

MASCULINO-FEMENINO

Disimetría entre los sexos

Magdalena Calvo y Milagro Martín (coords.)

MASCULINO-FEMENINO

Disimetría entre los sexos

Colección Psicoanálisis
Editorial Biblioteca Nueva
y
Asociación Psicoanalítica de Madrid

Comité editorial:
Milagro Martín Rafecas, Magdalena Calvo Sánchez-Sierra,
Rosario Guillén Jiménez, José Manuel Martínez Forde
y Mercedes Puchol Martínez

Magdalena Calvo y Milagro Martín (Coords.)
Ciclos de la APM

MASCULINO-FEMENINO

Disimetría entre los sexos

Prólogo de Carlos Padrón
Asociación Psicoanalítica de Madrid

BIBLIOTECA NUEVA

© Los autores, 2017

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2017

Evaristo San Miguel, 20, bajo izq.

28008 Madrid (España)

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-39-5

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

[Prólogo](#)

[Posición femenina en la adolescencia](#)

[Posición masculina en la adolescencia](#)

[Bibliografía](#)

[El mito del andrógino y la cultura unisex](#)

[Bibliografía](#)

[Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas: Un desencuentro estructural](#)

[Arrebatos femeninos](#)

[El arrebato maternal](#)

[Obsesiones masculinas](#)

[El obsesivo y el amor](#)

[Bibliografía](#)

[¿Existe un significante del sexo femenino?](#)

[Notas](#)

[Bibliografía](#)

[La pasión de los celos](#)

[Deseo de hombre, deseo de mujer definitiva](#)

[Deseo de hombre, deseo de mujer](#)

Prólogo

Se empieza por ceder sobre las palabras y se termina por ceder sobre los hechos.

S. FREUD

Prologar un volumen como el que tienen entre las manos ha sido una tarea agradable y difícil al mismo tiempo: el tema de la diferencia de los sexos ha sido siempre complejo. En la actualidad, no es necesario hablar de su importancia: ya sea de forma directa como indirecta, las conversaciones privadas y las noticias públicas hacen referencia a ella continuamente.

En lo que atañe indirectamente al psicoanálisis, mucho interesa el conjunto de la repercusión social del tema, pero nuestro campo específico es rigurosamente individual y se centra en los procesos psíquicos que desembocan en la formación de la identidad sexual.

La lectura de los diferentes trabajos reunidos en este volumen permitirá a los lectores aclarar algunas ideas. Espero que lo suficiente como para que permanezcan abiertos sus interrogantes: el camino de la adquisición del saber ha de compaginar el estudio, la clínica y la reflexión personal. Solo así se evita la deriva hacia el fanatismo.

Muchas personas argumentan diciendo que la diferencia sexual no está clara en la propia naturaleza y que, por ejemplo, la homosexualidad existe en distintas especies animales. En el mundo animal existen comportamientos homosexuales (delfines, bonobos), cierto, pero lo que no existe es una predilección homosexual en la búsqueda de pareja sexual habitual; también se ven ciertos hermafroditismos en especies inferiores, en los caracoles por ejemplo, pero no se puede afirmar que entre las especies inferiores al homo sapiens exista algo que se pueda denominar un «tercer sexo».

* * *

Freud nació hace más de 150 años. Sabemos muchas cosas sobre la sociedad de su época, sobre el baño cultural en el que creció y sobre las líneas que en esos momentos definían las transgresiones. Freud tenía una idea del papel que debían jugar las mujeres y, en determinados terrenos, la comparación entre los sexos se hacía, en su época, según criterios que, además de ser asimétricos también ocultaban una jerarquía. Podemos citar ejemplos en su propia obra, como la afirmación de que las mujeres tienen una capacidad

inferior a la de los hombres para la sublimación y que, por lo tanto, son menos creativas. Desde entonces hemos avanzado en muchos terrenos, y especialmente en el de la relación entre los sexos. Aunque en determinados ambientes la relación jerárquica siga siendo la habitual, en muchos otros este tipo de relación se ha convertido en francamente anacrónica.

El llamado falocentrismo de Freud ya no puede defenderse, cierto, pero tampoco se puede mencionar con un matiz malévolamente acusatorio. Eso sería tanto como acusar ahora a Isaac Newton de haber enunciado una ley inexacta de la gravitación universal: cuando ya hemos leído a Einstein. En cambio, podemos extender a los dos sexos muchos de los comentarios que Freud hace refiriéndose exclusivamente a la mujer. Por ejemplo, en lugar de «el psicoanálisis no pretende describir lo que es una mujer, sino examinar cómo llega a serlo...»¹, decir: «el psicoanálisis no pretende describir lo que es un hombre ni lo que es una mujer, sino examinar cómo llegan, ambos, a serlo...».

* * *

Dice Jean Cocteau en *Los novios de la Torre Eiffel*: «puesto que son cosas que van más allá de nuestro entendimiento, hagamos como si las organizáramos».

Uno de los primeros intentos de sistematización de los puntos de referencia de la identidad sexual lo hace Ralph Greenson en los años 60. El enunciado es fácil de recordar: «Yo soy yo, Juan/María, un niño/una niña, que tiene qué, que hace qué, a quién, con qué». Tan claro como simple, no diferencia, sin embargo, los conceptos «identidad» y «sexualidad». El esquema de Greenson no es más que un punto de partida. Desde entonces, muchos estudiosos, y muy serios, se han dedicado a este campo contemplándolo desde diferentes ángulos. La abundancia de publicaciones tiene, cuando menos, el mérito de mostrar la complejidad del tema. En lo que se refiere a la diferencia sexual, aunque aún no estén completos los criterios, lo cierto es que se van comprendiendo y, esta vez sí, organizando.

Si queremos añadir las implicaciones sociológicas y políticas a las que ha dado lugar, terminaremos por encontrarnos en un galimatías de conceptos, comportamientos y reivindicaciones que en ocasiones alcanza verdaderos despropósitos. Basta como ejemplo de esto último una moción parlamentaria reciente, en un país escandinavo, que pide que se prohíba a los varones orinar de pie «porque puede resultar ofensivo para las mujeres ya que, para ellas, como orinar de pie es, si no imposible, muy incómodo, puede resultar vejatorio». Pero la cosa no acaba en solo palabras: en ese país ya han sido fabricados e instalados retretes en los que la luz no se enciende si el usuario no está sentado en la taza.

Desde el Freud que habla de la sexualidad femenina comparándola con la exploración del «continente negro» refiriéndose a las extensas tierras africanas, inexploradas en su época, hasta los conocimientos más modernos, incluidos los psicoanalíticos, el campo se ha ampliado pero también contaminado por ideologías que nada tienen que ver con la estricta aproximación científica del saber sobre el tema de la

diferencia sexual.

Al principio de su trabajo sobre la femineidad, Freud dice: «Masculino o femenino es la primera diferenciación que hacen ustedes cuando encuentran a otro ser humano, y están acostumbrados a diferenciarlos sin ninguna duda»². Igualmente, como se recuerda en uno de los trabajos de este libro, cuando nace un bebé una de las primeras preguntas que viene a la cabeza es: «¿ha sido niño o niña»? Quiero hacer un último comentario sobre este punto: Cuando vamos a los lavabos en un lugar público, no nos contentamos con localizar el que nos corresponde sino que, de una forma automática, con frecuencia buscamos dónde está el que no nos corresponde. Este comportamiento merece una discusión aparte sobre el significante, pero no es este el lugar ni el momento.

* * *

Desde los primeros tiempos de la historia se hacen distinciones entre «masculino» y «femenino». Referidos en un principio a una distribución de papeles bien delimitada, los campos se han ido, poco a poco, solapando entre sí. Y así ha sido hasta la emergencia del llamado «feminismo», que contiene, de nuevo, un magma de ideas con frecuencia opuestas entre sí; pero de todas formas, y en mayor o menor grado, el término conlleva una reivindicación referida al ejercicio de actividades que hasta ese momento han correspondido a uno a otro. A partir de un momento determinado uno de ellos pretende tener derecho a lo que hasta entonces había sido privativo del otro. Esto hace que podamos decir, no sin un toque de humor, que en muchos casos la relación se haya hecho más marcial puesto que se habla de «guerra de los sexos».

Procedente de los Estados Unidos ha llegado un término nuevo: género. Al principio, el término se utiliza en los ambientes universitarios, pero pasa al lenguaje corriente muy pronto. Demasiado, puesto que lo hace antes de que los límites del concepto hayan sido bien definidos, lo cual ha dado lugar a utilizaciones abusivas y a expresiones que están totalmente fuera del campo semántico original. Como, por ejemplo, «violencia de género».

Pero volvamos al origen del término. Cuando hablamos de género, la primera pregunta que hemos de hacernos se refiere a la «intención» con la que se utiliza el término. ¿Es lo mismo género que sexo? ¿Pretende reemplazar al término «sexo»? En ese caso: ¿se trata de una «ofensiva lingüística» y tendrían razón los que hablan de guerra de los sexos?

Así, pues, la primera pregunta que tenemos que hacernos es: ¿qué quiere decir «género»? En el mundo literario occidental, el punto de partida podemos situarlo sin ninguna duda. Aunque ella no lo pronuncie, está expresado tácitamente en el libro de Simone de Beauvoir *Le deuxième sexe*. Su frase «on ne naît pas femme, on le devient» ha inspirado a muchas feministas y con las intenciones más diversas. Recordemos que la frase, prácticamente idéntica, la encontramos en Freud: «el psicoanálisis no pretende describir lo que es una mujer sino cómo llega a serlo...»³.

El término «género» que en los años 50-60 había sido concebido como una

herramienta para referirse a situaciones límite o marginales consideradas en la época problemáticas en el orden social, como la transexualidad o la intersexualidad, se ha empezado a utilizar para interrogar el orden mismo de la sexualidad. A partir de ese momento y de esa intención se extiende la utilización del término «género» como una herramienta crítica que intenta desnaturalizar⁴ la diferencia de los sexos.

El diccionario español contiene el término «género». Desde pequeños, la gramática nos ha enseñado que no existe una «naturaleza» que fija el género gramatical puesto que una copa no es forzosamente una señora ni un vaso un señor⁵. Es decir, que el género puede convertirse en una manera de oponerse a la idea de que la naturaleza es la que fija la diferencia de los sexos.

El concepto es complicado pero tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Entre sus inconvenientes, el hecho de que introduce dudas sobre el momento en que hay que utilizarlo. Entre sus ventajas, el que desnaturaliza la diferencia de los sexos a pesar de que en muchos casos utilizar el término «género» es mostrar que no se está completamente seguro de saber lo que se quiere decir. Hay que preguntarse en lugar de partir de una evidencia, no ver la realidad de la diferencia de los sexos como algo transparente sino como algo que hay que examinar.

En su libro *Cuerpos que importan*, Judith Butler cita la frase de Jacques Derrida: «No existe la naturaleza sino los efectos de la naturaleza». Según la autora, de lo que se trata no es de si existe o no la naturalización sino cuáles son las operaciones sociales requeridas para operar esa naturalización o desnaturalización.

Las sociedades tienen formas diferentes de representarse al hombre y a la mujer. Las normas varían dependiendo de la geografía y de la historia, lo cual hace más difícil desnaturalizar la diferencia de los sexos puesto que, si es cierto que, en principio, se nace hombre o mujer, también lo es que a partir de ese punto surgen las construcciones históricas y sociales, las objetivas y las subjetivas.

Otro tema es cómo esa diferencia ha atravesado la historia, las culturas y las sociedades y cómo se ha edificado sobre ella la dominación masculina o la sumisión femenina, o ambas al unísono. Este ha sido, casi universalmente, el modelo a lo largo de la historia en numerosas sociedades, de modo que la diferencia sexual no puede ser considerada a-histórica o a-cultural sino trans-histórica y trans-cultural.

Puesto que la realidad humana es sexuada, la sexualidad siempre ha estado implicada en la realidad social y con ella siempre se ha hecho algo. Lo nuevo es, simplemente, no querer hacer nada con ella o, yéndose hasta el extremo, negarla.

Por lo tanto, pienso que no hay que situar el punto de partida del problema ni en Simone de Beauvoir ni en John Stuart Mill. Lo que llamamos diferencia de los sexos no es una simple cuestión morfológica, puramente anatómica, sino que se trata, además, de una diferencia fisiológica.

Hay un punto en el que la diferencia sexual existe de toda evidencia: en el campo relativo a la generación. La generación es lo que determina cuándo la diferencia sexual tiene un papel específico y cuándo no.

Platón dice que la diferencia sexual humana hay que contemplarla bajo el prisma de la generación. Por su lado, Aristóteles dice que el macho engendra fuera de sí mismo, mientras que la hembra engendra en su interior. Tanto para uno como para otro se trata, pues, de una condición relativa a la generación. Autores modernos han seguido esa línea de razonamiento. Al menos, eso es lo que yo he comprendido que François Jacob llama «la logique du vivant». De modo que la diferencia sexual no ha sido construida a partir de la nada, sino que la distinción de los sexos se ha hecho a partir del esquema de la generación: del papel de cada una de las categorías en el plano de la generación.

La situación en la que nos encontramos en la actualidad es el resultado de las posteriores relaciones entre hombres y mujeres, que no son apriorísticas sino que han sido construidas. Se han construido una femineidad y una masculinidad artificiales que han distribuido cualidades, atributos físicos, intelectuales y morales que, con demasiada frecuencia, están al servicio de la subordinación, y esto ha abierto al paso a otro tipo de problemas.

La teoría del género reposa, e intenta combatir, otra jerarquía que es preciso examinar atentamente: la jerarquía de los sexos y la dominación heterosexual. A partir de ese momento, la noción de «género» se desplaza completamente: no es ya el sexo natural, masculino o femenino ni exclusivamente la separación entre la mujer socializada y el hombre socializado, sino que también comporta una distancia entre la categoría de sexo (hombre/mujer) y la identidad subjetiva definida por la orientación sexual, además de la sexualidad que critica la heterosexualidad obligatoria que contiene la reivindicación de una nueva identidad social construida subjetivamente y que está relacionada exclusivamente con la sexualidad en el sentido de «vida sexual». Como si no mantuviera ninguna relación con la diferencia de sexos.

Sería un error entrar en la polémica sexo/género en el terreno político y en el terreno sociológico primario. La oposición individuo/sociedad ha de hacerse de forma creativa y en los foros adecuados. En cualquier otro caso, su referencia sería una ley exterior o a la búsqueda de una ventaja individual, y es necesario aislar el tema, no referirlo al sometimiento ni a los criterios de superioridad e inferioridad. ¿O bien se trata de un intento de anular las diferencias? Y en ese caso, ¿de qué diferencias se trata?

La aceptación de la diferencia sexual es un paso necesario en el camino que lleva a la aceptación de la mortalidad individual: toda negación de la diferencia de los sexos es un intento de realización de una fantasía de inmortalidad, y el deseo de perdurar es, esencialmente, narcisista.

