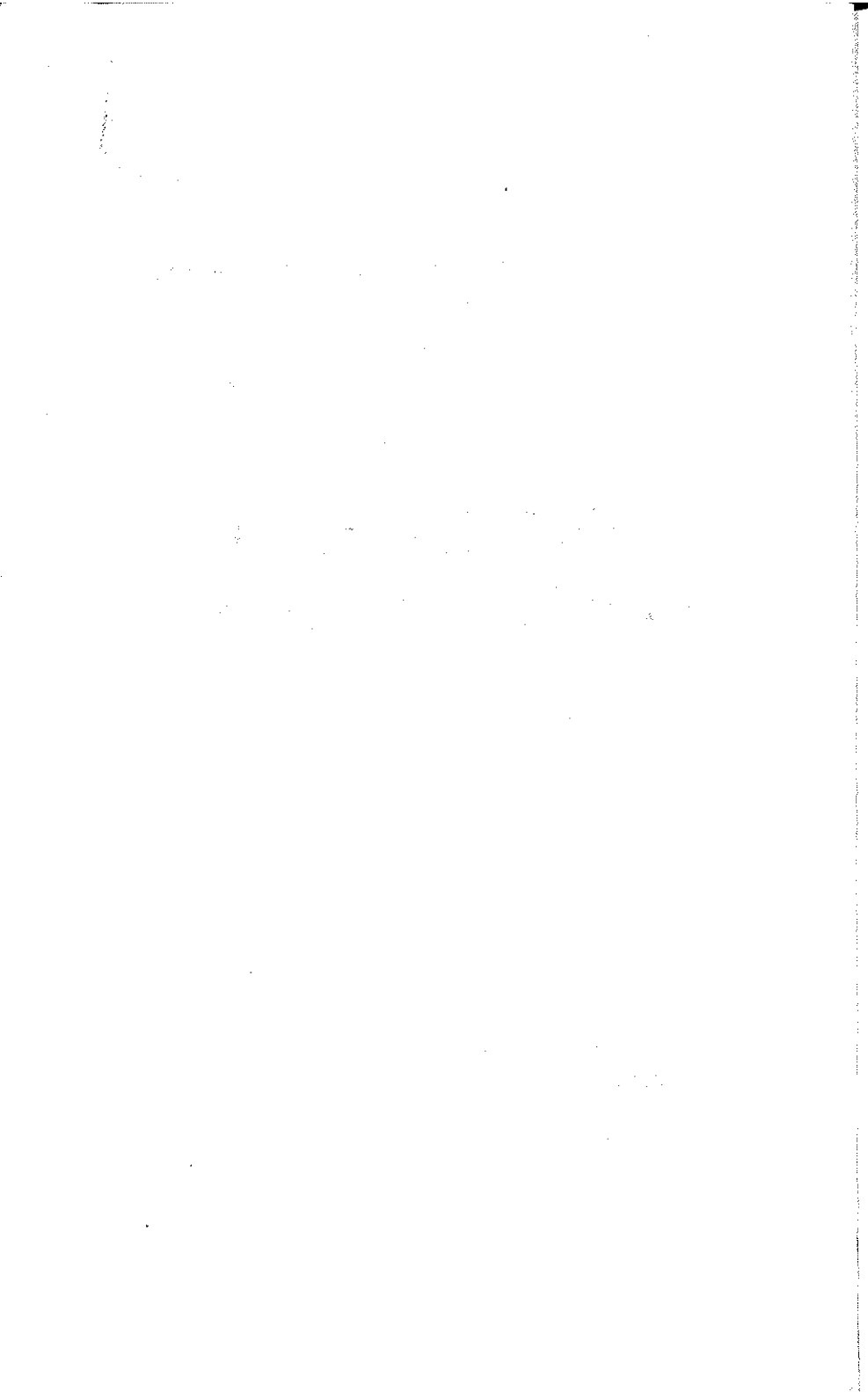


ISSN 1405-1281

Asociación Costarricense para la Investigación  
y el Estudio del Psicoanálisis  
ACIEPs

# INSC.R.IBIR EL PSICOANALISIS

ginnette barrantes, lilliam garro,  
daniel gerber, sandra jiménez, victor novoa,  
julio ortega, maria josé rambla, gabriela ruiz  
anacristina rossi, josé manuel salas.





ACIEPs

Asociación  
Costarricense para  
la Investigación  
y el Estudio  
del Psicoanálisis

Inscribir  
el Psicoanálisis

Editora:  
Ginnette Barrantes

Consejo Editorial  
Raquel Kader  
Rafael Perez  
Mario Schumacher

Suscripción, canje  
y donación:  
Apdo 841-1002  
San José,  
Costa Rica

## SUMARIO 1995

Año 2, No. 3, Enero-Junio

- V Presentación
- 1 La cuestión del criterio externo en  
Psicoanálisis  
*José Manuel Salas C.*
- 21 Freud y el parricidio  
*Daniel Gerber*
- 35 El terror y la máscara  
*Anacristina Rossi L.*
- 51 ¿Edipo sepultado?  
*Victor Novoa C.*
- 65 Psicoanálisis y pedagogía.  
*Julio Ortega B.*
- 77 Un relato con aroma a pasión y  
des-engaño  
*Lillian Garro L.  
Sandra Jiménez T.*
- 89 El enigma de la historia  
*Ginnette Barrantes S.  
María José Rambla S.*
- 105 La mujer, la madre y el goce  
femenino  
*Gabriela Ruiz*

---

Dibujos: Ricardo Ulloa Garay  
Edición al cuidado de Editorial Porvenir.

Reservados todos los derechos. Prohibida la  
reproducción parcial o total de esta obra.

Hecho el depósito de ley

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

## PRESENTACION

*Este ejemplar Año 2, No 3 de enero-junio de 1995, inscribe una relación intertextual entre psicoanalistas mexicanos, costarricenses, psicólogos y literatos.*

*Daniel Gerber, en "Freud y el Parricidio", trabaja el mito freudiano de "Totem y Tabú", acerca del asesinato del padre primordial. Un padre originario que monopoliza el goce de todas las mujeres. Este crimen originario, posibilita la entrada a la fraternidad entre los hermanos, cuyo lazo social se funda en la renuncia de todos al goce y en el amor al padre, como compensación de esta pérdida. El psicoanálisis se sostiene una disyunción:*

- conciliar la existencia con el goce, como pretende el neurótico, sosteniendo al padre;o*
- a través de la cura conduce a su caída, a su pérdida. Unica posibilidad para que el sujeto no preste su ser para encarnar, con su síntoma, el goce perdido.*

*Víctor Novoa, en "¿Edipo Sepultado?", se pregunta en qué condiciones se encontraba Freud cuando formula el Edipo: en ese momento rompe su amistad con Breuer y vive el acontecimiento "más decisivo en la vida de un hombre", la muerte de su padre. Freud como padre del saber llamado Psicoanálisis, se ve sometido a las leyes del inconsciente, deviniendo él mismo padre simbólico. Freud lee el texto de Edipo Rey, de Sófocles, haciendo de éste un Edipo Vienés.*

*Julio Ortega nos plantea la tragedia de otra no relación sexual: el Psicoanálisis y la Pedagogía. A partir de su experiencia, se cuestiona si un pedagogo podría trascender la literalidad de la demanda, para enfrentarse con aquello que el deseo puede aportarle. Se pronuncia, no por una pedagogía*

*mecanicista centrada en la efectividad, sino por una que pueda atender esas marcas de lo real del deseo.*

*Gabriela Ruiz articula las dimensiones de la mujer, la madre y el goce femenino: ese imposible de decir y de soportar, que toca la dimensión de lo real. Este goce femenino, del cual nada puede decirse, contiene el orden simbólico fallido. El nombre hace límite, en tanto la madre provee una metáfora que permite el devenir de una subjetividad: el bebé.*

*En Costa Rica, Lilliam Garro y Sandra Jiménez, trabajan el texto de Freud: "Sobre la Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)". Esta joven homosexual, tiñe su relato de amor cortés, pasión y desengaño. Freud se siente engañado y la refiere a una analista: lee la mentira pero no la verdad que hay en el engaño.*

*José Manuel Salas, psicólogo, retoma la discusión sobre los criterios de cientificidad del psicoanálisis. Desde la hermenéutica lorenzeriana replica las peticiones de Spence sobre los criterios de cientificidad. El autor propone que su validación no puede ser externa a la construcción misma de un saber. Un saber que el autor ubica en la vía de la autoreflexión habermasiana.*

*Anacristina Rossi, escritora y traductora, nos habla del "Ña" de la cultura indígena Bribri. Su texto se autoriza en Lévi-Strauss para incursionar, desde allí, en categorías lacanianas de lo real, lo simbólico y lo imaginario (RSI), desde las cuales aprehende un concepto que, en esta cultura, bordea la muerte, la contaminación y la femineidad.*

*En este mismo terreno de la femineidad, María José Rambla y Ginnette Barrantes, recorren el caso Dora, para desentrañar desde el texto freudiano, el enigma de la histeria. Dora se pregunta por la femineidad. Por la vía de los significantes de los dos sueños, se sostiene la pregunta: ¿Qué quiere la mujer? Finalmente, Dora sigue sola. Para Freud se tratará de una venganza, sin embargo, hoy podemos plantear que quizá su pregunta fue apresuradamente obturada con la*

*respuesta de un objeto de amor masculino: el Sr K . Dora pregunta por ese don, más allá de ella, que circula entre un hombre y una mujer.*

*Esta imbricación textual no es casual. Diferentes analistas han ocupado distintos espacios de transmisión, de enseñanza y de trabajo a partir de las transferencias sostenidas, lo que nos ha llevado a la elección de lo que consideramos una filiación posible: los textos de Freud y de Lacan.*

*La Asociación Costarricense para la Investigación y el Estudio del Psicoanálisis (ACIEPs) se ha constituido en un espacio donde sostener El estudio y La investigación, como su nombre lo indica, a partir de las cuales construir un lazo social con nuestra palabra y escritura: en jornadas, grupos de estudio, seminarios y lecturas. Una posición ética atraviesa la producción de eso íntimo que hacemos público. En estos espacios se A-puesta, se expone la castración, en tanto el analista no se presenta con la autoridad del ciudadano o el respaldo de la política de la institución, sino que se expone como analizante.*

*Costa Rica no contó con la presencia de Lacan. No fuimos sus discípulos ni sus alumnos. Su mirada no iluminó el sendero de los rincones oscuros de su teoría, ni su letra razgó el pizarrón del aula. Ni su voz ni su mirada nos acompañaron, nos quedó su letra y su texto. Somos lectores, desde un tiempo retroactivo, cruzado de historias y de remolinos. Del padre nos queda su muerte y su nombre. ¿Es posible que una institución legisle, conozca y desconozca a quienes deciden seguir su rumbo?*

*Nuestra apuesta no va por el camino de la legislación, de la institucionalización del deseo, nos precipitamos en este tiempo, nuestro tiempo, donde el texto y la letra circulan para que cada uno asuma su decir y su pérdida. ¿Es que hay una condición suficiente para ser analista? Un punto final que otorgue el ser y con el cual el deseo se realice?*

*Asumimos esta historia marcada de soledades, de desgarramientos y teñida de celajes de fuego, de trópicos húmedos y exuberantes. El deseo nos ha permitido sostener un trabajo sin que una escritura previa escriba la trama de una novela romántica de una boda anunciada.*

*Nuestra asociación y nuestra revista nacieron de una escucha clínica, de la interlocución con muchos analistas y otros saberes, y, es necesario decirlo, de muchas deudas simbólicas, impagables, con quienes sostuvieron su lugar para que deviniéramos analizantes, y así la escritura recoja esa estética de deseo. Construir ese nombre, de analizantes que hacen psicoanálisis, nos conduce a quienes son nominadores: Freud y Lacan, cuyo texto nos marca; pero nuestro amor no podrá retribuirles, en estatuas o en estatus, su estatura. Es nuestro tiempo...tiempo de la creación...tiempo de la lectura.*

*Ginnette Barrantes Sáenz*

*Editora.*







## LA CUESTION DEL CRITERIO EXTERNO EN PSICOANALISIS

*José Manuel Salas Calvo\**

### Introducción

Una de las discusiones más acaloradas e interesantes que se ha venido desarrollando en el presente siglo, la que curiosamente se acentúa conforme se acerca el fin del milenio, es aquella que trata de deslindar sobre, qué sí y qué no, es admitido dentro del llamado conocimiento científico. Es quizá esta discusión un punto nodal, si no el central, de la teoría del conocimiento.

El aporte freudiano y los posteriores desarrollos del psicoanálisis es uno de los principales pilares en esta polémica, desde sus iniciales trabajos a principios de siglo. La propuesta psicoanalítica, revolucionaria y contestaria al "conocimiento científico oficial", sobre todo en términos de cuestionar y redimensionar los criterios tradicionales de científicidad, toma mayor vigencia en el momento presente.

---

\* Escuela de Psicología. Universidad de Costa Rica.

Se pretende con este trabajo ofrecer un pequeño aporte en la discusión señalada, procurando contrastar puntos de vista psicoanalíticos –sin obviar su diversidad– con otros derivados de tradiciones empírico-analíticas.

Para empezar, hagamos una breve ubicación socio-histórica.

Durante mucho tiempo el pensamiento humano (el occidental), estuvo encerrado en los cánones esquemáticos, rígidos y dogmáticos del pensamiento religioso y monárquico medieval. Poco a poco, la humanidad se apresta a desplazar ese pensamiento por otro cuyo papel se tornaría más importante y determinante.

Es así como, a partir del Renacimiento, el típico europeo se preocupa por ir al rescate de lo más refinado de la producción greco-romana (en las artes, las letras y en las incipientes ciencias modernas). Es decir, el ser humano occidental pretende, de nuevo, plantearse a sí mismo como el diseñador y productor de su destino, y no dejarlo a merced de fuerzas extrañas y supraterráneas. Junto con ello, la conquista y colonización de nuevos territorios en muchos puntos del orbe, viene a darle de manera directa una evidencia de ese poder de expansión, como muestra inequívoca de su poder terrenal.

Un par de siglos más tarde, Kant sistematiza todo ese movimiento en sus postulados. Con este autor alemán, la imagen o posibilidad de la humanidad de moverse y actuar con mucho mayor libertad, producto de una característica que la distingue de las demás especies –la razón–, alcanza un momento clave. Cuando estos postulados son dinamizados por la visión hegeliana, y ésta a su vez potenciada por los desarrollos de Marx y Engels, esa sensación humana de plenitud y control sobre su entorno (y sobre sí mismo), allana el camino para el posterior advenimiento y consolidación del pensamiento típico del último siglo y medio: la visión científico-racional de la realidad.

Si la conquista de nuevos mundos, siglos atrás, había proporcionado elementos para asumir tal noción de sí misma, la conquista y dominio de la naturaleza, a través de las ciencias empírico analíticas, vendría a dar la puntilla. Pasar de aquí a plantearse que con y en la ciencia, la humanidad tendría la respuesta para todas sus preguntas fue cuestión de un pequeño salto. ¿Cómo no iba a ser ello posible si el progreso tecnológico –la revolución

industrial— era innegable, y sobre todo evidente? (Sin haber entrado, como es lógico, todavía al punto de enfrentarse a las consecuencias en lo social y en lo ecológico de tal desarrollo).

Obviamente que esta imposición de esquemas de pensamiento y acción occidentales se hizo en detrimento —real o pretendido— de ocultar o acallar otras tradiciones, como las asiáticas, africanas y las amerindígenas. Faltaría mucho espacio para dar cuenta de cómo ello fue posible, desde procesos lentos de aculturación hasta el exterminio directo de pueblos, y con ellos de sus cosmovisiones y conocimiento del mundo y la realidad.

Desde esta perspectiva, montarse en el tren del conocimiento científico no sólo era necesario, sino también legítimo y bien visto. A finales del siglo pasado y principios del presente, simplemente no se podía vislumbrar límites al poder y alcances de la ciencia, en los círculos hegemónicos, políticos y científicos, del orbe. Esto era, como sabemos, mucho más claro en la orgullosa Europa y aún incipiente en la nueva potencia emergente, los Estados Unidos en América.

Aquí puede traerse a colación el intento que, en el corazón mismo de Europa, realiza Dilthey. Su propuesta de un tipo de conocimiento basado más en procesos de la intuición y la conexión psíquica no es objeto de mucha resonancia. Era más bien una piedra en el zapato de la modernidad y la producción; no había tiempo para ese tipo de preocupaciones.

Como en muchos otros órdenes de la realidad, aquí también creemos se pudo haber producido la coexistencia de saberes dominantes junto con otros, cuya función es básicamente de resistencia frente a aquél. En el contexto, la formulación de Dilthey posiblemente fue sometida a un papel marginal, aunque no fue del todo desaparecida del mapa intelectual de Europa. Son saberes que han estado ahí, a la sombra, pero que no han cesado de actuar.

Curiosamente —como se verá al final de este trabajo—, la tradición diltheyana (y otras más de orden hermenéutico y comprensivo) están siendo retomadas al finalizar el Siglo de la Ciencia.

Incluso en autores que la historia oficial han ubicado como los más claros exponentes del legado positivista, como por ejemplo Wundt, se les ha negado sus aportes que no estuvieran en esa línea hegemónica o dominante. El intento de este psicólogo alemán de rescatar todo el proceso de la percepción,

en términos de la mediación e influencia de lo social, es decir el postulado de una Psicología Social, no es registrado ni comentado por esa historia oficial (1).

Es en este contexto, donde Freud intenta ofrecer y desarrollar un modelo de aproximación a lo psíquico. Como es obvio, no podía hacerlo si no era dentro de los límites que ya estaban marcados: Freud postula sus ideas, inmerso en la más rancia tradición de la Europa central de finales del siglo XIX.

De hecho, recuérdese que Freud provino de la Medicina lo que de suyo le otorgaba un estatus determinado que inicialmente podía garantizarle cierto tipo de auditorio.

### La propuesta freudiana

Escaparía a los objetivos y posibilidades de este trabajo extenderse, ni siquiera en grado mínimo, en la obra freudiana. Estudiarlo directamente, rastrear los desarrollos realizados por sus discípulos y conocer a sus detractores es una opción abierta para cualquier lector interesado. Probablemente, es Freud, compartiendo o disintiendo, uno de los autores más leídos del presente siglo. Ello pone en evidencia la cantidad enorme de literatura que existe en torno a la teoría psicoanalítica, no solo dentro de la misma psicología, sino desde fuera de ella (la literatura, el cine, la sociología, la antropología, etc.). Es Freud un autor de obligada referencia en muchos ámbitos del conocimiento actual, condición posiblemente no sospechada por él mismo.

Además, este impacto del psicoanálisis trasciende los límites del conocimiento científico, cuando podemos constatar la presencia de sus conceptos en el conocimiento popular y el lenguaje común. Es fácil percatarse de la infiltración que la terminología y aproximaciones psicoanalíticas tienen en la cotidianidad de personas y grupos. Oír la mención de lo inconsciente, los lapsus, etc., es cuestión de todos los días y en diferentes contextos.

Aquí nos interesa nada más decir que la propuesta freudiana, si bien al inicio fue esbozada en términos típicamente de las ciencias físico-naturales, después se convirtió en un modelo de explicación de lo psíquico que venía a romper con los moldes explicativos tradicionales. Llegó un momento que

sus datos y evidencias empíricas no pudieron ser cobijadas por el manto de la biología, la física y la medicina. Así, por un imperativo de la realidad, tuvo que construir modelos que iban mucho más allá de lo observable y medible. Muchas de las conductas observadas por él en sus analizandos no tenían cabida en lo que hasta ese momento se tenían como explicaciones válidas. De esta manera, Freud tuvo que recurrir a un principio cuestionador y cuestionado: lo evidente tiene explicaciones en algo no observable; lo consciente tiene su origen y dinámica en lo inconsciente. No hace falta mucho esfuerzo para imaginarse las implicaciones de postulados de esta naturaleza (sin mencionar el papel que Freud asignaba en su teoría a la sexualidad, precisamente en plena época victoriana).

Es a partir de 1900 con "La interpretación de los sueños", que Freud inicia un largo recorrido de acercamiento paulatino a explicaciones del nivel psicológico al comportamiento de los seres humanos, de frente a las de orden biofisiológicas, especialmente las neurológicas. Freud consideraba a los sueños como el mejor sendero para llegar al inconsciente, ya que es una producción de las personas que tiene la característica de universal y sobre todo que no se produce solo en neuróticos. De ahí que luego Freud se interesara por la psicopatología de la vida cotidiana (lapsus, actos fallidos, el chiste), buscando basar su teoría en evidencia empírica de lo cotidiano y no tanto en lo patológico (2). En mi criterio, es éste otro punto de corte que Freud hace con sus colegas médicos, con los que por cierto siempre mantuvo alguna incomodidad. Es evidente que Freud trascendía el nivel del discurso o del lenguaje que aquellos manejaban u observaban.

Otro elemento de ruptura que presenta el psicoanálisis con ese saber de la época, tiene que ver con la construcción del objeto en la ciencia: postula para ello a una serie de elementos que siempre habían estado presentes y habían sido utilizados por el conocimiento popular. Atender e interpretar los sueños, poner atención a fenómenos de la cotidianidad, escrudñar en estados no bajo el control consciente, y otros más, son cuestiones que desde la antigüedad han sido incorporadas en el conocimiento y la imaginería popular (la lectura de los sueños en la antigüedad es harto conocida, ya que inclusive la misma Biblia da cuenta de ello: José interpreta los sueños de sus compañeros de cárcel y luego lo hace con el Faraón). Sin embargo, antes de Freud, nunca fueron considerados como parte del objeto y atención de la ciencia, con estatus válido y consistente por sí solos; fueron por lo general concebidos como parte de la fantasía y la metafísica. Aquí Freud ofrece otro elemento

irritante frente a la sistematización, control y predicción de los fenómenos que sí podían ser objeto de la ciencia. En nuestro criterio, el gran paso de Freud fue ir más allá en la consideración de esos aspectos de la realidad; lo más relevante fue tomarlos como parte fundamental para el abordaje y el conocimiento científicos.

Ahora bien, junto con los anteriores, Freud plantea un aspecto igualmente revolucionario: lo real no es lo que pasó sino lo que el sujeto ha elaborado. No es la verdad objetiva (si es que ella existe), sino la verdad dada por lo que el sujeto, de acuerdo con sus propios recuerdos, trabaja y retrabaja en el análisis.

Dentro de esto es muy significativa la evolución que se da en la obra freudiana cuando parte de la hipnosis, continúa con la asociación libre del analizando, luego trabaja con la interpretación para finalmente dar cuenta de la situación del paciente por medio de la construcción del material. Lo más importante aquí es que esa elaboración, como procedimiento nuclear en el psicoanálisis, es objeto de variadas lecturas y prácticas. Dentro de ellas, se puede transitar desde posiciones donde la elaboración es realizada por una parte: el analista; mientras que en el otro lado, ese trabajo es realizado por los sujetos involucrados: analista y analizando.

A manera de ejemplo de la primera opción, leemos con Novoa (3):

"Se trata de una intervención que no es obtenida del discurso del analizando, sino que se presenta como una reconstrucción del analista, que Freud coloca en la dimensión de la verdad, y que también rompe el sentido, pero a partir de incluir el sujeto en un espacio discursivo que hasta entonces le era ajeno."

La tesis de Lorenzer (4) de la "construcción del sentido" viene a ubicarse en el terreno de la segunda opción mencionada.

Interesa en este punto reiterar esto de las variadas lecturas en psicoanálisis, tema que nos parece central en el contexto del presente trabajo. Aquí se hace un enfoque más desde la perspectiva que trabaja o entiende al psicoanálisis como un saber de tipo histórico-hermeneúico; no todos y en todo lugar lo entienden así. El mismo Lacan apela o plantea la función de lo creativo, sin quedarse solo en el historizar o dar sentido. En términos directos, con Lacan el psicoanálisis no es asumido como un proceso hermeneúico. Esta diversi-



dad de enfoques dentro del mismo psicoanálisis se constituye en su principal fortaleza, a contrapelo de lo que muchos creen.

### El riesgo de caer en una "locura de a dos"

Es esta una de las consideraciones que con mayor frecuencia nos encontramos en las discusiones clínicas, sobre todo en el ámbito del psicoanálisis o sus derivaciones. La cuestión es, básicamente, cómo garantizar algún criterio de verificación que vaya más allá de la elaboración del paciente y el analista? Es decir, ¿cómo impedir que tal progreso no se entrampe en un modelo de "circuito cerrado"?

Para ello hay varias respuestas, como intentamos mostrar en este trabajo. Una de ellas la proporciona Donald Spence, psiquiatra-psicoanalista de los Estados Unidos, quien intenta desde su perspectiva, exigirle y proponerle al psicoanálisis ciertos criterios para resolver el punto en cuestión.

Es así como Spence (5), desde la postura de solicitar al Psicoanálisis bases sólidas y suficientes de cientificidad, considera que para lograr tal condición, se requiere de al menos dos principios básicos en todo conocimiento:

- la existencia de una validación cruzada, y
- la existencia de criterio externo.

Todo ello apunta, como es obvio, a la necesidad de cumplir con ciertos requisitos que, desde una noción empírico-analítica de ciencia, deben darse para certificar como científico determinado cuerpo de conocimiento. Estos criterios, propios entonces de esa concepción de ciencia, se subsumen en la idea de exigir como principal criterio de verdad y validación científicas la existencia objetiva, externa, plausible de manipulación y observable de ciertos elementos (variables o categorías) que permitan la posibilidad de repetición y falsación de determinados postulados. Aquí la evidencia empírica es inherente al conocimiento científico.

Aplicado lo anterior al Psicoanálisis, se plantea la cuestión de: ¿cómo, si es el discurso del sujeto (analizando) el material y evidencia de conocimiento, puede ser éste contrastado con la realidad? ¿Puede el conocimiento psicoanalítico darse como válido si lo que interesa es el discurso del analizando, incluyendo en éste las producciones inconscientes del sujeto y las elabora-

ciones emanadas del analista? ¿Cómo garantizar si, aún más, tal producción del sujeto es sólo la verbal, no interesando la gestual o corporal (el analista no ve a su analizando)? Siendo un proceso básico la construcción del analista, ¿puede lo anterior por implicación, llevar a ambos —analista y analizando— por el callejón de una "locura de a dos"?

Estas, entre muchas otras, son las preocupaciones que asaltan a Spence. Este mismo tipo de preocupaciones, aunque desde un ángulo por completo diferente, son expresadas por Habermas (6) y por Lorenzer (7), quienes intentan, desde el mismo Psicoanálisis, dar cuenta de ellas.

Ahora volvamos a Freud. Ya dijimos que éste, frente a lo convencional de lo científico y frente a lo novedoso de un material que partía de trabajar con algo "inaprehensible", opta por la vía más difícil: atenerse y atender los llamados de la realidad, y si ésta es diferente su abordaje lo debe ser también. Por eso traslada el foco de atención de lo consciente a lo inconsciente, trocando la observación y la descripción por la observación y la interpretación. Así, Freud se sitúa en un "terreno nuevo" del conocimiento: el Psicoanálisis; es decir, ni con la psicología convencional del momento, ni con la psicología hermeneútica diltheyana, ni con la ciencia empírico-analítica incipiente.

En este panorama, ¿cómo sostenerse y penetrar en el rígido dominio de la ciencia, cuyas aseveraciones eran de inmediato atendidas y seguidas por la demandante sociedad industrial de principios de siglo?. ¿Cómo, si su "data" cada vez le mostraba más que lo real conocido no es siempre comprobable, situación subrayada por su colega y amigo Charcot?

Esta aseveración de Charcot impacta grandemente a Freud, quien en sus primeras aproximaciones, propone modelos claramente recargados en visualizaciones y términos provenientes de la física, la biología, la mecánica y la termodinámica. Es posible que ello estuviera también explicado por el hecho que para ese momento, Freud no contaba todavía con conceptos y categorías propias. Por ello, es comprensible que sea hasta después de 1915 que Freud se lance a proponer modelos más de tipo psicológico. Si bien pueden persistir nomenclaturas prestadas, éstas ya empiezan a tener connotaciones de otro orden. A partir de la publicación de "Los instintos y sus destinos, La Represión y lo Inconsciente", en 1915, Freud inaugura e incursiona en

ámbitos claramente psicológicos, contraviniendo así los cánones de cientificidad establecidos.

Aceptando como válido lo anterior, lo cierto es que Freud siempre mantuvo un pie de este lado de la raya y el otro al otro lado de la raya, en materia de discusión sobre la validez y el alcance científicos. Podemos decir que Spence (8) sostiene también esta tesis. Nuestra diferencia con él es que consideramos que si bien Freud mantuvo esa "ambivalencia", lo cierto es que su práctica clínica y científica lo colocan más en el lado del conocimiento desde la hermenéutica y la construcción del sentido. Spence hace una lectura que demanda de Freud un trabajo más desde la óptica de la visión empírico-analítica de la ciencia.

Así, en "La Interpretación de los Sueños", Freud afirma

"Me ví obligado a admitir que estamos otra vez frente a uno de esos casos, no raros, en que una creencia popular antiquísima mantenida con tenacidad, parece aproximarse más a la verdad de las cosas que el juicio de la ciencia que hoy tiene valimiento" (9).

Abundando en lo anterior, leemos también en Freud:

"Igualmente imposible me resulta entablar una discusión con trabajadores del campo de la Psicología o de la teoría de la neurosis que no admitan las premisas del psicoanálisis y juzguen artificiosos sus resultados" (10).

Todo esto, pese a la admiración que Freud profesó por Brückner, eminente fisiólogo, digno representante del más destilado positivismo de finales de siglo, quien influyó notablemente en sus primeros pasos en el campo de la investigación. Al respecto, afirma Gay (11):

"La enérgica afirmación de Freud en cuanto a que el psicoanálisis no tenía ninguna cosmovisión propia... fue su modo de rendir tributo a sus maestros positivistas años más tarde: el psicoanálisis (según su resumen del tema en 1932) 'es un fragmento de la ciencia y puede adherirse a la cosmovisión científica...' el psicoanálisis, como todas las ciencias, se consagra a la búsqueda de la verdad y a desenmascarar ilusiones".

