razón alguna de ello, ni siquiera por una sensación de hambre».

La clínica de la bulimia, más que una clínica del objeto «comida», se le muestra al sujeto, para su horror, como una clínica de su desaparición subjetiva, correlativa a una emergencia súbita del desasosiego de la pulsión que, retornando en cortocircuito sobre el cuerpo, lo hace presente solo como el agujero que todo lo traga. El tipo de «goce» de la compulsión bulímica no puede ser atribuido al objeto, que en las bulimias que atormentan al sujeto, muy pronto se torna indiferente.

Recordemos que Freud vio que el objeto en la pulsión es completamente indiferente, ya que ningún objeto satisface la pulsión.

Conviene aquí detenernos un momento a recordar algo que es clave en la teoría psicoanalítica. El objeto de la pulsión oral no es la comida. El objeto de la pulsión oral es el seno, pero el seno que se separa del cuerpo en el destete, y que solo en cuanto que es un objeto perdido puede representar la pérdida como causa en la castración y en el deseo. El seno que el niño extrae del cuerpo de la madre, separándolo de ese cuerpo, puede valer en el fantasma para colocarlo como objeto del deseo del Otro. Pero ello en la medida en que la pulsión que lo rodea como objeto que falta, se satisface en el circuito de su ida y vuelta. En suma, solo como agujero en torno al que gira la pulsión oral, en su exigencia de satisfacción, puede el objeto oral evocar la libido, «la parte del viviente que se pierde al producirse por las vías del sexo», como señala Lacan en «Posición del inconsciente».

Me ha parecido oportuno recordar esto para orientarnos clínicamente en lo que las bulímicas ponen sobre el tapete en esos actos en los que se hacen «agujero que traga todo y cualquier cosa, agujero que ninguna comida viene a saciar». Y para que no caigamos en la interpretación simplista de que las bulimias son una «regresión preedípica» a la relación «oral» con la madre por fracaso del vínculo edípico, fálico, con el padre y sus substitutos masculinos.

Exilios de la locura¹

Para la psiquiatría, la locura como enfermedad mental, es un exilio de la razón. Sin embargo, con Lacan y en el psicoanálisis podemos dilucidar las razones del delirio y de otras manifestaciones de la locura. Interrogaremos lo común y lo distinto de los exilios de la palabra de dos artistas, Camille Claudel, escultora, y Leonora Carrington, escritora y pintora. Algunos documentos sobre sus singulares vidas, los desencadenamientos de sus delirios y el devenir de sus exilios manicomiales nos ayudarán: mientras Camille fue encerrada, silenciada de por vida y dejó de hacer su arte, Leonora, gracias a escaparse del manicomio y exiliarse en otro país, se hizo una gran artista.

Estoy interesada en los casos de estas dos mujeres, artistas geniales, que padecieron episodios psicóticos graves: Camille Claudel (1864-1943) y Leonora Carrington (1917-2011). Tienen en común haber sido recuperadas por el feminismo, y haber sido alumnas y amantes de dos artistas también geniales, mucho mayores que ellas: Auguste Rodin y Max Ernst. Pero sus destinos difieren radicalmente, especialmente en el signo de sus exilios.

Comenzaré por el caso más trágico: Camille Claudel. Su pasión por la escultura, detestada por su madre, era tal que modelaba y dibujaba a toda la familia desde niña, en la casa familiar de Villeneuve-sur-Fère. Su

1. Fechado en Madrid, marzo de 2019.

El «sin tiempo» de la histeria hipermoderna

Nuestra época experimenta una paradójica rarefacción del tiempo y también una reducción del tiempo historizado en su propulsión a un presente continuo. Es una consecuencia de la incidencia de las tecnologías de la información y la comunicación en los mercados y en nuestras vidas. Un economista y sociólogo, M. Castells analiza cómo si la Revolución Industrial construyó el tiempo cronológico, la Revolución Informática ha producido el «sin tiempo» de un tiempo atemporal por eliminación de la secuencia, y ello por la gestión electrónica de los mercados financieros. La plusvalía crece hoy, entre ganancias y pérdidas, en las fracciones de segundo en las que circula el capital financiero en nuestro mundo. De donde surge, afirma Castells, las impredecibles crisis económicas devastadoras del siglo XXI, por esa velocidad de decisiones instantáneas apoyadas en los modelos matemáticos de los ordenadores, de las que caen restos incalculables.

La sociedad en red, comprime el tiempo en la aceleración de los procesos y hace la secuencia temporal impredecible y aleatoria. Así, cuanto más aprisa se va, menos tiempo se tiene, y eliminando los intervalos como «tiempos muertos», se «mata el tiempo». Lacan, en 1972, en Milán, ya había diagnosticado que la astucia del discurso capitalista es lo que lo hace in-

Principales obras citadas

- ARIDJIS, HOMERO. *Una visita a Leonora Carrington*,
Revista Letras libres, 2011.
- BATAILLE, LAURENCE. en *Ornicar?* 22-23, Seuil,
París, 1981.
- BRUCH, HILDE. *La bulimia y su infortunio*, Akal,
Buenos Aires, 1986.
- BUTLER, JUDITH. *Gender Trouble*, Routledge,
Nueva York, 1999.
- *El género en disputa. El feminismo la subversión de
la identidad*. Paidós, 2007.
- CARRINGTON, LEONORA. *Memorias de abajo*, Alpha-Decay,
Salamanca, 2017.
- CLAUDEL, PAUL. *Partage de midi*, Mercure de France,
París, 1948.
- DESBORDES, MICHÈLE. *El vestido azul*, Periférica,
Cáceres, 2018.
- FREUD, SIGMUND. *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca
Nueva, Losada, 1997.
- «Análisis fragmentario de una histeria».
- «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia
sexual anatómica».
- «Carta 69», en «Los orígenes del psicoanálisis».
- «Análisis fragmentario de una histeria».
- «La Angustia y la vida instintiva», en «Nuevas
lecciones introductorias al psicoanálisis».