No quiero terminar sin aconsejar al lector que tras la lectura de estos trabajos enfoque, tan objetivamente como le sea posible, el difícil tema de la diferencia de los sexos y que aborde sin prejuicios el hecho de la existencia y de las consecuencias sociales ligadas a estados sexuales subjetivos diferentes: el progreso no se logra juzgando sino comprendiendo y obrando en consecuencia.

[1](#) S. Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Lección XXXIII. La femineidad (1933).

[2](#) *Ibíd.*

[3](#) *Ibíd.*

[4](#) Me refiero exclusivamente a la Naturaleza, es decir, al hecho de que existe un mundo real biológico en el que todos tenemos un lugar «natural» específico.

[5](#) Esto no sucede en todas las lenguas.

Posición femenina en la adolescencia

SILVIA CANTIS

La disimetría entre los sexos es un tema apasionante que sin duda suscita un profundo interés, ya que está atravesado por enigmas, incertidumbres y en permanente revisión en este mundo en el que nos toca vivir, donde parece que casi todo está en continuo proceso de cambio. La disimetría entre los sexos no solo nos preocupa a los psicoanalistas como profesionales de la salud, ha sido y es tema central del pensamiento de filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores, escritores y epistemólogos entre muchos otros profesionales y pensadores de diferentes épocas y es, por tanto, un tema de enorme actualidad.

Se es masculino o femenino desde diferentes puntos de vista, en primer lugar, en el registro de lo biológico en relación con los caracteres sexuales primarios y secundarios, pero también desde el punto de vista sociológico en relación con las funciones reales o simbólicas atribuidas por el medio social a hombres y mujeres, y asimismo desde el punto de vista estrictamente psicológico, lo masculino y lo femenino también poseen características diferentes.

En este capítulo trataremos la posición femenina durante la adolescencia, momento clave de la vida para cualquiera de los dos sexos, clave en el sentido de que, entre muchas otras metas, deberá construirse una identidad sexual suficientemente estable y quisiera detenerme un segundo en esto y dar especial énfasis a lo de «suficientemente estable», ya que considero que esta identidad nunca quedará fija y sólidamente constituida de una vez y para siempre. Por lo tanto, y en contra de la idea de una tarea terminada y cerrada, propongo que pensemos en un arduo y difícil trabajo de construcción de la identidad sexual que realmente nunca termina.

Lo que resulta en todo caso innegable es que este complicado y laborioso trabajo será muchísimo más intenso durante la etapa adolescente y desde este punto de vista es desde el cual podríamos convenir en que la adolescencia es un momento decisivo de la vida que exige una gran cantidad de trabajo psíquico sobre todo en torno al tema que nos ocupa, es decir, la adquisición de una identidad sexual suficientemente estable.

Durante este complicado período es necesario que el sujeto se desenganche de los lazos parentales interiorizados en la infancia y dirija su interés a sujetos de su misma generación, que constituya una identidad sexual y que afirme su identidad. La adolescencia, por tanto, será el tiempo de un ensayo general para asumir esta identidad sexual correspondiente al propio cuerpo al mismo tiempo que para ser capaz de cuidar de uno mismo sin la supervisión de los padres.

Considerando la riqueza de la mirada psicoanalítica enfocaré desde este punto de vista algunos aspectos puntuales del complejo entramado de transformaciones que acompañan el tránsito adolescente de la niña a la mujer, tránsito cuyas inevitables consecuencias traerán consigo cambios profundos en el funcionamiento psíquico.

Es indudable que la biología juega un importante papel, ya que podemos decir que todos los procesos de cambio adolescente se inician con la llegada de la pulsión sexual; gracias a las transformaciones biológicas hormonales y al desarrollo normal, el cuerpo adolescente está preparado para tener relaciones sexuales y procrear, y esta revolución hormonal y biológica perturba y remueve hasta los cimientos todos los aspectos del funcionamiento mental, teniendo que ser remodelados diferentes temas identitarios.

Este despertar del cuerpo producirá un trabajo de reorganización con características específicas en la mujer, ya que la situación de constante excitación despertada por el pulsar de la libido reactiva múltiples angustias con respecto a la femineidad.

Los profundos cambios físicos que acompañan el desarrollo sexual y la capacidad reproductiva fuerzan un cambio en la imagen del cuerpo de consecuencias psicológicas de largo alcance, de allí la gran cantidad de trastornos alimentarios que se presentan en esta etapa y que muestran los hondos conflictos en torno a la aceptación de un cuerpo sexuado. Las variaciones individuales van desde un extremo al otro, desde la niña eterna que no quiere crecer hasta la adolescente que desde los doce o trece años tiene aspecto de mujer hipersexual imponiéndose una huida hacia delante sin contar con una capacidad psíquica para elaborar estas experiencias sexuales prematuras.

En este difícil momento se reviven todos los conflictos infantiles, con lo cual el trabajo de adolescencia no solo tendrá que encontrar soluciones a lo nuevo, sino que tendrá como complicación adicional reorganizar y retrabajar lo antiguo en un proceso de profunda revisión.

Ahora vayamos un poco más allá, ya que enfocar la adolescencia femenina y el desarrollo de la identidad sexual basándonos solamente en los cambios biológicos nos alejaría de la riqueza que aporta el pensamiento psicoanalítico; pensamiento que siempre ha distinguido la realidad psíquica del sexo de la realidad anatómica, negando la existencia de una correlación absoluta entre biología y psicología, lo que equivale a decir que a pesar de nacer con un sexo biológico determinado, habrá que acceder a tal o cual identidad sexual, y en ello reside realmente la dificultad. En otras palabras, podemos decir que la identidad sexual hay que ganársela ya que no nos viene dada.

El descubrimiento del psicoanálisis está ligado de manera central a la psicología femenina adolescente, ya que jóvenes adolescentes mujeres fueron las primeras pacientes

que trató el método psicoanalítico. Sin embargo, Freud se refiere a la sexualidad femenina como «continente negro» en un trabajo de 1926, utilizando como metáfora el descubrimiento de África y señalando así su curiosidad de explorador de un continente desconocido.

Si bien su interés por la psicología femenina es incuestionable desde los primeros casos, los trabajos de Freud que tratan directamente sobre sexualidad femenina datan de un período bastante avanzado de su obra. Sin embargo, muy tempranamente en su obra, en la correspondencia con Fliess, Freud se preocupa por la articulación masculino/femenino desde el ángulo de la bisexualidad y del desarrollo psicosexual. La noción de bisexualidad implica una síntesis más o menos armónica en todo ser humano de lo masculino y lo femenino entendiendo que cada sujeto posee original y constitucionalmente, cualquiera que sea su sexo, caracteres biológicos y anatómicos tanto masculinos como femeninos, y esto tendrá efectos importantes sobre su organización y su funcionamiento psíquicos. La oposición y complementariedad del par masculino/femenino aparece en relación con otros pares de opuestos como activo/pasivo o fálico/castrado, conceptos fundamentales en la teoría freudiana.

Así se considera que en todo ser humano encontraremos caracteres sexuales somáticos y psicológicos tanto masculinos como femeninos en el origen, dando un peso importante a la mezcla de esos caracteres en el desarrollo libidinal y en la conformación definitiva de lo masculino y lo femenino en la pubertad; asociando en el par pasivo/activo, lo pasivo a lo femenino y lo activo a lo masculino.

Para el psicoanálisis freudiano la femineidad propiamente dicha aparece en la pubertad, hasta ese momento existiría una prevalencia de la lógica fálica en ambos sexos, entendiendo lo femenino como el negativo de lo masculino y no con características propias.

El desarrollo psicosexual propuesto por la teoría freudiana infiere que en la fase fálica tanto niños como niñas solo reconocen el genital masculino, con lo cual la ansiedad predominante en el niño es de castración (perder el pene que tiene) y en la niña la envidia del pene. Así la niña edípica se vuelca hacia el padre enfadada con la madre que no le dio un pene, madre a quien reprocha su «incompletud». La argumentación de la teoría freudiana de tomar como referencia el genital masculino se ha dado en llamar «monismo fálico» y desde esta perspectiva lo femenino será el negativo de lo masculino.

El acceso a la femineidad está marcado por el complejo de castración y la envidia del pene, y en este sentido la niña se siente lastimada en su narcisismo y sufre porque la madre no le ha dado un órgano genital correcto, así se vuelve hacia el padre y se aleja de la madre con sentimientos de decepción y despreciando a una madre a quien considera también castrada. De esta problemática forma la niña se aparta de la madre con ira y desilusionada. En la mente de la niña la negativa de la madre a dotarla de un pene refleja su falta de amor, y en venganza por esta falta de amor se vuelve airada buscando en el padre una sustitución y deseando recibir de él un bebé que la compensará por la falta de pene.

A raíz de esta argumentación freudiana se han desarrollado dos tendencias en el pensamiento psicoanalítico que abordan el tema de la sexualidad femenina, los que proponen el desconocimiento de la vagina hasta una época tardía (Freud, Ruth Mack Brunswick, Lampl de Groot, Helene Deutch, Marie Bonaparte) y los que creen en el conocimiento precoz de la vagina y los genitales internos, con lo cual la niña es de sexo femenino desde el principio. (Josine Muller, Karen Horney, Karl Abraham, Melanie Klein, Ernest Jones). Para estos autores habría una visión de la sexualidad femenina no ligada a la idea de una falta, sino que las niñas tendrían consciencia de la vagina desde el inicio.

Estos autores han cuestionado la teoría freudiana postulando que esta salida enfadada, airada, ofendida y vengativa de la niña en su tránsito de la madre al padre tendría más relación con una solución patológica que con una evolución general.

Para ciertos pensadores psicoanalíticos se trataría más bien de la vivencia de exclusión que supone la idea de que padre y madre mantienen una relación de la cual la niña no participa, y en este caso la traición de la madre sería más bien el tener al padre en su mente.

La importancia de la relación preedípica con la madre ha llenado muchas páginas, ya que resulta de gran importancia durante la adolescencia femenina y persiste de alguna manera en el desarrollo de la mujer hacia y durante la adultez. Esta relación se revive con particular dramatismo durante la etapa puberal y adolescente.

Por tanto, el papel de la madre en el desarrollo psíquico femenino adquiere una importancia capital y la reemergencia del vínculo madre-hija durante la adolescencia femenina es indispensable para acceder a la femineidad adulta. La adolescente mujer deberá desde esta perspectiva re TRABAJAR el vínculo con su madre y renegociar esta relación como una de las tareas más importantes de esta etapa.

Durante la época de la pubertad y la aparición de la menarquía hay una evidente regresión a la relación infantil con la madre, son frecuentes las discusiones a veces dramáticas sobre el desorden o la falta de limpieza. La niña vuelve a necesitar a su madre de la infancia ante el temor que aparece por el advenimiento de la sexualidad. La relación de la infancia se reactualiza en un clima de dramática ambivalencia (ni contigo ni sin ti, expediciones de compras...).

De aquí la tan frecuente queja de las adolescentes cuando las traen a un psicoanalista y dicen: «No sé qué hago yo aquí, si la loca es mi madre» o «A mi madre no le gusto y me manda para que me transforme en la hija que ella quiere tener».

Durante esta época es muy frecuente el personaje de la «amiga íntima», amiga a quien se le cuenta todo y que es necesaria como estación intermedia en el camino hacia la adultez. Este personaje de la mejor amiga es enormemente útil, ya que permite a la niña comenzar sus encuentros con chicos con menos temor proveyendo un refugio adonde acudir cuando la excitación desborda y la madre ya no puede y no debe cumplir esa función (madre amiga a quien se debe contar todo...).

Por tanto, una de las tareas importantes de la adolescente femenina será la de

retrabajar el vínculo con la madre de la infancia para diferenciarse psíquicamente y llegar a la adultez construyendo su propia subjetividad, asumir sus deseos eróticos y su necesidad de ser ella misma madre.

Temática poéticamente reflejada en tres cuentos de hadas en los cuales la adolescencia suele ser representada como un período transicional durante el cual la heroína duerme (Bella Durmiente), está en el bosque (Blancanieves) o sola y huérfana (Cenicienta), las tres esperando el momento mágico de florecer, momento esplendoroso de transformación, metáfora de la superación y del desamparo psíquico propio de la infancia y de la pubertad. Aparición de la mujer transformada y capaz de seducir eróticamente a través de la belleza femenina producto de una buena identificación con la madre. El príncipe se queda prendado de la belleza de la joven que ya tiene calidad de objeto erótico, y así el largo camino llega a su final.

De esta manera, la joven mujer ha podido elaborar el miedo a su propia femineidad en los cuentos de estas tres maneras a las que antes me refería, en la vida real con intenso trabajo psíquico y algunas veces con ayuda psicoanalítica para conseguir que este trabajo que puede detenerse, o ser demasiado difícil, siga adelante.

Posición masculina en la adolescencia

SABIN ADURIZ

La posición masculina en la adolescencia, una conquista con una larga historia detrás: La acometida en dos tiempos de la sexualidad, en el período infantil y en el puberal, ha sido muy importante para la hominización y tiene una significación fundamental para el desarrollo de la sexualidad adolescente. Sexualidad y genitalidad han de ser distinguidas, en el sentido de que hay actividades sexuales que no tienen que ver con los genitales, la sexualidad es más extensa y comienza desde el nacimiento y no desde la pubertad. La sexualidad infantil, descubierta por Freud (Freud, 1905), se expresa en el «lenguaje» de la oralidad, de la analidad y de lo fálico. En la adolescencia se produce una confluencia de la corriente afectiva con la sensual, Freud en *La metamorfosis de la pubertad* (1905) se sirve de la metáfora del túnel que es perforado desde dos partes, desde lo que resta del florecimiento de la sexualidad infantil y desde la pubertad. En la adolescencia, por una parte, la genitalidad encuentra el sillón ocupado (Laplanche) por la sexualidad infantil, pero por otra parte también aporta algo nuevo, la conquista del par masculino-femenino, es decir, de la diferencia sexual. La sexualidad ha seguido un curso diferente en los varones y en las niñas, y esta diferencia también se va a hacer patente en la adolescencia.

¿Qué aporta de nuevo la genitalidad puberal? ¿Por qué decimos que encuentra el sillón ocupado? La violencia del cuerpo puberal se hace patente, la potencialidad incestuosa del cuerpo debido a su nueva pujanza. Podemos hablar de violencia puberal pulsional porque las representaciones pulsionales incestuosas y hostiles cobran una importancia de primer orden. El trabajo psíquico de representación de la sexualidad genital (excitación, eyaculación, penetración, etc.) se hace esencial y va a sufrir diferentes vicisitudes. La organización genital puberal se alcanza, por una parte, con la integración de las aspiraciones sexuales tempranas que aportan su capital fantasmático; pero, por otra parte, la organización genital puede quedar debilitada en los sectores de libido que no acompañaron este desarrollo y permanecieron fijados a objetos y metas pregenitales (orales, anales y fállicas), produciéndose una regresión a esos puntos de fijación en caso de no satisfacción genital o de dificultades objetivas. Constatamos en la actualidad la

importancia de la psicopatología adolescente, precisamente vinculada a los obstáculos que encuentra la integración de la organización genital en la adolescencia.