Pese a ello y la reiterada noción de Freud de concebir al Psicoanálisis como una ciencia natural, lo cierto es que también estaba en permanente enfrentamiento con el círculo médico de la época; Freud estaba muy preocupado entonces porque éste monopolizara el ejercicio y estudio del psicoanálisis. Es criterio del autor que Freud tranzó con la situación. Su obra, más allá de lo pretendido o verbalizado por él, trascendió los esquemas vigentes. Además, es evidente que parte del legado freudiano está basado en la intersección que formuló de lo corporal y lo social, donde intenta explicar la histeria con modelos que trascendían y cuestionaban el que hasta ese momento imperaba: el médico. Con Freud, lo psicossomático deja de ser mera retórica, para convertirse en una sistemática tarea de trabajo clínico y de producción teórica.

Es esta parte de la obra freudiana, la llamada metapsicológica, la que para muchos autores constituye el más importante aporte del autor.

### "Solución" de Freud al problema del criterio externo

Como ya lo dijimos, el procedimiento psicoanalítico postula como básico el trabajar prioritariamente con el discurso del analizando, dejando de lado otros aspectos de la comunicación (como todo lo involucrado en el lenguaje no verbal). Ante esto, ¿cómo responder ante la necesidad de certificar que el proceso terapéutico está promoviendo cambios en el sujeto? ¿Será factible hacerlo únicamente con lo que el sujeto diga? ¿Lo que el paciente dice que le pasa, está ocurriendo fuera de su propia percepción?

Ante ello, Freud postula la necesidad de un criterio externo. Por ello, aun cuando no lo aplicó a sí mismo, sí exige la necesaria presencia de "elementos externos" para que vertieran criterio sobre el trabajo que se esté realizando: la comunidad de otros analistas. Ello traducido, en la práctica, en la propuesta de supervisión permanente y sistemática, en el propio análisis del terapeuta, en análisis didácticos, e incluso en la propuesta de una "Comunidad Psicoanalítica Internacional", para que retrabajara lo producido en el análisis.

Lo cierto es que, en la práctica, ello ha venido ocurriendo. Sin perjuicio de que haya autores que así no lo consideren en sus apreciaciones sobre el Psicoanálisis, tal y como se desprende de los postulados de Spence (12), en donde el autor habla de la metáfora freudiana, como si ésta fuera o hubiera permanecido estática a lo largo de los años; así, con Spence, psicoanálisis es

prácticamente igual que Freud, en una lectura de la obra freudiana que se me antoja incompleta o parcial. Lo cierto, entonces es que el psicoanálisis ha venido desarrollándose y divergiendo entre sus autores, como con claridad nos lo muestra su historia.

Todo lo anterior es importante cuestionárselo debido que el material con el que trabaja el Psicoanálisis es por naturaleza moldeable, cambiante, y depende en grado máximo de la relación que se establece entre el analista y el analizando, en una situación única e irrepitible, ahí y en ese momento.

Si ello es así, ¿qué permite que se pueda trabajar en cada sesión y de ahí desprender conocimiento en general?

En términos de Lorenzer, (13) (14) la situación se origina en la temprana infancia, donde por efecto de la situación traumatizante, se produce un efecto de fractura en la comunicación, de manera tal que dicha situación es excluida del lenguaje. Como lenguaje deben entenderse elementos que van más allá de lo verbal, ya que con Lorenzer muchas de esas situaciones traumatizantes pueden producirse mucho antes de la adquisición de la capacidad de comunicación verbal. En la relación con la madre, esas fracturas pueden presentarse en el ámbito de la "representación cosa" antes que en la "representación palabra"; a través de la madre, el niño toma contacto con el resto del mundo en "forma directa", sin que medie el lenguaje.

Como tal, ese hecho traumatizante es sacado de circulación por medio de la represión, y de esa manera permanece latente hasta que se manifiesta en un momento dado; es decir, aparece el síntoma. Este juego que transita del inconsciente al consciente, aparece de manera repetitiva en la vida del sujeto. Esto es lo que Lorenzer denomina la "repetición de las escenas". Cuando el sujeto -analizando- está en la sesión no tiene por qué esperarse que actúe de manera diferente. Aquí también repite la escena.

La enorme diferencia es que esta repetición se da, en un momento dado, con un otro "diferente": el analista. Cuando, entonces, en la sesión el analizando repite la escena primaria, en aquella él actúa de acuerdo con sus propios contenidos inconscientes; la manera en que lo hace da pie a la puesta en juego de la transferencia en la sesión. Por su parte, el analista parte de esa realidad, y mediante un proceso sistemático de interpretación y de construcción puede actualizar permanentemente la escena primaria. Es decir, por naturaleza y por método, el acceso al material del sujeto se da por vía

indirecta, por medio de la interpretación. Parte del éxito de esto es que el analista entiende y trabaja así con un material que se muestra por su presencia ahí y en ese momento (es decir, se ponen en marcha los procesos de transferencia y de contratransferencia).

Si esto es así, y retomando algunas de las cuestiones planteadas líneas atrás, ¿cómo mantenerse en forma adecuada ateniéndonos con exclusividad al discurso del analizando? ¿Cómo mantenerse en forma adecuada en un proceso interpretativo que no tiene más referentes externos? ¿Cómo evitar el peligro de montarse en un delirio al infinito, donde interactúan la transferencia del analizando y la interpretación del analista?

Volvemos a la cuestión inicial: ¿se requiere, entonces, de un criterio independiente que impida que se concrete ese riesgo?

Ante esto hay diferentes tipos de respuestas desde el ya mencionado criterio de verificación externa de falsación y réplica, la propuesta consensual de Lákatos, la salida de tipo "democratizante" de Khun (un grupo decide "democráticamente" lo que es ciencia y verdad en un momento dado); y finalmente la solución que postula Spence (15) de homologar al Psicoanálisis con la situación del Derecho y la jurisprudencia.

En su propuesta, este autor estadounidense procura "hacer ley del caso". Es decir, al igual que en la mejor tradición del derecho de cuna anglosajona, el Psicoanálisis debe ir tejiendo su conocimiento desde la situación de cada caso. Aquí, también al igual que el jurado, el grupo de analistas que supervisen un caso decidirían sobre su veracidad o pertinencia.

Es posible que la propuesta psicoanalítica sobre tal punto, desde el mismo Freud, vaya en la misma línea; sin embargo, apelando a criterios un tanto diferentes.

Freud sostenía que estos criterios no debían ser vertidos en forma exclusiva por la ciencia. En ello debían participar también otro tipo de saberes, como el arte y la literatura.

Es bien sabido que las famosas reuniones de la "Sociedad psicoanalítica de los miércoles" en la Viena de los inicios de siglo, no eran solo de analistas (16). Era común encontrar la participación de literatos, artistas y bohemios en las discusiones sobre el material sometido al Psicoanálisis. Es

decir, siempre hubo un intento claro y sostenido por parte de Freud, de sustraer al psicoanálisis, de monopolizar la discusión en criterios científico-técnicos, tal como era y es entendida en forma tradicional y dominante. Freud intentaba un saber diferente y desde un lugar diferente. Es fácil ver que esto hoy día continúa en el psicoanálisis, salvo en algunos países donde para ser psicoanalista debe haber una formación médica de base.

Por el contrario, se puede ver el enorme interés hacia el Psicoanálisis ya sea para aplicarlo o para practicarlo: de lingüistas, de literatos, de hombres y mujeres de cine, etc.

En otros términos, mientras Freud y el Psicoanálisis han permanecido en la tradición de la teoría del conocimiento, por otro lado se les sigue exigiendo cumplir con criterios y términos propios de la teoría de la ciencia (como de manera explícita lo hace Spence).

En esta misma línea, consideramos que si el Psicoanálisis aspira a un saber diferente -el del inconsciente-, sus bases y criterios por implicación deben ser diferentes.

Lo que más llama la atención de todo esto es que, como ya se indicó al inicio de este trabajo, a finales del siglo XX, hay un resurgimiento de la concepción hermenéutica-comprensiva en la ciencia.

Como en muchos otros aspectos que ya hemos señalado, en éste también se dan varias lecturas acerca el para qué y el cómo. Producto de una de esas maneras de entender lo cualitativo, no son pocos los textos sobre metodología de la investigación que, bajo el título (por cierto equivocado) de "técnicas o procedimientos cualitativos", ofrecen una infinidad de alternativas, donde encontrar el sentido de los fenómenos y de las cosas para el otro, es lo más importante. Se sostiene que lo prioritario es que los sujetos, con sus propias palabras, den cuenta de sus vicisitudes más cotidianas.

Cuando anotamos como error el referirse a las "técnicas cualitativas", lo hacemos precisamente en la idea que lo cualitativo no es un asunto subrayado en lo técnico. Puede incluirlas, pero lo cualitativo se refiere a un modelo, a una forma especial en la construcción del dato, que en efecto requiere de ciertas técnicas, pero que no se reducen a ella. Detrás de esto, se agrega un error, en nuestro criterio aún más grave: el de confrontar la "investigación cualitativa" con la "investigación cuantitativa". Ahí no está la discusión; ésta

se encuentra en la concepción global de fondo que sobre la realidad y su abordaje esté manejándose en la ciencia. Dicha concepción actúa como telón de fondo en el uso específico y particular de determinadas técnicas o procedimientos. Si nos concentramos en estos últimos estamos desenfocando el bosque por visualizar el árbol.

Reiterando, esto también nos da cierta idea de cómo el referirse a lo cualitativo en investigación, obedece también a visiones diferentes sobre ello. Al respecto existen variadas versiones. Lo más importante quizá es que ese resurgimiento se viene dando y toma mucha fuerza dentro de las diferentes disciplinas sociales, de lo que la Psicología no se ve exenta.

Huelga afirmar que todo esto no se sostiene en los cánones dominantes y tradicionales de cientificidad. ¿Quiere ello decir, entonces, que no hay o no deben haber criterios para sostener a cierto tipo de conocimientos como útiles y necesarios para el ser humano?

En la base de este cuestionamiento ocupa un lugar primordial el psicoanálisis, tal y como lo hemos venido planteando. Es el psicoanálisis un espacio muy revelador de la discusión que desde hace rato se viene dando entre una concepción empírico-analítica y otra hermenéutica en la ciencia. Esto no sin obviar la discusión misma que al interior mismo del psicoanálisis se produce: en este trabajo se le asume como un acercamiento o saber de tipo hermenéutico-interpretativo, como ya fue explicitado.

Creemos que sí deben existir tales criterios, pero no en el lugar de lo tradicional. Siguiendo al mismo Freud, es en el otro donde tenemos esa posibilidad; en la "acción comunicativa" dirá Habermas más recientemente. Así se previene la "locura de a dos". Un objeto de estudio diferente, una parte de la realidad diferente, no puede ser tratada si no es en forma diferente.

La realidad de lo humano y de lo social es tan evidente -o tal vez más- que la molecular o la bioquímica. Su evidencia no puede pasar por el tamiz de la falsación. Los fenómenos humanos son todavía más irrepetibles que los físicos. Su verificación se da en la acción misma. Freud así lo planteó y creemos así debe fomentarse.

Si el saber en psicoanálisis, a partir del intento de la cura, se da por elaboración, construcción y reconstrucción, su verificación tiene que darse por la misma vía. Es en la comunicación con el otro colectivo, intersubjetivo,



lo que le dará la validez como criterio externo; éste no pasa por la validez empírica y falseable de las ciencias nomológicas. El Psicoanálisis, en contraste, se reafirma como un cuerpo de conocimiento en la más clara aproximación idiográfica. De hecho el mismo Freud postulaba que la cura del o la paciente no podía lograrse por medio del suministro de información; ésta podría ser, en algún momento, necesaria pero nunca suficiente. El proceso requiere de la elaboración y la reconstrucción; en otras palabras, requiere sobre todo de la reflexión de los involucrados. Dice Freud (17):

"Hace ya mucho tiempo que se ha superado la idea, basada en una apariencia puramente superficial, de que el enfermo sufre a consecuencia de una especie de ignorancia, y que cuando se pone fin a la misma, comunicándole determinados datos sobre las relaciones causales de su enfermedad... no tiene más remedio que curar. El factor patógeno no es la ignorancia misma, sino las resistencias internas de las cuales depende, que la han provocado y la hacen perdurar...

Si el conocimiento de los inconscientes fuera tan importante como suponen los profanos, los enfermos se curarían solo con leer unos cuantos libros o asistir a algunas conferencias...".

El analista trabaja poniendo siempre su subjetividad en juego. El criterio de validez tiene que estar en la misma vía. Procurar meterlo en moldes de otra naturaleza es caer en el error que se ha venido cometiendo en el presente siglo: todo lo tamiza el criterio racionalista empírico de la ciencia nomológica.

De todas maneras, creemos que sin estar convencido del todo, Freud se ubicó en una línea de pensamiento en el nivel de la autorreflexión, como bien lo ha sustentado Habermas. Los criterios de validación no pueden estar colocados en un campo diferente.

Es necesario aquí, para concluir, explicitar el hecho que la necesidad de abrirse a otros es fundamental para el analista, simple y llanamente porque él también requiere comprender qué es lo que está sucediendo. Para el analista, también no todo se resuelve en la sesión; requiere de ulteriores aclaraciones sobre lo que ha escuchado y elaborado junto con el analizando. En otros términos, le es imprescindible la intelección de sus propios procesos.

Ello nos lleva a afirmar que este abrirse a otros no se hace en la búsqueda de procesos correctivos para lo realizado y por realizar. En psicoanálisis se trata de un compartir para comprender y darse cuenta. Es en síntesis, lo que Habermas (1990) llama la construcción de una disciplina autorreflexiva, colocando al Psicoanálisis como la evidencia más palpable de un intento de esa naturaleza.

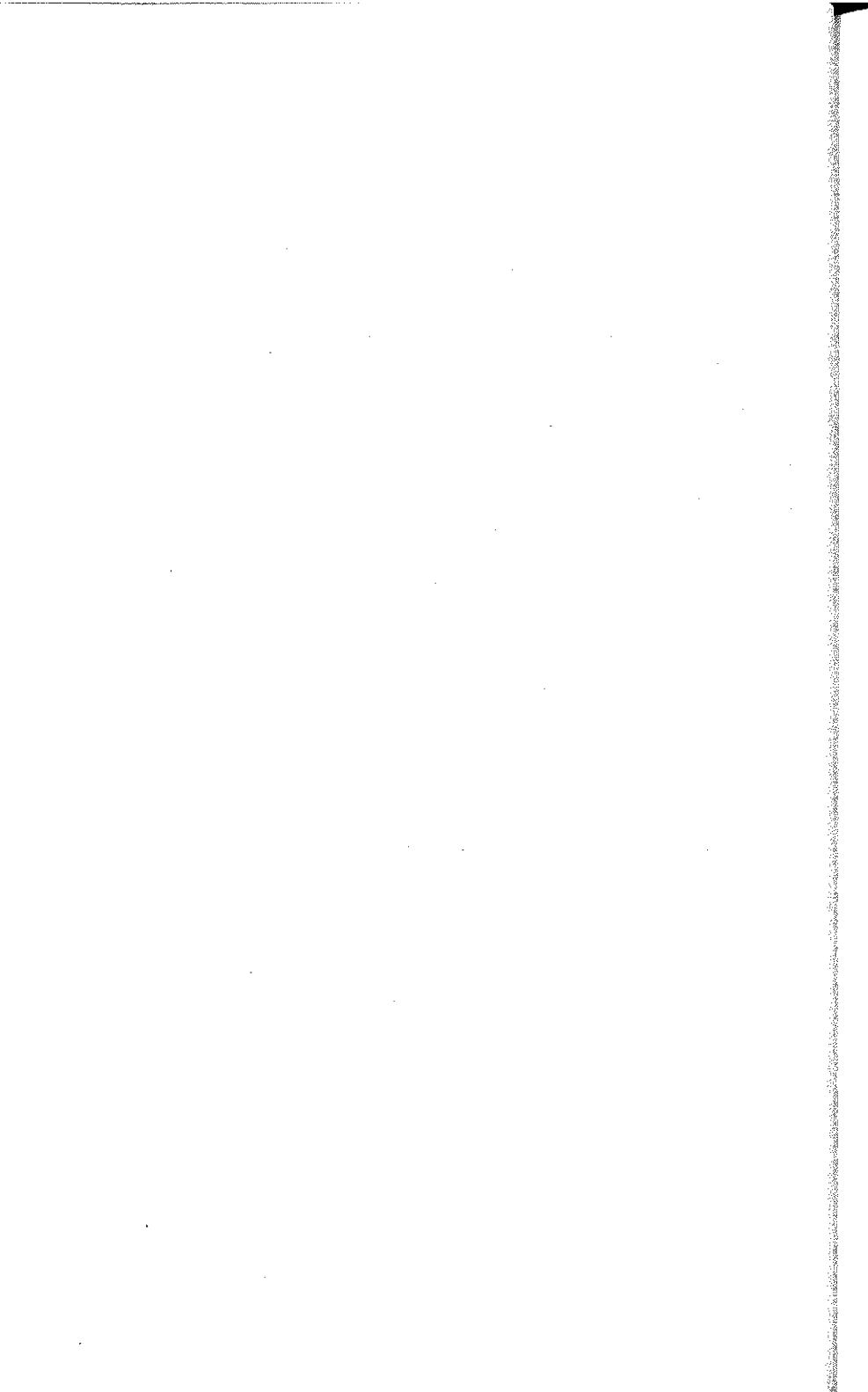
## NOTAS

1. Gergen, K.J. (1994). *Toward transformation in social knowledge*. (2a. Edit.) Gran Bretaña: Redwood Book, Trowbridge, Wiltshire. (Traducción libre de Calderón, L.; Céspedes, D.; Cordero, T.; Garita, C.; Ivanovich, C.; Mena, H.; Monge, A.L. y Rubenstein, P.)
2. Gay, P. (1989). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
3. Novoa Cota, V. (1991). "Construcciones en el análisis: una A-puesta sobre el saber". En Braunstein, N. (Comp.). *Las lecturas de Lacan*. México, D. F.: Armella Ediciones; p. 413-429.
4. Lorenzer, A. (1977). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
5. Spence, K. (1987). *The Freudian Metaphor. Toward paradigm change in Psychoanalysis*. N. York: W. W. Norton and Company. (Traducción libre de Céspedes, D.; Cordero, T.; Garita, C.; Hernández, S. y Salas, J. M.).
6. Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus Ediciones S. A.
7. Lorenzer, A. (1977). Op. cit.
8. Spence, K. (1987). Op. cit.
9. Freud, S. (1976). *La interpretación de los sueños*. En: Obras Completas; Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 121.
10. Freud, S. (1976). *El hombre de los Lobos*. En Obras Completas; Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 47.
11. Gay, P. (1989). Op. cit., p. 60

- 12 Spence, K. (1987). Op. cit.
13. Lorenzer, A. (1977). Op. cit.
14. Lorenzer, A. (1986). "Símbolo Interacción y praxis". En: Jensen, H. (Comp.). *Teoría crítica del sujeto*. México, D. F.: Siglo XXI Editores; p. 84-130.
15. Spence, K. (1987). Op. cit.
16. Gay, P. (1989). Op. cit.
17. En Habermas, J. (1990). Op. cit., p. 230.

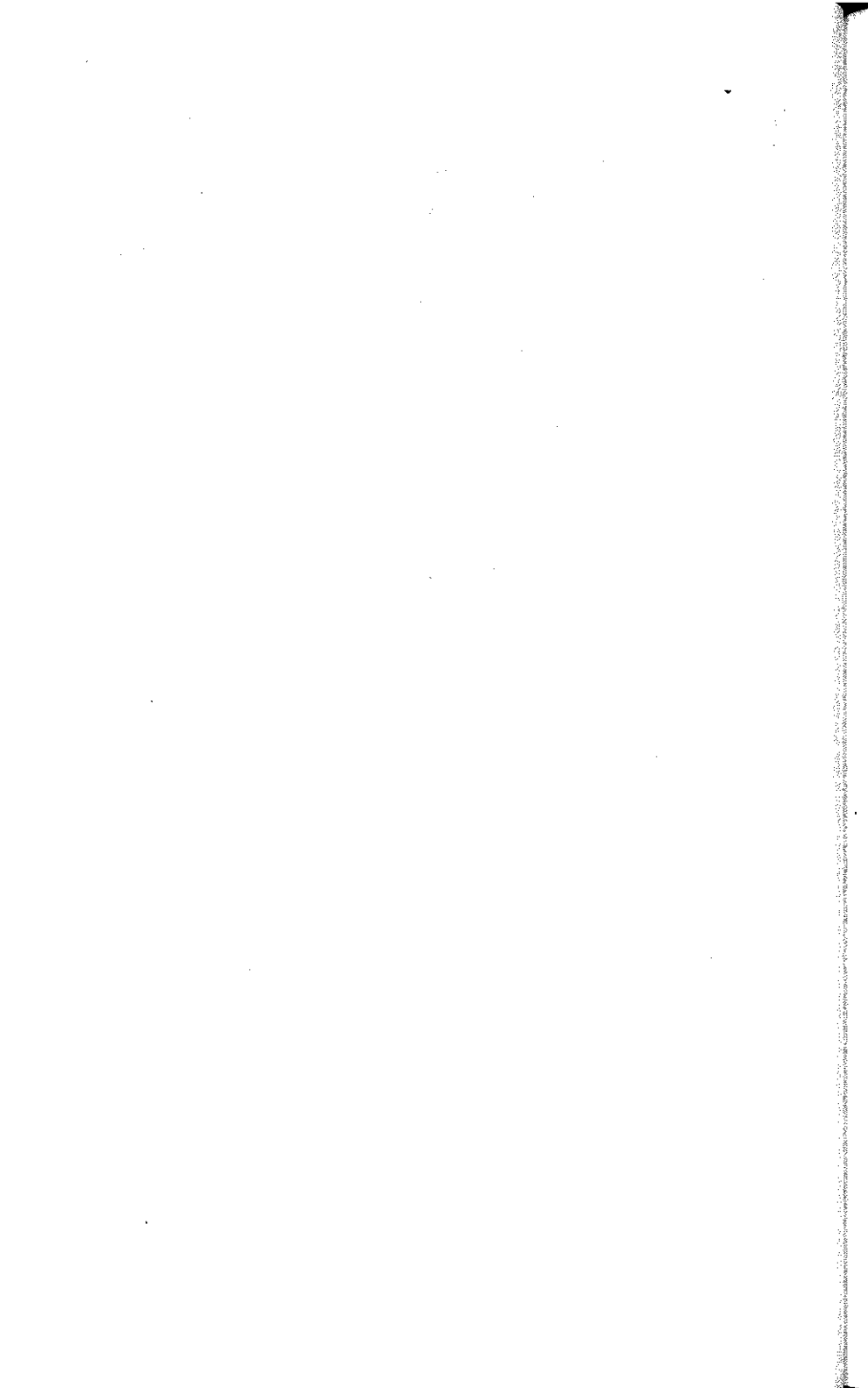
## BIBLIOGRAFIA

- Echeverría, P. (1995). "En los orígenes del Psicoanálisis: el sueño de la inyección de Irma, ...o el deseo del analista". En: *Reflexiones*, No. 34, mayo. Costa Rica: Facultad de Ciencia Sociales. Universidad de Costa Rica.
- Freud, S. (1976). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Tomo VI.
- *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, Tomo VIII.
- *Pulsiones y destinos de pulsión*. Madrid: Amorrortu Editores, Tomo XIV.
- *La represión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Tomo XIV.
- *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Tomo XIV.
- Roudinesco, E. (1988). *La batalla de cien años. Historia del Psicoanálisis en Francia. 1885-1939*. Vol. I. Madrid: Editorial Fundamentos.





∴ y los sueños  
sueños son -- "



## FREUD Y EL PARRICIDIO

Daniel Gerber\*

**Nada peor que un padre que  
profiere la ley sobre todo**

*J. Lacan, 21-I-75*

Dos crímenes que han provocado el horror en todos los tiempos, el incesto y el parricidio, constituyen para Freud el soporte fundamental de la subjetividad y la cultura. Incesto y parricidio son los dos crímenes que están en la base del complejo de Edipo, la matriz simbólica del sujeto. El crimen tiene así un lugar muy singular en la organización del orden simbólico: es lo que la ley prohíbe y, a la vez, aquéllo que está en el origen de ella.

El papel fundante del crimen fue señalado por Freud mediante el mito que él mismo inventó en *Tótem y tabú*, el mito de un parricidio originario que lleva a instituir la interdicción, elemento esencial para el establecimiento de los lazos sociales. El mito de la horda primordial presenta un padre poseedor de todas las mujeres, un padre que monopoliza *todo* el goce, y es por esto que los hijos se unen para asesinarlo. Pero lo sorprendente es que después

---

\* Sindicalismo 77 Bis, Dpto 102, Colonia Escandon, 11800, México, D.F.

del asesinato, los hijos —a los que ningún obstáculo separaba ya del goce— se prohibirán obtenerlo. La realización del acto criminal posibilitó la extinción de todo el odio hacia el padre y, de ese modo, los hijos vieron surgir en ellos el amor que sentían hacia el privador.

De esto se desprende una tesis freudiana fundamental: se ama a quien priva del goce, pues "es en la medida en que los hijos son privados de las mujeres que aman al padre" (1). La razón de este amor sólo puede encontrarse si se piensa qué es aquéllo que hace lazo fraternal, es decir, confraternidad, sociedad: el hermano sólo puede estar unido al hermano a partir de una común privación; en otros términos, lo que hermana a los hermanos es haber perdido todos el objeto primordial de goce para quedar igualmente excluidos del mítico goce del padre primordial. Todos hermanos, todos iguales en la privación, ninguno con alguna prerrogativa especial.

La renuncia al goce funda la familia y la sociedad que sólo pueden sostenerse por el amor del padre, amor idéntico hacia todos los hijos, amor indispensable para compensar esa renuncia consentida por ellos. Para obtener este amor del padre es preciso amarlo y esto implica, ante todo, erigirlo como padre primordial. La necesidad de sostener este padre es la razón principal de la instauración de la ley que exige el sacrificio del goce por parte de todos, sacrificio de ese goce que procuraron obtener por medio del crimen. Prohibiéndose, los hijos se aseguraron también que ninguno ocupara el lugar del muerto, que todos fueran iguales ante la ley.

También el derecho —es decir, la comunidad social— es producto de esa renuncia al goce y al poder absoluto, sólo posibles para el padre mítico. Será así de la castración como renuncia, y no de algún tipo de pulsión gregaria, que Freud va a fundar el lazo entre los hermanos y los ideales de justicia, igualdad y fraternidad. Todos los ideales —incluso los más nobles— no son en el fondo sino formaciones reactivas frente a una pulsión agresiva primaria, de modo que el sentimiento social es "el cambio de un sentimiento primeramente hostil en un lazo de carácter positivo de la naturaleza de una identificación" (2).

El rechazo del hermano es primordial y la solidaridad es siempre secundaria porque está subordinada a la instauración del ideal que es obra del padre muerto. La privación del objeto de goce y el amor del padre constituyen al conjunto de los hermanos que fundan su identificación recíproca sobre un



fondo de hostilidad siempre latente. La identificación fraterna es identificación posibilitada por un trazo común: el amor del padre.

El aspecto más subversivo del mito freudiano no es el asesinato del padre sino el hecho de que este asesinato no posibilita el acceso al goce tal como una lectura apresurada lo haría suponer. Por el contrario, es un acto que impone, a título de expiación, la renuncia a las mujeres de la horda y determina que la ley tome el lugar de sustituto de la coerción paterna. "El padre muerto devino más poderoso de lo que había sido en vida" (3): después del crimen sólo la ley podrá tomar su lugar, ninguno de los hijos —aún manteniendo viva esta pretensión— podrá instalarse en él. La hostilidad latente entre los hermanos será inevitable y sólo el remordimiento por el crimen cometido posibilitará el mantenimiento del pacto fraterno. Solamente la culpa puede asegurar la vigencia de la cláusula fundamental de todo pacto social, la que prohíbe a cada uno de los hijos tomar el sitio del padre cuya omnipotencia es heredada exclusivamente por la ley.

Así la cultura se constituye como organización colectiva destinada a la expiación de ese asesinato primitivo, como la tentativa renovada —y siempre fracasada— de saldar la deuda contraída con el padre, que se procura abonar instaurándolo en el lugar esencialmente *in-humano* de objeto mítico de goce.

Dar cuerpo al goce del padre es el pago imposible que la cultura se impone y cada generación dejará a la siguiente el legado de esa deuda impagable. No hay cultura sin falta a expiar, como Freud lo señala claramente al colocar en el origen los dos crímenes de Edipo, míticamente perpetrados. Ellos son el fundamento porque conllevan la exigencia del pacto de renuncia que es la ley. La sociedad humana, edificada sobre ese cimiento, es la memoria viviente de un crimen primordial del que nada se querrá saber porque la ley toma el sitio de sustituto del crimen cometido y, de esta manera, es correlativa de la represión de su recuerdo.

Es preciso recordar que, para la elaboración de este mito de la horda primordial, Freud toma el relevo del discurso de sus analizantes quienes le transmiten la certeza de que el padre —sostén de la estructura subjetiva— está, desde el origen, castrado. Verdad que se dice en la ficción que presenta un padre elevado por encima de todas las cosas, el mito lleva a la categoría de relato épico esta dignificación del padre que niega su castración. Por esto, el relato del analizante y el mito son equiparables al contenido manifiesto de

un sueño: se trata de construcciones destinadas a ocupar el lugar de un hueco, la falla del orden simbólico cuyo efecto es una limitación del goce, un menos de goce con relación a *todo* el goce que el lenguaje promete. Menos de goce que condiciona el surgimiento de un plus, un exceso inaccesible al ser parlante.

Imposibilitada para dominar todo el goce, la soberanía de la ley será siempre limitada pues no podrá contener la aparición del exceso de goce del que la figura mítica del padre originario constituye una representación primordial. La castración del padre es así correlativa de la insuficiencia de lo simbólico en el dominio del goce que determina la reiterada producción de un exceso inasimilable, plus-de-goce que denuncia una y otra vez la verdad del padre.

El orden simbólico, del cual el padre es garante, no es el lugar de la respuesta plena; está incompleto, es también lugar del hueco. Ya desde 1897 Freud afirma que los fantasmas están para cubrir las lagunas de la realidad, de modo que el mito del asesinato del padre es una construcción de esta índole, una construcción destinada a colmar esa laguna fundamental que es la cuestión del origen; un montaje hecho a partir de la lengua, una ficción que —más allá de su propósito de llenar un vacío— cumple la función de señalar su lugar, de marcar el sitio de la pérdida.