- FREUD, SIGMUND. *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu ed., 1986. Traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry.
- «Introducción del narcisismo» (1914), vol. XIV.
 - «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa» (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912), vol. XI.
 - «Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)» (1915 [1914]), vol. XII.
 - «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos» (1913 [1912-13]), vol. XIII.
 - «El malestar en la cultura» (1930 [1929]), Vol. XXI.
 - «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis» (1933 [1932]), vol. XXII.
 - . 33ª conferencia: La feminidad.
 - «Análisis terminable e interminable» (1937), vol. XXIII.
- GALLANO, CARMEN. *Lettre Mensuelle*, revue de l'Ecole de la Cause Freudienne, 1993.
- HARAWAY, DONNA. *Simians. Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, NY, 1991.
- KAFKA, FRANZ, *Cartas a Milena*, Alianza Editorial, 2015.
- LACAN, JACQUES. *Escritos*. Siglo XXI, México, 1984.
- «Acerca de la causalidad psíquica» (1946).
 - «Observación sobre el informe de Daniel Lagache».
 - «Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina».
 - «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano».

- «Posición del inconsciente».
 - El *Trieb* de Freud y el deseo del analista».
- LACAN, JACQUES. *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós: 2012.
- «Radiofonía» (1970).
 - «El atolondradicho» (1972).
 - «L'étourdit», en *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001.
 - P&S. *L'ETD*, documento de trabajo interno del Centro de Investigaciones Psicoanálisis & Sociedad, Barcelona 2019/2022.
 - «Televisión» (1973).
 - «Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*» (1973).
- LACAN, JACQUES. *El Seminario de J. Lacan*.
- *Libro 4, La relación de objeto* (1957-1958). Paidós, Buenos Aires, 1994.
 - *Libro 7, La ética del psicoanálisis* (1959-1960), Paidós, Buenos Aires, 1992.
 - *Libro 10, La angustia* (1963-1964), Paidós, Buenos Aires, 2006.
 - *Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Buenos Aires, 1987.
 - *Libro 16, De un Otro al otro* (1968-1969), Paidós, Buenos Aires, 1992.
 - *Libro 17, El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), Paidós, Buenos Aires, 1992.
 - *Libro 19, ...o peor* (1971-1972), Paidós, Buenos Aires, 2012.
 - *Libro 20, Aún* (1972-1973), Paidós, Buenos Aires, 1981.

(Seminarios inéditos)

— *Seminario 12, Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965). En castellano: *Problemas cruciales para el psicoanálisis*.

—, *Seminario 22, RSI*, (1974-1975), parcialmente en la revista *Ornicar* ? n° 2, 3, 4, y 5, 1975-1976.

—, versiones Staferla < <http://staferla.free.fr/> > y Patrick Valas < www.valas.fr >.

—, *RSI*, versión en español de Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela freudiana de Buenos Aires, 2003.

—, *Seminario 25, Le moment de conclure* (1977-1978).

—, versiones Staferla < <http://staferla.free.fr/> > y Patrick Valas < www.valas.fr >.

—, *El momento de concluir*, versión en español de Ricardo Rodríguez Ponte.

LAURENT, ERIC, en COLECTIVE, *L'Autre sexe*, Revista *La Cause freudienne*, n° 24, París, 1993.

LAURENT, ERIC, *Positions féminines de l'être, du masochisme féminin au pousse-à-la-femme*, Cours 1992-1993, Université de Paris VIII, Département de Psychanalyse, Section Clinique, septembre 2020.

LES CAHIERS DU GRIF. *Le corps des femmes*. Complexe, París, 1992.

LESSANA MARIE-MAGDELEINE. *Entre mère et fille : un ravage*, Fayard, 2000/2010.

MARX, KARL / MUSTO, MARCELLO (editor). *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*. Fondo de cultura económica, Bogotá, 2018.

PONIATOWSKA, ELENA. *Leonora*, Seix Barral, Barcelona, 2011.

PRINCIPALES OBRAS CITADAS

- PRECIADO, BEATRIZ. *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona, 2011.
- SILVESTRE, MICHELE. «Le pere, sa fonction dans la psychanalyse», en *Ornicar?* n. 34, Navarin, Paris, 1985.
- VERDÚ, VICENTE. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- WITTIG, MONIQUE. *The Straight Mind* (1978), en *Out There*, MIT Press, 1982.
- ZAFIROPOULOS, MARKOS. en COLECTIVO, *Mental* n° 2, revista francófona de la EEP.