Definición de la posición masculina: Apropiación de la genitalidad, del ser hombre, para ello no basta tomarlo por algo dado desde la anatomía, es decir, desde la naturaleza. Tal apropiación implica retomar en su fantasmática personal los empujes biológicos que sufre y los estereotipos sociales a los cuales es confrontado, lo que suscita el encuentro con el otro sexo y con el propio sexo. La resolución del Edipo genital supone la integración del cuerpo sexuado en la adolescencia y de las representaciones incestuosas y parricidas. A falta de dicha integración se produce una negación de la dependencia, especialmente hacia la madre, y de la bisexualidad no acorde con el Yo, vivida como ataque inconsciente. En la adolescencia se ha de producir una nueva versión del complejo de Edipo infantil, resultando de ella una transformación de las identificaciones. Recapitulemos los hitos del desarrollo psicosexual infantil del varón: hubo una primera identificación con el padre como ideal (identificación directa e inmediata, ser como el padre, ideal como se ha de ser) y paralelamente la investidura de la madre como objeto de amor; todo ello discurrió sin conflicto hasta el drama edípico, que fue sepultado a causa del complejo de castración. Como he afirmado antes, en la adolescencia se va a producir una nueva versión del Edipo, cuya resultante va a ser una transformación de las identificaciones, voy a señalar algunos hitos de la misma: va a quedar como retoño de lo maternal primario la admiración mutua de la madre y su hijo convertido en hombre, admiración necesaria para la integración de la genitalidad; asimismo, para esta asunción cobra un papel fundamental el duelo por la madre (que no se hace de una vez y para siempre) y la asunción de las identificaciones maternas y femeninas; finalmente, cobra para el chico un papel central la identificación paterna como resultado de la elaboración del Edipo positivo y negativo, al encontrar una vía de apertura hacia el ideal del yo la identificación femenina con el padre y la renuncia al incesto con la madre. Todo este proceso tiene una serie de implicaciones: la identidad masculina no puede darse por transmisión directa padre-hijo, la cual sería un incesto homosexual; asumir dicha identidad masculina supone un cuestionamiento de la bisexualidad como ser todo y no tener que elegir, ya que el fantasma de que se puede ser hombre y mujer protege de un conflicto edípico peligroso; además la elección de objeto conserva al objeto materno del complejo, pero ha de cumplir la exigencia de ser una elección de objeto exogámica. Como resultante del proceso que vengo describiendo, se trata para el adolescente de asumir una identidad sexual masculina que sea capaz de integrar la bisexualidad psíquica, entendida como capacidad para componer una relación con lo femenino como complementario a partir de descubrir su valor en uno mismo y en la otra; por ende cobra importancia la superación del miedo a la homosexualidad en la adolescencia, pudiendo aceptar la dependencia de un hombre sin sometimiento y siendo capaz de recibir de él. También la posición masculina en la adolescencia requiere de una nueva versión de la castración simbólica, entendida como función del límite como motor del deseo: renunciar a una parte corporal con valor fálico-narcisista para poder disponer del pene.

Se trata de asumir que hacer la prueba de la virilidad no sea agresivo ni destructor. Lo masculino se puede detener en que el pene es el garante del falo, pero esta ilusión conduce a que el riesgo de pérdida es siempre más amenazante que la esperanza de ganancia. La denominada función paterna ha sido la encargada de llevar a cabo esta operación simbólica de la castración: el padre prohíbe estar al servicio del goce de la madre, preserva de tener que hacer la prueba a cada instante de que se puede llenar a la madre, y aparece como referencia del deseo de la madre y desde ahí donador para el hijo. El padre, desde esta perspectiva, cumple una función de tercero en el complejo de Edipo. El deseo del padre de tener un hijo bienamado favorece la identificación con el padre por amor. Sin embargo, en la actualidad existe un problema con la representación de esa función de límite a causa de la declinación de la figura paterna. Consideramos que no se trata de añorar la autoridad del padre, muchas veces rayana en el autoritarismo, sino de valorar la función del límite como motor del deseo. A falta de límites podemos encontrar la violencia desnuda y sin sentido, la automutilación o la fantasía de que todos los goces son posibles y entonces más grande será la caída en la depresión.

La difícil confluencia de la corriente sensual con la corriente de ternura: para Freud, como hemos enunciado, la primera representa lo que resta de la sexualidad infantil como ternura hacia los padres y la segunda surge con sexualidad puberal. Al adolescente varón se le plantea la integración de lo crudo pulsional genital (se dice a menudo de los adolescentes que están en pleno apogeo hormonal) con lo afectivo, con la consideración por el objeto, en la relación con el otro sexo. Si la corriente tierna y la corriente sensual están separadas, el muchacho ha de recurrir al expediente de la disociación del objeto sexual, produciéndose un clivaje de la vida sexual masculina: amar a quien no se desea, desear a quien no se ama; idealizar al objeto de amor y rebajar al objeto sexual. La corriente sensual está sometida a la prohibición del incesto; por tanto, si la sexualidad está fijada a los objetos parentales, si el objeto elegido está fijado a este prototipo, puede aparecer como prohibido y el sujeto sentirse impotente; puede también producirse el mentado clivaje y el sujeto ama a una mujer que se parece a su madre y la respeta y desea a una mujer rebajada y a un objeto rebajado en ella. Aún resulta posible otra variante: elegir como objeto de amor a chicas con novio; en parte, el obstáculo hace acrecentarse a la libido, en otra parte, se pone un límite frente a una fantasía fusional. Todo esto se mueve en la órbita de la constelación materna, la madre es objeto del fantasma inconsciente y está asociada tanto a lo más elevado como a las representaciones más crudas del deseo sensual. Si el goce supone un franqueamiento de ciertos límites, parece más posible cuando el deseo no se limita a los intercambios convencionales: gustará más a un chico una chica rebajada pero sensual («choni») que una idealizada pero asexual («pija»). Nos vamos a encontrar en ocasiones con conductas genitales despojadas de todo escenario imaginario, despojado de fantasías, conductas que suponen una descarga autocalmante y en las cuales no existe una consideración por el objeto, una verdadera relación de objeto. El encuentro entre los sexos, hoy como ayer, sigue planteando problemas e interrogantes. Hay una parte de misterio que es eterna, plena de

incertidumbre y de secreto. La vía amorosa ofrece la salida del túnel, pero no es fácil que haya una relación de intimidad entre un chico y una chica, supone llegar a un compromiso entre lo ideal y lo «bruto», unir lo sensual y lo afectivo, las voces y los gestos; el aprendizaje lento y progresivo proviene de lo íntimo y de lo secreto, se trata de valorar lo que se crea entre dos, en el espacio transicional. Se trata de que el adolescente varón (y también la chica) pueda identificarse con la capacidad genital psíquica de cada uno de los padres en la escena primaria. Esta escena primaria interna puede ser vivida como teñida de una sexualidad violenta, sado-masoquista, en una relación de dominio y de control. Desde esta perspectiva cobran un papel esencial las fantasías inconscientes del varón en la relación entre los sexos: por ejemplo, un imago materna posesiva puede colocar al varón en una situación de sentirse inerte y dependiente, sin espacio psíquico propio; no puede prendarse de una chica por no poder desprenderse de la madre (Braconnier); otro ejemplo vendría dado por el influjo de la pasividad frente al padre en la relación con las chicas. La diferencia sexual cobra siempre vigencia en las diferentes modalidades de goce en el hombre y en la mujer: cada sexo suscita el deseo del otro; el orgasmo femenino, por ejemplo, es más difuso y más fácilmente renovable; no importa tanto el órgano y el objeto, tal vez podríamos decir que hay un componente de goce desinteresado (¿tendrá relación con el amor desinteresado de la madre a su hijo?), menos circunscrito a un órgano; la mujer, desde ahí, aporta un goce suplementario, goce que no se reduce a una apropiación, goce en el abandono, en la pérdida de control, en el exceder los límites, en difundirse por todo el cuerpo. Para el hombre cobra gran importancia compartir algo de esto, la pérdida de los límites, la mayor capacidad para expresar las emociones. La sexualidad une y separa. Tal vez se trata de consentir en no ser todo para el otro y en no tener todo del otro. Pero no se trata de consejos sino de palabras y de gestos espontáneos.

La posición masculina en la cultura actual: en la actualidad, en España, ha disminuido la represión sobre la sexualidad, se ha observado una liberación en las costumbres y en las palabras y sin embargo no se ha producido una liberación de los sentimientos. La sexualidad implica goce (devoración, posesión del cuerpo del otro, hacerse objeto del goce del otro), implica una cierta violencia. No hemos de olvidar que el amor del niño por la madre, y viceversa, pueden ser devoradores. La pulsión sexual, sin transformación, sin una cierta renuncia, está ligada a un goce que puede suponer el mal, el que es hecho al sujeto o el que este podría hacer a su prójimo. La sexualidad adolescente puede estar muy asociada a la violencia. Paradójicamente, puede haber un franqueamiento de los límites del pudor, del gusto y del disgusto, una búsqueda de lo más crudo que puede coexistir con una desexualización. Existe en la sexualidad una fuerza indudable, una fuerza pulsional que nos guía a buscar la satisfacción con el otro, es fundamental no negarla sino canalizarla. Lo que el psicoanálisis aporta va por ese camino: hay que conocer los impulsos que anidan en uno, impulsos que pueden estar reprimidos, escindidos, desmentidos o actuados, para poder transformarlos. Vamos a ilustrarlo con un trabajo realizado en centros escolares de secundaria sobre prevención de violencia de

género en institutos: una de las conclusiones de dicho trabajo supone una crítica de la ausencia total de valores respecto a cómo los adolescentes conciben la pareja, se afirma que los adolescentes describen una pareja en términos muy superficiales, como ejemplo de ello se cita que gran parte del alumnado considera que si no hay celos en una pareja es porque realmente no hay amor, los celos serían un ingrediente necesario y una forma de demostrar ese amor. El enfoque en el que se basa el estudio opone a lo que hay lo que debería haber: se supone que en una pareja no debería haber celos si hay amor. Ahora bien, consideramos que este ideal impide precisamente trabajar sobre lo que hay, es necesario pasar por la experiencia de los celos para comprender lo que puede haber de posesión o de devoración o de control o de ser querer ser el único, pasar por la experiencia de los celos para transformarla. El adolescente varón puede verse en apuros ante el deseo y el goce de la mujer y ante los ideales sociales: los jóvenes pueden reaccionar con violencia para asegurarse de la propia virilidad amenazada por mensajes que propician una omnipotencia fálica. Todavía restan representaciones degradadas de la sexualidad de la mujer (angustia ante el sexo femenino, la desfloración y la penetración, la mujer como «caja de Pandora»). Si los discursos sociales contemporáneos tienen una función depresiva es porque privilegian a escala colectiva el consumo del objeto (consumado-consumido) más que el deseo como falta: el goce adictivo del objeto y el goce depresivo representan las dos caras de nuestra patología moderna, pero no se sitúan al mismo nivel, tal vez la adicción no constituye sino una defensa contra la depresión, en relación con la carencia de ley y de todo lo que puede tener valor de referencia. Existe el riesgo de que las relaciones interhumanas puedan convertirse en medibles y la persona se convierta en una mercancía (ver los perfiles en los foros de contacto por Internet). Si el sujeto se transforma en mercancía, todo objeto puede ser equivalente y para el deseo es necesario que todo en la esfera del objeto no sea equivalente. Solo la búsqueda de un objeto inaccesible puede orientar al deseo y permitirle fijarse en sustitutos. Solo allá donde subsiste una dimensión otra (alteridad) el mundo conserva algún valor. Al no haber una distinción entre el objeto de la necesidad y el del deseo y goce, se puede comercializar lo que hace vibrar, lo que antes se descubría en los encuentros menos programados (sea la pornografía, el goce ligado al horror, etc.). Al privilegiar una dimensión cuantitativa es preciso siempre más. El objeto puede tener la función de tapón allí donde el sujeto no sabe lo que quiere ni puede decir lo que es él mismo. Si nada está prohibido, si se busca sin límites sin forzosamente saberlo, la frustración es tanto mayor al no alcanzar lo que se espera, de ahí el clima depresivo en el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- BLOS, P., «La genealogía del ideal del Yo», en *La transición adolescente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1981, págs. 261-302.
- BIRREAUX, A. *et al.*, «Masculin», *Adolescente*. Automne 1988-Tome six-numéro un. Ed. GREUPP.
- BRACONNIER, Alain, «La depresión en la adolescencia un avatar de la transformación del objeto del amor», en *Psicoanálisis con niños y adolescentes*, págs. 179-189.
- *et al.*, «Depression. Adolescents.», París, Bayard, 1995.
- DOUVILLE, O., «Avant le transfert, le contact», en *Le transfert adolescent?* (sous la dir. de D. Laurau). Toulouse, Érès, 2002, págs. 132-143.
- GUIGNARD, F., «Convertirse en hombre. El papel de las identificaciones maternas y femeninas en el devenir de lo masculino en el chico», en *Epístola al objeto*, Valencia, Promolibro, 2001, págs. 181-205.
- GUTTON, PH. (1991), *Lo puberal*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- *Le gene adolescent*, París, Odile Jacob, 2008.
- FREUD, S., *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- *Tres Ensayos de teoría sexual*, volumen VII, 1905.
- LAPLANCHE, J., «Pulsions et instincts», en *Adolescence* 18, 2000, págs. 149-168.

El mito del andrógino y la cultura unisex

MILAGROS CID SANZ

La cuestión de la diferencia sexual hunde sus raíces en las grandes preguntas que la humanidad se plantea desde muy antiguo, encontrando su representación mitológica en diversas culturas, que abordan la fantasía de un momento mítico de completud del ser humano, cuya naturaleza es, hablando en términos anatómicos y fisiológicos, completa en su diferencia y, hablando en términos psíquicos, inevitablemente incompleta. Voy a intentar recorrer desde la perspectiva psicoanalítica algunos de estos avatares, entre la bisexualidad psíquica, que desde la posición infantil polimórfica evolucionará hacia las elecciones de objeto homo o heterosexuales, según sus procesos identificatorios a lo largo del desarrollo psicosexual, y la determinación biológica, que nos sitúa en un cuerpo masculino o femenino.

El término unisex, muy integrado a los mensajes sociales, básicamente del mundo de la moda en nuestra cultura actual, remitiría esencialmente al juego de la ambigüedad, a la belleza efébrica que, en su indiferenciación, reuniría ambos sexos en uno.

En la mitología griega se habla de un tercer sexo que reuniría ambos, el masculino y el femenino, en uno solo, el andrógino, que como su raíz griega indica, sería una fusión entre Andros-Hombre- y Ginos-Mujer.

En el *Banquete* Platón cita a Aristófanes y al mito cósmico de la creación que atribuiría el origen de los tres sexos al sol, la tierra y la luna, respectivamente. El sol es considerado por distintas mitologías un símbolo paterno y fecundante, y la tierra un símbolo femenino, fecundada, que nos ofrece sus frutos y nos recoge en su seno cuando morimos. La luna participaría de este carácter mixto, por encontrarse entre el sol y la tierra.