La soldadura del sujeto con el Otro, con el orden simbólico, va acompañada de pérdida. La muerte del padre no designa otra cosa que su imposibilidad, en tanto carece de un significante que pueda decir todo acerca del goce.

El encuentro con el padre será, forzosamente, un encuentro fallido que determina una caída del goce fuera de lo simbólico y deja en este punto una cicatriz, la marca inexorable de la castración. Dicho en otros términos: cuando el hijo —varón o niña— se dirige al padre con una demanda de respuesta significativa para eso que surge como enigma de la falta del Otro primordial —falta que Freud detecta en la alternancia de presencia-ausencia de la madre— hay una imposibilidad de éste último para *hacer saber* de aquéllo que causa esa falta de la madre. Esta imposibilidad de obtener una respuesta última del orden significativo es el testimonio irrecusable de que el padre está castrado: es la verdad que el mito dice bajo la forma discursiva de la ficción del asesinato del padre.

El llamado *asesinato del padre* no es el resultado de algún tipo de agresividad edípica de la que una lectura psicologista de Freud ha hecho la condición para la emancipación de la tutela paterna; designa el encuentro fallido con el padre en tanto éste ocupa el lugar imposible, lugar del hueco de la estructura simbólica, de lo reprimido originario. Asesinato es el nombre mítico de la falla básica que se abre con el proceso de subjetivación a partir de una carencia inherente a la dimensión de la paternidad.

El padre está en el lugar de la respuesta última, como lo atestigua la pregunta infantil típica: "papá, ¿cómo se llama eso?" Para todo sujeto hay un supuesto básico en el cual se sostiene: la existencia, en el origen, de un autor, una autoridad que otorga el nombre primero de las cosas. Sin embargo, por su indeterminación misma, no hay para *eso*, el referente que la pregunta evoca, ninguna respuesta articulable por la palabra. Nada podrá designar lo irremediablemente perdido por la entrada en juego del lenguaje: *eso* por lo que el sujeto pregunta es la referencia siempre inapresable, la distancia infranqueable entre el mundo real y su simbolización. Lo que se denomina castración del padre no alude por lo tanto sino a la insuficiencia de su *Nombre* para dar cuenta de todo lo real del goce.

En el mito freudiano hay un goce primario, encarnado en el padre que posee todas las mujeres, o a *la mujer toda*. Es el padre como ser que se asimila al goce. La ley surge del asesinato de este *padre-el-goce*, es consecuencia directa de la pérdida del goce absoluto que el crimen simboliza. La forma épica del mito presenta aquéllo que el ser humano tiene que pagar por su acceso a la humanidad, acceso que demanda un sacrificio: el goce, la omnipotencia. Por esto, el falo será la representación del goce siempre marcada por el menos de la castración, significante del goce perdido en el origen por la existencia del lenguaje que traza un límite y abre así la dimensión de un más allá, una promesa que nunca podrá ser cumplida.

La pérdida de goce es el resto irreductible de la operación simbólica de advenimiento del sujeto en el campo del lenguaje y la cultura, en el lugar del Otro. La operación del lenguaje deja caer un resto de goce porque la hegemonía del orden simbólico que el padre tiene por función asegurar no es absoluta. Este resto, elemento extraño a la naturaleza misma de lo simbólico, constituye a la vez el núcleo de su estructura: es el punto real, refractario a toda captura significante, el ombligo en torno del cual la palabra entreteje sus redes. De este modo, el parricidio no es otra cosa que la

designación del padre como uno de los nombres privilegiados de lo real imposible, del goce inaccesible para el *hablante-ser*, el ser que vive de y por la palabra. Este real imposible que el crimen evoca es la dimensión abierta por la falta del Otro, el hueco que caracteriza a la estructura misma del significante. El crimen originario no lo comete el sujeto, es la obra del significante, el hecho correlativo de la represión primordial que genera un irrepresentable al que Freud figura míticamente como goce del padre muerto.

El asesinato del padre es el goce perdido del padre, el goce que el padre no puede asegurar pero exige para el completamiento del orden simbólico. El remordimiento de los hijos es el deber que éstos se imponen de dar cuerpo a ese goce mítico del padre, el modo en que el sujeto "toma la falta sobre Yo (*Je*) (4) y carga sobre sus espaldas la exigencia de reparar una falla que es propia de la estructura para que se sostenga la ilusión de completud de ella. La creencia en el pecado original es el efecto específico de tomar sobre sí mismo la falla de la estructura e imponerse el pago de una deuda insalvable, la deuda del padre. Es preciso asegurar el goce del padre, de ahí la necesidad de borrar del mundo la mancha del pecado original, mancha del padre cuyo nombre deberá ser limpiado de ese resto de goce impedido de ingresar al orden simbólico.

El lugar del padre primordial es el del goce y lo originariamente reprimido se confunde por lo tanto con el padre muerto. Hacer equivaler el goce con el padre muerto —es decir, afirmar que un muerto goza— es un absurdo lógico. Absurdo que alude directamente al lugar de lo imposible, lo fuera-de-sentido, lo exterior de la estructura simbólica que constituye su corazón mismo, su *extimidad*. Este imposible es bordeado por las formaciones del inconsciente que constituyen el paradigma de todo absurdo lógico. Por esta ex-sistencia del goce, la estructura del inconsciente —efecto de la captura del viviente en el lenguaje— está agujereada, le falta un término para designar el goce. Afirmar que el inconsciente ex-siste es correlativo de sostener que no hay saber acerca del goce, que todo saber bordea un irrepresentable, lugar de pura pérdida que es producido por el establecimiento del *Nombre-del-Padre* pues éste es, para Freud, el nombre de la falla del saber que se llama verdad.

La entrada en juego del padre otorgará a esa falta estructural el significado de castración y hará aparecer lo que constituye un imposible como resultado de una prohibición.

Todo significante viene a ocupar circunstancialmente el lugar del hueco que la misma ex-sistencia del lenguaje abre. La presencia del significante implica en sí misma un crimen, la palabra asesina la cosa. La represión lleva al olvido del carácter asesino de la palabra y funda la operación del lenguaje como infinita repetición significante empecinada por borrar la huella de un real irreductible, real del acto asesino del cual la ley es a la vez memoria e intento de anular su recuerdo.

"No hay crimen perfecto", se repite incansablemente. Y esto es cierto, ante todo, porque no hay crimen que no deje una evidencia ineliminable: el cadáver de la víctima, resto mortal, real a identificar simbólicamente. Todo crimen hace ex-sistir ese real del goce por cuya ausencia el sujeto se responsabiliza y se impone el deber de "dar cuerpo". Justamente el cadáver —el del otro o el propio— que el crimen produce es la manera más obvia de ese "dar cuerpo" al goce, es el objeto destinado a colmar la ausencia y posibilitar así una circunstancial recuperación del goce. Por esto, al borrar la división subjetiva, el crimen "tranquiliza" al autor, aún cuando no deja de ser —simultáneamente— una interpelación a la ley, una demanda de castigo, de sanción simbólica que venga a restablecer la división subjetiva. Pasaje al acto, pasaje fuera de lo simbólico, el crimen exige que la culpabilidad sea finalmente reconocida como única vía de reingreso al orden. No la culpabilidad que va ligada al crimen mismo sino otra, más radical, que remite al goce perdido del padre que el sujeto toma a su cargo restituir y procurará hacerlo hasta la consumación del asesinato mismo.

En *Moisés y el monoteísmo* Freud afirma: "Con la desfiguración de un texto pasa algo parecido de lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho sino en eliminar sus huellas" (5). El asesinato es esencialmente acontecimiento discursivo porque el discurso produce un residuo ineliminable del cual él mismo nada querrá saber; nada querer saber que recibe un nombre: represión primordial. Sin embargo, producir el resto es ya saber del crimen y este saber prohibido del asesinato del padre es constitutivo del discurso: "Los seres humanos han sabido siempre que antaño poseyeron un padre primordial y lo mataron" (6).

Este saber inconsciente toma su expresión más característica en el *sentimiento inconsciente de culpa* por el cual el sujeto se siente culpable sin razón que lo "justifique", incluso por actos que *sabe* no haber cometido. Según Freud, la razón de esta culpa se encuentra en el hecho de que aún

cuando el yo consciente ignore la existencia de deseos reprimidos e inconscientes, el super-yo —que se sostiene en el *sentimiento inconsciente de culpa*— "ve y sabe todo" y considera al sujeto responsable de esos deseos inconfesados: "El super-yo sabe mucho más que el yo sobre el ello inconsciente" (7). El inconsciente es algo distinto de un "reservorio" de pulsiones salvajes e ilícitas, es más bien un saber como Freud lo define allí: saber de la ley del padre que no es la ley lógica y racional que se pensaría sino una ley traumática, cruel, arbitraria; incomprendida e irracional. Saber inconsciente de esta ley, cuyo nombre es super-yo, que hace al sujeto culpable *antes* de haber cometido cualquier acto que lo justifique. Se puede, por esto, "sostener la paradoja de que el hombre normal no es solamente mucho más inmoral de lo que cree sino también mucho más moral de lo que sabe" (8).

El super-yo es saber inconsciente del parricidio, saber irrepresentable en el orden simbólico de lo real del crimen cometido que, para ser siempre ignorado por el sujeto, tendrá que permanecer como saber no sabido por el padre mismo quien tendrá que ser eternizado para ello como padre inmortal, padre ideal, padre que no sabe que no sabe. La falta que define a la estructura es causa del imperativo de goce, imperativo de revivir al padre muerto a cualquier precio para erigirlo como Padre Ideal, al margen de la castración. El llamado *super-yo* no es sino el nombre de este imperativo que surge del saber inconsciente de la falta e impone la exigencia insaciable de hacerlo *todo* para eliminarla, es saber del goce perdido del padre que el parricidio evoca y mandato inextinguible de restitución de ese goce.

Erigir al padre como Padre Ideal es el intento renovado de hacer del saber de lo real —el del padre muerto— un saber en suspenso. Un analizante de Freud relata un sueño que constituye el paradigma de este intento; el contenido manifiesto simplemente dice: "el padre estaba muerto y no sabía" (9). La interpretación freudiana, valiosa sin duda, deja sin embargo pendiente de respuesta la razón de la angustia del soñante. Esta no se puede asimilar a un presunto deseo parricida del sujeto sino al hecho de que el padre aparece en la escena del sueño a un paso de descubrir que *él* está muerto; para el soñante el padre vive porque *no sabe* todavía que está muerto y este *no saber* —no saber del padre mismo— lo mantiene como padre inmortal. El padre en tanto Padre Ideal *no debe saber* que está muerto, esto es el soporte de la posición del sujeto en el campo simbólico cuya consistencia se basa en la puesta en suspenso del saber de lo real.

La vigencia de la ley simbólica es correlativa de la anulación del acto asesino. Esto posibilita el mantenimiento de los lazos sociales a partir de un *como si*: es preciso hacer *como si* el padre no estuviera muerto y para esto los hijos se impondrán —en nombre de la ley— lo que él imponía por su sola presencia. Hacer como si el padre no estuviera muerto elevándolo al rango de Padre Ideal, expresión que traduce de manera inequívoca el intento de representar de algún modo lo que del padre resulta imposible de simbolizar. ¿Qué es el Ideal sino el trazo que en el Otro —el orden simbólico— disimula la falta? Cuando este trazo marca a un objeto determinado lo convierte en ese objeto fascinante cuya encarnación por excelencia es el hipnotizador, objeto portador de un poder "cautivante" proveniente del hecho de ser el objeto único que se eleva al rango de obturar la falta para tomar el lugar hacia donde el sujeto dirige su llamada, su demanda de un amor que espera recibir en compensación del sacrificio de goce que le es exigido para nutrir el goce del Padre Ideal. En el extremo, el amor del padre exige dar la vida propia para asegurar su inmortalidad.

Una doble complicidad —la que posibilitó en primer término perpretar el crimen y la de su ocultamiento bajo la forma de la elevación del padre al rango de Ideal— es el fundamento de la confraternidad. El grupo social —el conjunto de los hijos— se funda en el saber de la culpabilidad excluido de la conciencia, en un saber que no debe saberse. Esta expresión —un saber que no debe saberse— es, por otra parte, la definición misma del inconsciente: discurso del Otro, sí, pero del Otro que no lo sabe todo. El pacto fundamental y fundante que enlaza a los actores del juego social tiene como condición indispensable la exigencia de que el Otro no debe saber, no debe saber *todo*; condición que sólo podrá cumplirse si, en primer término es el sujeto mismo quien ignora. Por esto, el lazo social se estructura a partir del rechazo del saber y la culpa que, inconscientemente anudados, constituyen el soporte de toda relación entre el sujeto y el Otro. Se trata de un pacto basado en una doble complicidad: complicidad en el crimen y complicidad en nada saber de haberlo cometido.

Este rechazo de saber que provoca la necesidad de erigir el Ideal, cuya función esencial es disimular lo real traumático del crimen, es el resorte fundamental de toda servidumbre. Esta es, en última instancia, sometimiento al Padre Ideal: "Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno

se incline, por quien sea gobernado, y, llegado el caso, hasta maltratado (...) Esta necesidad proviene de la añoranza del padre" (10). Sólo el anhelo de que el padre sea inmortal puede aplacar la culpa por su muerte, de ahí el empeño neurótico por sostenerlo y la pasión de mantener a toda costa esa figuración mítica del goce absoluto que es el Padre Ideal.

Dar cuerpo al goce del padre es así el efecto específico del parricidio; es por esto que la experiencia analítica no puede equipararse. Podría decirse, por el contrario, que parricidio y análisis van en sentido contrario pues si el primero conduce a la erección del Padre Ideal, el objetivo del segundo es desenmascarar la función de ocultamiento que le es inherente y crear de este modo la posibilidad de prescindir del mito paterno: la apuesta del análisis es por la desmitificación del padre. Esto no significa dejar de reconocer el papel fundamental de la intervención de la ley del padre para limitar la omnipotencia materna e introducir la regla en el lugar del goce materno —goce sin medida— como condición para la estructuración del sujeto; apunta más bien a señalar que el mantenimiento del padre en el lugar de la ley engendra una impostura en la medida en que éste último toma el lugar de lo irrepresentable de la falta del Otro. La *im-postura* paterna nace de la colocación del padre en el sitio imposible del padre muerto, es decir, del padre que pretende saberlo todo del goce.

No es posible entonces pensar el psicoanálisis como un nuevo intento por instaurar el significante paterno que garantizaría el funcionamiento de una ley sin fallas sino como experiencia que permite hacer la prueba del vacío, el agujero del Otro, que la impostura del padre oculta. Desde este punto de vista, el psicoanálisis es ajeno a toda perspectiva "liberadora": el develamiento de la impostura del padre no tiene como propósito "liberar" al sujeto de su sometimiento a la ley paterna sino mostrarle de qué manera él prefiere ese sometimiento a poner en juego su propio deseo, deseo cuya constitución pasa necesariamente por el previo acatamiento de la ley. Tampoco se trata de una "liberación" entendida como "desculpabilización" por el parricidio; en el origen del deseo hay un real traumático que opera como reverso de este último y del cual no hay alivio posible. Sólo el reconocimiento de este núcleo real permite el descentramiento del sujeto respecto de su afán de desculpabilizarse negándolo; situación que, paradójicamente, lo conduce al incremento de la culpa. Es precisamente por esto que todo intento de desculpabilizar al sujeto coloca al analista en posición de Padre Ideal, con todo el poder de absolución —que es el mismo poder que condena— surgido



de confundirse con el saber de lo que está en el origen de la culpa. En otros términos, el analista que pretende "desculpabilizar" se confunde con el super-yo pues la máscara de la benevolencia es la pantalla de un mandato obscuro y feroz de imposible cumplimiento porque ordena el goce; un mandato que decreta de antemano la culpabilidad del sujeto frente a la imposibilidad misma de cumplir con la exigencia que se le impone.

Rehusar la responsabilidad subjetiva respecto al parricidio, por el rechazo de saber de él, lleva a un callejón sin salida: el afán de revivir el padre muerto y su goce. El psicoanálisis no acusa al sujeto —y por lo mismo tampoco lo absuelve— pero sí le hace saber lo que el parricidio representa: lo real del goce que es el núcleo mismo de su ser, la deuda de goce que no es suya pero que se empeña obstinadamente por pagar a fin de lograr que el goce sea posible.

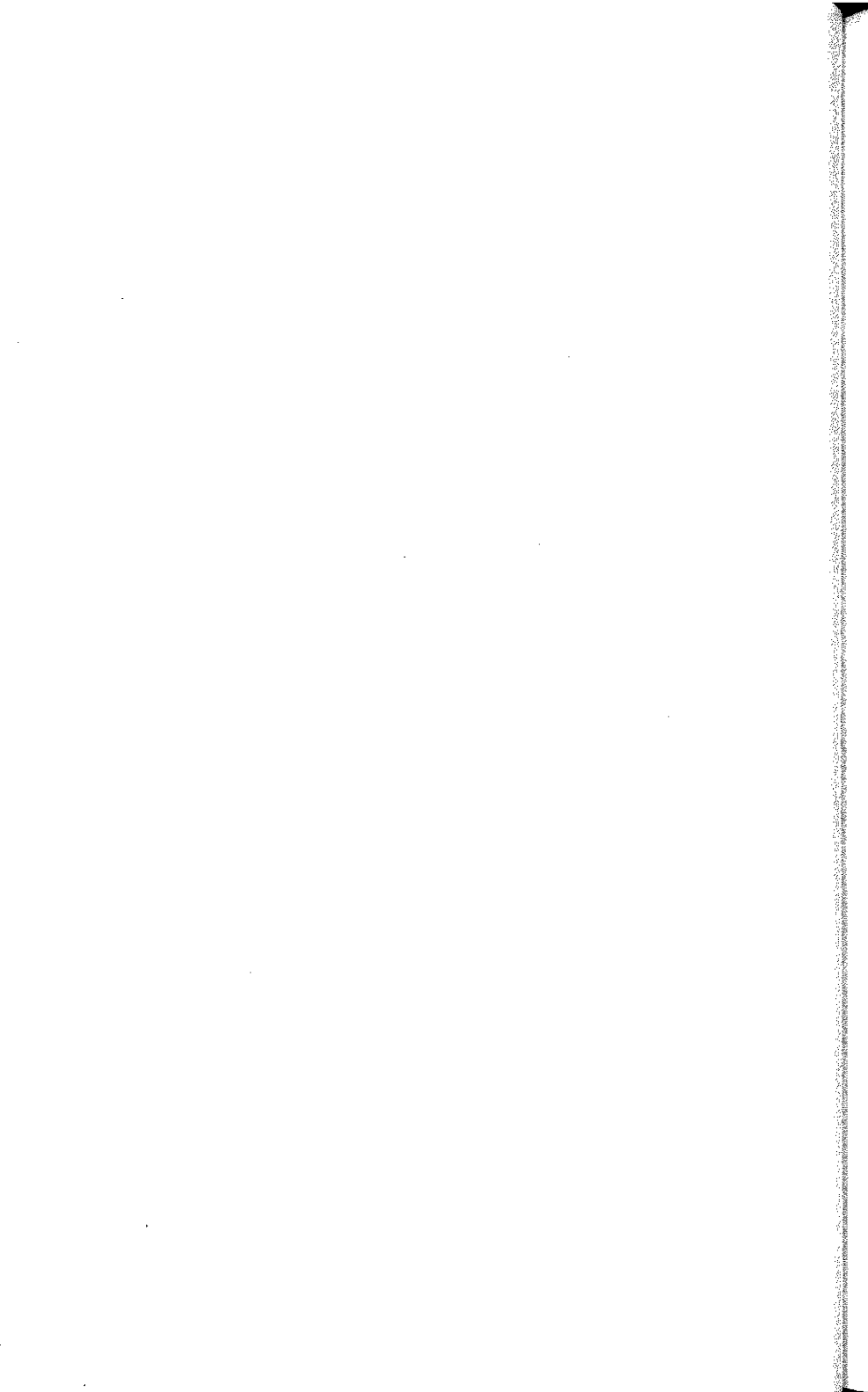
Si el afán neurótico consiste en hacer de una u otra manera que el padre olvide su muerte y conciliar así su existencia con el goce, el psicoanálisis se sostiene en la disyunción de estas dos dimensiones. El padre ya no puede olvidar su muerte; la cura, por lo tanto, conduce a una caída, una pérdida. Pérdida que es condición para la única "liberación posible": liberarse de la exigencia de sostener al padre, de prestar el ser para encarnar con el síntoma su goce perdido.

## NOTAS

1. Lacan, J. (1976) "Le sinthome". Seminario del 11.V.76. En: *¿Ornicar?* No. 11, p. 2.
2. Freud, S. (1979) "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, p. 115.
3. Freud, S. (1979) "Tótem y tabú". En: *Obras Completas*. Tomo XIII, Buenos Aires: Amorrortu, p. 145.
4. Lacan, J. (1966) "Subversión du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudien". En *Ecrits*; París: Seuil, p. 820.
5. Freud, S. (1979) "Moisés y la religión monoteísta". En: *Obras Completas*, Tomo XXIV. Buenos Aires: Amorrortu, p. 42.

6. *Ibíd.*, p. 97.
7. Freud, S. (1978) "El yo y el ello". En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 52.
8. *Ibíd.*, p. 53.
9. Cf. Freud, S. (1980) "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico". En: *Obras Completas*. Tomo XII. Buenos Aires, Amorrortu, p. 217.
10. Freud, S. "Moisés y la religión monoteísta". *Op. Cit.*, p. 105.





## EL TERROR Y LA MASCARA sobre contaminación ritual, muerte y feminidad

*Anacristina Rossi\**

Para el antropólogo Marcos Guevara Berger  
y el escritor bribri Alí García Segura

Allí las veo, detenidas, fijadas por la luz del amanecer. Están inmóviles pero la tensión de sus cuerpos y sus miradas convergen en un punto que las aspira, más allá del río. Llevan, como siempre, botas de hule y machete al cinto. Sus cabellos lacios e interminables rechazan el sol. Las miro, embelesada por el hermoso cuadro que forman. De pronto rompe el silencio una carcajada que tiene algo de cristal y contagia. Las mujeres empiezan a reír y sus risas llenan el aire. Pienso: "Están juntas y alegres."

Allí están, allí siguen estando, en el tiempo de ellas y en ese tiempo que fue de ellas y mío, el tiempo de las mujeres bribris de Talamanca.

---

\* Apdo Postal 271-1250. Escazú.

Quiero señalar que este texto se autoriza de Lévi Strauss, para quien el análisis de una sociedad pasa por el análisis de sus estructuras inconscientes, y en el gesto teórico y práctico del psicoanálisis lacaniano.

La idea de escribirlo surgió de cierto trabajo y contacto con la sociedad bribri y varios grupos de mujeres, en particular las compañeras de *Alakölpá Nita* y *Sulayöm*; mi aprendizaje y conversaciones con Marcos Guevara Berger, Alf García Segura y tantos otros compañeros de Iriia Tsochok, y los textos del Dr. Guevara y de la antropóloga María Eugenia Bozzoli.

Antes de empezar deseo dar una definición somera de algunos términos sin lo cual este artículo sería ilegible para los que no conocen el psicoanálisis: el R.S.I. y la noción de "no-toda".

R.S.I. o Real, Simbólico e Imaginario son los tres registros en que se mueven o pueden moverse los seres humanos. Dice Jean Claude Milner (1):

"Partamos de las tres suposiciones siguientes: Una es QUE HAY. Esta tesis no tiene más contenido que su posición misma. A esta suposición la llamaremos Real.

Otra suposición, que llamaremos Simbólica, es que hay lenguaje, suposición sin la cual nada podría decirse, empezando porque no podría decirse ninguna suposición.

Otra suposición es que QUE HAY LO SEMEJANTE ('qu'il y a du semblable')."

Para explicarlo de otro modo, lo Simbólico es lo que está dentro del lenguaje, sistema abstracto. Es el orden de los significantes, de todo lo que puede decirse o escribirse, el orden de la mediación. Es el orden humano por excelencia. El ser deviene humano en el orden simbólico.

Lo Real es lo no simbolizable, lo que no entra dentro del lenguaje, dentro de ningún sistema simbólico; es lo innombrable.

Lo imaginario es el orden de la imagen, de los cuerpos, de la representación, de las semejanzas. Aquí no hay la distancia que supone el orden simbólico. Es el reino del espejo, el de la paloma que mira su imagen reflejada y ovula.

La noción de "no toda" la utiliza Lacan para referirse a la mujer y a la verdad, señalando que no se deja apresar toda por el significante (fálico), por lo simbólico.

### Introducción: de lo matrilineal y lo patriarcal.

La estructura de la sociedad tradicional bribri es matrilineal: la filiación se transmite de mujer a mujer, la tierra y el apellido se hereda de madres a hijas.

En una sociedad matrilineal como ésta no se trata de que las mujeres tengan más poder que los hombres -no se trata de matriarcado, término que sugiere algo así como un patriarcado al revés y que remite más a un fantasma masculino que a una noción antropológica-, se trata de que en lugar de una subordinación de la mujer como tenemos en nuestra sociedad, hay un equilibrio, una simetría social, entre el papel del hombre y el papel de la mujer. Dicen al respecto las mujeres bribris en 1995:

"Pero a través de los años hemos venido sufriendo las influencias externas impuestas a nuestro sistema de vida por la cultura dominante, que nos ha causado muchas dificultades. Allí nacen los prejuicios, las limitaciones. A partir de más o menos unos 50 años los hombres empezaron a practicar las diferencias entre hombre y mujer. Al asumir la parte económica total de las familias como: venta de cacao, plátano, etc. podríamos decir que nace el famoso machismo". (2)

La mayor subordinación de la mujer al hombre en la sociedad patriarcal puede ser un efecto del lugar social que ocupa el significante del Nombre del Padre. Dice Lacan en su seminario III (3):

"Conviene aquí detenerse un instante para meditar sobre lo siguiente: que la función de **ser padre** no puede pensarse, en la experiencia humana, sin la categoría del significante".

La función paterna siempre pasa por el significante. Pero en una sociedad patriarcal, el significante del Nombre del Padre no es sólo la metáfora paterna imprescindible a la humanización sino que, dado que la filiación —el poder, la herencia— se transmite patrilínealmente, el significante del Nombre del Padre pasa a ser la garantía SOCIAL de la paternidad, y ocupa entonces un

lugar muy diferente al que ocupa en una sociedad matrilineal. Esto implica por lo menos dos tipos de consecuencias: un mayor nivel de abstracción y complejidad en el sistema, y mayores mecanismos de control y vigilancia para las mujeres.

Es importante establecer lo anterior en vistas del objeto de este artículo. En efecto, me propongo aquí señalar llamativas coincidencias entre contextos simbólicos de la sociedad tradicional bribri y contextos simbólicos del discurso psicoanalítico relativos a la mujer y a la muerte, y me parece imprescindible evitar el equívoco ideológico de adscribir esos contextos simbólicos exclusivamente a una sociedad patriarcal. Casi todos los discursos feministas han tenido tendencia a rechazar los postulados del psicoanálisis y del estructuralismo criticándolos por "patriarcales" o por "ahistóricos". (4)

## El Ña

A pesar de cierto grado de trasculturación, los bribris conservan gran parte de su patrimonio cultural. El Ña para los bribris designa un tipo de contaminación ritual, y es un concepto que sigue teniendo fuerza en su vida cotidiana. La primera vez que escuché a indígenas hablar sobre el Ña fue en relación con los cadáveres: no hay que acercarse a ellos porque son Ña, sólo los enterradores (óköm) -personas designadas para ese cargo- pueden manipularlos. Esa primera conversación me indicó que el Ña está asociado a algo que produce horror, pero a la vez permite delimitar ese horror y manejarlo. Curiosamente, heces en bribri también se dice Ña.

El Ña es pues aterrador. "Nadie toca ninguna cosa que esté de 2 a 4 metros del cadáver, pues todo ese espacio a su alrededor se considera contaminado. Se purifica a todas las personas que estén bajo el mismo techo del que falleció. Los padres, los cónyuges y los hijos de quien acaba de fallecer deben ser purificados, no importa donde estuvieren en el momento de la muerte." (5)

Es el óköm el único que puede tocar el cadáver, y debe seguir una serie de rituales para purificarse.

¿Qué cosa, también asociada a las heces, puede producir horror en un cadáver? Inmediatamente pensé en el concepto psicoanalítico de lo Real: lo



que no se deja apresar totalmente por el sistema simbólico, lo que escapa a la simbolización y por ende a la socialización, a la humanización, algo terrorífico: el cadáver como montón de carne pudriéndose, retorno a lo desorganizado, a lo innombrable, la muerte. Las heces como desecho que escapa, como cuerpo "muerto" o "podrido" que cae del cuerpo simbolizado y se pierde. Las heces como el cadáver son podredumbre que nos afecta visceralmente más allá o más acá de toda palabra, en lo Real. Desde el punto de vista psicoanalítico, cadáver y heces apuntan a eso del cuerpo que está entre lo biológico y lo cultural señalando lo imposible, sostenido por ese nudo que une los tres registros del R.S.I. Dice Jean Claude Milner en su libro "Les noms indistincts" (6):

"La irrupción de lo Real se encuentra pues inmediatamente anudada a lo Simbólico; el horror instantáneo nace de una nominación real que, al mismo tiempo, la suspende".

No me refiero aquí a la dicotomía naturaleza/cultura que usan los antropólogos, porque lo Real no es la naturaleza. El ser humano aprehende la naturaleza ya simbolizada, tomada dentro de las redes del lenguaje. Por ejemplo, nada más humano y simbolizado que ese "bosque primario" que venden nuestras agencias de viaje y el Servicio de Parques Nacionales, naturaleza apresada por taxonomías y discursos, imaginarizada. Lo Real es justamente lo que escapa a todo eso. Cuando Levi Strauss utiliza el término naturaleza como lo no humanizado por la cultura, sí podría coincidir en algunas resonancias con lo Real, pero "naturaleza" me parece un término a evitar.