Estos seres primordiales eran, según el mito, esféricos, tenían cuatro piernas y cuatro brazos, y dos cabezas opuestas entre sí. Existían, pues, tres sexos: el masculino, procedente del sol, el femenino, procedente de la luna, y el tercero, mixto, con los sexos masculino y femenino integrados.

En la cita de Platón existían por tanto tres sexos entre los primitivos seres esféricos,

masculino, femenino y andrógino. Por tanto, hay una referencia en los tres tipos a una unidad formada por dos, y por tanto, divisible.

Dichos seres esféricos poseían una gran fuerza y se desplazaban a gran velocidad, girando sobre sí mismos. Su arrogancia les habría llevado a intentar ascender al Olimpo, provocando la ira de Zeus, quien irritado por su osadía, pero sin querer eliminarlos de la faz de la tierra, habría decidido cortarlos por la mitad, transformándolos en seres incompletos, destinados a buscar desesperadamente a la mitad perdida.

Después del castigo divino, todos quedarían condenados a buscar su otra mitad, fuese el hombre al hombre o la mujer a la mujer, en el caso de los sexos primitivos masculino o femenino, que habrían existido previamente en duplicado, explicando así las elecciones de objeto homosexuales desde esta perspectiva platónica. Los andróginos quedarían condenados a buscar al sexo opuesto para recuperar al sexo perdido.

Aunque estos seres primordiales tenían en común su esfericidad, y su existencia duplicada (dos en uno), yo me voy a centrar en el tercer sexo, el andrógino, que simbolizaría la ilusión de completud, de algo que alguna vez, míticamente hablando, existió, la idea de seres completos y esféricos, lo que sugiere la idea de algo cerrado e impenetrable, un cuerpo que se completa a sí mismo, que lo posee todo, y que por tanto, nada necesitaría del exterior, lo cual le asemejaría a la omnipotencia de los dioses, expresada en el mito por la cólera de Zeus ante tal pretensión.

El *simbolom*, del que deriva el símbolo, correspondería a esta idea de dos partes complementarias que se dividirían para formar un todo. Se utilizaba como forma de reconocimiento entre parientes, y para cerrar transacciones comerciales. Por tanto, desde el punto de vista psicoanalítico, los procesos de simbolización, a los que acordamos una importancia fundamental en el desarrollo del psiquismo, nos acercarían a la noción de incompletud necesaria para buscar en el exterior significaciones diferentes y sustituibles por otras, simbolismo que a través del lenguaje nos permite circular por diferentes circuitos de representación psíquica.

El mito del andrógino se ha relacionado frecuentemente con el de Hermafrodito, aunque en realidad este representaría la situación contraria, es decir, el destino de la fusión en uno solo de dos seres originariamente distintos. Voy a recordarlo brevemente, porque me parece que guarda elementos muy interesantes para esta reflexión sobre la diferencia sexual.

Hermafrodito era un joven muy hermoso (en esto recuerda a Narciso), hijo de los amores adúlteros entre Hermes y Afrodita, siendo su nombre una mezcla de los nombres de ambos, nombre que ya implica la idea de la fusión entre masculino y femenino.

Abandonado por su madre al cuidado de las ninfas, rechazaba los acercamientos amorosos de estas. Un día en que se bañaba en un lago, la ninfa Clíope, enamorada de él, rogó a los dioses que le otorgaran la posibilidad de unirse eternamente con su esquivo amado, fundiéndose en un solo ser con él. Hermafrodito consideró esta fusión como una maldición que conllevaba la pérdida de su potencia viril, por lo que pidió a los dioses

que los varones que se bañaran en dicho lago perdieran su virilidad, lo cual le fue concedido como compensación a su desgracia.

En este sentido, parecería que el mito de Hermafrodito guarda estrechas conexiones con el de Narciso, en tanto que la idea de completud narcisista se basaría en la ausencia de percepción de la diferencia (en su renegación, hablando en términos psicoanalíticos).

Si en el caso de Narciso la muerte sería el destino fatal de la falta de reconocimiento del Otro, en el caso de Hermafrodito aparece en primer plano la decepción y el resentimiento ante la pérdida de la potencia viril ligada al monismo fálico, fantasía infantil basada en la creencia de un solo sexo, fantasía rota por la percepción de la diferencia sexual y la amenaza de castración como un segundo tiempo que reorganiza a posteriori la fantasía de castración y resignifica la percepción de las diferencias a la luz de esta nueva perspectiva, como algo que se puede perder, o algo ya perdido, respectivamente, en las diferentes aproximaciones al complejo de castración en el niño y en la niña.

Desde esta perspectiva podríamos considerar a Hermafrodito como un Narciso decepcionado y estancado en el sentimiento de castración ante la pérdida del sentimiento de omnipotencia narcisista, sentimiento que se expresa por el odio a la diferencia, y en el plano específicamente sexual por el rechazo de lo femenino, misoginia que guarda sus conexiones con los fantasmas de castración que percibirían toda diferencia como una amenaza a la integridad narcisista. Recordemos que Freud considera el rechazo de lo femenino en ambos sexos como uno de los límites de lo analizable.

No obstante, desde la perspectiva psicoanalítica, la bisexualidad psíquica implicaría un mayor grado de evolución, ya que la percepción de la diferencia sexual está implícita en el fantasma bisexual. Las identificaciones secundarias a funciones paternas y maternas permiten un desarrollo del potencial creativo del sujeto. Esta integración de funciones diversas implica un desarrollo evolutivo que cuando queda atrapado en las redes narcisistas no permite salir del lago especular.

C. Chabert (2011) recuerda que a menudo se confunde la alteridad con la diferencia sexual como expresión de la internalización de objetos integrados en las complejas redes de la sexualidad infantil, que como el Complejo de Edipo se mueve en distintos niveles de organización, incluyendo los más primarios. La negación de la diferencia no implicaría necesariamente el no reconocimiento de la alteridad ni la distinción adentro-afuera, que serían distintos grados en la organización del narcisismo, que desde la perspectiva freudiana sería un estadio intermedio entre los autoerotismos y la relación de objeto. Estos diferentes estadios podrían resumirse en la siguiente secuencia: Amarse a sí mismo, como expresión del narcisismo integrado en un Yo suficientemente cohesionado-Amar a otro igual-Amar a otro reconocido en sus diferencias.

Parecería que el mito del andrógino hace referencia a la tensión que produciría el sentimiento de incompletud, que sin embargo, y tal vez como mal menor, permitiría la búsqueda de ese otro diferente que imaginariamente vendría a remediar dicho mal.

Estos momentos de decepción son necesarios para la evolución, que se nutre de

momentos traumáticos estructurantes. Dichos elementos disruptivos permiten, mediante la superación y resignificación del traumatismo (si este se mantiene dentro de ciertos límites tolerables de intensidad y frecuencia), el abandono de una fase previa.

El mito de Hermafrodito, parecería incidir por otra parte en el riesgo de la fusión, representada como un peligroso atrapamiento femenino de la virilidad masculina, con toda la referencia simbólica a sumergirse en el seno materno, como en un mar insondable de profundidades abisales del que no se podría salir, imagen gráfica de la fusión con el objeto primario, la madre.

Hablando en términos psicoanalíticos, dicho estado fantasmático de completud originaria, que tendría como correlato simbólico el vientre de la madre, en el estado de fusión total y completud aconflictual, mito de los orígenes que representa una fantasía fusional, como paradigma de la ausencia de conflicto y de tensión, situación que Freud (1920) identificará con el principio de Nirvana, que tendería a reducir la tensión psíquica a un nivel cero, como expresión de la pulsión de muerte.

El concepto de pulsión de muerte es desarrollado en su segunda teoría pulsional, en la cual la oposición entre pulsión de vida-pulsión de muerte sustituirá a la primera teorización, en la que se oponían las pulsiones sexuales a las pulsiones de autoconservación, oposición que resultará modificada justamente por la introducción del concepto de Narcisismo en el corpus teórico psicoanalítico freudiano, concepto bisagra que preparará las grandes aportaciones sobre el aparato psíquico de los años 20.

Desde esta perspectiva de fantasmas regresivos de retorno al vientre materno, J. Mc Dougall habla en sus trabajos de la madre abisal, madre percibida como irrellenable, madre imposible de satisfacer, frente a la cual el niño podría sentirse frente a una tarea imposible de cumplir, en la expectativa de rellenar las fallas y carencias narcisistas de la madre, como si el destino de esta seducción materna llevase aparejada la imposibilidad de recuperar la propia identidad viril, atrapado en esa tarea imposible de completar a la madre. Esta misma analista habla de niño-tampón para expresar la imagen de atrapamiento en una relación fusional con una madre narcisista, situación repetida posteriormente en las relaciones de pareja. El mito de Hermafrodito podría entenderse, pues, como la expresión simbólica de algunos temores masculinos ancestrales a la relación sexual, percibida como devoradora de su propia virilidad. Evidentemente, en estos temores pueden encontrarse distintos niveles, a menudo superpuestos, desde los más arcaicos hasta los más edípicos, que se manifestarían como el horror al deseo sexual incestuoso, deseo infantil inconsciente de posesión de la madre, que sería merecedor del castigo de la castración, castigo ejercido por la función paterna. No olvidemos que en el mito el joven se protege del peligro rehuyendo las relaciones con las ninfas, como sustitutos maternos, ya que en el mito la madre, Afrodita, habría delegado su función materna en estas. Por tanto, parece evidente que no todas las posiciones narcisistas pertenecen al mismo grado de evolución psíquica, y en este sentido es muy importante no olvidar en la clínica la función de la regresión, como una posición defensiva frente al peligro de la castración, No es lo mismo, como ya recordaba la no integración que la

desorganización, o que el retorno defensivo a posiciones previas.

J. Lacan (1966)¹ en su teorización sobre el estadio del espejo considera que el niño distingue en su imagen especular una forma que define su unidad corporal, forma a la cual se identifica, experiencia que le proporcionaría una «primera exaltación jubilatoria del Yo»².

D. W. Winnicott (1967) retoma el artículo de Lacan sobre el estadio del espejo para retomarlo desde su propia perspectiva teórica. La mirada de la madre como primer espejo precedería, pues, al momento en que el niño puede reconocerse en el espejo de manera integral como un todo.

La cara de la madre expresaría no solamente lo que ella siente, sino también lo que percibe de su bebé. Este mira a la madre como una forma de buscar su propia imagen, que podrá ir construyendo si estos intercambios son suficientemente adecuados. La identificación materna primaria, de D. Winnicott, define esta relación amorosa primaria como esencial para la constitución del Yo-no a través del objeto transicional «El potencial creador del individuo, que nace de la necesidad, le hace apto para alucinar. El amor que la madre tiene a su hijo, y su identificación estrecha con él, le hacen percibir sus necesidades al punto de ofrecerle algo más o menos en el buen momento, en el lugar querido. La repetición de esta situación da nacimiento a la aptitud del niño y utiliza la ilusión sin la cual no es posible ningún contacto entre el psiquismo y el entorno»³.

Como bien sabemos, el hermafroditismo biológico es extremadamente raro, y siempre suele manifestarse con unos restos sexuales atróficos, expresión de lo que habitualmente, en el curso del desarrollo embrionario queda totalmente inhibido, para seguir una determinada línea genética, determinada por el genotipo, es decir, por la dotación cromosómica que nos hace hombres o mujeres, biológicamente hablando.

Pero desde el punto de vista psíquico, las cosas son bastante más complicadas. Las situaciones, a menudo dramáticas en las que un hombre, biológicamente hablando, se siente en realidad una mujer atrapada en un cuerpo de hombre, y viceversa, nos sitúan frente a enigmas muy difíciles de resolver, con un gran sufrimiento social añadido al personal, y que dan cuenta de la complejidad de los procesos psíquicos, que se van desde la infancia tejiendo identificaciones sexuales en las que como es bien sabido, no siempre coincide el sexo biológico con la identidad sexual. Actualmente, para afrontar este espinoso problema, se habla de identidad de género, que es la autopercepción del sujeto respecto a su propia identidad sexual, para diferenciarla de la identidad sexual biológica, que define claramente de un lado o del otro al sujeto, y que como vemos a menudo no coincide con la percepción psíquica, ligada a las identificaciones prioritarias con uno u otro sexo.

Respecto a la exaltación de lo unisex, inevitablemente me tengo que remontar al personaje mitológico de Narciso, tan conocido que no lo voy a repetir, salvo en lo que se refiere a ciertos puntos de confluencia con el mito de Hermafrodito.

Como he dicho anteriormente, ambos son jóvenes muy bellos, y ambos son criados lejos de su madre, al cuidado de las ninfas, divinidades menores juguetonas, que se

criaban en las fuentes y los ríos. Ambos rehuían el contacto con el otro sexo, como expresión de la identificación de la perfección y completud con lo que en psicoanálisis se llamaría fase del monismo fálico, que atribuiría a ese falo-pene todas las virtudes de fuerza y potencia. Esta fantasía infantil, asociada a la fase llamada fálico-narcisista, quedaría rota por la percepción repetida de la diferencia sexual, que en esta fase no sería percibida tanto como masculino-femenino, sino como fálico-castrado, a diferencia de la organización genital en la cual dichas diferencias son percibidas y aceptadas como algo deseable del otro, no como una amenaza o una afrenta.

Para llegar a ese estadio es necesario recorrer un largo camino en la evolución psicosexual, que no siempre se realiza de manera suficientemente armoniosa para el sujeto, quedando siempre lastres en la percepción y aceptación de las diferencias, no solamente sexuales, sino por extensión expresada como una intolerancia hacia todo tipo de diferencias, como la diferencia de generaciones, la diferencia de funciones, de culturas, etc.

El principio de autoridad, como portador de las diferencias sexuales y generacionales, representante de la prohibición del incesto en la organización edípica, remite por tanto al complejo de castración, y al sentimiento de frustración que conlleva dicha percepción, simbolizada en el ejercicio de la autoridad, tan denostado en nuestra sociedad actual, y que trae consigo consecuencias bastante nefastas, como sabemos. De manera genérica, podríamos decir que este principio paterno (aunque sea ejercido por la madre) permite ir integrando la tolerancia a la frustración y la introyección de un Superyó que implica la interiorización de ciertas barreras internas que limitan la libre descarga pulsional.

El principio de autoridad es a menudo confundido con el autoritarismo, que si nos remontamos a la mitología, estaría más bien representado por Zeus, o Júpiter, representaciones míticas de esas figuras primitivas —como dioses caprichosos, tiránicos e imprevisibles— que no estarían sujetos al imperio de la ley. Esta imagen de padre primitivo-padre Dios omnipotente fue magníficamente retratada por Freud en sus obras *Tótem y Tabú*, y *El malestar en la Cultura*.