En 1994, uno de los últimos grandes Awapa (médicos tradicionales bribris) de Talamanca, don Francisco García, hoy desaparecido, afirmaba que los bribris ya no toman suficientes precauciones con los cadáveres, y que eso ha acarreado muchas desgracias (conversación con Ali García Segura, su sobrino, sobre un texto inédito del Awá, 1994). En términos estructurales don Francisco tenía toda la razón pues en una sociedad, no observar los ritos y ceremonias destinados a manejar y encauzar la irrupción de lo Real en la muerte, conduce a la desintegración del entramado simbólico, a perder lo que nos humaniza. Por lo tanto, lo que señala el Awá apunta a lo que señala Jean Allouch cuando habla de que en las sociedades occidentales modernas hay una "ausencia de duelo social" que conduce a una "barbarización de la muerte" (¿se refiere quizá a la oleada de muerte en Europa y la manera

insensible en que la sociedad moderna la recibe?) (7). En efecto, lo que nos hace humanos es el orden simbólico y cuando lo Real de la muerte no se apresa en el orden simbólico, en el rito, en la ceremonia, en la Ley, poco nos distingue de los animales (8).

### El Ña y los límites

Puede decirse entonces que el Ña de los bribris es una contaminación peligrosa porque apunta a lo que asoma en el límite de la humanización. El Ña no designa lo Real en sí sino que apunta a él a través del terror y señala más bien ese borde que al delimitarlo lo hace existir, ya que, como dice el discurso psicoanalítico, lo Real es pensable solamente desde lo simbólico.

Esta asociación se me confirmó en conversaciones con el antropólogo Marcos Guevara Berger, quien me señaló que el Ña hace alusión a una estructura de borde: por ejemplo nalga en bribri se dice "ñak". Podría decirse que tiene que ver con lo que define una zona erógena, la estructura de borde que delimita el ombligo de lo Real, o "el ombligo de lo no conocible" que tienen todos los sueños (9), y a la vez con un "resto" que se produce, un desecho que cae: las heces. ¿Cómo no pensar en el objeto a minúscula (a) del álgebra lacaniana? Mis asociaciones sobre los bordes también quedaron confirmadas por Bozzoli:

"La gente no camina por los senderos que conducen a una vivienda donde hay algún cadáver sin enterrar. **CAMINAN POR LAS ORILLAS DE ELLOS** (el subrayado es mío), donde generalmente nadie pasa." (10)

Además, en la sociedad bribri los muertos que llegan al más allá sin purificar también son Ña: los que se quedan afuera. Otra vez Ña designa un borde, un límite, y apunta a lo que está detrás de ese límite. Lo sorprendente es que la manera de evitar ese Ña consiste en que el Bikakra o maestro de ceremonias rituales bribri va contando la vida del muerto, va relatando con un canto las cosas que el difunto hizo y las va *representando* con palitos, semillas, trocitos de algodón, basurillas, etc. que se entierran con el muerto. El muerto al que no se le canta su vida, cuando llega al más allá se queda afuera. Es como si el Bikakra tuviera la función de asegurar que ese muerto queda inscrito en el orden simbólico de su sociedad, apresado entre sus significantes, y si no queda inscrito en el orden simbólico es Ña. Llama

también la atención el papel que juega lo femenino. En los entierros, los amigos y parientes

"no deben hablarle a la madre; ésta se sienta inmóvil, dando la espalda a todos. Otros parientes matrilíneos tampoco hablan mucho." (11)

Bozzoli, al analizar un relato de Doris Stone sobre el entierro de una niña cabécar en San José Cabécar, señala:

"De especial interés fue la conducta de la madre, que, al igual que entre los bribris, podría decirse que es ritualmente eliminada mientras el enterrador actúa." (12)

Es como si la madre o los parientes matrilíneos, y el enterrador, alternaran para bregar con el *Ña* de la muerte, utilizando el mutismo.

Una tarde en que discutíamos sobre la situación actual de las mujeres bribri y cómo el machismo de la sociedad dominante ha carcomido y sigue carcomiendo la situación tradicional de equilibrio entre hombres y mujeres, una mujer indígena comentó que si bien repudiaba el machismo, no tenía muchas ganas de volver a ciertas tradiciones bribris. Cuando le pedí que me explicara, la mujer calló. Más tarde, una compañera de trabajo me dijo que probablemente la mujer se había referido a la tradición del *Ña*, del *Ña* de las mujeres. Las mujeres que están en edad de reproducir son *Ña* y por ende hay que tener cuidado con ellas. Luego alguien comentó que la menopausia las libera del *Ña*.

A mi juicio, el *Ña* de las mujeres parece denotar al menos dos cosas: a) lo innombrable de la reproducción, eso tremendo que ocurre en lo Real: un cuerpo que biológicamente se vuelve dos; y b) cierta reverencia aterrorizada ante el "misterio" del cuerpo femenino.

Recientemente, en un grupo de lectura psicoanalítica comentábamos entre mujeres lo fuerte que es la experiencia del embarazo, lo aterrorizante que puede ser este surgimiento de lo Real en el cuerpo. Decía entonces una psicoanalista que los ejercicios de preparación al parto tienen como objetivo imaginarizar y simbolizar el proceso, lo que está ocurriendo y lo que va a ocurrir para poder asimilarlo como experiencia y manejar su componente aterrorizante. Esto equivaldría a lo que se hace en la sociedad bribri al rodear

de cuidados y rituales a la mujer que está embarazada o de parto (ver Bozzoli más abajo).

Estas asociaciones sobre el Ña de las mujeres encontraron plena resonancia en los textos de la antropóloga María Eugenia Bozzoli, quien define el Ña de la siguiente manera:

"Suciedad contaminante de los cadáveres, la **menstruación** (el subrayado es mío), el recién nacido, el parto y de algunos animales que, por ello, no se tocan; también significa heces." (13)

Dice Bozzoli:

"En la cultura aborígen bribri las mujeres han tenido libertad y autoridad en muchos asuntos. En caso de separaciones conyugales, disponen si se dejan los niños o si los dan al padre. Cultivan sus propios terrenos y lo que se produce en ellos se respeta como su propiedad. Pueden convocar "juntas" (la "junta" es un sistema de trabajo colectivo) para sembrar o recoger las cosechas. En las chichadas pueden intoxicarse, bailar, cantar y pelear de la misma manera que los hombres. Las parejas trabajan juntas en el campo y salen juntas a divertirse. Las mujeres están presentes y participan en alguna capacidad en todas las actividades masculinas, excepto cuando **están en estado de embarazo o de menstruación. En este caso, las normas de evitación, confinamiento o cautela especial** se extienden a sus maridos." (14)

Dos personajes en la sociedad bribri manejan el Ña: las mujeres preñadas o que están de parto y los enterradores (sin olvidar cómo se borra la madre cuando actúa el enterrador). Bozzoli señala que ambos están a cargo de las "puertas" de la sociedad. Dice:

"La atención ritual a la boca del enterrador, a la de la mujer y a la del recién nacido reflejan, al nivel del cuerpo, la ansiedad al nivel social: la "puerta" es la cara, la boca. Mary Douglas (1966:146) ha sugerido que el cuerpo se trata de la misma manera que se trata la sociedad, que los orificios corporales a veces representan puntos de entrada y salida de las unidades sociales.

Ña es la suciedad peligrosa de cualquier muerto y recién nacido, pero sin embargo, es más temida cuando es de los propios bribris. Es una contami-

**nación que ayuda a definir los límites sociales** (el subrayado es mío). Douglas (1966: 146) ha proporcionado explicaciones de la contaminación ritual según se relaciona con los márgenes de una sociedad." (15)

Bozzoli relaciona eso

"con la ambigüedad bribri hacia las mujeres preñadas, especialmente en el momento del parto, o si muere encinta. Si trae nuevos miembros para la continuidad social, ¿por qué se coloca hacia el exterior de la sociedad, más que hacia el interior? Dice Douglas que los conceptos de contaminación existen cuando hay peligro en las márgenes, cuando existe la libertad sexual para las mujeres. **Este es el caso entre los bribris** (el subrayado es mío); se trata de una sociedad que especifica claramente quiénes deben ser los cónyuges y sin embargo, permite a las mujeres mucha libertad para desviarse de las normas ideales. Douglas también relaciona los conceptos de contaminación con el **peligro de la contradicción interna** (el subrayado es nuestro). Esta contradicción entre los bribris es ser matrilineales en cuanto a la membresía en el clan, mientras que al nivel de la familia inmediata son bilaterales, puesto que se reconoce al padre y a la parentela paterna inmediata, aunque las relaciones con esa parentela sean hostiles. La mujer embarazada es una conexión entre familias de dos clanes opuestos, y así es el futuro padre quien también se somete al papel parcialmente externo a la sociedad mientras su mujer está encinta." (16)

### El Ña y los recién nacidos

Agrega Bozzoli que el recién nacido es Ña y es ambiguo por otras razones, que tienen que ver con las contradicciones internas señaladas más arriba: se reconoce la descendencia unilineal (matrilineal) pero al mismo tiempo ambos padres tienen derechos y deberes sobre el niño. Sin embargo, hay una gran tolerancia respecto al origen del padre, donde lo más importante es que la mujer se case en el clan debido. Una vez cumplido eso, hay tolerancia respecto al miembro de ese clan con el cual se tengan relaciones sexuales.

"... cuando se da el caso de que a una mujer le atraen sus cuñados, la relación no resulta muy escandalosa; hay bastante tolerancia de esa relación. El asunto estaba, en el sistema tradicional, en que para un

hombre, la familia materna de su mujer es de esposas potenciales, y que para una mujer los hombres del lado materno del marido son esposos potenciales." (17)

Pero me gustaría agregar que el recién nacido es ambiguo y es Ña porque, como dice Frida Saal, "el cuerpo erógeno no es un dato primero. Por tal razón no corresponde al orden de la biología. **El recién nacido se encuentra sumergido en lo Real** (el subrayado es nuestro), debe pasar por la unificación significativa a través del reconocimiento en la imagen especular. Es el modo en que la carne adviene cuerpo. Brecht hace decir a uno de sus personajes en su obra *"Un hombre es un hombre"*:

Mi madre hizo una cruz en el calendario  
El día en que nací, y yo era el que gritaba.  
Ese montón de cabellos, de uñas y de carne  
SOY YO, SOY YO.

Lo Real es ese montón, ni siquiera de cabellos, uñas y carne que ya son significantes: montón de cosas podríamos decir; allí está el recién nacido y la marca que la madre hace en el calendario abre la posibilidad de que allí algún YO llegue a existir." (18)

El nacimiento entre los bribris supone un ceremonial complicado. Lo primero y lo más llamativo es que la mujer es confinada a la montaña, debe dar a luz totalmente sola. Luego interviene el Awá para purificar a la madre y al niño. Algunas "mayores" de Talamanca mencionan la intervención de otra mujer, mayor.

Podemos decir que los ritos a los que se ven sometidos la madre y el recién nacido bribris, destinados a purificarlos del Ña, tienen como función imaginarizar y simbolizar el parto, el nacimiento: el Awá o médico tradicional bribri "viene la primera noche y canta largamente para librar al niño y a la mujer del Ña" (19). El Awá canta varias noches más, y hay una serie de ritos más o menos complicados que deben seguir la madre y el recién nacido: bañar el cuerpo con agua fría en la quebrada, bañarse con agua tibia vertida a través de una canoa hecha con la cáscara del "tollo", la utilización del chocolate para purificar las manos, etc. Entre estos ritos "imaginarios" (todos tienen que ver con la imagen del cuerpo) que van combinados de dieta, destaca la purificación de la boca. Entre la dieta que debe seguir la madre por un mes

queda excluido comer carne de animales con pelo que andan en la tierra y tocan cosas que son Ña, como la carroña.

Así vemos que aparte de los ritos "imaginarios", son esencialmente las palabras, los cantos, los que alejan o eliminan el Ña, o lo que los bribris utilizan para vencer el terror del Ña. Tanto la mujer como el enterrador, cuando están solos con el Ña están aislados. Dice Bozzoli:

"Las tareas de los enterradores y de las mujeres son exclusivas. Solo los ókopa tocan el cadáver, trabajan solos; la gente mantiene su distancia; la mujer da a luz sin asistencia alguna." (20)

Por todo lo anterior uno puede fácilmente asociar el Ña con el mutismo, las mujeres y la muerte, tal y como se presenta en los trabajos de Freud sobre la histeria (Serge André, op. cit., "El encuentro con lo innombrable"):

"El tema de la muerte y el silencio como una de las figuras mayores de lo femenino se encuentra en otros sueños de Freud y más tarde en artículos muy importantes cuyo núcleo es el enigma de la feminidad." (21)

### El Ña y la feminidad

Uno de los puntos claves en los análisis de la feminidad presentes en el libro de Serge André (22) supracitado es la estructura histórica como pregunta sobre la feminidad, relacionada con un no-simbolizable del cuerpo femenino, un Real de los órganos, aterradorante, al que la histórica responde ya sea con el asco o con un exceso de simbolización (la conversión). Dice el texto "La histórica y la feminidad: la conversión":

"La mascarada femenina tiene el status de una máscara, destinada a hacer ex-sistir como misterio -mejor aún, como misterio que escapa a la lógica del signo, como no significable- un ser femenino hipotético. La imagen del cuerpo tiene entonces para una mujer una función ambigua y esencialmente problemática, que la distingue del narcisismo masculino. En efecto, esta imagen debe a la vez enmascarar y sugerir: debe, por un lado, recubrir lo Real por donde el cuerpo se vincula con los órganos y con el objeto del fantasma masculino, y por otro sugerir la presencia, más allá del velo, de una feminidad misteriosa. Todo el arte del narcisismo femenino consiste entonces a levantar una esquinita

de la máscara, de manera que el misterio, y no los órganos, (lo Real) parezca asomarse".

En la sociedad bribri no habría "mascarada" sino ritos y precauciones para "tapar" ese innombrable aterrador, para cubrirlo. Sin embargo, la consecuencia de esos ritos es también "hacer existir a un ser femenino hipotético", un ser femenino respetado pero también temido. Además, la relación que hace Bozzoli a partir de Douglas entre el Ña y la libertad sexual de las mujeres, el peligro en las márgenes sociales, podría sugerir una relación entre el Ña y el goce femenino, el temor a ese goce femenino que escapa al goce fálico:

"A este goce que ella es no toda, es decir, que la hace en alguna parte ausente de ella misma, ausente como sujeto..."(23) Entonces la libertad sexual, ese peligro en las márgenes en la sociedad bribri, podría ser una metáfora o equivalente del peligro que significa para el orden simbólico -fálico- el que la mujer "no sea toda".

## Conclusión

Encontrar estas coincidencias entre el discurso psicoanalítico y contextos simbólicos de una sociedad tradicional podría quizás sugerir, o apuntar a, lo universal del psicoanálisis, que es lo mismo que decir lo general de lo humano.

Queda quizás señalado aquí que los contextos simbólicos que asocian a la mujer con lo Real, lo innombrable, el mutismo y la muerte no tienen en sí ningún contenido ideológico o político, puesto que su existencia en la sociedad bribri no implicó nunca sojuzgamiento.

Que en una sociedad la mujer sea sojuzgada tiene que ver más con un hecho social que con categorías inconscientes. En efecto, la opresión ideológica o política es un hecho que se construye históricamente a partir de elementos sociales: por ejemplo, la transmisión del poder y el dinero a través de la paternidad de padres a hijos, por el lugar social -histórico y político- que ocupa en esos casos el Nombre del Padre. Digo hecho social y político para delimitar aquí ese ámbito donde las luchas feministas no sólo son válidas sino también necesarias.



La existencia de estructuras inconscientes no tiene que ver necesariamente con el hecho social y político del sojuzgamiento, pero el hecho social y político del sojuzgamiento sí ha tenido y sigue teniendo consecuencias a nivel inconsciente, y todas las que hemos ido a desenredar esas madejas al diván lo sabemos.

El que haya categorías inconscientes que se repiten en sociedades históricamente muy distintas no establece tampoco ninguna supuesta "naturaleza humana", al contrario: los sujetos devienen -hombre y mujer- en el orden simbólico, y por ende no tienen nada de "naturales".

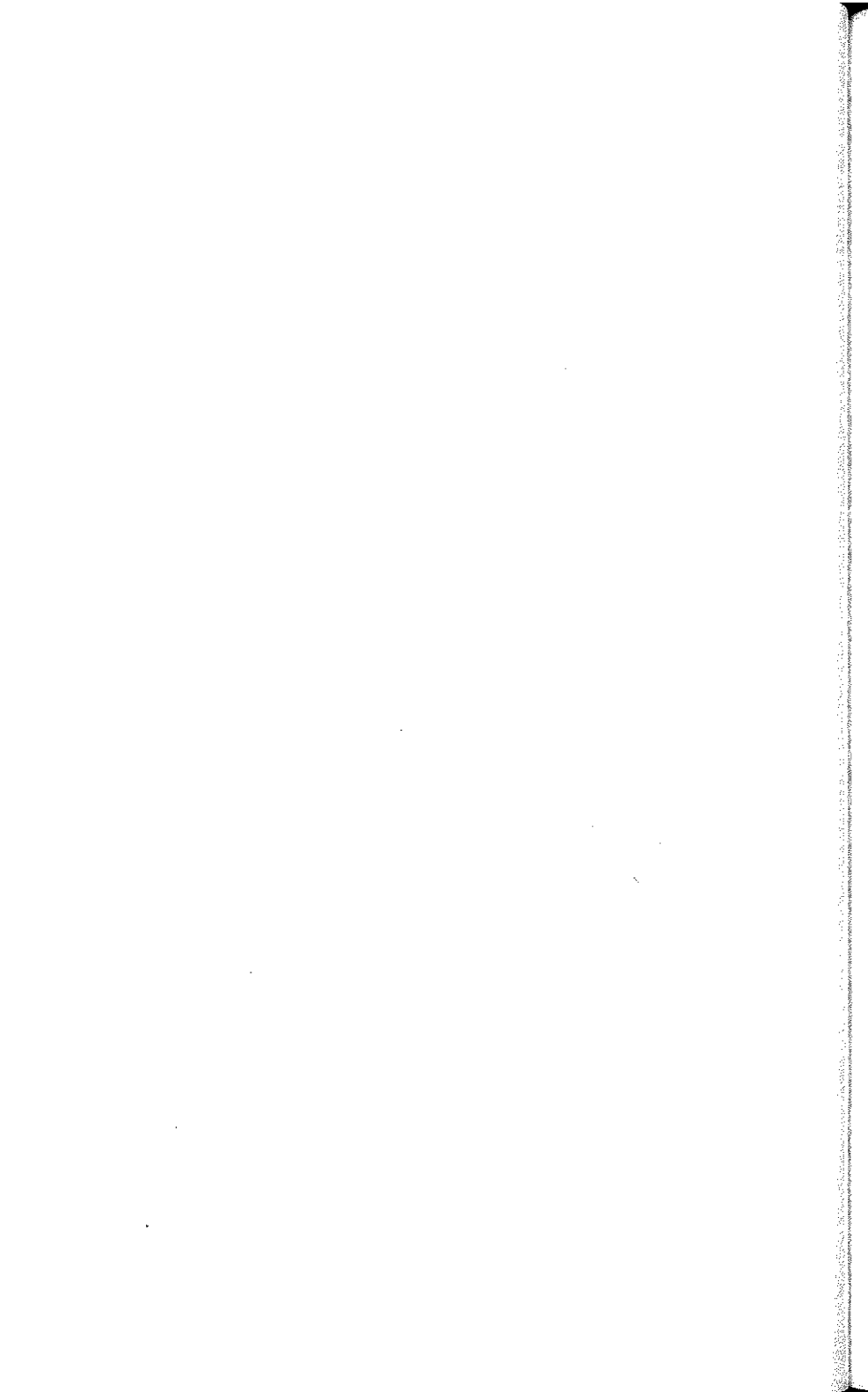
## NOTAS

1. Milner, J. C. (1983) *Les noms indistincts*. París: Seuil, p.7.
2. Torres, F. et al (1995) Memoria del Primer Encuentro sobre el Papel de la Mujer en el Desarrollo de Talamanca. Trabajo inédito.
3. Lacan, J. (1975) Libro XX del Seminario, Encore. París: Seuil. (a), p.329. "Il convient ici de vous arrêter un instant pour méditer sur ceci, que la fonction d'être père n'est absolument pas pensable dans l'expérience humaine sans la catégorie du signifiant".
4. Lagarde, M. (1993) Los cautiverios de las mujeres. México: UNAM, p.180. Por ejemplo, en el excelente libro de la feminista Marcela Lagarde se descarta sin embargo a Lévi Straus por "ahistórico".
5. Bozzoli, M. E. (1986) *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, p. 122-123.
6. Milner, J.C. (1983) Op. cit., p.15.
7. Allouch, J. (1995) Comunicación introductoria al seminario: "El imposible objeto del deseo". ACIEPS: Costa Rica.
8. Saal, F., Braunstein, N., Aparicio, A.: "Un diván para Antígona". En: *A Medio Siglo de El malestar en la cultura, de Sigmund Freud*. México: Siglo Veintiuno Editores. (b)
9. André, S. (1986) "Que veut une femme?". París: Navarin Editeur, p. 55
10. Bozzoli, M. E. (1986) Op. cit., p. 123.

11. Ibid, p.123.
12. Ibid, p.121.
13. Ibid, p. 229.
14. Ibid, p. 56.
15. Ibid, p. 140.
16. Ibid, p. 141.
17. Ibid, p. 52.
18. Saal, F. (1983) "Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos". En: *A Medio Siglo de El malestar en la cultura, de Sigmund Freud*. México: Siglo Veintiuno Editores. (a), p. 147.
19. Bozzoli, M. E. (1986) Op. cit., p. 104.
20. Ibid, p. 141.
21. André, S. (1986) Op. cit., p.56.
22. Ibid, p. 112.
23. Lacan, J. (1975) Libro III del Seminario, Las Psicosis. París: Seuil. (b), p.26. " A cette jouissance qu'elle n'est pas toute, c'est à dire que la fait quelque part absente d'elle même, absente en tant que sujet..."  
Las traducciones del francés son de la autora.



RM



## ¿EDIPO SEPULTADO?

*Víctor Novoa C.\**

Freud mantuvo relación epistolar con Wilhelm Fliess durante diecisiete años (nov. 24 de 1887 a julio 27 de 1904). Entre las múltiples cartas que le envió se encuentra la fechada el 15 de octubre de 1897, en la cual le anuncia que se le ha dado un pensamiento de validez universal: "también en mí he hallado el enamoramiento de la madre y los celos hacia el padre, y ahora lo considero un suceso universal de la niñez temprana...". "Cada uno de los oyentes fue una vez en germen y en la fantasía un Edipo y ante el cumplimiento de sueños, traída aquí la realidad objetiva retrocede espantado, con todo el monto de represión que divorcia su estado infantil de su estado actual" (1).

Más allá de su interés científico, podemos preguntarnos en qué condiciones se encontraba Freud cuando hace la formulación del Edipo.

Sus ideas sobre la sexualidad infantil como motivo de los fenómenos históricos traen como consecuencia, en la última década del siglo pasado, el distanciamiento de Joseph Breuer quien hasta entonces fuera su amigo y benefactor. Lo mismo sucede con sus colegas cuando les comunica sus

---

\* Holbein 203-107. Col. Nápoles. México, D.F.

propuestas teóricas, ellos también reaccionan con el rechazo inmediato, y no conformes con su distanciamiento deciden no enviarle más pacientes.

Además de romper relaciones profesionales y de amistad con Breuer, Freud enfrenta uno de los sucesos más importantes de su vida: la muerte de su padre. El deceso de Jacob Freud, ocurrido exactamente un año antes de su tesis sobre el Edipo, fue determinante para fortalecer su tenacidad y dirigir sus inquietudes por un camino que lo llevaría rápidamente al descubrimiento del psicoanálisis.

Freud calificó a la pérdida del padre como "la más decisiva en la vida de un hombre". Es a partir de este acontecimiento que él se impone cumplir con dos grandes tareas: la primera, intensificar su autoanálisis, y la segunda, escribir una obra sobre los sueños. Ambas confluyen en el momento en que inicia el duelo por la muerte de su padre.

A esta época de inmensa soledad y gran producción de ideas la calificó de "espléndido aislamiento".

La interpretación de los sueños es una obra dedicada al padre y representa el fin del duelo por su muerte. Frente al padre desaparecido se opera una metáfora, porque con su obra de los sueños Freud se convierte en el padre del psicoanálisis.

Para acceder a esta paternidad simbólica Freud tuvo que recorrer el Edipo, y lo hizo además del que vivió en su infancia, en los actos fallidos que lo llevaron a crear su propia versión de la obra original de Sófocles.

"Edipo rey es un texto que, en ciertos puntos, carece de ambigüedad. El oráculo había predicho a Layo que su hijo de nacer, mataría a sus padres y no, como lo transcribe Freud a su padre. También es inequívoco Sófocles cuando establece que quien mandó matar al niño sobre el Citerón, quien entregó al recién nacido al esclavo, no fue Layo sino Yocasta. También cae bajo un velo de silencio el final del drama cuando Edipo, advertido de que Yocasta puede suicidarse, no hace nada por impedirlo, y más aún, que -aquí sí el texto es ambiguo- si Yocasta se ahorca es instantes antes de que llegue su hijo y esposo enfurecido y con la espada desenvainada como dispuesto a cumplir materialmente, y no sólo por omisión, lo predicho por el oráculo" (2). El Edipo de Freud no es el tebano, el Edipo de Freud es el vienés, de ahí el título de su trabajo.

Para dar un lugar al inconsciente Freud tuvo primero que someterse a él.

Paralelamente a la escritura de "La interpretación de los sueños", los lazos de amistad con Fliess se iban relajando, y después de su publicación pasarán tan sólo algunos años para que su correspondencia, y la relación misma, quedaran interrumpidas para siempre.

Después de la experiencia con Breuer y con Fliess, Freud jamás se volverá a "abrir" ante nadie. Su autoanálisis se cierra ante los ojos de los demás, y a partir del descubrimiento del inconsciente su transferencia quedará depositada en su propia obra.

Ante la muerte de su padre, Freud se hace padre en lo simbólico de una teoría que hoy conocemos con el nombre de psicoanálisis.

El complejo de Edipo es el camino a recorrer para que el sujeto, en tanto deseante, pueda aproximarse al orden de la legalidad, y desde este acercamiento vaya resolviendo las dificultades que presenta la relación entre el deseo y la ley. La metáfora paterna es la condición necesaria para que el sujeto pueda enfrentar los elementos estructurantes y normativos del complejo de Edipo.

En la tragedia de Edipo encontramos el drama de su paternidad. Antes de que éste nazca, ya el oráculo lo encadena a su destino. La muerte lo acecha al principio de su vida para impedir el asesinato de sus padres. Muerte y asesinato lo encierran fatídicamente porque escapar de su muerte implica cometer el parricidio, de la misma manera el encuentro incestuoso con su madre es irremediable. Al final Edipo enfrenta su paternidad horrorizado.

Existe diferencia cuando hablamos de Edipo, el de Sófocles, y cuando lo hacemos del de Freud, porque el primero "no tenía" Edipo sino que lo era, y se encontraba sometido a la terrible fuerza de un destino inevitable. Mientras que el segundo está determinado por su acceso a coordenadas simbólicas frente a las cuales no se encuentra del todo inerte. Si el primero es un mito estructural para la teoría psicoanalítica, el segundo es el resultado de este mito. El primero transmite lo real de una verdad inamovible. El segundo se da vuelta frente a un saber del cual nada quiere saber.

El de Sófocles queda petrificado sin posibilidad de modificar su destino, el segundo tampoco puede cambiar mucho, pero al menos puede acudir a un psicoanalista.

Desde el psicoanálisis del complejo de Edipo se presenta como un fenómeno universal, eso implica que todos se encuentran afectados por él, pero al mismo tiempo significa que no por estar afectados cualquiera se encuentra incluido, y con posibilidades de asumir sus determinaciones.

Es desde sus fundamentos de prohibición del incesto, que el Edipo pasa a ser un complejo psíquico que se sostiene desde la construcción mítica producida en el límite del universo del lenguaje.

La prohibición del incesto con la madre y el asesinato del padre, conducen al sujeto a encontrar sus vías de realización y solución en lo simbólico. Los personajes, las elecciones libidinales, las rivalidades, son anclajes esenciales en su imaginario, pero no suficientes para comprender el sentido estructurante que tiene el complejo de Edipo para el psicoanálisis.

Es únicamente a través del concepto de castración que la experiencia edípica adquiere su sentido estructural en lo que se refiere a organizar un proceso de subjetivación construido alrededor de una falta inaugural que se presenta de muy diferentes formas en la vida psíquica.

Sin la castración hacemos del Edipo una novela psicologizante, en la que al deseo incestuoso se le llama excitación sexual, y al impulso parricida se le trata como un sentimiento hostil. Psicologizarlo es quitarle fuerza simbólica, anestesiar el horror que produce tomarlo en serio, y dirigir la cura por caminos diferentes, sino es que opuestos.

Por otra parte, si el Edipo ha comenzado, si se está efectuando, de qué forma se esta resolviendo o si ha terminado, es algo que no puede saberse puntualmente y paralelo al desarrollo psíquico. El complejo de Edipo es un producto resignificado a posteriori, es decir, adquiere sentido hasta que se concluye.

Es cierto que durante el recorrido existen signos de que se está llevando a cabo; sin embargo, éstos no son lo suficientemente certeros para garantizar que el proceso será cumplido. El índice mayor que es la castración aparece simbolizada hasta el final de la travesía, por ella podemos saber si el fin



normativizante ha sido cumplido, o por el contrario, si aquello que estuvo en ciernes no se logró.

La posibilidad de que exista historia edípica comienza cuando se produce un punto de apoyo para relacionar al sujeto con el universo simbólico que le precede, y al que llega a inscribirse.

Este primer encuentro con el Otro original, que es la madre, sirve como soporte para que el lenguaje se haga presente en una polaridad básica, polaridad comprendida en la alternancia de presencia y ausencia.

Presencia y ausencia, ausencia y presencia, representan una primera diferencia en el campo del significante. Esta diferencia produce a su vez la primera inscripción del significante, por la cual se ubica al sujeto en un espacio de pérdida en la que prevalece la presencia de un objeto inexistente.

Momento en que el vacío y lo perdido demarcan un antes y un después para el sujeto. Es su nacimiento y su encadenamiento a las redes del lenguaje.

Sin embargo, nada garantiza que el proceso iniciado llegue a su fin, lo sembrado en terreno simbólico puede quedar interrumpido.

Incluso habrá ocasiones en que la polaridad básica inicial nunca se presente para el niño y desde el comienzo quede excluido del ingreso a lo simbólico.

En el primer caso no hay terminación, mientras que en el segundo ni siquiera existe comienzo de la vida edípica.

El recorrido se inicia cuando la madre aparece como ese ser caprichoso y omnipotente, que está y no está para el niño.

El recibirá de ella su presencia, sus cuidados, el alimento que le ofrece, como dones que demuestran el amor que le tiene. De la misma manera que cualquier interrupción de la oblatividad materna será interpretado como desamor y rechazo.

Amor y rechazo interpretados por el niño dominan la escena de los primeros intercambios con la madre. Lacan llama a este fenómeno frustración, pero no de la necesidad sino de la demanda, que remite a una frustración en el decir de la madre y en el pedir del hijo.

La frustración en su ordenamiento lógico, es la primera de las tres categorías que Lacan utiliza para referirse a la ubicación del sujeto con respecto a la falta de objeto. Las otras dos son la privación y la castración.

A la frustración Lacan la ubica en el orden de lo imaginario, y en tanto demanda de amor, la califica como un espacio en el que predominan las exigencias sin ley, porque no hay nada que limite los pedidos del niño.

Pero al mismo tiempo la posición de la madre no es neutral en su función de punto de enlace con lo simbólico, pues el niño llega a cumplir incluso antes de ser engendrado una función restitutiva para la madre, es decir, que él es tomado como símbolo de su falta de objeto (3).

El niño, dice Lacan, "en tanto real para la madre es importante que tome para ella la función simbólica de su necesidad imaginaria" (4).

La falta de objeto está ubicada en la dimensión fálica del ser y el tener, donde se actualiza lo perdido en la historia de la madre. Por ello, la llegada del hijo provoca en ella un intento de obstrucción a la simbolización de esta falta.

Lacan llama a este intento denegatorio que involucra a la madre y al hijo, el juego del falóforo. El niño a la madre le refleja que ella tiene el falo, y ella fascinada le asegura que él lo es.

Madre fálica y significación del niño como falo, son posiciones equilibradas que se encuentran determinadas desde la madre. En última instancia, el fantasma de la madre fálica no es más que la relación que ella guarda con el falo, en el momento en que cree aproximarse al cumplimiento de una promesa restitutiva que la lanzó al complejo de Edipo.

Es el tiempo en que se ve sometida a efectuar su renuncia por la sesión simbólica que se ejerce más allá de ella, y por la cual tiene que dar entrada al padre en lo simbólico. Esta presión, recibida desde un lugar fundante en la historia de la madre nos aclara por qué Freud insistía en la importancia de que todo sujeto debe ser ubicado en relación al Edipo vivido por sus padres.

Con la introducción del padre simbólico se efectúa la represión originaria, que es el pilar de toda simbolización. La entrada del padre rompe el encantamiento producido por el vaivén del falo.

En la construcción del mito del padre primitivo Freud sostiene que el padre se introduce como muerto, ha sido asesinado por los hijos para frenar ese goce desmedido que los amenazaba y les impedía desear. A partir de su asesinato y a través del duelo, ellos han experimentado conjuntamente el proceso de idealización y de culpabilidad. De esta manera, en tanto muerto, el padre es un significante que permite que otros se encadenen a él, sin nombre y sin imagen permite que existan diferentes versiones de padre. Se trata desde el principio de la producción de una metáfora fundante a la que Lacan llama metáfora paterna y la que permite a su vez que otras metáforas sean producidas. La entrada a la experiencia del Edipo, su recorrido y su solución es una producción constante de metáforas.

El padre en lo simbólico permite que se inicie la vivencia del complejo de Edipo y a su vez da oportunidad de que aparezca otra función del padre, ahora en su carácter privador, e imponga al niño que renuncie a su posición fálica. El no es ese objeto imaginario que la madre utiliza para taponar su falta en lo simbólico; por lo mismo, simultáneamente a ella se le impone un corte en lo simbólico que le impide hacer de su hijo falo.

Con la entrada del padre como soporte de la prohibición del incesto, el universo de las leyes queda abierto para el no, y entonces aquellas exigencias sin ley, y aquel ser sin derecho, quedan excluidos del nuevo territorio traído por el padre.

En el paso de uno a otro se produce una pérdida y una vía de acceso, se pierde el falo para tenerlo. El niño tendrá que renunciar a ser el falo y a la creencia de que su madre lo tiene.

Sujeto ahora a un orden de legalidad se dirige al padre para recibir de éste la aprobación de un "derecho de uso".

A este convenio que se establece con el padre Lacan lo llama "pacto de derecho al falo", en él se produce la identificación viril, que está en el fundamento de toda relación edípica normativa (5).

El niño queda comprometido desde entonces a aceptar esa pérdida inaugural, y asumir en lo simbólico aquello que se hace presente por su ausencia.

De la condición de objeto el falo pasa a ser significativo que hace presente una falta desde lo simbólico. Así el niño toma posesión de su miembro por lo que del objeto pierde y del significativo se compromete a darlo.

En el caso de la niña se opera un cambio después del descubrimiento de la falta de pene en su madre. La decepción provoca una modificación en su elección de objeto, y se dirige al padre tomándolo como punto en el cual se reúne objeto de satisfacción y objeto de amor, lo que será determinante en su vida amorosa.

Desde el lugar del padre la niña recibirá la promesa de que algún día tendrá un hijo de él que cumplirá una función restitutiva con respecto a su falta. También sujeta a un nuevo orden de legalidad se produce en la niña un derecho en cuanto a su acceso al falo que está determinado por la promesa paterna.

La forma en que hombres y mujeres se aproximan, tienen acceso y adoptan una posición sexuada es muy distinta y de lo más variable.

En la práctica del psicoanálisis se encuentran serias dificultades en lo que se refiere al recorrido edípico.

En el caso del varón, cuando el padre no es soporte para que se consolide esa reglamentación de derecho y uso que enmarca el pacto, el niño sabe del falo pero puede acceder y adoptar una posición frente a él. Queda así en una relación inhibida y sintomática en cuanto a su función y en una situación confusa en lo que respecta a la manera de asumirlo, por lo mismo en estas circunstancias el ofrecerlo se presenta como imposible.

El fantasma de la madre domina en esta zona ambigua, haciendo sombra en el sitio en que el padre no está presente.

No es suficiente el lugar del padre en lo simbólico para el recorrido edípico, es necesaria su encarnación por alguien que dé lugar a significaciones diferentes que no caigan en el extravío. Las innovaciones del niño, sus incursiones en lo simbólico, encuentran apoyo y dirección a través de procesos identificatorios.

Como ejemplo de las dificultades mencionaré el caso de un niño de cinco años para quien el lugar del padre está instaurado en lo simbólico, pero cada

vez que lo busca como referente no lo encuentra. El padre le dice que va a estar ahí exactamente donde nunca se presenta, y le promete lo que nunca cumple. Un padre de mentiras es el que se ha construido este niño, porque la verdad del padre no está en que cumpla todo lo que dice ni que esté siempre donde se le espera, la verdad del padre es su falla en el intento de serlo.

Una de las sesiones él llega especialmente alterado y me cuenta que tiene mucho miedo por los ovnis, dice que ha soñado con ellos y que pueden llegar en cualquier momento y hacerle daño. Los ovnis son malos, vienen de otra parte y son muy peligrosos. Durante mucho tiempo él insiste en los ovnis, y se asegura de estar en constante contacto conmigo, me toma de la mano, si camino se prende de mi ropa, me lleva a la ventana y señala por donde pueden llegar.

Después de todas sus explicaciones ingenuamente le pregunto que són los ovnis y me responde que son "hombres no identificados".

El lugar de vacío provoca problemas para el proceso identificatorio y de agresividad infantil con respecto al padre, y por otro lado no es posible identificar en ese lugar a un padre. El vacío de padre será la fuente donde se sitúe su miedo, su mal y como consecuencia su culpabilidad exacerbada.

Cuando llega por primera vez a consulta, me confiesa en voz baja y nervioso que tiene un gran secreto que no ha confesado a nadie: él es malo y no sabe qué hacer con eso.

El piensa que por ser malo se culpa, nosotros sabemos que porque se culpa él es malo. Por culpabilidad él ha tenido que ser malo, provocar en su casa, hacer exactamente lo contrario a lo que le indican en la escuela, golpear, molestar, todo aquello que tenga relación con ese círculo vicioso del castigo que por ser un medio rápido y eficaz para expiar culpas es difícil que se le pueda dejar. Un golpe, una prohibición o una privación son un gran alivio intrapsíquico aunque solo momentáneo.

El padre que es llamado a ocupar este vacío es el padre imaginario, aquel que recibe las cargas de la rivalidad edípica y sirve de modelo identificatorio para el niño. Pero cuando falta, o sencillamente no acepta ser el sostén de los reproches que se le dirigen, es decir cuando no acepta su falta de ninguna manera, será el hijo quien tendrá que asumir esa culpabilidad que le correspondía al otro, además de la suya.

La reduplicación de la culpa en el niño, con sus consecuentes signos de inhibición, rigidez, apatía y depresión, son muestras frecuentes de la falta de padre o de la necia perfección paterna.

La ausencia o el exceso de perfección parecen estar en el mismo nivel, si de los efectos que producen hablamos.

Que el padre pueda sostenerse en este sitio es porque su engaño de perfección responde a las exigencias de un proceso subjetivamente en su hijo.

Para Freud, el superyó, es entre otras cosas, el resultado de una abstracción progresiva realizada sobre las imagos parentales. Durante la tarea de ir borrando particularidades que se convierten en preceptos generales se pierde una parte esencial de estas figuras. En la constitución del superyó, de los padres se pierden sus características de amor y ternura, quedando tan solo un cúmulo de exigencia sin límite, por este motivo Freud lo llamaba el "abogado del afán de perfección" (6).

Freud descubre que los efectos crueles del superyó provienen de un padre tiránico a menudo perfecto, pero también menciona los resultados devastadores que produce un padre bondadoso y demasiado comprensivo con las transgresiones de su hijo; finalmente entre un superyó y otro no parece haber mucha diferencia.

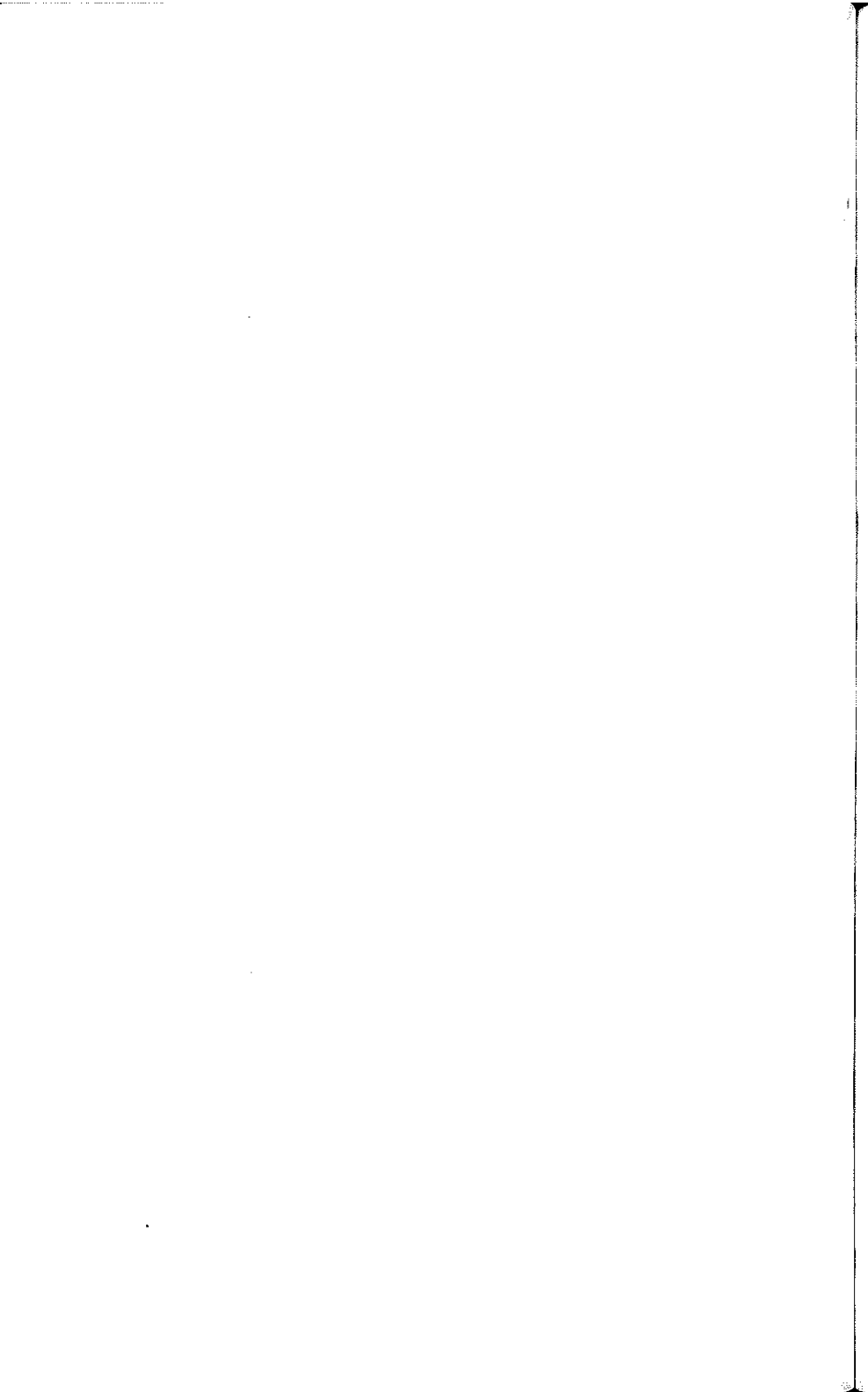
Entre más se esfuerza uno por alcanzar la perfección, la pureza, más culpable se es.

Si el padre evita enfrentar su castración para no reconocer su falla, sentencia a su hijo a una condena interminable. Pues es en el lugar donde la castración simbólica del padre no es reconocida, que la deuda por habitar el lenguaje y hacer uso de la palabra encadenará al sujeto a sufrir su culpabilidad.

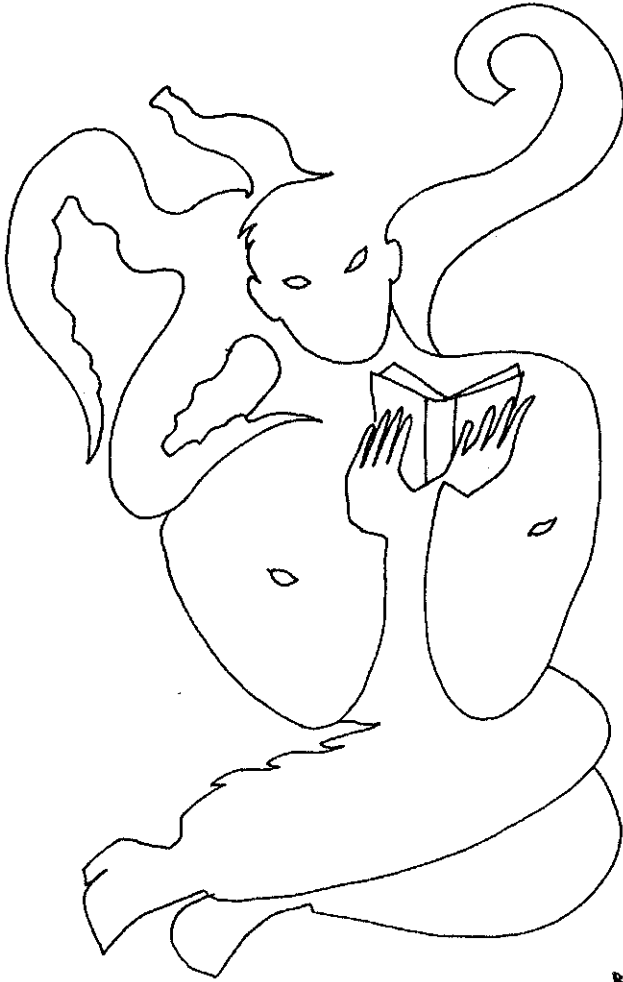
Mientras la castración y sus efectos no sean reconocidos, se puede ser culpable de cualquier cosa, porque para el psicoanálisis la culpabilidad no es un problema de conciencia sino un hecho de existencia.

## NOTAS

1. Freud, S. (1976). Fragmentos de correspondencia con Fliess. *Obras Completas*. Volumen I, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 305-308.
2. Braunstein, N. (1986). Edipo Vienés. En *Coloquios de la fundación 4, El discurso del psicoanálisis*, México: Siglo Veintiuno editores, p. 90.
3. Lacan, J. (1956). Seminario "Las Relaciones de Objeto y las Estructuras Freudianas". Versión mimeografiada. 19 de diciembre.
4. Lacan, J. (1956). Seminario "Las Relaciones de Objeto y las Estructuras Freudianas". Versión mimeografiada. 12 de diciembre.
5. Lacan, J. Op. cit., 19 de diciembre de 1956.
6. Freud, S. (1976). Conferencia. La Descomposición de la personalidad psíquica. En *Obras Completas*, Volumen XXII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 62.

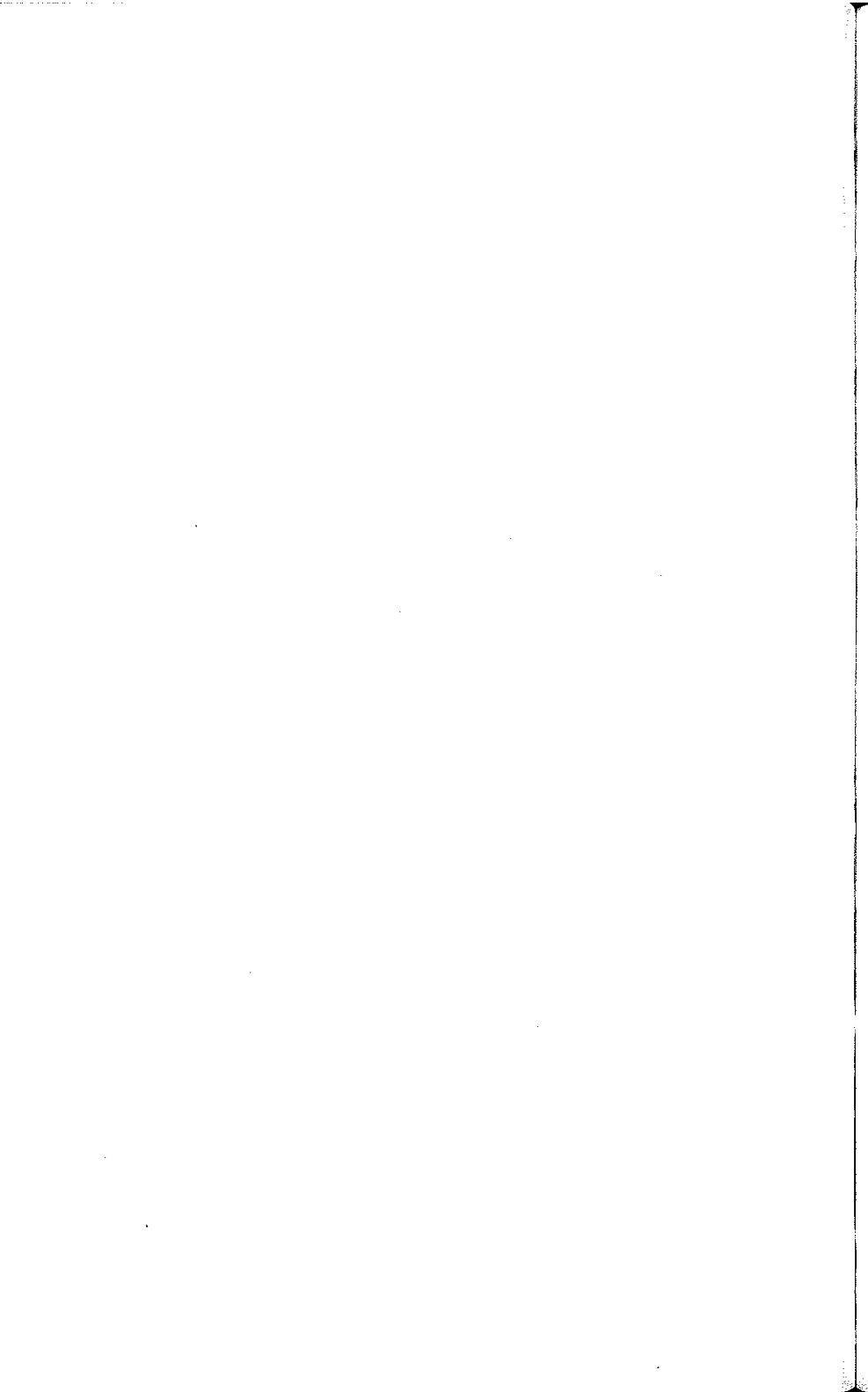






RIMMEL

P. Lovecraft



## PSICOANALISIS Y PEDAGOGIA ¿Ante la tragedia de otra no relación?

*Julio Ortega B.\**

Lacan, personaje leyenda que signa nuestra orientación psicoanalítica, trabajó desde lo Imaginario hasta lo Simbólico, tratando de ceñir en lo Real la relación entre el hombre y la mujer. Pensador siempre polémico, incitador de la controversia, no se esforzó demasiado por ser entendido; amigo de artistas surrealistas, de revolucionarios y de intelectuales, elaboró sus concepciones a saltos, sin paciencia muchas veces y no reconociendo siempre lo que su obra debía a otros pensadores.

Quizá en este perfil extravagante e insólito, que atrajo siempre pasiones de amor y de odio, resida sin embargo su genialidad. Su enseñanza, más oral que suscrita, nos obliga siempre al tanteo intelectual, a la duda reflexiva hasta que, impregnados de su estilo, de los matices de su teoría —ligados indefectiblemente a su vida y a su praxis— encontramos respuestas cuyo valor, en términos de verdad, es siempre discutible, pero por cierto que no es la mentira, la falsedad, la que rige esta lógica, a fin de cuentas lógica del inconsciente.

---

\* Córdoba 70-203. Colonia Roma, México, D.F.

Este pequeño rodeo a nuestro trabajo, me ha parecido necesario para introducirlos en una afirmación verdaderamente audaz y violenta que Lacan dejó caer en los años setentas y que da razón del muro que se levanta entre sexos, la frase simple es que no "hay relación sexual". Hombre y mujer, prisioneros cada uno de sí, se enfrentan a la sinrazón de la imposibilidad de una fusión total. Los argumentos sobran, el propio narcisismo, la inalcanzabilidad del goce, la naturaleza del deseo y la pulsión, basten por ejemplos.

Pese a ello, eso se mueve y se levanta; los discursos corren, las líneas del amor se tienden, las rivalidades y las diferencias se pueden volcar en esperanzas, aunque la tragedia -tragicomedia a veces- aceche siempre.

Me pregunto hoy ante ustedes, si no en otro escenario, en otra puesta en juego de términos, sucede que nos encontramos ante una no relación entre la Pedagogía y el Psicoanálisis. Dos campos de discurso, dos amores a los que he dedicado buenos años de trabajo.

Las páginas finales de un difundido libro de Cathérine Millot (1) dedicado a rastrear las opiniones de Freud sobre las relaciones entre el Psicoanálisis y la Pedagogía, contienen el siguiente párrafo que resume la posición de la autora:

"La contribución del análisis a la educación consistiría pues, esencialmente, en el descubrimiento de la nocividad de ésta al mismo tiempo que de su necesidad. No hay aplicación posible del psicoanálisis a la pedagogía; no hay pedagogía analítica en el sentido de que el pedagogo alinearía su posición subjetiva sobre la del analista y adoptaría una "actitud analítica" respecto del educando. Todo lo que el pedagogo puede aprender del análisis y por el análisis, es a saber poner límites a su acción: saber que no pertenece al orden de ninguna ciencia, sino del arte".

La afirmación simple en su razón, como florete con su punta desnuda, parece destinada a rasgar de una vez y para siempre los esfuerzos de pedagogos y psicoanalistas por acercar estos dos campos del saber. Así, los trabajos de August Aichhorn y Nina Wolffheim son borrados de un plumazo; también la lectura Montessori de Freud y la aproximación de Neill.

Sin embargo, en el "Prólogo al Libro *Verwahrloste Jugend*" (2), escrito en una época de madurez de Freud (1925), éste enfatiza el enorme interés que debería tener para el pedagogo el estudio del Psicoanálisis. Puesto que el niño es el objeto principal de la investigación psicoanalítica, las observaciones sobre su vida anímica y su desarrollo redundarán en beneficio de la actividad pedagógica. Más aún, la mejor instrucción posible para el pedagogo mismo, sería la vivencia del análisis. Este gesto freudiano no implicaría, advirtámoslo, la promoción de una ubicuidad de papeles entre educador y analista, a riesgo de horrores tales como la muerte trágica de Hugh-Hellmuth o el hoy bien conocido efecto del análisis de Klein sobre sus hijos.

Curiosamente, el libro de Millot goza de una popularidad extravagante en el medio, especialmente entre pedagogos que ven cuestionada su vocación y deciden cambiar de bandera, abrazando la formación psicoanalítica.

En mi opinión, la excelente prosa del libro seduce a tal punto que produce un enamoramiento de las tesis -casi lemas- allí expuestas. El problema de la relación entre Pedagogía y Psicoanálisis es aún más complejo y no puede concluirse por la vía de afirmar una inoperatividad del proyecto de fundar una Pedagogía Psicoanalítica a la manera de Pfister (3).

Un análisis menos ocupado en citar las contradicciones de las posiciones freudianas respecto a la relación entre ambos saberes, menos atento incluso a la "evolución" diacrónica del discurso freudiano, repararía por lo menos en dos vertientes.

En primer lugar, en la necesidad de que el pedagogo aborde de manera diferente los problemas de lo que se ha dado en llamar la "educación especial", conjunto heterogéneo de problemas que van desde irregularidades en el proceso de enseñanza-aprendizaje, hasta dislexias, trastornos orgánicos leves y severos, trastornos de conducta (agresiones, inhibiciones, autismos, etc.), y trastornos psicomotrices (4).

Más allá de los consejos que recomiendan alimentación racional, limpieza, no promoción de situaciones promiscuas y amor, mucho amor, el psicoanálisis puede proporcionar los fundamentos no de una propedéutica, pero sí de una clínica psicopedagógica. La cuestión puede plantearse de esta manera: ¿Acaso no es la escucha analítica una manera de abordaje a la cuestión del síntoma del todo original?

En ella, el problema del chico con enuresis, de la madre sufriente, del peso de lo Real para utilizar una frase de Denis Vasse, toma una perspectiva totalmente diferente a la de la intervención, cuyo criterio de pertinencia es la modificación de conducta, la planeación de hábitos y el furor curandis.

El síntoma no es más que el semblante, aquello aparente que por su claridad enceguece. Freud (5) nos ha hecho redescubrir en los albores de este siglo la onirocrítica antigua que distinguía entre contenido manifiesto y contenido latente. Más allá de lo dicho de la demanda de ayuda planteada en el síntoma, encontramos la estructura determinante de esa formación de compromiso, hallamos la realidad de un deseo sofocado, prohibido.

¿Hay que ser analista para poder parar la oreja y trascender más allá de la demanda? El pedagogo con instrucción psicoanalítica puede enfrentar mejor el enigma de las formaciones imaginarias, de las marcas en lo Real e incluso, matizar su intervención con los conocimientos psicopatológicos y con la reflexión que sobre las articulaciones del discurso del otro en la dinámica del conflicto provee el trabajo sobre lo inconsciente. El corte mismo de la entrevista analítica puede fungir como un paradigma que descentre al pedagogo de la respuesta técnica que representa la entrevista cerrada apegada a un mero formulario. El conjunto de pruebas y de diversas técnicas de diagnóstico, enmascara las más de las veces con una etiqueta o un percentil la historia clínica, sirviendo como defensa fóbica frente al relato frecuentemente siniestro, insoportable.

El síntoma en el niño es la marca de un indecible. Como en el sueño, es allí donde en forma alegórica se recrean los conflictos de su universo familiar. Su "enfermedad" es incluso la marca del goce del Otro. La anomalía es muchas veces inducida, deseada inconscientemente, sostenida en provecho de inconfesables sentimientos (6).

Desde esta perspectiva, se comprenderá por qué no basta entonces con desarrollar habilidades que oculten ese rastro, que si bien, puede a veces borrarse, sólo desplaza la cuestión hacia otro lugar del discurso. Tampoco puede solucionarse el problema culpando al niño de sus malos hábitos de estudio, a los padres de falta de motivación para con los hijos, sino a riesgo de afrontar más tarde el látigazo de la culpa, que no ayuda pero sí aniquila. El niño no mejora con eso, él está enfermo de miedo, de angustia y de odio. Eso se expresa a través de su mutismo, del ataque a sus compañeros, la

masturbación compulsiva o quizás en los frecuentes accidentes que ponen en peligro su vida.

Si en realidad pueden encontrarse múltiples ejemplos de que la tecnología educativa funciona, a saber el entrenamiento y los programas de reforzamiento, lo hacen en gran medida porque hacen intervenir a un Otro que con su mirada de amor o su presencia, establece un corte que había fallado en instaurarse y que logrará finalmente incorporar a ese pedazo de carne en la cadena significativa.

En tanto resultado de un compromiso entre los deseos rechazados y la prohibición del Otro, el síntoma se presenta como un signo de autoalienación del Sujeto. En las fallas del texto que éste constituye prevalece la violencia de una interpretación nacida de sí mismo y, sin embargo, extraña al Yo (7).

La reflexión psicoanalítica permite ver a ciertos adultos prestos a ejercer su posición de Amos y desde el papel de padres instituir una ley perversa. Proceden con sus hijos con un espíritu de retaliación particular; viven la paternidad como una oportunidad de devolver los sufrimientos que alimentaron su pasado infantil. Es claro que hay más de una manera de agredir; no es necesario privar de alimento al chico, también la sobrealimentación es una manera de dar cauce al sadismo, de limar las diferencias sexuales al niño en una esfera aristofánica que figurabilice al ser andrógino. Tampoco necesariamente se agrede al infante quitándole el abrigo, arrastrándole desarrapado se le puede sofocar en innumerables envolturas que permitan también ocultar a la víctima.