El padre totémico, como representación primaria del Superyó sádico, sería una etapa más bien ligada en la evolución personal al narcisismo, identificado al Yo-Ideal con toda la carga de sadismo ante cualquier percepción de imperfección, véase cualquier acercamiento a la castración. Estas figuras quedarían atemperadas por la organización de un Superyó heredero del Edipo, que incluiría una mayor tolerancia a la frustración y a la percepción de las diferencias sexuales y generacionales. El Yo ideal, heredero del Narcisismo, iría dando paso al Ideal del Yo, heredero del complejo de Edipo, con acceso a identificaciones a funciones, por tanto, con preservación de la propia identidad diferenciada, a diferencia de los movimientos identificatorios regidos por el Yo ideal, que caracterizan las identificaciones miméticas propias de la psicología de las masas, que anulan las diferencias y la individualidad.

Las bandas adolescentes se caracterizan por un rechazo del mundo adulto, portador de las diferencias, y de la ley de estos, sustituyéndola por sus propias leyes y códigos,

aplicados con una extrema dureza. Todo signo de rebelión dentro de la banda es intolerable y castigado severamente, y la identificación entre los miembros, eliminando cualquier signo de alteridad e individuación, pero con categorías jerárquicas de características totémicas donde todo cuestionamiento o transacción sería impensable, marcaría con mayor o menor intensidad esta tendencia a protegerse en la masa, en el grupo homogéneo que elimina violentamente toda referencia a las diferencias.

En el desarrollo de la cultura, entendida de forma amplia como equivalente de civilización, esta ley aparecería con su connotación restrictiva de la libertad individual a favor del bien de la comunidad. En la evolución del psiquismo, el imperio de la ley y el orden simbólico que marca el principio de autoridad paterna, permite ir aceptando ciertas diferencias y, tolerando la frustración de no poder tenerlo todo imaginariamente, nos llevaría al estado de plenitud y elación narcisista.

Paradójicamente, es inevitablemente necesario un cierto grado de frustración para que puedan abrirse las vías del deseo, vías intransitables desde el sentimiento narcisista de completud que estaría marcado por la intolerancia al no tener, ya que solo se puede desear lo que no se tiene.

Volviendo al mito del andrógino, solamente después de esa separación traumática — como toda separación, tiene elementos traumáticos necesarios en la constitución del psiquismo— el ser humano, consciente de su incompletud, puede buscar su otra mitad, metafóricamente hablando, ya que permanentemente buscamos lo que nos falta, no solamente en el plano amoroso y afectivo, sino también y de manera muy prioritaria por la vía de la sublimación en el terreno del conocimiento. Sin dichos elementos traumáticos constituyentes del psiquismo humano, tenderíamos a transformarnos en seres «esféricos», y por tanto impenetrables y aparentemente autosuficientes, con todo el empobrecimiento que significa tener que vivir sin poder soportar las aportaciones del otro, con la herida narcisista que conlleva esta aportación. Evidentemente, en un psiquismo más evolucionado, esta herida narcisista habrá podido evolucionar suficientemente para poder asociar la receptividad al placer del intercambio, desde la diferencia.

J. Lacan, en su conceptualización de la castración, considera que esta abre el paso al orden simbólico. El nombre del padre aparecería como el significante que abre al sujeto a ese orden simbólico que indica la separación de la madre fálica, de la cual el hijo sería el falo narcisista, terreno de lo imaginario que no permite el acceso a lo real.

La imagen de la belleza efébrica podría considerarse como una representación de la belleza un tanto ambigua del cuerpo adolescente, cuyo cuerpo se recrearía en la propia contemplación de sí mismo, o en la imagen especular del otro considerado como un espejo que reflejaría simétricamente la propia imagen idealizada, como en el caso de Narciso, ahogado en el lago en dicha contemplación, contemplación que en la versión la versión de Ovidio, lleva a Narciso al suicidio, desesperado por el descubrimiento de ese otro-sí mismo, como si en esta versión del mito se insistiera en la imposibilidad de supervivencia sin una relación de alteridad.

O. Wilde, en su propia versión del mito de Narciso, fruto de su utilización genial de la paradoja, muestra magistralmente el modo de investidura de objeto narcisista:

En la conversación de las ninfas con el lago, cuando estas lloran por la pérdida de Narciso, creyendo que también el lago llora por dicha pérdida: «Cuando el remanso de su placer trocó la copa de aguas dulces en copa de lágrimas saladas», este, sorprendiéndose de la confesión de la belleza de Narciso, al que las ninfas desdeñadas lloran, les responde: «yo amaba a Narciso porque cuando recostado en mis aguas se inclinaba a mirarme, en el espejo de sus ojos veía mi propia belleza reflejada»⁴.

Por tanto, parecería que el llanto del lago expresaría el sentimiento de pérdida narcisista, como una pérdida de sí mismo, en tanto en cuanto la mirada del otro le permitía verse a sí mismo. «¡Ah! ¿Pero Narciso era hermoso?», responde sorprendido el lago cuando las ninfas se compadecen por su amargo llanto.

Como Freud decía, la intuición de los poetas expresa de forma magistral los movimientos más íntimos, contradictorios y sutiles del alma, movimientos que el científico intenta con esfuerzo conceptualizar.

Claro que para conseguir encontrar esa figura idealizada, conforme al propio Yo Ideal, heredero del Narcisismo, es preciso hacer grandes esfuerzos acomodaticios, para ofrecer al otro, a su vez, algo de lo que el otro esperaría encontrar en su propio espejo. Como en un juego de espejos, se producirían estos, en cierto modo podríamos llamar «espejismos identitarios», en los cuales la forma es más importante que el fondo, y el tener es más importante que el ser. Winnicott habla de Pseudo-Self, para hacer énfasis en estructuras psíquicas que no han conseguido organizar suficientemente un Self auténtico, con identificaciones secundarias, identificaciones a funciones que, como he mencionado anteriormente, permitirían la organización y el desarrollo de un psiquismo más autónomo, en contraposición a otro tipo de identificaciones más miméticas, identificaciones adhesivas y confusionales, que dan lugar a las personalidades llamadas por el mismo autor «Como si» (*As if*).

Lo unisex, expresado en el lenguaje de la moda como algo particularmente atractivo, sobre todo en el mundo adolescente, hablaría de la fascinación por la ambigüedad, en una indeterminación que haría pensar en ese monismo fálico enemigo de las formas diferenciadas, formas femeninas aborrecidas en esta concepción de la belleza, que se caracterizaría por las formas filiformes, representaciones del cuerpo narcisista como un falo para el cual las formas femeninas serían el equivalente del horror de la castración. Como sabemos, ciertas modas tiranizan a muchas mujeres, sobre todo jóvenes adolescentes, llevando en muchos casos hacia graves anorexias, que expresan los conflictos psíquicos en relación con la propia imagen corporal, imagen que expresa en superficie otros aspectos más profundos en la constitución del Yo.

El Yo es definido por Freud (1920) como un Yo corporal, por lo que el concepto de narcisismo está estrechamente ligado a la constitución del Yo y a la vertiente corporal de este, con las posibilidades de representación psíquica del cuerpo: «El Yo es, ante todo, un Yo corporal, no es solamente un ser de superficie, sino que él mismo es la proyección de

una superficie». Y más adelante... «El Yo deriva de sensaciones corporales, principalmente de las que se originan en la superficie del cuerpo. Puede así considerarse como una proyección mental de la superficie del cuerpo, junto al hecho de que... representa la superficie del aparato mental»⁵.

En cierto modo, el Yo representa la integración somato-psíquica, concepto frontera entre lo psíquico y lo somático. Lo que los otros ven, en primera instancia, y a veces por desgracia, lo único que se ve del otro, es el cuerpo, y a veces, lo único que somos capaces de ver de nosotros mismos es un cuerpo a menudo poco representado psíquicamente, con bastantes distorsiones, fruto de nuestras propias fantasías, imagen corporal que como resultado de las dificultades de integración psíquica puede llevar a intervenciones agresivas y peligrosas para la integridad física, en pos de un inalcanzable Yo ideal, que buscaría por vías equivocadas el relleno de profundas carencias narcisistas.

Si para Hermafrodito el peligro de la diferencia sexual se expresaría como la imposibilidad de separarse, quedando fusionado a esa imagen femenina devoradora de la propia virilidad, en el caso de Narciso, el destino no es más alentador, quedando aprisionado en una situación mortífera, ahogado por su propia autocomplacencia, y aprisionado en su imposibilidad de amar a otro diferente de sí mismo.

Esta angustia frente a la unión-fusión con otro sería en muchos casos la respuesta frente a un fuerte deseo reprimido de retorno al vientre materno, con sus diversos niveles fusionales e incestuosos.

Las fantasías canibáticas de devoración transforman toda idea de unión en un peligro de aniquilación. Cuando estas fantasías son suficientemente elaboradas, existe también una tolerancia a la idea de fusión, como fantasía de unión. Las expresiones orales de comerse al otro, devorarlo, incorporarlo, son, como sabemos, expresiones del lenguaje amoroso, y en el caso de la relación de los adultos con los bebés, forman parte del lenguaje y de la expresión del amor hacia el pequeño ser objeto de la ternura (a veces también de la pasión devoradora) del adulto, expresiones que permiten ir organizando y dando forma a dichas fantasías.

A. Green (1976) habla de lo neutro para referirse a esta fantasía de indiferenciación, ya que para poderse diferenciar, hay que poder elaborar el complejo de castración, que reviste para ambos sexos, aunque con matices diferenciales en su organización, la aceptación de la diferencias y de la propia incompletud, sea cual sea el sexo, masculino o femenino. En este sentido, ese estado neutro que comenta A. Green hablaría en su propia indefinición de no ser nada específicamente, y serlo potencialmente todo. Su referencia a lo Uno-lo Otro-lo Neutro, como valores narcisistas de lo mismo, matiza las diferencias de las investiduras narcisistas y objetales.

La incapacidad para dar y recibir marcaría la dinámica, ya que todo intercambio psíquico y afectivo representaría un riesgo frente a esta imagen de completud que no necesitaría nada del otro. Evidentemente, estas situaciones conllevan un importante empobrecimiento psíquico y afectivo, para mantener una imagen de sí mismo que corresponda a ese ideal grandioso, que Kohut ha llamado *Self* (Sí mismo) Grandioso. La

furia narcisista ante situaciones de frustración, o los derrumbes depresivos pueden ser la consecuencia del fracaso de este tipo de defensas. Evidentemente, todo cambio en el propio cuerpo, como los cambios que se producen inevitablemente en el proceso del envejecimiento, van a ser muy mal soportados por este tipo de personalidades, ya que serán registrados como pérdidas intolerables, atentados a ese Yo corporal que arrastraría consigo toda posibilidad de elaboración de los duelos que representan los cambios a lo largo de la vida.

J. McDougall⁶ evoca cómo la percepción del sexo femenino marca el lugar en el cual un pene real puede cumplir su función fálica real... Así el sexo femenino evoca inevitablemente el sexo masculino...

J. Chasseguet-Smirgel⁷ recuerda los diversos aspectos del Ideal, que en el caso del ideal aplicado al cuerpo, traería consigo los excesos por todos conocidos. Los tatuajes masivos que cubren todo el cuerpo, las operaciones de estética abusivas y repetitivas, que a veces llevan a la repetición clónica de personajes que sacrifican su salud por conformarse a un ideal estético, a veces con resultados trágicos, dan cuenta de las distorsiones en la imagen corporal, en la necesidad a veces patológica de buscar desesperadamente una neo-identidad, expresada a través de la búsqueda de un nuevo cuerpo que restituya un psiquismo herido, o que llene un vacío existencial insoportable.

La exaltación desaforada de la infancia y la juventud, que nada tiene que ver con las relaciones asimétricas de afecto y respeto, suele favorecer la aparición de «pequeños tiranos» criados bajo el imperativo de «lo quiero y lo quiero ya», como rezaba un anuncio de coches en la TV. Esta inmediatez, que no soportaría la espera ni la idea del esfuerzo necesario en el mundo real para conseguir algo, incluye la intolerancia a las diferencias, intolerancia que, para la autora anteriormente citada, estaría dando lugar a nuevas formas de misoginia, en las cuales la mujer tendría que renunciar a muchos aspectos de su femineidad para poder funcionar en un mundo regido por esa cultura unisex, que confundiría la igualdad de derechos sociales con el derecho a la diversidad.

Esta diversidad, que puede representar una herida y una amenaza desde la perspectiva unisex, que repudia las diferencias, y que se mueve por la lógica tener-no tener, fálico-castrado, puede permitir, cuando las diferencias son toleradas y reconocidas, encuentros fructíferos y fecundantes, en el amplio término de la palabra. En el mito del Andrógino, con el que he comenzado mi exposición, después de un tiempo en que estos seres divididos se encontraban, no podían acoplarse, al tener el sexo aún en la parte posterior del cuerpo, y terminaban por morir en ese abrazo fusional estéril. Podríamos añadir, sin poder verse en su diferencia

Una corrección de este problema, llevada a cabo con los buenos oficios de Apolo, enviado por Zeus para enmendar el error, permitió que al poner los genitales en la parte delantera del cuerpo, ambos sexos pudieran verse, encontrarse, acoplarse, eventualmente tener hijos que permitiesen la continuidad de la especie, y separarse.

El dolor y el placer de reconocerse en la diferencia puede permitirnos salir de la simetría mortífera y aconflictual para poder encontrarnos con los otros, los extraños, los

diferentes de todo tipo que nos impulsan a renovar nuestro deseo de conocimiento y a revitalizarnos, al permitirnos salir, a veces a trompicones, de nuestra propia caverna.

Bibliografía

- CID SANZ, M., «El mito de Cronos y la lucha generacional», *Rev. de Psicoanal. de la APM*, 20, 1994, págs. 37-49.
- «Cuando se rompe el espejo: Reflexiones sobre la función para-excitante del doble narcisista». *Rev. de Psicopatología*, núm. 1, noviembre de 2000.
- FREUD, S., «El Narcisismo», *O. C.*, 1914.
- «Más allá del principio de placer», *O. C.*, 1920.
- *El Yo y el Ello*, Buenos Aires, Amorrortu, 1923.
- CHABERT, C., *L'amour de la difference*, París, PUF, 1911.
- «Les patients limites: Quels limites?», en Andre, J., *Les états limites*, París, PUF, 1999.
- CHASSEGUET SMIRGUEL, J., *El ideal del Yo. Ensayo psicoanalítico sobre la enfermedad de la idealidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- MCDUGALL, J. «El escenario perverso», en *Alegato por una cierta anormalidad*.
- GERBER, H. A. (1907), *Greece and Rome: Myths and Legends*, Londres, Studio, 1994.
- GREEN, A. (1983), *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- LACAN, J. (1949) «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», en *Ecrits*, París, Seuil, 1966.
- WINNICOTT, D., «Mirror-role of mother and family in child development», en P. Lomas, *The predicament of the family*, Londres, Hogarth Press, 1967.
- *Juego y realidad*, 1975.
- WILDE, O. «El discípulo», *Poemas en prosa*.

¹ Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je.

² «Assomption jubilatoire du Moi» en el original. Traducción personal.

³ (1975) *Juego y realidad*. El espacio potencial.

⁴ Wilde, O., «El discípulo», *Poemas en prosa*.