El rendimiento escolar es muy sensible a este tipo de agresiones, pero las buenas calificaciones tampoco aseguran que no exista un conflicto. Algunos padres hacen depender su don de amor del puntaje escolar, convirtiendo al niño en un ser angustiado permanentemente por obtener menciones.

La pedagogía libresca, tan atenta a la memorización de fechas y eventos históricos, no mejora el panorama y aún causa más estragos. Se le exige al estudiante que repita el texto sin comprenderlo; que domine su tendencia a la actividad y curiosidad que podrían "extraviarle" por caminos indeseables al ideal educativo. Esta misma pedagogía supone a la ignorancia como opuesta al saber, desconociendo justamente que es la ignorancia la que autoriza la estructura del conocimiento.

La ignorancia -nos dice Lacan- es una pasión. Una pedagogía informada analíticamente debe, más allá de postular un deseo de saber, reconocer los efectos de esa pasión, de ese deseo de no saber, que tiene efectos sobre el sujeto. Recordemos que la ignorancia de Edipo no es simplemente una falta de conocimiento, de información, sino una incapacidad para reconocer aquello terrible que toca a su destino (8).

Así, entramos en la segunda vertiente que podría orientar nuestros esfuerzos por elucidar las relaciones entre Psicoanálisis y Pedagogía.

El Psicoanálisis frente a la perspectiva moderna neoconservadora que exigiría de la Pedagogía su legitimación en tanto estrategia para la adquisición en el sujeto de informaciones, lenguajes y juegos dirigidos a establecer una realizabilidad o performatividad (9) de sus capacidades en el horizonte de un pragmatismo social en el cual el saber pierde su "valor de uso", no puede sino convertirse en un aliado de la crítica posmodernista que resiste a la lógica de calidad capitalista. No se trata de adoptar, a nuestro modo de ver una posición iconoclasta o un cinismo apocalíptico a lo Baudrillard (10), sino de armar una crítica ética que no olvide los ideales de emancipación del modernismo. Sí, es cierto que pueden rastrearse los orígenes del psicoanálisis a la ilustración; no sería ocioso releer las Confesiones de Rousseau (11) bajo esta óptica, pero se trata en todo caso de un hijo bastardo que no se ha arrojado al evangelio de la Razón con los ojos abiertos.

La obra misma de Lacan, sus elaboraciones acerca de ese goce que no sirve para nada, que no es signo de amor del Otro (12), creo que adolecen de ese espíritu utilitario que pondera el saber científico sobre el saber narrativo (13). Otra cuestión pedagógica crucial que en su enseñanza se evidencia, es el problema que representa la prisa por comprender. Un texto, al igual que un síntoma, no tiene por qué hacer sentido de inmediato; la primera aproximación a ese saber puede incluso resistir a la interpretación; no comprender demasiado, dar su tiempo a la dinámica de la ignorancia, puede ser el camino hacia la fertilidad intelectual.

Nos resistimos a la idea de que la única enseñanza aceptable, es aquella que puede ser moneda de intercambio económico y que identifica al saber como un conocimiento acabado y listo para usarse como los trajes hechos.

Consideremos este problema desde otra aproximación. Examinando los diálogos de Platón (14) encontramos a Sócrates interrogado por Menón



acerca de si la virtud puede ser enseñada. Sócrates muestra la necesidad de poner en cuestión la posibilidad de la enseñanza misma, él no enseña: interroga y a través de su pregunta lleva al conocimiento oculto, a la remembranza. Rescatemos una parte de la propuesta socrática: enseñar es más que la transmisión de un conocimiento pleno, un saber sobre el Bien Supremo (que en nuestros tiempos se encarna en la imagen de un Ideal tecnocrático y de consumo); enseñar es crear las condiciones para que se produzca el conocimiento.

Aquí la situación analítica es un tipo de aprendizaje ejemplar: el analizante habla al analista dirigiéndose a él como sujeto supuesto al Saber, pero precisamente el analista no sabe, no tiene la llave del inconsciente de su paciente. El intérprete dirige la cura, sí, pero desde el texto que el paciente va produciendo con su discurso. Lo que el analista debe saber es cómo ignorar lo que sabe.

Tenemos así que Lacan, al igual que Sócrates, sostienen paradójicamente su práctica sobre el cuestionamiento mismo de la enseñanza, sobre el aserto de la ignorancia. La paradoja es mayor si pensamos que aquel extraordinario maestro de la juventud griega que fue Sócrates, remite al nacimiento de la Pedagogía como disciplina.

Freud también ha sostenido la crítica situando como imposibles las tareas de educar, psicoanalizar y gobernar (15).

La referencia es bien conocida; quizás no las preguntas que habría que enlazar a ésta:

Si enseñar es imposible, entonces: ¿Qué hacen los educadores? y otra más: ¿Cómo entender que algunos de los más notables maestros de la inteligencia del hombre cuestionen la tarea pedagógica como un imposible? (16).

Para el psicoanálisis lo imposible no le es ajeno y sólo tiene una manera de entenderse: es aquello que no cesa de no inscribirse; aquello que solamente se efectúa en la forma de un principio que no comienza, como la tarea de Sísifo cuyo final implica un nuevo principio.

Al tratar Lacan el problema de la enseñanza del Psicoanálisis (17), éste enfatiza la relación de restitución del sujeto a la cadena simbólica, a su propia

novela, a las leyes del lenguaje, al juego donde la verdad entra en lo Real y por cierto que no a su integración deshumanizada en la cadena productiva y en la civilización del "Nintendo".

La utopía científica de la modernidad que preconizaba el sujeto autónomo, sin divinidades y sin límites, dio a luz a un mito superyoico. Frente a él, la marcha tecnoindustrial agudiza las diferencias materiales y oscurece nuestro futuro barbarizando nuestra cotidianeidad al convertirla en un "todos contra todos" y "cada uno para sí mismo". La propuesta pseudodarwiniana que eliminaría a los débiles e incapaces, cuyo único proyecto histórico es el alcance de la máxima eficiencia profesional y técnica de los sistemas fisiológicos humanos, a fin de optimizar sus actuaciones y aumentar el "output" del sistema, al mismo tiempo que reducir el "input" para obtenerlo (18), pesa hoy sobre la pedagogía.

Tampoco podemos cometer los mismos errores jacobinos y jugarlos por la realización del Espíritu, por la vanguardia de la Razón y aguardar confiados el cumplimiento de profecías históricas. Las ideologías surgidas de estas contraseñas nos han jugado muy malas pasadas. Con Freud hemos aprendido la fragilidad de la palabra razón del siglo de las luces, la inalcanzabilidad de la verdad absoluta, la fractura de un sujeto que siempre puede aprender de su ignorancia.

El Psicoanálisis así, más allá de una crítica de la Pedagogía, puede constituirse en un pilar de la reflexión ética necesaria para su ejercicio. El desafío principal es, cómo legitimar su enseñanza en función de la producción de un saber quizá no destinado a su aplicación inmediata por un urgente empirismo.

Las tendencias informáticas actuales en manos del neoconservadurismo, pueden hacer realidad la pesadilla del "Big Brother" orwelliano, aquel que suprimía todo anonimato (19) y planteaba como objetivo el borramiento del inservible goce sexual, estableciendo como único propósito reconocido del matrimonio el producir hijos.

Nuestra aspiración es ver crecer una Pedagogía no mecanicista; que no sostenga el pragmatismo y la performatividad como único criterio de legitimación. Una Pedagogía que no olvide su espíritu especulativo y que se pregunte no sólo por la efectividad de sus medios sino por la justicia de sus

finés; que atienda además de la realidad exterior, material y social, la realidad psíquica, es decir, lo Real del deseo.

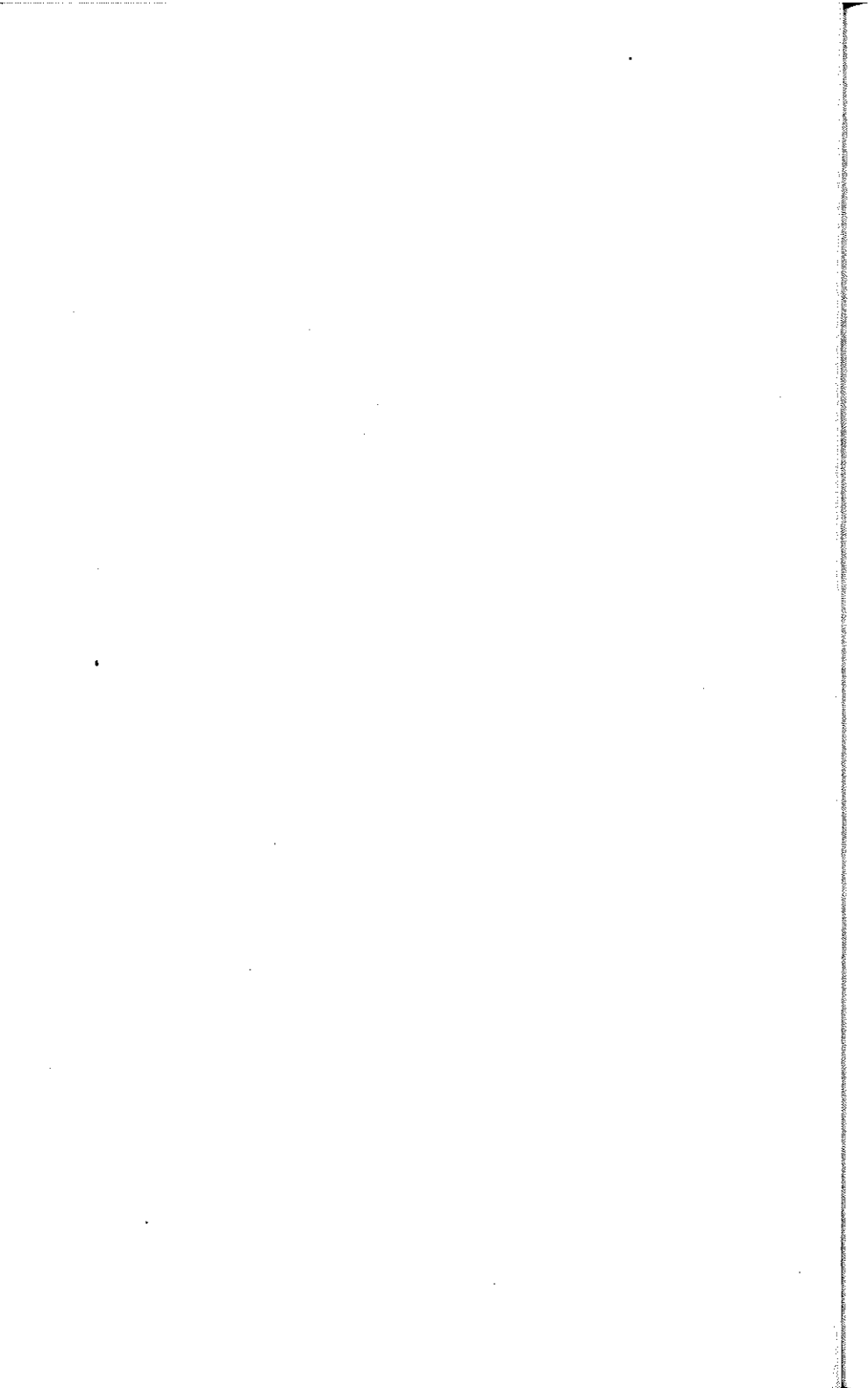
## NOTAS

1. Millot, C. (1982). *Freud Anti-Pedagogo*. Barcelona: Ed. Paidós, p. 205.
2. Freud, S. (1979). "Prólogo a August Aichhorn, *Verwahrloste Jugend*". *Obras Completas*. Tomo XI, Buenos Aires: Ed. Amorrortu, p. 296-297.
3. Pfister, O. (1969). *El psicoanálisis y la Educación*. Buenos Aires: Ed. Losada.
4. Un abordaje a este problema se encuentra delineado en: Foladori, H. (1984). "El Talón de Aquiles de la Educación Especial". Revista: *La Nave de los Locos* # 7.
5. Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. *Obras Completas*. Tomos IV y V, Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
6. Mannoni, M (1976). *El niño, su "enfermedad" y los otros*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
7. En este punto coincidimos con Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Argentina: Ed. Taurus.  
Si bien no podemos considerar que la comunicación con el agente quede interrumpida, en todo caso, y esto vale para el signo en general, queda planteada una proposición que está abierta al equívoco. En este punto vale recordar la fórmula lacaniana sobre la comunicación: "El lenguaje humano constituye una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida": Lacan, J. (1988). *Escritos*. México: Ed. Siglo XXI, p. 3.
8. Shoshana, F. (1987). *Jacques Lacan and the adventure of insight*. USA: Harvard University Press. Ha desarrollado una lúcida argumentación sobre las relaciones psicoanálisis y educación, en su análisis sobre la cultura contemporánea.
9. En teoría del lenguaje "un realizativo" (performative) deriva, por supuesto, de realizar, que es el verbo usual que se antepone al sustantivo "acción". Indica que emitir la expresión es realizar una acción y no meramente decir algo. La obra de Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas*

*con palabras*. Barcelona: Ed. Paidós, ha tenido una influencia enorme sobre el pensamiento contemporáneo.

10. Un ejemplo de su retozante prosa, tan exaltada como tramposa en su argumentación, lo encontramos en: Baudrillard, J. (1989), *De la Seducción*. Ed. Ret.
11. Baste recordar el apego que refiere a la Srta. Lambercier, su mentora, y la voluptuosidad que despertaban en él sus azotes: "Quien creará que este castigo de la infancia, recibido a la edad de ocho años, habría de influir de tal modo sobre mi porvenir? ¡Pues sí! Ello decidió mis inclinaciones, gustos y pasiones, de tal modo que más tarde, cuando comenzó a despertar en mí la sensualidad contemplaba a las mujeres que me parecían hermosas, pero siempre me las imaginaba como otras tantas señoritas Lambercier". Rousseau, J. J. (1973). *Confesiones*. México: Ed. Olimpia, p. 17.
12. El análisis de Lacan (1981). Seminario XX Aún. Barcelona, sobre la relación entre lenguaje y verdad enfatiza el carácter esquivo de esta última, la imposibilidad de dar cuenta de lo Real sino a través del impasse de la formalización tan cara a los ideales modernistas.
13. Véase: Lyotard, J. F. (1990). *La Condición Postmoderna*. México: Ed. Rei.
14. Platón. (1984). *Diálogos*. México: Ed. Porrúa, p. 213-216.
15. Freud, S. (1980). "Análisis Terminable e interminable" *Obras Completas*. Tomo XXIII, Argentina: Ed. Amorrortu, p. 249.
16. Preguntas no ajenas a la reflexión de Felman, quien ve en la enseñanza de Freud y de Lacan sobre todo una crítica irreversible al quehacer pedagógico. *Jacques Lacan and the Adventure...*, p. 70 y 71-75.
17. Lacan, J. (1984). "El Psicoanálisis y su Enseñanza". *Escritos*. México: Ed. Siglo XXI. p. 420.
18. Definamos Output como informaciones o masificaciones obtenidas e input como la energía gastada para obtenerlas.
19. ¡Ay, Rousseau, nos has hecho tanto bien como mal!





## UN RELATO CON AROMA A PASION Y DES-ENGAÑO\*

*Sandra Jiménez T.\*\**

*Lilliam Garro L.\*\*\**

"Desde un principio, en la dialéctica del ojo y la mirada, vemos que no hay coincidencia alguna, sino un verdadero efecto de señuelo. Cuando, en el amor, pido una mirada, es algo intrínsecamente insatisfactorio y que siempre falla porque -Nunca me miras desde donde yo te veo" (1).

En 1920, Freud articuló la presentación de un ensayo denominado: "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina". Ensayó con pluma delicada y sutil, un viraje de la histeria a la perversión, en la sexualidad femenina, o quizás a una pregunta sobre el retorno de lo reprimido, ligada a la escena primaria como acontecimiento real, o a la deuda de amor en la mujer.

---

\* Referencia al texto de Sigmund Freud "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)".

\*\* Apdo. 6193-1000, San José, Costa Rica.

\*\*\* Apdo. 116. Tibás, Costa Rica.

Discreto por lo reciente de su atención a la joven, o por el acertijo que la propia escucha le proponía en cuanto a los destellos de la femineidad y a la concepción de la sexualidad, elaborada en 1901-1905 y detallada en "Tres ensayos de teoría sexual". La experiencia analítica tanto en Freud como en Lacan, ex-pone el misterio de la sexualidad, abriendo las vías de que lo que unge a un sujeto en posición femenina o masculina, deviene o se gesta en su pasaje edípico, en el drama que relata la historia de ese en particular. Aquí entre el Otro y su deseo, atrapan a ese advenedizo y lo hacen ser y pertenecer, a una novela, de frustración, privación, falta y apuesta... Este es a partir de que el Otro le cede en su deseo un espacio, que le deja en deuda, alienado, y parte a la subjetividad.

Es difícil en el ensayo Freudiano separar, lo que pertenece a la joven y re-puntuar los dramas de su familia, en busca de colegir el encuentro y el desencuentro de los acontecimientos.

Desde nuestra escucha, depositando la mirada en el tiempo de la palabra del texto, se trata de rescatar una joven sin nombre, que en la apuesta a la femineidad, su discurso se tiñe de amor, pasión y desengaño.

S. Freud presenta a una joven de dieciocho años, cuyo único interés es el amor de una Dama. La joven es devorada por dicha pasión. Su gusto por personas del sexo femenino despertó el enojo y el rigor del padre.

Señala Freud que la joven aprovecha cualquier medio de engaño, subterfugio o mentira para posibilitar y encubrir sus encuentros con la Dama.

Dice Freud: "Más importante sin duda, es que en su conducta hacia su objeto de amor había adoptado en todo el tipo masculino, vale decir, la humildad y la enorme sobrestimación sexual que es propia del varón amante, la renuncia a toda satisfacción narcisista, la preferencia por amar antes que ser amado. Por tanto, no solo había elegido un objeto femenino. También había adoptado hacia él una actitud masculina" (2).

Este movimiento hacia la dama, convirtiéndose ella en homosexual, le permite a la madre, el no renunciar a ser la mujer cortejada y festejada por los hombres. Surge aquí otro espejo identificador: el de la venganza, ofendiendo al padre con su proceder homosexual, logrando su propia satisfacción.



La joven provoca una escena, en donde el cruce con el padre, dá a la historia una re-significación:

"Un día sucedió lo que en esas circunstancias tenía que ocurrir alguna vez: el padre topó por la calle con su hija en compañía de aquella dama que se le había hecho notoria. Pasó al lado de ellas con una mirada colérica que nada bueno anunciaba. Y tras eso, enseguida la muchacha escapó y se precipitó por encima del muro a las vías del ferrocarril metropolitano que pasaba allí abajo. Pagó este intento de suicidio, indudablemente real, con una larga convalecencia..."(3).

En el intento de suicidio, el padre la mira... ella caía por presencia del padre, su des-engaño la había empujado a la homosexualidad.

A partir del pasaje al acto del suicidio, se instalan, se resignifican escenas -y- escenarios, desde donde puede ser abordado, puntuado e interpretado este caso.

Por la vía de la pasión y el desengaño, construimos dos escenarios: La mirada y el amor.

## La mirada

"La mirada sólo se nos presenta bajo la forma de una extraña contingencia simbólica de aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia a saber, la falta constitutiva de la angustia de castración" (4).

A través de la mirada... el objeto que falta se hace búsqueda especular.

En la referencia a la inter-subjetividad, Lacan plantea que es necesario al menos, no siempre un sujeto, sino un ojo para verlo. Una pantalla sobre la cual el sujeto es instituido.

La pantalla del Otro sobre la cual el sujeto se precipita posee el don de la mentira, y la verdad. Lo fascinante, lo que eclipsa al sujeto es del orden de la ficción, tesoro que vigila cuidadosamente el fantasma de nuestros sueños. La ficción fantasmagórica en su pasaje por el intercambio simbólico de las miradas, se hace palabra, historia, memoria y estructura articulada.

El sujeto hace acompañar su mirada de lo que oye de sí, visa su pasaje en esta sociología de los bienes, los intercambios, las apuestas, las deudas. Deudas impagables, que se burlan a partir de miradas que disfrazan el deseo, pero que no pueden tornarse ciegas a la frustración, la privación y la castración.

### La mirada capturada en lo real

La joven recuerda, que a los cinco años, se ven los genitales ella y su hermano mayor. Da cuenta de la diferencia anatómica entre los sexos, se instala la privación en lo real. Surge una mirada sobre la falta, que insiste en negar lo que vio, lo que el ojo bordeó como agujero en lo real.

En la pubertad la joven propone elegir una especificidad femenina: "la maternidad". Elige a un niño, en quien deposita su mirada; objeta la falta, burla su lugar edípico. La libera de lo que allí detectó como real, ante lo que propone un intercambio: la falta real -por- un hijo de otra. Pequeño error, ya que al ser de otra no la colma.

De lado, como quien hace sombra y opaca, la madre la mira como competidora y la exilia a la joven a otros brazos femeninos.

¿Qué propone la madre como deseo para la joven?

El enamoramiento: o mirar mientras miento.

Entre el pasaje de amor a un niño de otra mujer y amar el rostro de una mujer-madre, apuesta por la segunda. Asegura una mirada femenina con rostro ajeno.

El afán no es el ser amada, ella se ama a partir de lo que de ella circula por el Otro, se hace voz ahí, se hace sentir.

Provoca al Padre, lo enoja, lo enfurece; ella le recuerda su existencia y le cobra... ella aquí no adeuda. No pierde - apuesta y tal vez...

¿Sería aquí el instante especular -imaginario donde ella se sitúa bajo el resplandor del espejo masculino?

¿Es ahí donde el don de amar como hombre, siendo mujer se instala?

Su sombra, la madre tiene un hijo del padre. El padre da ese don real y la ubica como su mujer. Dicho acto (su tercer humano) rompe, quiebra el espejo imaginario. Inscribe la frustración en la joven de "no ser ella" y la remite a la privación del Objeto de amor o sea al padre.

Se re-coloca la mirada, en busca de otro objeto de amor, desde una posición en identificación con el falo, o sea toma posesión de los dones masculinos para seducir a una "dama" mujer.

El espejo femenino es el que ella desmiente, en tanto que re-colocarse en éste, es aceptar la castración en su madre y en ella misma.

Renuncia a la posibilidad de ser "todo en el amor" para el padre, renuncia a la mujer.

Se construye como con-tra juego, como contra-partida, el objeto de su fijación homosexual, por decepción, el padre que posee está castrado.

Des-ilusionarlo a él, como él la desilusionó a ella.

Amar a una mujer más allá de ella misma.

Dice Freud:

Recibió el hijo no ella, la competidora odiada, en lo inconsciente: la madre. Humillada y amargada dio la espalda al padre y aún al varón en general. Desestimó su femineidad y procuró otra colocación para su libido (5).

La Dama elegida como objeto de amor, captura las miradas de hombres y mujeres, "el ideal del espejo".

Toma un imaginario masculino y queda eclipsada como el padre, frente a la mujer. Se identifica con el padre, en una búsqueda que no cesa por una mirada femenina, que se detenga en ella.

La mirada del padre: escena del pasaje al acto

La mirada del padre le presentifica la falta, bordea lo real, evidencia su resto. La instala en la castración de su especular femenino.

Mira su propio fantasma, devela sus ansias de ser amada por el padre o por que no, por la madre. La mirada del padre, la despoja, la deja sin nada que le cubra su deseo.

El don del enamoramiento y la conquista se descubre, no hay engaño, ni trampa, el juego de la inversión en donde se sitúa su "ilusión" se desvanece en acto.

El hombre de sus sueños, el padre, se descubre como una figura alejada de lo simbólico, de la sociología de los bienes y los dones. Pide la palabra del padre, que porte la prohibición, la castración, exiliando su deseo a otros hombres.

La pregunta apunta al amor, ¿quién ama a la joven homosexual?

El acto de suicidio es ofrecido al padre "como ofrenda", provoca en el padre la ubicación en su función simbólica, urge resignificar en este espejo.

El padre envía a la joven donde el señor Freud, con un pedido específico de su parte: "Sr. Freud présteme usted la palabra, que no acompañe mi mirada".

La palabra del padre no hizo escritura significativa, no marcó la pérdida, el duelo y al estar y no estar, no dejó espacio especular para mirar en el horizonte de los amores, apostando su propia poesía edípica.

Nunca me miras desde donde yo te veo

Elección implica renuncia. Elegir pone en juego al deseo, al goce y al amor. El objeto de amor pone un velo sobre el objeto de goce. Siguiendo este trazo, la condición de amor conlleva una condición de goce. El objeto de amor encubre el objeto de goce. Goce y amor se entrelazan en el caso de la joven.

En la joven homosexual, dice Freud, el objeto en definitiva elegido no corresponde solo a un ideal de mujer, sino también a su ideal de hombre, reunía la satisfacción de las dos orientaciones del deseo, la homosexual y la heterosexual (6).

La joven elige un objeto que satisface todas sus inclinaciones. Elige un objeto sin falta, ante su mirada, que le permite elevarlo a la condición de un

amor ideal. Goce y amor se entrecruzan, se plasman en un mismo objeto, encubriéndose uno al otro.

Al interior de una trama fálica, en donde la joven que esperaba un hijo imaginario del padre, lo que recibe es que este dé un hijo real a la madre, se constituye el momento donde el objeto de la demanda de amor se dirige hacia la mujer. La relación madre-hija abona el terreno para que se realice metonímicamente una determinada relación de objeto. En esta relación Freud nos habla de una acentuada rivalidad, la madre "la veía como una incómoda competidora". Se había establecido un campo difícil de transitar, en donde si bien toda situación edípica conlleva el surgimiento de un drama de celos primordiales, en este caso se agudizan los celos y la rivalidad con la madre. La madre está presente. Es ella quien separa a la hija de la atención del padre e introduce ese elemento de frustración real. Le obstaculiza a la hija el acceso al padre.

La madre se muestra como teniendo el falo. La joven en su dependencia de amor, se identifica con el objeto imaginario de ese deseo en cuanto la madre misma lo simboliza en el falo... Estando la joven en un momento de redefinir su posición subjetiva, en tanto se encuentra en un proceso de elección e identificación, donde el cuerpo materno cobra su importancia como campo de lo imaginario, se ve ella frustrada, da vuelta, y convirtiéndose en homosexual, le dejó los hombres a la madre, se hizo a un lado y pone su mirada en otra mujer. Trama de amores. La joven no soporta la historia de amor parental ya escrita, esa historia de amor que la precede en donde la madre no le da un lugar. No le da el don de amor.

Freud nos habla de una homosexualidad tardía, marcando de esta manera una sexualidad infantil normal. La homosexualidad se empieza a delinear más claramente, en la marcada tendencia de la joven a identificarse con mujeres embarazadas, pero no es sino hasta el nacimiento del hermano que toma un matiz claramente homosexual.

Se manifiesta un marcado apego a la mujer, a la madre y al hijo real de la promesa del padre. La promesa se toma en el plano de lo real, se dificulta el acceso simbólico a dicha promesa. Como si no se alcanzara el orden simbólico para quedar marcado por lo real.

Es una historia edípica, en donde la elección homosexual se inscribe como respuesta a la decepción de ese deseo edípico. Una forma de sancionar el rechazo de la demanda de amor dirigida al padre.

Al conocer la reacción del padre, la joven reafirma esta como la vía para ofender y vengarse del padre. "Ahora seguía siendo homosexual por un desafío contra el padre", escribe Freud.

Este desafío frente al padre, que se manifiesta en su interés, de que el padre se entere de sus tratos con la dama, parte de una exigencia de amor engendrada en lo real (niño real) y se plasma en un amor cortés.

Amor altamente idealizado, amor cortesano, al que la joven no tiene ningún interés de renunciar. Exaltación que va más allá del objeto, exaltación ideal propia del amor cortés y que se reafirma en el carácter fundamentalmente narcisista.

Amor absolutamente desinteresado, es el amor a cambio de nada.

La joven a través de este amor busca restaurar la función imaginaria del falo, a la cual se había adherido. Es un amor no instaurado sobre una falta sino para taponear la falta.

Se trasluce en todo momento una relación especular con la madre, y luego con la dama, muy significativa. No es una proyección especular accidental, sino que además del narcisismo puesto en juego en ese espejo, cumple otra función: de límite, pone límite al temor de que falte la falta. Es decir que en esta elección de objeto, marcada por la especularidad, intenta ahogar la falta. El amor media ante el horror a la falta.

El deseo se escinde entre su objeto incestuoso, el padre y su propio sexo. Descarta el objeto incestuoso en tanto no soporta que se asuma su sexo a costa de la castración. Denuncia lo insoportable que se le torna ser amada al precio de la castración. La elección femenina posibilita la promesa de ser amada por ella misma. Es un esfuerzo por hacer existir a la mujer, la dama.

La relación existente entre el falo y su posición homosexual operan como una muestra dirigida al padre de lo que sería un verdadero amor. Su posición masculina, frente al objeto de amor, identificándose con el falo imaginario se establece por mediación materna, obturando la mirada entre el padre y la hija. Sobreestimación sexual hacia el objeto femenino de amor. Su lugar es de amante más que de amada. Ocupa una posición masculina frente al objeto. Amor y deseo se alienan al significante del falo.

Tomemos un elemento más que aparece en reiteradas ocasiones: el engaño.

El engaño aparece como un significante ligado al amor. Freud dice: "tuve la impresión de que obraba según el principio del talión: Puesto que me has engañado tiene que ocurrirte que yo también te engañe a tí" (7).

Ella fue engañada en el amor, engaña entonces al padre con otro amor pero también recibe un amor engañoso: "La pésima fama de la dama era directamente para ella una condición de amor" (8).

Engaño de amor o goce en juego. La madre, la mujer y el padre la engañan o es una necesidad en la relación con el otro.

En el tratamiento trae una serie de sueños que anticipaban una cura, confesaban la añoranza por el amor de un hombre y por tener un hijo y así podían saludarse como feliz preparación para la mudanza deseada. Freud le dice que eran sueños hipócritas y que ella tenía el propósito de engañarlo como solía engañar al padre y agrega: "Creo que junto al propósito de despistarme había también una pizca de galanteo en esos sueños, era también un intento por ganar mi interés y mi buena disposición, quizá para defraudarme más tarde con profundidad tanto mayor" (9).