⁵ Freud, S., *El Yo y el Ello*.

⁶ (1982) «Escena primaria y escenario perverso», *Alegato por una cierta anormalidad*.

⁷ *Maladie de l'idealité*.

Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas: Un desencuentro estructural

ELINA WECHSLER

El sexo, hasta ayer confinado al matrimonio o a la clandestinidad, hoy se vuelve natural y hasta obligatorio. Se impone, sobre todo en adolescentes y adultos jóvenes, la otra cara del *amor cortés*, que idealizaba el amor sin sexo.

La apuesta de los medios de comunicación y de los sexólogos por la supuesta naturalidad y simplicidad del encuentro sexual enmascara su eterna complejidad, ya que el mito de la complementariedad entre los sexos se ve trastocado por las diferencias universales de hombres y mujeres al encontrarse.

Tal es así, que el *partenaire* es siempre sintomático.

Decía Lacan que una mujer es para todo hombre un síntoma, mientras que el hombre es para la mujer todo lo que se quiera, una aflicción peor que un síntoma, incluso un estrago.

Curiosamente, aunque el tiempo haya transcurrido, aunque haya caído el patriarca y su modelo de constitución familiar y cada vez más mujeres obtengan más gratificaciones fálicas del orden del tener —dinero, prestigio profesional—, siguen siendo ellas las que siguen presentando como síntoma privilegiado el estrago amoroso.

En el hombre, el deseo pasa habitualmente por el placer fálico, en las mujeres el deseo pasa habitualmente por el amor. La libido masculina suele tener soportes femeninos múltiples siempre que la fobia no los detenga, mientras que el amor femenino se basa en la exclusividad, aunque en la clínica actual con mujeres encontramos con cierta frecuencia la división que era característica solo masculina en la época de Freud: maridos que hacen de madres y amantes que causan el deseo.

Así como del lado del hombre todo varón se inscribe en la función fálica, de allí que su goce responda totalmente a lo fálico, del lado de las mujeres planteamos con Lacan un goce suplementario no todo fálico, donde el amor tiene un lugar central. El goce femenino está por tanto no todo sujeto al régimen fálico y constituye una constelación de excepción.

Ese goce todo fálico suele llevar a los hombres a dirigirse, siempre que su situación y su edad se lo permita, a múltiples mujeres, que van desde el obsesivo que suele dividirse entre la mujer-madre y la amante de turno (tal como desarrollaré más adelante), al donjuanismo, donde se ven compelidos a ir de una a otra sin poder detenerse en ninguna.

Todo esto sin desmerecer que hay hombres que aman como mujeres y mujeres que aman como hombres, ya que no nos referimos a la realidad biológica sino a las identificaciones psíquicas. Ser hombre o mujer no es para el Psicoanálisis un punto de partida sino de llegada.

Pero contrariamente a la mayoría de los hombres cuyo placer fálico les basta, las mujeres necesitan del amor, y por lo tanto de las palabras de amor, de las cuales los hombres en general pueden prescindir. Solo como muestra, la existencia de la prostitución.

La demanda de amor femenina, el gusto por las cuestiones de amor, es un goce en sí mismo, y el miedo a perder ese amor equivale para Freud a la angustia de castración masculina. Arrebato pasional femenino que, cambiante en las formas por las modalidades de los tiempos, sigue apareciendo como la marca femenina por excelencia.

Morir de amor, real o psíquicamente, concierne también a los hombres, pero en nuestra cultura se muestra como un paradigma femenino. El hombre histérico puede presentar estados pasionales en la medida en que se identifica a la pregunta por la femineidad en lugar de inscribirse en la pregunta sobre la masculinidad.

Los hombres se apasionan en general por los asuntos civiles. El discurso pasional masculino suele encubrirse por los asuntos del dinero y del poder. Las mujeres, en cambio, aunque cada vez más inscriptas en las cuestiones fálicas del tener, no dejan de presentar un plus, un plus femenino, que las hace hablar desde una verdad personal que atañe a los asuntos de familia, y en último término, del amor.

Es fundamentalmente sobre este enigma de la relación sexual y amorosa por la que tanto hombres como mujeres siguen demandando análisis para interrogarse qué torna tan fallida la supuesta y solo mítica complementariedad entre los sexos. Mítica complementariedad que se hace más patente aún en este siglo XXI y que, a pesar del desencuentro estructural, puede conducirlos, luego de un análisis, a vínculos de menor sufrimiento.

Los retos que plantea el abrupto cambio en la relación entre los sexos están provocando confusiones que producen angustia, síntomas e inhibiciones de todo tipo en hombres y mujeres.

Hasta ayer vivíamos en una civilización en que la representación de la femineidad era absorbida por la maternidad, en que la función del padre era clara y tajante. Nada de eso ocurre ya y los efectos del desconcierto tienen profundas consecuencias. Estos cambios en la moral sexual contemporánea plantean cuestiones inéditas alrededor de las preguntas ¿Qué es ser una mujer? ¿Qué es ser un padre? Si bien las respuestas subjetivas nunca estuvieron dadas de antemano, hoy se vuelven más complejas por la caída

estrepitosa del imaginario en torno a la identidad sexual que aseguraba ciertos rasgos identificatorios que se trasmitían de padres a hijos, de generación en generación.

Tanto la mujer como el hombre neurótico suelen enfrentarse con una impotencia para el goce y/o el amor. Habitualmente —aunque con excepciones— la mujer a la manera histérica, el hombre a la manera obsesiva, tal como nos recuerda Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, hipótesis que desarrollaré en este capítulo.

De allí los arrebatos femeninos, las obsesiones masculinas y su desencuentro estructural.

Arrebatos femeninos

En el arrebato amoroso las mujeres experimentan el exceso, el sin límite, lo irresistible, la vida o muerte, el hombre elegido como único horizonte vital. Los momentos en que el amor es correspondido produce en estas mujeres una exaltación narcisista, de felicidad suprema, pero cuando no es correspondido, un dejarse caer en la angustia, la depresión, la desesperación.

La dimensión del amor implica de tal modo a las mujeres que lleva a Lacan a hablar de la forma erotomaniaca que toma la elección de objeto femenina. Apoyándose en la loca convicción erotómana de ser amada por un hombre célebre, y generalizando el cuadro, llega a plantear el estrago al que conduce a tantas mujeres un mal encuentro con el hombre. Será el encuentro con tal hombre —y no con cualquiera— que ese goce llevado al acto pueda convertir su vida en un tormento.

Allí donde Freud encuentra detrás del gran apego al padre, la vinculación incestuosa con la madre, Lacan (1976) habla del estrago maternal. Más tarde, un hombre puede ocupar el lugar de la devastación materna.

Estos estados femeninos se presentan clínicamente como el reverso de la autonomía femenina en cualquiera de sus ámbitos pues implican el sacrificio extremo en nombre del amor. Las mujeres desisten entonces en favor del objeto, renuncian a la autonomía en beneficio del amado al que se dedican a sostener. Esta situación, acompañada del desplazamiento de las aspiraciones personales al hombre elegido, sigue siendo una figura frecuente de la clínica actual, pese al cambio de posición de las mujeres en otros ámbitos.

Todos los demás aspectos de la vida quedan entonces anulados por este arrebato que nada ni nadie, mientras dura, podrá calmar. La causa desesperada se pone al servicio de una derrota inevitable y mantiene a las mujeres en un destino de fracaso.

El estrago llega al límite cuando la dependencia se perpetúa, aunque el daño o la humillación sean extremas. Situación que puede desembocar en la muerte si se produce el encuentro con un hombre que la juegue hasta el final.

Las historias cada vez más frecuentes de violencia de género suelen producirse cuando las mujeres, atraídas por cierta independencia facilitada por la inserción en el mundo del trabajo y la aparición de otras aspiraciones libidinales, deciden prescindir del objeto hasta allí imprescindible. Suele ser demasiado tarde.

¿De qué advierte la insistencia de este conflicto aún en nuestro posmodernismo? De aquello que yace en lo inconsciente, en el sentido freudiano del término, del deseo inconsciente que convoca a repetir el goce absoluto que no pudo realizarse con el objeto primordial, la madre, y que no se realizará jamás.

Las mujeres instauran entonces una posición invertida en virtud de la cual aman desesperadamente, como hubieran querido ser amadas. La hija invoca así al hombre como el que detenta la plenitud fálica, herencia imaginaria del Otro primordial, la madre, que alimentó la avidez de la demanda.

Si el *partenaire* no le da, no es porque no puede, sino porque no quiere. El Otro se transforma entonces en causa de su tormento, causa de su amor pero también de su odio.

El estrago es, en este sentido, la otra cara del amor, su vertiente masoquista.

El padre, que se significó en la fase fálica como poseedor del falo que desea la madre, ha heredado la omnipotencia con la que ella estaba investida y el fantasma concomitante de un goce ilimitado que tiene y puede ofrecer. La niña no ha hecho más que desplazar sobre el padre, y más tarde sobre un hombre, las metas de su lazo libidinal con la madre.

Repetición del deseo inconsciente, indestructible, irrealizable en la infancia y relanzado hacia el objeto de amor.

La vocación de la mujer por crear y mostrar esta escena trágica, su desborde en el lugar mismo del síntoma, se deja escuchar en nuestras consultas, periódicamente, aunque sean mujeres con independencia económica y social, la desventura amorosa sigue siendo su motivo privilegiado de consulta.

La palabra de estas mujeres suele inscribirse, como si de una maldición del destino se tratara, en una cadena femenina; ellas ponen su voz a la cadena hablante de una genealogía universal. Suelen justificar su drama en nombre del amor, que idealizan y transforman en goce supremo y en arma de batalla.

No se trata ni más ni menos que de la repetición del drama de las generaciones anteriores y aun, del drama femenino por excelencia, vivir y morir por el amor, convirtiéndose la pasión por un hombre en el único horizonte libidinal posible. El deseo ha quedado totalmente alienado, a merced del Otro.

El análisis permitirá a las mujeres de nuestro tiempo, cuyo discurso nos interpela desde una obstinada fijación, encontrar, simbólicamente, otro lugar en el que ser reconocidas y reconocerse como mujeres, ya que lo no simbolizado en torno al lugar de lo femenino es el resorte inconsciente del arrebato pasional.

El arrebató matèrnal

La orientación de la mujer hacia el hombre se presenta problemática, vacilante. Freud, que no era ajeno a esta circunstancia, marcó el enigma con la pregunta «¿Qué quiere la mujer?». Parece haber resuelto el tema de la castración femenina por la vertiente fálica. Tener hijos, en lugar del falo anhelado.

Incluso llega a afirmar en su texto *La femineidad* que para que un matrimonio funcione, el hombre tiene que ubicarse como hijo de su mujer.

Tal como escribe Julia Kristeva en su libro *Historias de amor*:

Vivimos en una civilización en que la representación consagrada (religiosa o laica) de la femineidad es absorbida por la maternidad.

El narcisismo en la mujer puede tomar el camino privilegiado de la maternidad, a la que puede consagrar un pleno amor objetal sin renunciar al narcisismo, y que en su versión más patológica implicará al hijo como fetiche.

Las mujeres pueden obturar la inquietante pregunta sobre la femineidad a través del rodeo de la maternidad: ser mujer será, entonces, ser madre. La alienación del deseo en un objeto, esencia de la pasión, puede tomar la forma de la pasión por la maternidad. La ecuación imaginaria mujer = madre habrá triunfado entonces sobre el enigma de la diferencia de los sexos. Si hay hijo, ya no hay falta.

La realización materna no parece defender necesariamente a las mujeres de la patología del amor, esta vez encarnada en el hijo.

Las demandas de reproducción asistida, que posibilita la búsqueda de hijos sin padre real gracias a las nuevas tecnologías, están hoy al servicio de las mujeres, como modo inédito de obturar el aspecto siempre enigmático de la diferencia de sexos y la problemática del don, creando nuevos imaginarios en torno a la filiación. La «pasión de embarazo» suele aparecer en mujeres cercanas a la cuarentena que deciden muchas veces exponerse a todo tipo de intervenciones, las veces que haga falta, convirtiéndose la futura maternidad en lo único deseable en su vida, desestimando así todos los logros obtenidos en otros campos.

Esta pasión es una nueva presentación de este arrebató femenino por la evolución de las nuevas tecnologías.

Aunque la niña llegue a desear fantásticamente un hijo del padre identificándose con la madre, no por ello accederá necesariamente a una posición femenina. Muchas mujeres, de hecho, pueden sentirse satisfechas de la maternidad, estén solas o con pareja, pero no con su femineidad. La pregunta puede quedar así obturada.

Si una mujer imaginiza el falo a través del hijo, no sorprenderá que en esa circunstancia se aleje del hombre, conflicto tan habitual entre ser mujer y ser madre. La psicopatología del puerperio no afecta solo a las mujeres sino a la pareja. El desencuentro estructural entre hombres y mujeres se deja notar con especial intensidad en esta época y conduce muchas veces al deterioro o la aniquilación de la hasta allí pareja

sin serios conflictos.

No tener el falo, querer tenerlo, querer un hijo. Tal es la ecuación freudiana. Pero el deseo de acogida necesita también del de desprendimiento y solo la renuncia a la cosa fálica convertirá a la mujer en madre y hará del falo imaginario un hijo real. Paradójicamente, habrá que renunciar para tener. Se trata del deseo de hijo sobre lo pulsional que retendría al objeto para su satisfacción aun a costa de su muerte física o psíquica. Madre que renuncia para que el hijo pueda constituirse como sujeto y que se muestra de manera magistral en el Juicio Salomónico.

El mito de la completud de la madre evita, en cambio, la circulación del falo como significante de lo que siempre falta. Remite en la teoría a la madre fálica y omnipotente de un primer tiempo edípico donde nada le falta ni a la madre ni a la niña por completarse imaginariamente y se visualiza en la clínica en las diversas modalidades de la madre narcisista.

La embarazada permanente, la que abandona libidinalmente al hijo cuando llega otro bebé, la que se cree dueña de los hijos en caso de separación, la que solo ama a los hijos varones, y un largo etcétera.

La maternidad no resuelve la pregunta por la femineidad. Una mujer que concibe no se siente por ello más mujer. Por el contrario, la clínica psicoanalítica nos muestra que, en una gran cantidad de casos, la mujer que se ha vuelto madre suele sentirse menos mujer que antes.

El ser mujer es la interrogación *princeps* de la encrucijada femenina, pregunta que, de no ser resuelta, insistirá en forma sintomática bajo la forma de los arrebatos amorosos y maternos.

Obsesiones masculinas

La neurosis obsesiva es una enfermedad de la moral abrumada por ideas mortificantes, que se presenta bajo la modalidad de la culpa y la deuda. Enredado en la jaula narcisista, el obsesivo pretende un control total a partir de su Yo; la pretensión ilusoria, forzada e imposible de controlar y manejar los hilos de la escena deseante de los otros.

El obsesivo no puede perder, porque cualquier pérdida lo remite a la castración, a un desfallecimiento de su imagen narcisista. De allí su carácter anal, retentivo. De allí su afán de controlarlo todo, especialmente a su objeto amoroso.