A partir de este engaño, Freud considera conveniente terminar su intervención con la joven y referirla a una analista mujer. Desde lo imaginario se sintió engañado y no pudo trabajar el engaño. Lee la mentira, sin poder trabajar sobre ella para alcanzar una verdad. No logra dar lectura a lo que de la verdad está en ese engaño.

La transferencia jugada desde lo imaginario, puesta en escena en el sueño viene a impulsar un corte en el tratamiento.

Con el engaño, el síntoma habla. Freud parece acallarlo, le inquieta escuchar el síntoma y lo silencia con un corte. Freud sabía que no es silenciándolo que se puede sostener la apuesta de la curación. En el síntoma hay un efecto de verdad que por su intervención parece que Freud no pudo soportar. Escuchó la transferencia, sin poder trabajar en transferencia.

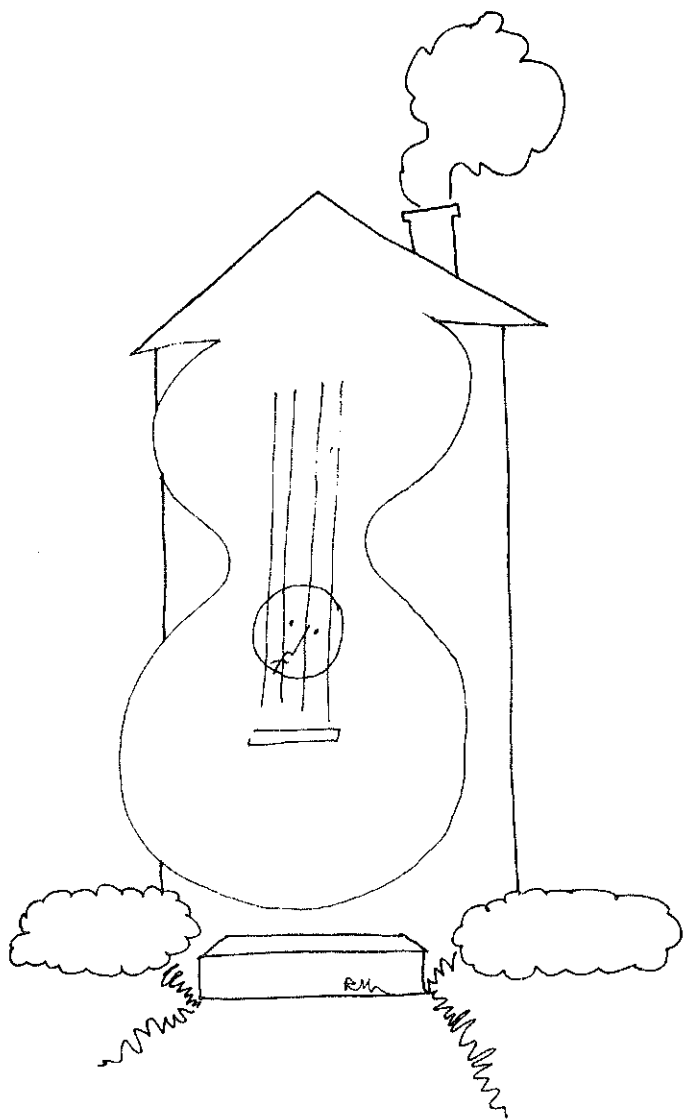
## NOTAS

1. Lacan, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, p. 109.
2. Freud, S. *Obras Completas*, Tomo XVIII, p. 148.
3. Freud, S. Op. cit., p. 142.
4. Lacan, J. (1964). Op. cit., p. 81.
5. Freud, S. Op. cit., p. 151.
6. Freud, S., Op. cit., p. 150.
7. Freud, S., Op. cit., p. 153.
8. Freud, S., Op. cit., p. 154.
9. Freud, S., Op. cit., p. 158.

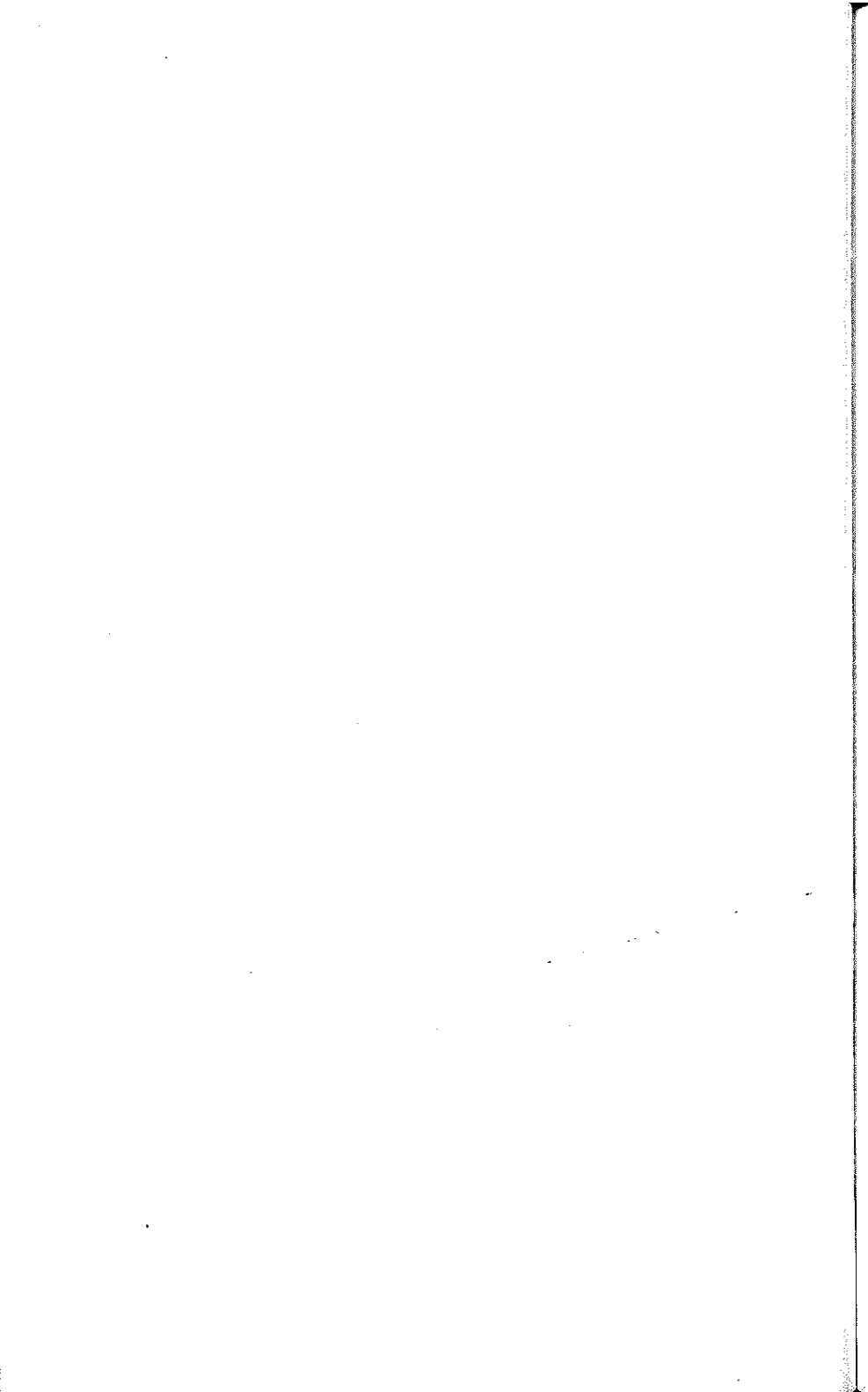
## BIBLIOGRAFIA

- Braunstein, N. (1990). *Goce*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bruno, P. (1992). *La Per-Versión*. Medellín: Fundación Freudiana de Medellín.
- Freud, S. (1979). *Obras Completas*. "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. 1920". Volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (1994). Libro IV. *La Relación de Objeto*. 1956-1957 Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Nassio, J. D. (1992). *La mirada en Psicoanálisis*. España: Gedisa Editorial.
- Valás, P. y otros (1990). *Perversión y vida amorosa*. Argentina: Editorial Manantial.





nada. La guitarra era una lluvia. nada. Notas perdidas y la tarde perdida.



## EL ENIGMA DE LA HISTERIA

*Ginnette Barrantes S.\**  
*María José Rambla S.\*\**

**"...ya no se trata del enigma íntegro, sino de una parte de él en la cual está contenido el carácter particular de la histeria que la diferencia de las psiconeurosis (... ) merced al psicoanálisis ya no debemos buscar más el enigma de la histeria".**

(Freud: 1905; 38).

Antes de ser un texto, lo expuesto aquí fueron palabras compartidas con los compañeros del grupo de estudio, con Heli Morales y, posteriormente, con quienes asistieron al seminario de Psicopatología, con Susana Bercovich.

El psicoanálisis se ocupó, desde sus inicios, del enigma de la histeria. La histórica estuvo presente en el surgimiento de este nuevo saber, no como quien ofrece la teoría, sino como aquella que fue capaz de "...producir, con respecto a su interlocutor, la sugestión de que una teoría existiría efectivamente" (1).

\* Apdo. 841-1002, San José, Costa Rica.

\*\* Apdo 1305. San José, Costa Rica.

A lo largo del texto "Análisis fragmentario de un caso de histeria" (Dora) (2), Freud se refiere a la histeria como enigma: "...todas las colecciones de casos de histeria son fenómenos raros y asombrosos, no nos han hecho avanzar gran cosa en el conocimiento de esa enfermedad que sigue siendo enigmática..." (3). Esto refiriéndose a las clasificaciones de síntomas.

"Su respuesta pronta y honesta era que ya lo conocía, pero de dónde lo sabía era un enigma..." (4).

Con respecto al síntoma, Freud afirma: "Traté de hallar una vía de acceso hacia este enigma " (5).

Nos dejamos pues seducir por este enigma. Muchos caminos se abren a nuestro paso. Se escogió, no el de realizar un recorrido por los síntomas, sino el de centrarnos en los significantes de los dos sueños de Dora, en los elementos que aporta Freud acerca de la escritura de los casos clínicos y en las dificultades, tanto técnicas como transferenciales, que hacen de la comunicación de la clínica un acto ético, que puede enriquecer tanto la clínica como la teoría.

La postura freudiana es la de comunicar la clínica como una propuesta ética y de contribución a la teoría del Psicoanálisis (¿Y de la ciencia?). Una vez salvado el escollo de evitar el daño psíquico al paciente, Freud se pregunta: ¿qué se debe comunicar y sobre qué material se organiza el caso clínico? Asimismo, se interroga sobre cuál es su contribución a la psicopatología.

Freud no ignora las dificultades técnicas para escribir un caso: ¿cómo presentar el material, la transferencia y la escritura del informe como un momento "après coup" (nachträglich)? Por ello enfatiza que no se trata de un caso, sino de una construcción a posteriori. El fin del análisis nos dirá si éste lo ha sido o no. Los materiales de un análisis son los recuerdos, la memoria y el olvido. Su urdimbre está llena de tramas y de lagunas que necesariamente muestran lo incompleto de todo saber y como él mismo lo remarca, el principal obstáculo es "la insinceridad del inconsciente".

Freud no oculta su deseo de justificar su recién descubierta teoría de los sueños. En Viena, en 1900, donde la vida se sueña, Freud escribe "La Interpretación de los Sueños". En 1901, año en que trata por primera vez de publicar el "Análisis fragmentario de un caso de histeria", publica también

"Psicopatología de la Vida Cotidiana"; y en 1905, "El Chiste y su relación con el inconsciente". Brodman, en 1901, rechazó el manuscrito por considerarlo "una falta a la reserva profesional", por lo que no se publicará, sino hasta 1905.

¡Cómo no pensar que su descubrimiento del inconsciente -esa vía regia- no es la teoría que está empujando a Freud en su pregunta, por la aplicación de la técnica de la interpretación de los sueños al análisis! Freud se pregunta por el lugar de estos en la estructura o psicopatología de la neurosis. Nos dice: "...la nueva técnica es la única posible". Se refiere a este giro que va desde el método hipnocatártico hasta la cura por la palabra. En este momento, recalca la importancia de los sueños, de ese material fragmentado, incompleto, entramado entre las distintas épocas y al que el analista re-construye, según esa conocida metáfora, enunciada por Freud, del arqueólogo. El analista trabaja con un tiempo retroactivo, desde el relato del sueño y de las asociaciones del soñante, en donde la construcción se yuxtapone a lo auténtico. Aquí Freud ya no está centrado en la solución del síntoma, al cual concibe como multicausal y polícromo, sino que se dirige al discurso -en sus palabras- "al tema cotidiano".

Así las cosas, Freud pone su énfasis, no en mostrar el trabajo interpretativo ni la técnica, sino en esta multicausalidad del síntoma histórico y su sexualidad consustancial y, principalmente, en construir ese edificio íntimo de las neurosis, para dar cuenta, una vez más, como teórico, del lugar de la histeria en la psicopatología de las neurosis. Hasta dónde llega el trabajo de Freud investigador y hasta dónde llega el caso clínico, es un punto a discutir.

Pero Freud se percata de la paradójica relación entre la teoría y la clínica. ¿Es la práctica la sustracción de la teoría o la teoría la mejor práctica? Un problema epistemológico, pues la teoría no es el elemento confirmativo de la práctica o viceversa. No se trata de una convalidación, sino de que lo práctico es el pliegue de todo saber. No hay encuentro entre teoría y práctica: hay desencuentro, ruptura y contraste. En psicoanálisis, se trata de una pérdida y de un real que hace límite a la formalización.

Un caso no puede decirlo todo, ningún caso puede dar una respuesta total al enigma de la histeria... Una estructura no se presenta nítida en la clínica. Tampoco es desde su estructura de donde se construye el caso. No se trata de aplicar los conceptos, sino de abordar a un sujeto particular que sufre.

Finalmente, Freud nos advierte: un historial no puede convencernos de la etiología sexual de las neurosis, sólo el propio trabajo permite un juicio propio. No se puede convencer a otros, pues es la experiencia del analista la que le marca el camino de su convencimiento.

Dora no deja a Freud indemne. La despedida abrupta lo interroga respecto a la transferencia, un concepto que elabora más tarde. Dora se constituye como enigma de un incendio, donde el humo señala que allí hubo fuego. Tras dos horas de análisis del segundo sueño, ella partirá dejándonos preguntas.

Dora hace enigma a Freud. Enigma que su texto recoge como un síntoma y al que, en su lado de misterio, guiará a Freud, tratando de desenhebrar el hilo, por el laberinto de la femineidad y de la sexualidad. En tanto, la posición con respecto a la diferencia de los sexos, la femineidad está allí justo donde un real es inexplicable, y el "no toda" no puede traducirse a un orden ideológico o natural. En este punto está la interrogación freudiana de esta pregunta que todos conocemos: ¿Qué quiere una mujer?

En sus efectos imaginarios y simbólicos, en su posición particular frente al deseo y a la falta, se encuentra la vía que elige la histeria. En relación con el deseo, la histeria: "... es llevada a restaurar la dimensión del deseo por la insatisfacción que aporta a la demanda" (6). Se asegura de esta manera, la irreductibilidad del deseo a la demanda. En este mismo sentido, Rosolato (7) afirma: "El histérico vive la ilusión de que su demanda pueda ser satisfecha al igual que una necesidad y prolonga un deseo de un deseo insatisfecho; es insaciable como aquellos que acerca de algo creen en una saciedad posible". Mientras que Millot enfatiza la insatisfacción como forma de sostener el deseo, Rosolato destaca el ideal de satisfacción presente en la demanda de la histérica.

Por otra parte, el deseo como interrogación circula a partir de la pregunta por la femineidad. Así pues, se ve como la Sra. K hace enigma a Dora. Ella, como el Sr. K busca a la mujer en su misterio, aliena imaginariamente su pregunta de mujer, en una mujer distinta de ella. La Sra. K aparece para ella como metáfora que encarna la respuesta. La histeria cree que otra mujer sí tiene la respuesta ahí donde, como se había mencionado, la pregunta por la femineidad toca la roca viva de la castración. El error de Freud sería insistir en que Dora tiene un objeto específico del deseo: el Sr. K. Se podría decir que Dora insiste en la pregunta colocándose como intermediaria en distintos

triángulos (entre Sr. K, Sra. K, padre y madre). Lacan (8) recoge este punto planteando que Dora hace de intermediaria entre su padre y la Sra. K; pero necesariamente la Sra. K debe estar a su vez entre el Sr. K y Dora... Esto nos permite entender el final de la escena del lago a partir de la célebre frase "Mi mujer no significa nada para mí". Si la Sra. K cae, quedando solo el Sr. K y Dora, por lo mismo Dora cae al caer el ideal; quedan sólo su padre y la Sra. K. Con ello, se precipita un derrumbe de los soportes identificatorios. Este derrumbe se ve también, antes de la solicitud de tratamiento, cuando Dora deja una carta a sus padres anunciando un intento de suicidio.

Ante Freud Dora se presenta con la queja de ser utilizada y ofrecida por su padre al marido de la Sra. K, para ocultar la relación entre los amantes: la Sra. K y su padre.

En el libro 4 "La relación de objeto" (9) Lacan nos señala el papel de la dama, la Sra. K, en torno a la cual gira la pregunta de Dora.

El equilibrio social del grupo se ha roto: el padre sostiene una relación con la Sra. K, contra la cual Dora parece rebelarse. Pero Freud le recuerda que ella ha mantenido una posición de sostén.

Dora se identifica al Sr. K, en tanto él la liga a la Sra. K, quien no sólo es su objeto narcisístico, sino que encarna su pregunta por la femineidad.

Lacan nos permite plantear la pregunta por el don del padre. Este don circula en el intercambio simbólico. El padre ama a la Sra. K. Esto que su padre ama en otra mujer está más allá de Dora. Es el don en tanto la pone en el juego del intercambio. Sus síntomas encarnan en su cuerpo, la pregunta dirigida al Otro ¿Qué es ser mujer? La Sra. K realiza eso que Dora no puede saber (una falta, un más allá de ella misma). El padre muestra su impotencia y desea suplir, en lo material, lo que no puede donar simbólicamente.

El Sr. K es el cuarto elemento, si su mujer no significa nada para él, el triángulo se cae.

¿Cómo sostener la pregunta? ¿Cómo recibir el amor si ya no hay intercambio? ¿Cómo puede Dora saber quién es ella sin la Sra. K? Allí aparecen los síntomas como cartas de su enigma.

El segundo sueño así nos lo anuncia: la "Madonna" de Rafael, en la que Dora permanece dos horas en "una contemplación calma y admirada". Dos horas de trabajo también quedaban a partir del día cuando contó el sueño. Así como dos horas, en lugar de dos horas y media del camino costero del Lago que no desanduvo. La madonna, madre, virgen y mujer que no necesita de los hombres, quedará como la imagen contemplada que sostiene la pregunta de Dora acerca de la mujer. Freud quedaría con dos horas apenas de trabajo analítico y muchas más para desentrañar el enigma de Dora. Un enigma demanda a Freud su respuesta. El Psicoanálisis y la escritura de este caso pueden leerse como una respuesta.

## I.

### Sueños e histeria

En Dora, Freud toma el camino de los sueños. El sueño sale a su paso, le sorprende en el discurso de sus pacientes quienes insistieron en mostrarle que los sueños eran parte de su vida anímica. Freud hace del escrito sobre Dora una demostración acerca de cómo se inserta, en el trabajo del análisis, la interpretación de los sueños.

En cuanto aparece el dato, el clínico se afronta a desentrañar el enigma: la información brindada por los padres desfigura la enfermedad. ¿Qué lugar debe atribuir el psicoanalista a esta información, sin quedar atrapado en ella? ¡Pero cuidado! Ningún sujeto es capaz de dar una información veraz sobre sí mismo, siempre hay lagunas y enigmas, nexos desgarrados, secuencias inciertas, datos sin referentes reales. ¿Otra vez el arqueólogo? No se trata de lo que pasó verdaderamente, sino de un relato, una novela, un discurso. No hay biografía ordenada, ni inconsciente sincero. No hay historiales completos, sólo pueden construirse a partir de sus lagunas y de sus vacíos. Sin duda, el inconsciente trajo tanto a Freud como a los siglos posteriores, una gran complicación epistemológica. No se trata de la reconstrucción o interpretación de una realidad acontecida, sino de estos restos, marcas, huellas, retazos de cotidianidad sobre los que se sostiene el deseo del sujeto, respondiendo a una lógica inconsciente; si se quiere irreductible a una lógica de la razón o a una veracidad histórica.

¿Hacia dónde se dirige una cura? ¿Cuál es el fin de un análisis? ¿Se puede reconstruir todo lo que falta, hacer consciente lo inconsciente? Freud nos dice



que son estas lagunas, estos lapsus, eso que no se sabe, lo que lleva al saber del inconsciente.

Pero también está la seducción de completar la obra interpretativa, un significado que corresponda bis a bis a otro significante; un signo, un símbolo, una rigurosidad del sentido. Entre estos dos océanos se mueve el investigador Freud. ¿Existe una relación causa-efecto en la formación del síntoma? Es claro que en la interpretación de los sueños Freud se ocupa de un resto de la ciencia. En la clínica, nuevamente sus histéricas le recuerdan esta vía regia al inconsciente, al punto de asegurar que no hay otra técnica más que la asociación libre y el relato del sueño como vía.

Los principales interrogantes acerca de Dora aparecen en los significantes de los dos sueños. A partir de sus asociaciones en análisis es que pueden perfilarse sus preguntas. Esto da pie a que Freud organice el caso a partir de ambos sueños, siendo consecuente con el material que Dora le ha facilitado y que, a su vez, le permite un desciframiento de éstos, así como aspectos fundamentales de la histeria como neurosis. En este trabajo se ha elegido el análisis del recorrido de los significantes en los que se desplaza la interrogación sobre el deseo en Dora a partir de los dos sueños.

## II.

### Dora: El enigma de Freud

**"Quien como yo, convoca los más malignos demonios que moran, apenas contenidos en un pecho humano, y los combate, tiene que estar preparado para la eventualidad de no salir indemne de esta lucha"**

(Freud: 1905; 96).

Hechas estas breves reflexiones, se pasará al análisis de los significantes principales de los sueños y su desplazamiento y recorrido. Esto en relación con las asociaciones de Dora y de Freud acerca de los sueños, para finalmente agregar algunas conclusiones de lo que nos parece más relevante del análisis freudiano y de lo que podría sugerirnos.

Como se mencionó anteriormente, para muchos autores, en el caso Dora se desliza el enigma de la femineidad, de la pregunta de la histérica por la otra mujer. Sin embargo, más que analizar la exhaustiva literatura existente, hemos propuesto dejarnos sugerir por el material presentado por Freud,

aunque, desde luego, estas observaciones ya están atravesadas por lecturas previas de las cuales somos efecto.

Un elemento sorprendente es cómo Freud se impresiona por la inteligencia del padre, quien le encomienda "llevarla por el buen camino" ¿Como el buen Dios? Dora tiene una relación inamistosa con su madre. La madre no es citada a la consulta y es descrita como poseedora de una "psicosis de ama de casa" que a diferencia de la neurosis obsesiva no es un síntoma molesto. Freud describe a la madre como contraria a las "dotes nada comunes del padre": poco inteligente, enfermiza, de escasa cultura. El hermano, un año y medio mayor que Dora, le sirve de modelo ideal y de identificación.

Freud no ignora que Dora viene gracias a la transferencia de su padre. Es importante destacar el lugar de la escucha freudiana en sus propias palabras "me había propuesto suspender el juicio" (10). Si bien esta escucha le permitió el trabajo de los sueños, algo ocurre en la situación transferencial que lleva a su interrupción precoz. Freud acaba preguntándose hasta dónde complacer el deseo y sobre cuál es su lugar como analista. La exposición de un caso no es más que la explicitación de las dificultades transferenciales y las soluciones a las que se llegaron.

### Primer sueño

#### El incendio, el alhajero, la llave

El sueño comienza con la marca de la repetición, sueño repetitivo e insistente producido por primera vez tras la escena del lago.

El sueño es breve: "En una casa hay un incendio; mi padre está frente de mi cama y me despierta. Me visto con rapidez. Mamá pretende todavía salvar su alhajero, pero papá dice: 'No quiero que yo y mis dos hijos nos quememos a causa de tu alhajero'. Descendemos de prisa por las escaleras, y una vez abajo me despierto" (11).

Este primer sueño bordea el tema del don del padre. Don del padre que se plantea a partir de un primer significante el "alhajero" (SMUCKÄSTCHEN) que la madre quiere salvar, contrastando con los hijos, a quienes el padre salva del incendio.

El padre no podía dejar de tener un lugar importante para Dora, aquel al que interpela y al que sostiene también, apoyando a pesar de su queja inicial la relación entre él y la Sra. K.

El padre nos dirá Catherine Millot, como significante, punto de almohadillado de las asociaciones de la histeria, marca así el lugar oscuro en el que se origina el deseo (12).

Desde la teoría de la seducción y el trauma, hasta el giro por el peso del fantasma, Freud no deja de recordarnos ese lugar predominante del padre en relación con el deseo del sujeto.

El padre quien viene a ocupar la vertiente del Otro del deseo en la histeria (13), no podía faltar en el caso Dora. Un padre que se manifiesta impotente, impotente en la realidad e impotente en relación con la posibilidad de otorgar ese don simbólico hacedor de la circulación del deseo. Ambos aspectos estarían relacionados con la dimensión del padre real, "padre que en la realidad se afirma como falóforo por el don simbólico que es capaz de hacer del falo, a través de los hijos y de la satisfacción sexual que procura a la madre" (14).

Dora se interroga sobre el deseo apoyándose en el padre, el significante "alhaja" (SMUCK) quien organizará las asociaciones y desplazamientos de su pregunta: la madre de Dora espera un regalo "unos pendientes con gotas de perla" (TROPHEN VON PERLEM); pero el padre no se lo da, insatisfacción de la madre, queja y desprecio ante un regalo sustitutivo, la pulsera. "Dáselo a otra", dice la madre, y Dora se pregunta —interpretamos— por el don del padre a la madre y desde ahí por la dialéctica del don y del deseo: qué es lo que un padre da, o puede dar; y también, qué da un hombre a una mujer, a partir de los regalos que Dora recibe del Sr. K.

Freud nombra una serie de sustituciones: aceptar por dar, rechazar por rehusar... nos interesa destacar en este juego de intercambios las complejas opciones que Dora recoge: la madre rehusa el regalo y pide a su padre dárselo a otra. Esa otra va a ser la Sra. K, a quien Dora admiraba y a quien desde las asociaciones del primer sueño dirigirá su pregunta por la "llave": llave del cuarto en el primer sueño que la Sra. K tiene, llave que pide a la madre reiteradamente en el segundo sueño. ¿De qué llave se tratará?

Por su parte, la Sra. K acepta el regalo del padre; pero, según Dora, es por interés hacia un hombre (su padre, un hombre sin recursos), quien sólo tiene ciertos recursos (dinero); aún cuando le intriga el cambio en el padre y en el rostro "sano y rozagante" de esta mujer enfermiza, tras los encuentros con su padre.

En cuanto a Dora, ella recibe los regalos del Sr. K y de su padre, pero aún cuando le gustan las alhajas no las usa. Aspecto que se podría relacionar con la restricción de la vida por sus síntomas; que Freud destaca. El síntoma aquí es una metáfora congelada, que sostiene la pregunta, pero no le permite hacer circular el deseo.

En medio de las asociaciones de Dora, aparecen también la sexualidad infantil y las identificaciones, determinando sus síntomas. Así, por ejemplo, la identificación a un rasgo del padre —el ahogo— va a ser importante para explicar la disnea y la tos de Dora. Sin embargo, no se hará este recorrido por los síntomas, para centrarse en el objetivo propuesto alrededor de los significantes.

Un segundo elemento comienza a emerger desde el primer sueño, a partir del segundo término del significante alhajero (SMUCKÄSTCHEN). Este se relacionará con otra vertiente fundamental: la pregunta por la femineidad.

En este primer sueño, Freud destacará el simbolismo de los genitales femeninos, en relación con la carterita bivalva que Dora abre y cierra en la sesión.

Sigamos escuchando a Dora en el segundo sueño y es allí donde de nuevo la pregunta insiste: "Te he preguntado ya cien veces dónde está la llave". Pero la madre no contesta, la respuesta está obturada por su parte, está demasiado ocupada en su "psicosis de ama de casa", para poder ofrecer a Dora alguna clave o punto de referencia respecto al deseo y la femineidad. Pregunta incesante que Dora dirigirá entonces a la Sra. K. De ahí su interés por acercarse a esas parejas donde algo del deseo circula: Sr. K y Sra. K, el padre y la Sra. K e interrogarse en medio de ellas sobre aquello silenciado, en el discurso familiar y que pareciera que Dora "metaforiza" en sus síntomas. El síntoma es un lenguaje del cual hay que descifrar su habla dirá Lacán y en los sueños Dora inicia su desciframiento.

## Segundo sueño

### La carta, la pregunta, la despedida

En ambos sueños, una escena central surge en las asociaciones de Dora —la escena del Lago—, escena insistente que en el segundo sueño se perfila en relación con una frase central del Sr. K.: "No me importa nada de mi mujer". Frase con efectos decisivos para Dora y donde la interpretación de Freud y Lacan difiere: ahí donde Freud destaca la humillación de Dora por ser tratada como una gobernanta, Lacan acentúa la caída del ideal femenino.

Es en este segundo sueño donde la pregunta por la mujer se acentúa.

Este sueño sobreviene pocas semanas después del primero. Dora deambula por una ciudad extraña donde ve calles y plazas. Halla una carta de su madre, quien le comunica que en razón de haberse marchado sin su consentimiento, no le ha informado que su padre ha enfermado y ahora ha muerto.

La madre pregunta ¿...y si tú quieres venir? Dora pregunta por una llave que abra la puerta de la femineidad; pero la madre no contesta y el padre no tiene la respuesta.

Dora sigue queriendo saber. En el segundo sueño, esto emerge con mayor insistencia. El alhajero (SMUCKÄSTCHEN) del primer sueño, se separa en el significante KÄSTCHEN (cajita) que en el segundo sueño reaparece con un nuevo significante (SCHACHTEL), en alemán, cajita, a la vez asociado al peyorativo de mujer. En medio continúa la pregunta por la llave, clave del saber al que Dora pretende acceder. En este recorrido aparece la Madonna, madre virgen (sin hombre), la escena del lago, la que, a su vez, resignifica la escena del beso; nos muestra esa mujer idealizada que ya no significa nada para el hombre (no me importa nada de mi mujer). La mujer ideal cae.

Dora continúa el recorrido, la pregunta por la cajita sustituye la pregunta por la estación de tren (BANHOF) y ésta se asocia a la pregunta por el cementerio (FREIDHOF). En medio surge otra asociación: se trata del bosque de las ninfas (WEISBILD). Este bosque que Freud relaciona con una geografía genital simbólica, con el denso bosque de vello pubiano, a partir de una palabra de la enciclopedia, que es VORHOF (patio anterior) y término anatómico para designar esta región de los genitales femeninos. El recorrido de Freud es por el lado del simbolismo; sin embargo, se ve claramente el

desplazamiento significante, lo cual queda aún más evidente cuando Freud aclara que Weisbild es también un significante referido a la mujer en sentido peyorativo; es decir, que la pregunta acerca de la femineidad continúa desplazándose.

La Sra. K y Dora han compartido el saber de la enciclopedia sobre sexualidad. Ella le traiciona al contárselo al Sr. K, quien, a su vez, lo comunica al padre de Dora; descalificando la escena del Lago. Con esto descalifica nuevamente, como el padre, lo que circula en estos intercambios: todo es una mentira de Dora. Todo es reducido a un engaño, una simulación donde la verdad del síntoma queda obturada.

Freud, sin embargo, cree que alguna verdad es dicha por Dora y trata de que pueda emerger facilitando los recorridos por el camino del síntoma. Un síntoma que es la carta del enigma, carta que se presenta en el segundo sueño. Enigma que Freud trata de desentrañar, pero al abrir la carta se apresura a ofrecer un saber allí.

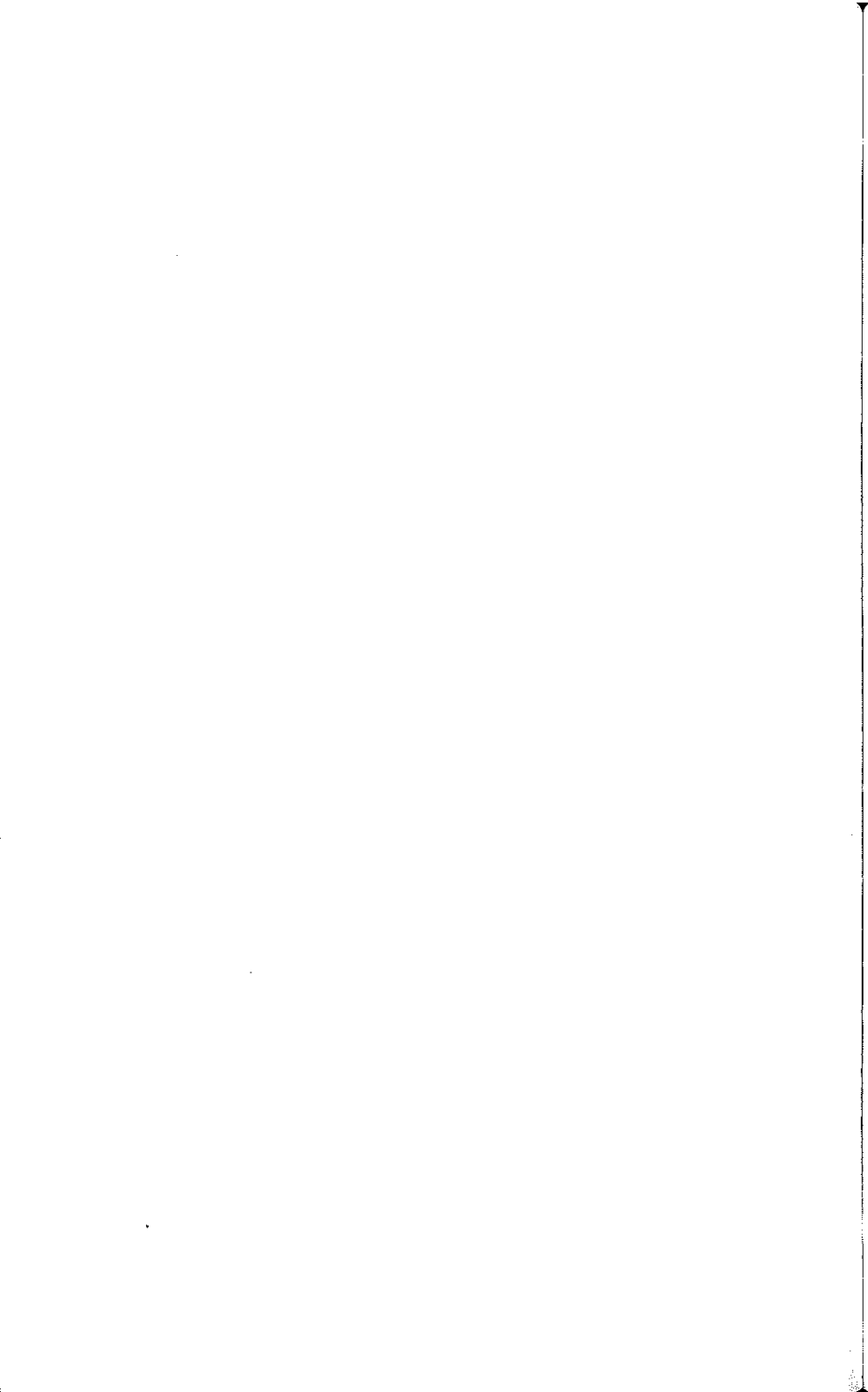
Después del sueño, Dora anuncia la despedida. Freud insiste en poner un saber allí donde está la pregunta: el Sr. K como su objeto de amor y la venganza, aún cuando nos dice: "Por último, pertenece al cuarto círculo de pensamientos, escondidos en lo más profundo (el del amor hacia la Sra. K)" (15).

La duda persiste, en tanto no se trata de un objeto u otro, sino de una manera de circular entre uno y otro, lo que la deja en posición de objeto.

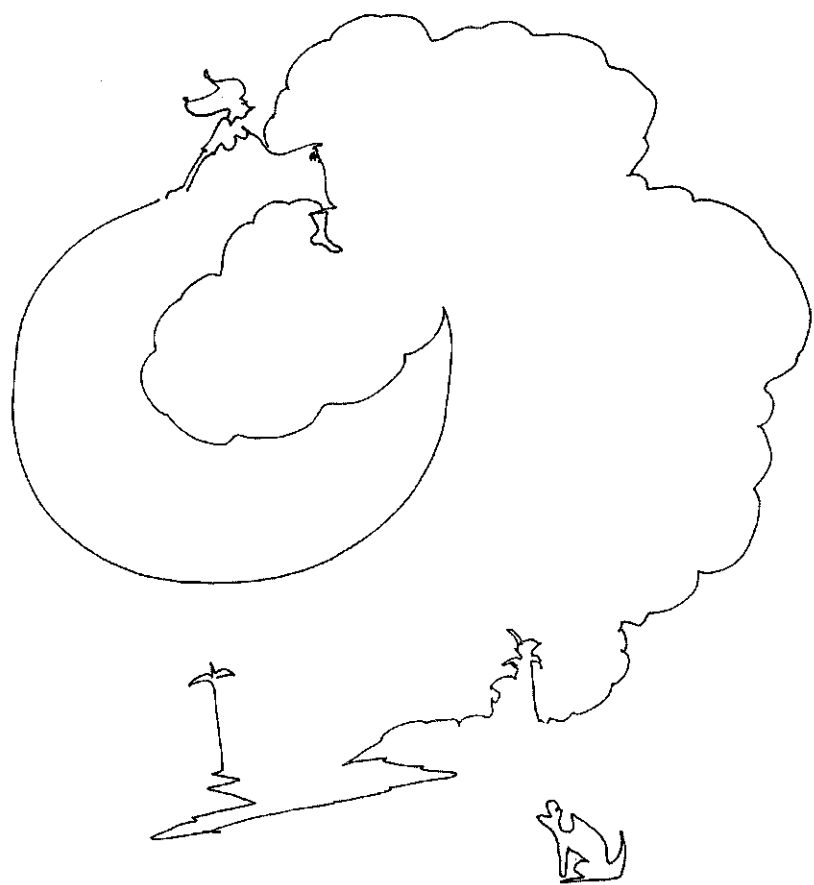
Al final, Dora ya no le contradice, pero en el sueño se va sola, sigue su recorrido sin interlocutores. El mensaje es claro: Su padre ha muerto, su madre lo notifica a través de la carta tirada en el piso. Para Freud, se trata de la venganza; sin embargo, el enigma de Dora permanece sin respuesta... ¿Predecía el sueño la inminente ruptura, es un preaviso como el que daría la gobernanta de los Sres. K? ¿Por dónde continuará Dora? En el sueño acaba en el patio de la paz (Freidhof) cementerio. ¿Alcanzará Dora su meta? ¿Se trata de una identificación masculina? Ni Freud ni Dora quedaron indemnes: Dora no concluye su análisis. En su última sesión le dice: ¿Sabía usted, Dr., que hoy es la última vez que vengo aquí? Freud se pregunta: ¿Habría podido darle satisfacción?, ¿qué satisfacción?. Pregunta que toda histérica produce en el otro. De este enigma es fruto el psicoanálisis. Freud continúa su producción teórica sobre la transferencia. Este análisis fragmentario ha dejado sus huellas, un humo que aún no se extingue dentro del psicoanálisis.

## NOTAS

1. Allouch, J. (1984). *Letra por letra*. Buenos Aires: EDELP, p. 25.
2. Freud, S. (1905) "Análisis fragmentario de un caso de histeria". En: *Obras Completas*. Tomo VII (1976). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
3. *Ibidem.*, p. 23.
4. *Ibidem.*, p. 29.
5. *Ibidem.*, p. 90.
6. Millot, C. y otros (1985). "Deseo y goce en la histeria". En: *Campo Freudiano. Histeria y Obsesión*. Buenos Aires: Manantial, p. 126.
7. Rosolato, G. La Histeria. "Estructuras Psicoanalíticas". En: Saurí, J. (Comp.) (1984). *Las Histerias*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 292.
8. Estevez, F. (1978). "Histeria y Homosexualidad femenina según Lacan". En: Krell, I. (comp.) (1984). *La escucha. La histeria*. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan, J. (1994). Libro 4. *La relación de objeto*. Libro IV, 1956-1957. Barcelona: Paidós.
10. Freud, S. (1905). *Op. cit.*, p. 25.
11. *Ibidem.*, p. 57.
12. Millot, C. (1988) *Nobodaddy. La histeria en el siglo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 15
13. Silvestre, M. (1988). *Mañana del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Manantial, p. 74.
14. Millot, C. (1988), *Op. cit.*, p. 64.
15. Freud, S. (1905). *Op. cit.*, p. 97.







RMM

El planeta de Mandy



## LA MUJER, LA MADRE Y EL GOCE FEMENINO\*

*Gabriela Ruiz\*\**

A nuestro Bebé

Me he propuesto tratar un tema que en sí es muy complejo de abordar, ya que quisiera hablar de algo de lo cual no se puede hablar, escapa al lenguaje y, por lo tanto, imposible a soportar. Es decir, algo que toca la dimensión de lo real y, que sin embargo, organiza y da consistencia a lo que Lacan trata de formular en su Seminario XX intitulado "Encore" acerca de la relación sexual. Es más, Lacan nos dice ahí que esto de lo cual quiero hablar, es su verdadero tema de trabajo de ese año, 1972 - 1973. Nos habla en este seminario que le gustaría esclarecer algo al respecto de esta cuestión y lo cito textualmente:

---

\* Conferencia dictada en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica con el coauspicio de Nueva Simiente, el día 2 de setiembre de 1992. Mesa Redonda sobre Seminario 20 Encore, en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de México, en marzo de 1990.

\*\* Avenida San Francisco 521-10, San Francisco Contreras 10500, México, D.F.

"Este asunto de la relación sexual si hay un punto del cual eso pudiese esclarecerse es justamente del lado de las damas por tanto que es de la elaboración del "no toda" que se trata de abrir camino. Es mi verdadero sujeto de este año después de éste de "Encore" y uno de los sentidos de mi título. Puede ser que llegue así a hacer surgir algo nuevo sobre la sexualidad femenina..." (1).

Y continúa con una queja al decir que las analistas mujeres no decimos todo acerca de esta cuestión y se pregunta si existe una razón interna ligada a la estructura del aparato del goce; es decir, a la estructura del lenguaje, por lo cual esto no se da. No solamente Lacan hace un llamado a las mujeres analistas, sino también Freud cuando se pregunta sobre la cuestión del Edipo femenino y prefiere confesar su ignorancia y pasar la palabra a las mujeres analistas, es más, llega a decir que la demanda arcaica de la niña, la demanda pre-edípica no es posible oírlo en tanto hombre, lo que de entrada imposibilita realmente escucharla.

Y bien, se trata de saber si el hecho de ser mujer privilegia un acercamiento a la sexualidad femenina y si nosotras, las analistas, podemos hacer o decir algo más al respecto.

En 1932, en las "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", al terminar su sección sobre la femineidad, Freud deja un enigma planteado, el enigma sobre el continente negro del cual hace referencia al mencionar la sexualidad femenina y aconseja, más bien, cuestionar nuestra propia experiencia de la vida o preguntar a los poetas o simplemente esperar que la ciencia pueda dar luz a la cuestión; es algo sobre lo cual se declara totalmente imposibilitado de hablar.

Regresemos al Seminario "Encore" para tratar de articular mi cuestionamiento sobre este particular, tarea imposible pero desde la cual me gustaría plantear mi propia lectura del tema. Lacan empieza el seminario planteando ese "yo no quiero saber nada" del cual nos dice que, de una u otra forma, es la manera en que nosotros, los lectores, nos encontramos unidos a él en esta formulación anterior. En un principio suena una fórmula altamente compleja, pero al leer el seminario nos damos cuenta "après coup", retroactivamente como nos lo muestra el análisis, que es de eso de lo que realmente se trata. No es un saber lo que se quiere, es algo de otro orden que más adelante intentaremos elucidar.

Entremos pues a la cuestión. Hay una frase en la página 36 de dicho seminario que, a decir verdad, fue el punto pivote que me movió a tratar este tema y sobre el cual el cuestionamiento al respecto de la cuestión de la femineidad se puso a girar. El sujeto a tratar es el siguiente: Lacan está hablando justamente en el capítulo intitulado "La función de lo escrito" que hay un cierto efecto del discurso al intentar escribir como tal la relación sexual y que, este efecto se llama escritura y nos dice que si hay un discurso que lo demuestre es el discurso analítico, el cual mete en juego algo de este orden y es que la mujer no será jamás tomada en cuenta, si no es en tanto madre, y agrega que la mujer no entra en función en la relación sexual si no es en tanto madre.

Y bien, ¿qué es lo que esto quiere decir? A saber, que para la mujer ¿la única posibilidad de inscripción en el inconsciente es sólo como madre? ¿No nos recuerda esto una posición netamente freudiana? De aquí en adelante es difícil desligar, en mi lectura, la mujer a la madre, lo que abre una perspectiva sorprendente aún para mí misma. Es evidente que no hay significante para la mujer y que la única posibilidad de existencia en el inconsciente es como madre, pues bien cuestionemos desde aquí esta proposición.

Más adelante, en esta misma parte del seminario Lacan nos dirá:

"Ella no tendrá objeción a esta primera aproximación puesto que es por ahí que ella nos mostrará que es una suplencia de ese 'no toda', sobre la cual reposa el goce de la mujer. A este goce que ella no es toda es decir, que la hace en alguna parte ausente de ella misma, ausente en tanto que es sujeto, ella encontrará el tapón de este objeto (a) que será su hijo" (2).

Me gustaría que recordaran bien el final de esta cita, puesto que más adelante retornaremos a esta cuestión desde otra concepción.

Con respecto al hombre, Lacan nos dirá que la inscripción de éste en el inconsciente en tanto castrado, es decir, en tanto que él está íntimamente ligado a la función fálica. A saber, la inscripción femenina es "no toda" en este goce fálico, del cual en el hombre es estructurante y en la mujer existe algo que puede escapar precisamente a este orden.

Echemos una mirada a eso que nos habla Lacan acerca del goce. En páginas anteriores nos ha mostrado que el significante se sitúa a nivel de la

substancia gozante, es decir, que el gozar de un cuerpo, de un cuerpo que el Gran Otro simboliza no es otra cosa, sino que existe algo en esta relación que mete en juego otro tipo de substancia que no es otra que la substancia gozante. Dicho de otro modo, que sólo la tela, la substancia de este goce se puede encontrar en el significante mismo y esta substancia no es otra que el lenguaje. Si esto es así, cabe preguntarnos ¿es que la mujer goza de esa inscripción madre? Es decir, goza de ese significante el cual, como ya antes lo mencionamos, está definida como "no toda" en ese goce fálico. Y, si esto es realidad, cabe decir también que algo de este goce escapa a dicha función, a saber, que algo de la madre toca el goce femenino. Es posible decir que esta inscripción de la mujer como madre en el inconsciente toca eso que escapa al goce fálico.

Me gustaría detenerme un instante en esta proposición y lanzar una observación desde la experiencia del embarazo en donde considero que están en juego estos tres conceptos, a saber: el goce femenino en tanto inscripción, es decir, el significante que lo determina, madre y el Gran Otro. Introduciré aquí otra cita de "Encore" que me permitirá intentar articular esta observación.

Lacan está hablando del Gran Otro del cual nos dice que no puede ser sino en tanto Otro sexo y se pregunta:

"¿Qué hay de este Gran Otro? ¿Qué hay de suposición al respecto de este retorno del cual se realiza la relación sexual, a saber, un goce que el discurso analítico ha precipitado como función del falo y del cual el enigma queda intacto puesto que él, el goce, no se articula sino de hechos de ausencia?" (3).

Y más adelante se preguntará: "Qué es lo que tendrá de falta un cierto goce? ¿Qué es lo que le falta a este goce fálico?". A partir de ahí, es el lenguaje que se aclara, sin duda, al proponerse como aparato del goce. Pero inversamente puede ser el goce, como se muestra que en él mismo él está en falta, pues para que esto sea así es necesario que algo de su lado quede cojo, falle" (4).

Necesariamente de lo que nos está hablando Lacan es de este goce fálico que no lo es todo para la mujer y que, del lado del hombre, a condición de situarse a la derecha de las fórmulas de la sexuación no lo es tampoco. La mujer no barrada propuesta como existente será, a fin de cuentas, toda fuera

de la función fálica, no sometida a la castración, lo que la meterá en estrecha relación con la estructura psicótica. Digo esto porque al tratar de elucidar la cuestión en torno a la madre y de la femineidad, un buen número de testimonios al respecto provienen de sujetos psicóticos y si nos acercamos un poco más, la relación de la femineidad con la psicosis es aquella en donde ambas se encuentran fuera del orden de lo simbólico.

Y vemos así como en el caso de Schreber existe una captura imaginaria del orden de lo real en relación a la mujer que no es otra para él que la madre misma. Si el sujeto tiene acceso a la metáfora paterna, éste no se da si no es por el intermediario del deseo de la madre; es decir, del lugar de la falta de la madre. El Nombre del Padre viene a responder a la cuestión de la madre deseante, ahí donde justamente existe una forclusión del Nombre del Padre, es decir, ahí donde hay un trazo en lo real de algo que pudo ser y no fue simbólico. Es ahí donde la mujer como madre no se inscribe, simplemente goza y es gozada por el significante. Encontramos de esta forma la estrecha relación entre la femineidad y la psicosis, así la mujer goza ella de ese goce fálico a falta de poder decir algo más de ese otro goce, goce suplementario como nos lo muestra Lacan en el seminario "Encore". Y al decir suplementario nos referimos a ese goce fálico en el cual la mujer no es toda y escapa a la castración. Sin embargo, este otro goce fuera de la función fálica no es posible decirlo, nombrarlo, no es posible tocarlo, sino en la forma en la que justamente inicia Lacan el seminario y es la proposición de "yo no quiero saber nada".

Y si Freud ha insistido tanto en mostrar las dificultades que le eran inherentes al hablar de la femineidad es porque del goce, ellas nada quieren saber; por lo tanto, nada dicen. Lo cual nos mete sobre la ruta de la experiencia de los místicos, de la cual se puede decir que simplemente gozan de dicha experiencia y que, el estatuto del saber, queda fuera por lo que nada tienen que decir al respecto y como nos dice Lacan: "No es eso lo que nos mete sobre la vía de la existencia" (5).

Encontramos una cita de él que me parece fundamental para nuestra cuestión en el final del apartado del "Gocce de la mujer y Dios", que dice: "¿Y por qué no interpretar una cara del Gran Otro, la cara de Dios, como soportada por el goce femenino?" (6). Por qué no pensar en que ese Gran Otro, esa figura de Dios está soportada por esto que es imposible a decir y que escapa al lenguaje.

Existe algo aquí del orden de la mirada que Lacan introduce al citar la estatua de Bernini, que justamente ilustra el volumen de dicho seminario y nos intenta mostrar que, ahí en esa estatua, Santa Teresa goza. ¿Y de qué es de lo que goza? De algo que ella no quiere saber, simplemente ella sufre este goce. Aquí me gustaría introducir un pasaje del libro "El arrebato del Lol V. Stein" de Marguerite Duras, ya que encontré que, es a través de la mirada que ella es arrebatada por la escena, ¿escena de qué? Me propongo sostener que algo de este goce femenino le entró por la mirada y la dejó en contemplación, es esta contemplación de la cual nos habla Lacan sobre el goce místico. Como nos dice la autora: "con una impotencia estructural para sufrir". Nos descubre que, en el centro de todo dolor, existe un agujero, lugares vacíos, la nada de lo real. Ella está encantada, arrebatada, es decir, llevada por este goce femenino a este vacío que le es súbitamente revelado a través de la mirada.

Cómo no pensar en los místicos en donde el simple hecho de mirar ese amor a lo divino los toca y los arrebatara sin poder dar cuenta de ello, si no es a través de esta experiencia que los lleva a la nada, al vacío de lo real. Entremos en pleno en un fragmento de esta novela:

"Yo amo creer como yo lo amo que si Lol era silenciosa en la vida es que ella cavó el espacio de un trueno que esa palabra pudiera existir. A falta de su existencia ella se calla. Habrá sido una palabra ausencia, una palabra agujero cavada en su centro, cavada en el centro de un agujero donde todas las otras palabras habrán sido enterradas. No se podría decir, pero se podría hacer resonar, inmenso sin fin un gong vacío él hubiera retenido a aquellos que querrían partir, él los habría convencido de lo imposible, él los habría ensordecido a todo otro vocablo que él mismo en una vez los hubiera nombrado a ellos el porvenir y el instante. Faltando esa palabra faltan todas las otras, las contamina, es también el perro muerto de la playa en pleno mediodía ese agujero de carne. ¿Cómo han sido halladas las otras? Al descolgarme de eso de aquellas aventuras paralelas a aquella de Lol V. Stein asfixiadas en el huevo pisadas y masacradas, ¡oh! que hay, que inconclusos sangrantes a lo largo de los horizontes, amontonados y entre ellos esa palabra, que no existe, y por lo tanto está ahí: ella los espera a la vuelta del lenguaje, los desafía, ella no ha servido nunca, de subrayarla, de hacerla surgir fuera de su reino taladrado de todas partes a través del cual se escurre el mar, la arena, la eternidad del baile en el cine de Lol V. Stein" (7).



Considero un pasaje de suma belleza y no por menos Lacan queda sorprendido de que alguien en la literatura pueda escribir aquello que él ha intentado articular en el seminario "Encore". He encontrado en este pasaje la manera más hermosa para ilustrar la fórmula de Lacan que dice "la mujer no existe". Precisamente aquel goce femenino que se escapa como el mar entre los dedos, que sabemos que está ahí y que sin embargo no podemos nombrar; es decir, que no podemos hacer límite al nombrarlo como la mujer que no se puede atrapar en el lenguaje, que no está toda en él. ¿Se puede pensar en ella como una psicótica? ¿Es que Lol V. Stein era una loca? Sí, creo que podemos decir que si en tanto que ella puede existir fuera de la interrogación de su propia relación con este vacío, estar fuera de la función fálica.

Sin embargo, creo que ha quedado suspendida la cuestión de la cual empecé a hablar y de la cual quisiera elaborar un poco más ampliamente y es la cuestión de la maternidad y del embarazo. Se podría decir que una mujer durante el embarazo goza del privilegio de vivir plenamente la ilusión de la identificación narcisista, pero esta imagen plena oculta la irreductible disminución estructural entre el significante del deseo como promesa fálica, es decir el objeto a como resto y causa del deseo. Así, es el significante que hace del bebé en el parto un objeto separado de A y que en esta caída crea un vacío en la imagen, prueba de la negación de su división, la mujer no es toda. Lacan subraya que el niño, el bebé desde su nacimiento no es separado de la madre sino de la placenta en donde el cuerpo de la madre viene a ser de entrada un gran Otro. La liga entre madre e hijo no puede proceder de una fusión de cuerpos sino de la posibilidad de que ambos participen de una misma experiencia. ¿Una misma experiencia de qué? Me atrevería a decir de una experiencia de goce en donde, tanto el niño como la madre son separados de algo que escapa a cualquier intento de simbolización.

En el embarazo la mujer goza de su cuerpo como también del cuerpo de un otro, todo se pasa como si ser mujer, y aquí quiero abrir un paréntesis, pues al respecto Lacan nos dice que para los hombres la cuestión de la existencia gira alrededor de un tener y para las mujeres es de otro orden o sea, de una cuestión de ser y continuando, todo pasa como si ser mujer abriera el acceso a un goce del cuerpo en tanto femenino y/o materno; es decir, en tanto su posibilidad de inscripción en un orden fálico.

Citemos nuevamente a Lacan en "Encore":

"...pues el deseo no nos conduce sino a un encuentro con la falla en donde se demuestra que el UNO no se sostiene sino de la esencia del significante" (8).

"Si al principio interrogué a Frege, es para intentar demostrar la hiancia que existe entre este UNO a algo que apunta al ser, y detrás del ser al goce" (9).

Es ese cuerpo que alberga otro cuerpo y que juntos no hacen sino una inscripción madre de la cual, aparte de ser plena como decíamos hace un momento, aparte de ser una imagen que podría nombrarse como una identificación narcisista en lo imaginario, aparte de todo esto, se goza más allá de objeto que lo determina; es decir, se goza más allá del lenguaje fuera de toda simbolización y que toca, desde mi punto de vista, a ese goce femenino.

En la página 59 del Seminario, Lacan nos muestra que del lado de la mujer siempre y cuando marque ese trazo oblicuo del cual yo designo como eso que debe barrarse del lado de La mujer barrada es de otra cosa de lo que se trata en cuanto al objeto (a) en eso que viene a suplir esa relación sexual que no existe. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Que en cuanto tratamos de hablar de esta inscripción como La mujer, de esta imposibilidad de inscripción más bien, el objeto (a) cobra otro estatuto. El estatuto de objeto se transforma al tocar dicho goce femenino puesto que la relación del sujeto con el objeto no es el orden de la realidad, sino que es la relación del sujeto con el ser. El lenguaje goza, él solo, goza de un goce que Freud llamó pulsión de muerte, ese goce mortal, goce del gran Otro como dice Lacan y que toca también esta experiencia puesto que aunque "no toda" la mujer se define en relación ella también a este orden simbólico, a esta función fálica, algo de la dimensión de lo nombrable y hacer límite a ese goce. El embarazo de entrada es un estado real que se vive como único, único en tiempo y por lo tanto ignora la manera habitual de contar. Cuando una mujer espera un bebé no se puede decir que se es dos, menos aún que se es uno. La madre lleva al niño pero también ella es llevada por su propio cuerpo. Con el parto, la madre pierde no tanto a su hijo, sino ese estado real del embarazo que en ese instante, el uno y el otro pierden la vida en un hecho real.

El goce que esta experiencia toca, cobra dimensiones de lo inconmensurable, lo inconmensurable que cobra cuerpo de esa sustancia gozante, aprehendida por el infinito del gran Otro. No toda decíamos y en ese momento,

sólo por un instante, la madre toca a La mujer, toca ese goce femenino del cual sólo puede decir que se sufre. Ella se pierde con ese goce, esa pérdida que llega antes de cualquier inscripción significativa vivida igualmente por el niño puesto que para él significa la condición por la cual puede acceder a la castración primaria al universo humano de la falla. Pues si una mujer es "no toda" en la función fálica no es por falta de ignorar el falo, ella lo conoce demasiado bien, ya que éste viene a formar parte de manera estructural de ese ser femenino y quizá toda mujer tiene sobre el falo un saber, un saber agudo, violento experimentado en ciertas experiencias como parte de su cuerpo, sentido como una especie de pedazo de vida perdido que el padre hace posible revivir como el objeto de su goce; así es como el falo deviene real, en esa imposibilidad de acceder a él. Es evidente que estos momentos de goce se despliegan para contener el abismo de ese gran Otro, así el goce femenino sobre el cual nada puede decirse excediendo todos los sentidos contiene por "su locura" misma el orden simbólico fallido y por lo tanto aquel del padre finito, limitado por una metáfora que forma un trazo asignado en el lugar del otro y que es del orden del nombre. Es el nombre que viene a hacer límite a este goce femenino y por lo tanto nombramos a ese bebé.

Para finalizar, otras palabras de Lacan que me ayudarán a, por ahora, poner un punto final a este trabajo y son: "En el goce del cuerpo, el goce sexual tiene ese privilegio de ser especificado por un impasse" y es precisamente este impasse lo que le da consistencia de inconmensurable a este goce femenino.

## NOTAS

1. Lacan, J (1975). *Le Seminaire Livre XX. "Encore"*. Editions du Seuil. Paris, France, p. 54. (La traducción de todas las citas de Lacan son realizadas por la autora).
2. Ibid., p. 36.
3. Ibid., p. 40.
4. Ibid., p. 52.
5. Ibid., p. 71.
6. ibidem.

7. Duras, M. (1964). *Le ravissement de Lol V. Stein*. France: Editions Gallimard.
8. Lacan, J. Op. cit., p. 12.
9. Ibidem.