Nada se debe mover, al menor atisbo de que su mujer —o sus mujeres— pueda descontrolarse de su dominio, estará dispuesto a grandes sacrificios para que las cosas vuelvan a su estado inicial. La momificación del deseo del otro es condición de amor: él es el propietario, cueste lo que cueste. Allí está él para colmar la falta. ¿Cómo puede estar ella insatisfecha si lo tiene a él?

De allí la frecuente unión entre el obsesivo y la histérica. Ella, permanentemente insatisfecha, él, esclavizado por satisfacerla.

Así como en la histeria la Otra Mujer aparece en el horizonte como la figura fantasmática que podría responder a la pregunta inconsciente ¿Qué es ser una mujer?, la figura que acompaña al obsesivo es la muerte. La pregunta histérica se refiere al sexo, la obsesiva a la existencia.

Su pregunta esencial es por tanto: ¿Estoy vivo o muerto? Las grandes hazañas yoicas, las necesarias demostraciones de potencia en la escena del mundo o del sexo a las que se ve arrastrado son un intento de sentirse vivo. Dar prueba de que está vivo en la proeza de la acción, desde la omnipotencia. Pasión de ser, de seguir siendo el falo de la madre, lugar que ocupó imaginariamente al creer satisfacerla allí donde el padre no lo hacía.

El deseo se presenta vinculado a la prohibición. La agresividad perpetúa al Padre en el campo de lo psíquico. El obsesivo siempre está psíquicamente en lucha para no ser sometido por el padre o sus representantes: el jefe, el suegro, el colega.

Se trata de un defecto de la represión de los fantasmas edípicos, deseo incestuoso por la madre, deseo parricida por el padre. Pero también, en virtud de lo que Freud conceptualizó como Edipo invertido, el deseo de ser amado pasivamente por el padre y el horror consiguiente a la castración de la posición viril que lo mantiene en una lucha titánica por no ser sometido por otro hombre.

Curiosamente, tal como puntualiza Freud en un pie de página de su texto *Análisis terminable e interminable*, muchos obsesivos terminan siendo sometidos no por hombres sino por sus mujeres, representantes del padre. La mujer con quien están casados se convierte así en la encarnación del Superyó bajo la forma del reproche, la queja, la demanda infinita, lo que debe y no debe hacer.

Queda así inscripto en su psiquismo la perdurable nostalgia de ser ese objeto fálico

junto al que la madre encontraría lo que no le daba el padre. En razón de la ambigüedad del discurso materno, surge en el niño un dispositivo de suplencia a la satisfacción del deseo de la madre, sobre el que está construida su lógica inconsciente, ser el falo, y tal privilegio despierta en el niño, como puntualizó Freud, una libidinización precoz.

Podemos situar al sujeto obsesivo como aquel que en el tránsito edípico se sintió fuertemente amado por la madre, que tuvo estatuto de objeto privilegiado del deseo materno, y que no ha renunciado a ser ese falo en la escena del mundo y especialmente en la relación con la mujer.

¿Cómo ser un padre? Siendo el padre el que está en el centro de su problemática inconsciente la asunción de la paternidad presenta en este cuadro una enorme dificultad. De allí tantos hombres, ayer y hoy, que al sentirse sustituidos por el niño-falo, cambian de mujer cuando se convierten en padres.

Perdido en el laberinto de un tiempo muerto donde lo significativo queda siempre para después, reforzando su fantasía de inmortalidad, vive sometido al régimen de la duda, a la exuberancia retórica, a un mundo cerrado donde no hay lugar, en suma, para las vicisitudes de la dramática amorosa.

Preso de síntomas repetidos que lo encierran en su soledad narcisista, alguna mujer puede, como un torbellino, hacer trastabillar su goce autista. La película *Un pez llamado Wanda*, muestra esa posibilidad de manera ejemplar y divertida, aunque para ellos no lo sea tanto.

El obsesivo y el amor

¿Qué pasa con el amor, tan caro a las mujeres, del lado de los hombres?

El obsesivo se defiende, encarnizadamente, con sus síntomas, del dolor del amor. Sufre de deseos que lo obsesionan y tiene terror a esos mismos deseos.

El hombre obsesivo es el que llega a caricaturizar la disyunción: o la amo o la deseo, o la madre o la prostituta. La mujer histérica suele enfrentarse al amor con un gran monto de sufrimiento e impotencia para el placer sexual, mientras que el obsesivo se presenta empobrecido para amar.

Preso de la idealización de sí mismo, cuando en la vida amorosa debe tomar una decisión, se escabulle, anulando la pérdida y la ganancia. De allí los hombres que consultan cuando se aterrorizan frente a su propia boda, los que deben elegir entre la mujer o la amante cuando son descubiertos o se sienten incapaces de soportar la paternidad.

Arrastra la penosa sensación de no estar presente en los acontecimientos importantes de su propia vida por el aislamiento, la desconexión entre la representación y el afecto, una de sus defensas clave, que suele volver loca a sus mujeres.

Aunque lo erotizado es, por encima de todo, el pensamiento, la escisión del objeto incestuoso lo conduce a un postulado básico, matriz de la separación neurótica entre amor y deseo sexual que circula en un discurso comandado por la duda.

En *Contribuciones a la psicología del amor* (1910-12), Freud da cuenta de esta bifocalidad del deseo masculino donde la condición amorosa reposa en el clivaje inconsciente del objeto, en tanto el sujeto masculino no está enfrentado al Otro sexo como tal, sino a dos valores del objeto edípico: la mujer sobrestimada y la mujer rebajada, la madre y la prostituta. La tal prostituta freudiana queda en nuestro tiempo reemplazada, en general, por la amante.

Freud encara en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* el viejo y vigente tema de la doble moral sexual del varón. Pero será en el texto antes citado donde dará la clave de la disociación del objeto en los hombres.

¿Qué sucede con esta «doble moral» desde el lado de las mujeres? Si Freud da cuenta de que el deseo del hombre está escindido entre dos objetos, la madre y la prostituta, escisión imaginaria de la madre como objeto prohibido, ¿están exentas las mujeres de encarnar alguna de estas dos posiciones, fijarse en una de ellas, neurotizarse por el enigma de la otra?

Ser una mujer no se reduce, evidentemente, a ser la amante, pero frecuentemente la amante la encarna. La mujer legítima no es, evidentemente, la madre, pero suele representarla. La figura de la amante del hombre casado toma entonces una dimensión mítica, figura que tantas veces es un secreto a voces de la estructura familiar, de la moral sexual cultural. Es la otra del fantasma masculino escindido, pero también desde el fantasma de la interrogación de la mujer legítima.

A través de la amante, algo de la pregunta sobre el goce femenino se perpetúa, y a partir de la madre, algo de la pregunta sobre el goce fálico se deja oír.

No parece tratarse de dos tipos de mujeres, sino de un mito que las contiene a ambas como las dos caras de una misma moneda. Las mujeres pueden atravesar estas dos posiciones alternativamente, fijarse en una o sostener ambas. Algunas lo logran, otras no. Pero si se ubican en una suelen interrogarse sobre la otra.

En nuestra cultura, la presencia de la amante corrobora esta disociación, motivo de consulta frecuente en hombres divididos entre la mujer legítima, a la que quieren pero no desean, y la amante, objeto de deseo a la que no pueden amar pero tampoco renunciar.

Hemos transitado ciertos rasgos característicos de hombres y mujeres para testimoniar su desencuentro estructural. Pero a pesar, o por ellos, sigue y seguirá habiendo encuentros, más o menos pero siempre sintomáticos. ¿Cuándo? Cuando el fantasma inconsciente de un hombre se enganche al fantasma inconsciente de una mujer. De eso se trata el amor. De ese encuentro contingente que ofrece la ocasión de entrar en contacto con otro que encarnará tanto lo anhelado como lo fallido.

Bibliografía

- FREUD, S. (1908), *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. IX, 1976.
- (1910), *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. (Contribuciones a la psicología del amor I)*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XI, 1976.
- (1912), *Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica. (Contribuciones a la psicología del amor II)*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XI, 1976.
- *Sobre la sexualidad femenina*, 1931.
- LACAN, J., «La pregunta histérica», en *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1984.
- *El seminario. Libro 20. Aún*, Barcelona, Paidós, 1986.
- *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, 1992.
- WECHSLER, E., *Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas. Clínica psicoanalítica hoy*, Buenos Aires, Letra Viva.

¿Existe un significante del sexo femenino?

ADRIANA CINELLO

Antes que nada me parece necesario explicar el sentido del título de este capítulo, porque cuando empecé a escribir y, por lo tanto, a ponerme en el lugar del lector, me dije que el título es una pregunta que para una persona que no está en nuestro medio psicoanalítico resultaría difícil de entender, empezando por la palabra «significante». De modo que primero habrá que explicar la pregunta desde la definición misma de ese término. Luego habrá que explicar por qué el psicoanálisis duda sobre la existencia del susodicho significante.

Y para no unirme al clan de los que «enturbian las aguas para que parezcan profundas», usaré la definición corriente de un Diccionario de la lengua Española, que sirve muy bien para hablar de un tema que, como vamos a ver, no es exclusivo del psicoanálisis. El diccionario dice que el significante es una letra o conjunto de letras que, unidos a un significado, forman un signo lingüístico que representa algo. Vale decir, es una figura o un símbolo que refiere a alguna cosa.

Pero entonces la pregunta de nuestro título parece, más que incomprensible, absurda, porque figuraciones de la femineidad las hay por doquier, como todos podemos comprobar viendo obras de arte, por ejemplo. Hay tantas representaciones de la femineidad como de la masculinidad, desde las más groseras a las más sofisticadas. Solo tenemos que pensar en las representaciones de objetos convexos, salientes, puntiagudos como significantes de la masculinidad y los cóncavos, huecos, recipientes, de la femineidad.

Obviamente no es eso lo que se cuestiona y origina diferentes respuestas en permanente discusión dentro del psico-análisis, una discusión que está profundamente enraizada en la producción teórica de nuestra cultura. Se trata de la concepción de cómo se origina y se organiza el psiquismo humano en lo relativo a la diferencia entre los sexos y a partir de allí cómo se posiciona el sujeto en relación con su propia sexualidad. Esto es, cómo experimenta psíquicamente¹, cómo vive, imagina y piensa su sexualidad y la de sus semejantes.

Las discusiones son acaloradas por lo que tiene de fundamental, para la teoría del psiquismo, lo que pensemos sobre el modo de integración de la sexualidad en la estructuración del aparato anímico (del alma). Si pensamos que la sexualidad es sustancial dentro del desarrollo psíquico, no es trivial emplearse en estudiar la manera en que lo sexual interviene en el mismo. Y si alguien duda de la importancia central de la sexualidad en el desarrollo mental no tiene más que pensar que lo primero que preguntamos ante la noticia de un parto es: ¿ha sido niña o niño? No nos conformamos con saber que es una persona, necesitamos otorgarle un sexo.

Y bien, volviendo al título de esta conferencia: dentro del psicoanálisis hay, desde los comienzos mismos, una gran discusión sobre el tema de las diferencias entre el psiquismo del hombre y la mujer. Pero antes de desarrollar el nudo de la cuestión voy a permitirme hacer un comentario sobre el hecho y la desconfianza que ello provoca, de que existan diferentes líneas teóricas dentro del psicoanálisis.

Freud, en *El porvenir de una ilusión*, entablaba una hipotética discusión con alguien muy crítico con el psicoanálisis y defensor de la fe religiosa como modo de «curar» las heridas del alma. A lo largo del libro él compara la apariencia de certeza que ofrece la religión con la modesta esperanza que propone la ciencia, poniendo el énfasis en la crítica que se le hace a la ciencia, de ofrecer resultados siempre provisionales (temporales) en contraposición a la religión, que proporciona respuestas hipotéticamente certeras y atemporales.

La gente se queja de la incerteza de la ciencia porque hoy proclama una ley que la próxima generación discernirá como error y reemplazará por otra, de validez igualmente efímera. Pero eso es injusto y en parte falso. Los cambios de opiniones científicas son desarrollo, progreso, no ruina (*El porvenir...* pág. 54).

Para ir a alguien de nuestra época y comenzar también con el tema citaré a Richard Dawkins, el biólogo inglés, famoso por sus libros de divulgación científica como *El gen egoísta* o *El espejismo de Dios*. En su conferencia «Más raro de lo que podamos suponer: la extrañeza de la ciencia», impartida en julio de 2005 en Monterrey, California² decía:

La historia de la ciencia es una larga serie de violentas tormentas mentales. Sucesivas generaciones se enfrentan con crecientes niveles de rareza en el Universo (...). Estamos tan acostumbrados a la idea de que el sol se mueva por el cielo que es difícil darnos cuenta de la devastadora revolución mental que debió ser (comprobar lo contrario).

(Parece obvio que la tierra es enorme e inmóvil y el sol pequeño y móvil. Pero vale la pena recordar el comentario de Wittgenstein sobre el tema: cuenta el filósofo que le preguntó a un amigo (filósofo, suponemos) ¿por qué se dice que era natural asumir que el sol se movía alrededor de la tierra en vez de pensar que la tierra giraba alrededor del sol? Y el amigo le contesta: ¡Obviamente porque se ve como si el sol se moviera alrededor de la tierra! Entonces Wittgenstein responde: ¡Bueno! ¿y cómo sería ver como si la tierra estuviera rotando?)

Este preámbulo viene a cuento de que todo lo que aparece en este capítulo respecto de las discusiones *dentro* del psicoanálisis y la crítica que muchos hacemos a su androcentrismo teórico, no invalida al psicoanálisis así como ninguna controversia teórica, experimental o ética invalida a ninguna de las ciencias, salvo para aquellos que prefieren la nigromancia o el ocultismo, para explicar los fenómenos que la ciencia tiene

como enigmas. Parafraseando a Dawkins, la ciencia avanza a empujones de violentas tormentas mentales. La discusión de perspectivas diferentes de las consagradas enriquece cualquier disciplina, abriendo otros caminos de búsqueda sin necesidad de cerrar los ya transitados.

Pero este ejemplo de Dawkins sirve también para introducir el tema de la femineidad, que nos congrega hoy aquí. Porque precisamente se trata de la cuestión de «lo que se ve» y lo que «no se ve», lo que hay y lo que no hay. La referencia a Dawkins aludía al hecho de que la ciencia avanza por aproximaciones y a que esas aproximaciones a un objeto de conocimiento comienzan, en el ser humano, principalmente con lo que ve, pero ahora sabemos que existen las «ilusiones ópticas».

La visión es un órgano fundamental para la supervivencia en la clase de primates que somos. De hecho, cuando ese sentido falla, o está ausente, tenemos que desarrollar los otros con mucho esfuerzo para compensar sus funciones. A nuestra vista y a sus prolongaciones (telescopio, microscopio, por ejemplo) debemos una parte importante de los descubrimientos científicos. La observación es frecuentemente el punto de partida de una investigación; a partir de la mirada sacamos muchas conclusiones sobre las cosas que nos rodean.

Esta característica que vale para la ciencia, forma parte del equipamiento mental con el que venimos al mundo pero que se desarrolla el resto de nuestra vida. Para ir al grano: antes que el científico sacara conclusiones a partir de sus observaciones con el telescopio fue un niño que construyó teorías a partir de lo que le indicaban sus sentidos. Este fue un descubrimiento freudiano: *los niños teorizan* y lo hacen, en principio, sobre las cosas que les preocupan y que suponen un enigma para ellos. Y lo primero, por cercano, es el propio cuerpo y el de quien lo cuida.

Si miramos bien, notaremos que un bebé es un pequeño científico escrutando esos objetos exóticos que de repente descubre que puede dominar, que después le dirán que se llaman manos, o explorando todos sus orificios y los del que se ponga a tiro con esos fabulosos instrumentos que aprenderá a llamar dedos o experimentando con esa fuente de sensaciones fantástica que es la boca... y así sucesivamente. Los experimentos son cada vez más complejos ¡y peligrosos! Y cada uno concluye en una tesis, por ejemplo: mamá grita si me acerco a ciertas cosas. Luego vendrá la pregunta ¿por qué esta señora hace eso? Y se crea las hipótesis, que son múltiples.

Pues bien, Freud descubre que uno de los enigmas más apasionantes y que genera mayor teorización infantil es el funcionamiento de sus genitales, un funcionamiento que se dedican a investigar con entusiasmo desde que lo descubren. Igual que ocurrió con las manos o cualquier otra parte visible del cuerpo, la teoría que elaboran al respecto es que todas las personas que lo rodean tienen el mismo genital, así como todos tienen pies y manos y boca como él, aunque de distintos tamaños. Aquí hay que aclarar que Freud pensó todo esto, en el principio, en el varón.

El colmo del desafío intelectual para el niño pequeño es el descubrimiento de que hay gente que no tiene los mismos genitales que él. He subrayado la palabra *descubrimiento*

y la frase *no tiene* porque alrededor de ellos gira la argumentación freudiana sobre la diferencia de sexos y también la objeción que desde sus comienzos se le hizo a la misma. Sintetizando: el niño, que piensa que su cuerpo es el paradigma de lo humano, se encuentra con que hay seres que son distintos, entonces teoriza: «a estas chicas les falta el pene, seguramente se lo han cortado» (atención: él ya diferenciaba desde mucho antes a una chica de un chico por las formas externas y visibles).

Entonces, dice Freud con razón, el niño se horroriza porque, según la teoría que se ha inventado, a él también pueden cortar esa cosita tan divertida que le da tanto placer. A esa angustia del niño la llamamos angustia de castración. Esta angustia produce innumerables síntomas, pero también tiene una función importante que es la normativa: por miedo a ser castrado el niño renuncia a intentar realizar sus deseos incestuosos. Unos deseos también sacados a la luz por Freud a costa del escarnio de la sociedad de época y de la de ciertos elementos de nuestra sociedad actual.

En resumen, cada niño, dice Freud, construye en su momento la teoría del pene universal (como construye otras, como la del nacimiento de los bebés por el ano y todas las teorías singulares que habrán escuchado maravillados). El niño ve que la niña no tiene, no puede ver que tiene otra cosa, entonces se crea la teoría de la castración, como explicación al fenómeno. Pero en este punto se le plantea ¿y la niña? ¿Qué teorías se ha inventado la niña respecto de su cuerpo y luego, al descubrir la diversidad de los genitales? Y allí Freud responde de una manera que a unos cuantos en su momento y a muchos de nosotros nos parece asombrosa en un pensamiento que, por lo demás, consideramos extraordinario.

Freud contesta: la niña no descubre sus genitales hasta muy tarde, por lo que al tomar consciencia de la diferencia de su cuerpo con el del varón también construye la teoría del pene universal (la teoría fálica), se siente castrada y cae bajo la envidia del pene. Para Freud la niña *no tiene* experiencia de sus genitales a temprana edad, como el varón, al *no tener* órganos sexuales accesibles en las maniobras de higiene del cuerpo y *tampoco tiene* posibilidad de *verlos*, al ser internos, dice. La mujer nace, en esta concepción freudiana — como dice Chasseget-Smirgel, una psicoanalista francesa — «bajo el signo de la carencia».

En la lógica que Freud utiliza en esta parte de su enorme obra (porque pensamos que en otros momentos utiliza otra lógica), la niña no descubre sus genitales, descubre los del varón. No tiene experiencia sensible de su vagina, no ve sus genitales (este argumento es del tipo del ejemplo de Dawkins: ¿qué debería ver la niña? ¿ve el varón el interior de sus genitales?). Por lo tanto, a la hora de significar el sexo, y a partir de ese momento del desarrollo infantil, hombres y mujeres solo tendríamos *un* representante de lo sexual que es el falo y que usaríamos para ambos sexos: falo presente = varón, falo ausente = mujer. Pensamiento binario, como el de los ordenadores.

Pues bien, ya en vida de Freud se puso en duda esta fórmula. Empezando por el tema de la teoría del niño varón de que todo el mundo tiene pene: hubo quien le dijo (una mujer, por cierto³) que a las chicas les pasaba lo mismo pero con *sus* genitales y que al descubrir los del varón se creaba teorías sobre ellos, como la de la castración que se

imaginan los niños respecto de las niñas, solo había que oírlos. Una niña que tuve en tratamiento creía que el pene de su primo bebé, que era el primero que veía, era un «corchito que tapaba el agujerito». El niño resta, la niña agrega, ambos para preservar una lógica infantil que reza: el otro es como yo pero *sin* algo o *con* algo distinto.

Con algo más o con algo menos que yo, que soy la medida de todas las cosas. Si lo pensamos detenidamente, vemos que esta lógica está en la base de todo lo que pensamos, incluyendo nuestras teorías. Las teorías científicas se construyen superando las barreras que le imponen nuestras limitaciones, que son nuestros esquemas psíquicos, entre muchos otros. En otras palabras, podríamos decir que nuestro narcisismo tiene que ser violentado para ir más allá de sus fronteras y conquistar el conocimiento. El androcentrismo es una prueba de ello.

La filósofa francesa Nicole Loraux (1989), analizando la lógica con la que operaba el pensamiento androcéntrico griego en la antigüedad, daba el ejemplo de la palabra *anandros*. *Anandros* sería traducible como «inmacho» o «nomacho»; ella decía que ese término pertenecía a un sistema de pensamiento donde, por fuera del clan de los *andres* (hombres) considerados productores y portadores de la *andreia* (virilidad) no había más que no-hombres. ¡Hay que imaginarse cuál sería el estatuto social de los *anandros*, donde la *andreia* era una de las mayores virtudes que podía tener un ser humano! Por no hablar de las mujeres, los nomachos por excelencia!

Como vamos viendo, esto de clasificar el mundo y las cosas es una tarea fundamental de la inteligencia en el sentido funcional, necesario para la supervivencia. Esto quiere decir que no podemos prescindir de ella, pero es necesario saber que del modo en que hagamos esas clasificaciones depende la forma y el contenido de nuestro pensamiento y por lo tanto, de nuestras acciones. De hecho, nuestra idiosincracia, nuestra ética, nuestra orientación política están basadas en ello, como muestra el estudio de Loraux.

La clasificación sirve para ordenar el mundo, pero también para excluir de él lo que no coincide con lo que pensamos que debe entrar en él. La prevalencia de esta lógica de la exclusión es observable en fenómenos sociales de todos los tiempos⁴, como el colonialismo, los integristas, los nacionalismos, la xenofobia; todos giran en torno a un sistema de pensamiento que niega la dignidad humana del otro, del que no pertenece al grupo, a la etnia, a la nación o al sistema político que se erige en Modelo a partir del cual se ordena el mundo y sus límites y se expulsa de él a lo que no concuerda.

Para todo ello son fundamentales las definiciones: antes de deportar tengo que definir a alguien como extranjero e ilegal, antes de lapidar hay que definir como adúltera a una mujer. La filósofa que antes he citado trabajó el mito ateniense que incluía la noción de autóctono⁵, una palabra que significa «nacido de la tierra» y nos cuenta que este mito y esta noción fundamentaba el orden cívico de Atenas puesto que solo los autóctonos podían ser ciudadanos. Ahora bien, si se preguntaba a un ateniense: ¿nacemos de la tierra o de las mujeres? los atenienses responden: de la Tierra. Así se despojaba a las mujeres de la función reproductora.

Indudablemente los atenienses no se creían hijos materiales de la tierra, sin embargo,

sostenían la creencia en el mito, dice Loraux, porque era «bueno de pensar» por el beneficio que otorgaba a los *andres* (machos y únicos ciudadanos) que podían imaginarse sus orígenes sin pensar en lo indispensable de las mujeres. A aquellos que querían asignar algún papel a la maternidad, se les ofrecía la solución de Menexenas, que decía: la mujer imita la tierra. Y la tierra era la *patris*, madre masculina, nacida de varón (*Atenea nace* de Zeus). La lengua no tiene nombre para la mujer ateniense, solo hay *ciudadanos atenienses*, en masculino (Loraux, 1990)⁶.

El psicoanálisis, que ha tenido la osadía de postular algo tan afrentoso para la prepotencia humana como es la hipótesis de un sector de la mente que es inconsciente, vale decir, del que no somos dueños y señores, no se libra, sin embargo, del todo, del androcentrismo que se cuele en determinados aspectos de su producción teórica, aunque sí se ha acumulado ya un importante caudal teórico de sentido diverso. Los pensadores son humanos, de modo que, en momentos en que las certezas son imposibles desarrollan defensas psíquicas como, por ejemplo, el no cuestionar la lógica con la que se teoriza y mucho menos con la que teorizan los eminentes de su disciplina.

Así es como tenemos lecturas de la obra freudiana que son acrílicas y dogmáticas, que no conciben que se podría haber recorrido otros caminos lógicos frente a las mismas observaciones de Freud. En cambio, aún en vida de este, sus conclusiones eran trabajadas por sus seguidores y discutidas directamente con él. Las objeciones no eran siempre aceptadas ni por parte de Freud ni por la del conjunto de sus colegas; lo que quiero destacar es que la idea de operar con otras lógicas para pensar los datos recogidos en la clínica estuvo siempre vigente en psicoanálisis.

De hecho, un autor que ha pensado recientemente sobre estos temas, un psicoanalista francés llamado Jacques André, se pregunta si existe una teoría freudiana de la femineidad, una interrogación que sirve de título a un artículo en el que desarrolla los motivos teóricos de la pregunta y también una respuesta abierta y sugerente, que invita a reflexionar sobre el tema. Para este autor no hay una teoría de la femineidad, sino dos. Una sería la oficial conceptualizada y consagrada, cuyos lineamientos generales se encuadran dentro de una lógica de la primacía fálica, y otra, que recorre toda la obra freudiana, pero que está incluida o entrelazada en el desarrollo de otros conceptos.

Que la primera se haya impuesto como la legítima dentro del psicoanálisis tiene que ver, a juicio de muchos teóricos que hoy intentan explorar *la otra teoría*, con lo que venimos diciendo, que se resume muy bien con unas palabras escritas por Montesquieu: «Se dice muy bien que si los triángulos hicieran a un dios, le darían tres lados». Aplicado al tema femenino: «Los hombres piensan en la mujer y encuentran sencillo quitarle un pene»; después se asustan porque con su lógica las mujeres aparecen como brujas que no buscan más que castrarlos, por pura envidia. Del susto se «curan» inventando teorías en las que «el ser mujer es un defecto, una enfermedad, una tendencia a no-ser» y postulan la base envidiosa de sus síntomas⁷.

Pues bien, muchos teóricos han pensado que las cosas no son así, y no porque de serlo sería injusto, porque que algo sea injusto no impide que sea cierto. Pensamos que

es teórica y clínicamente errónea esa concepción de la femineidad y que es necesario rescatar y desarrollar esa *otra* teoría sumergida, trabajando en la reconstrucción de un material psicoanalítico sofocado bajo grandes capas de sometimiento al orden patriarcal imperante. Ese material puede mostrar que la femineidad está organizada en torno a significantes femeninos, independientes, paralelos y complementarios del masculino «falo» y que su comprensión no es territorio exclusivo ni beneficia solo a las mujeres.

Pero volvamos al principio de nuestra charla para aclarar qué es esto del «organizador masculino» y «significante fálico». Habíamos quedado en un niño, varón, que teorizaba respecto de la diferencia sexual entre él y una persona que carece de lo que él tiene, un niño que no puede pensar más que en bueno-no bueno, pene o no-pene (andros o anandros). Piensa en términos de diferencia en el sentido binario: hay 1 y menos 1, niño=1, niña= -1. El *significante* pene o falo (para Freud es lo mismo) *organiza* psíquicamente de ese modo la sexualidad (hay que decir que el niño para ese entonces ha superado el binarismo en otras áreas de su pensamiento).

Habíamos quedado también en que para Freud y muchos de sus seguidores, la niña se construye la misma teoría de la castración femenina porque *desconoce* sus genitales *por ser internos* (dijimos que esta aseveración corresponde a una lógica y una interpretación de datos muy discutible) Al comparar su cuerpo con el del varón, la niña se siente *carente de genital* (diríamos que *no sabe* que tiene los suyos, distintos). De la misma manera que el varón, la niña teorizaría con el mismo sistema binario que él, a partir del mismo *significante*, el falo, que divide las aguas y las gentes entre los 1 y los -1, colocándose a sí misma en el -1 y cayendo dentro del género envidioso (del pene), así como el niño había caído dentro del género temeroso (de la castración).

Aunque es obvio, os recuerdo que estamos hablando de la teoría psicoanalítica establecida sobre una etapa del desarrollo humano que desembocaría en la asunción un sexo como propio, una asunción que se lleva a cabo a través de un proceso complejo de experiencias y teorías que se construyen cuando se intuye la existencia de la diversidad sexual. Todo esto ocurre en la infancia; teóricamente se completaría el desarrollo al aceptar la diferencia sexual, dejando atrás las teorías sexuales infantiles, entre ellas la de la «castración» femenina. Esto es, en lugar de clasificar a las personas en fálicas o castradas, se pasaría a distinguirlas entre masculinas o femeninas.

Sin embargo, como señala Jean Laplanche (1988, pág. 289) no se dejan de utilizar, para construir la teoría científica misma, los conceptos de esas teorías sexuales de los niños. Para decirlo de forma clara y no entrar en una discusión teórica que lleva ya más de cincuenta años, parece difícil acceder a esa etapa de madurez que nos sacaría del pensamiento binario del macho/no-macho para poder pensar en términos de masculino-femenino.

Prueba de ello es la dificultad histórica de teorizar sobre la femineidad sin hacerla pasar por el tamiz de la lógica binaria fálica, al punto de dudar, como el título de esta charla indica, de la existencia de un *significante* de la misma. Para ir concluyendo, ¿qué decimos los que contestamos o mejor, matizamos la teorización psicoanalítica

establecida? Para empezar, que sería más preciso hablar de que una organización psíquica está madura o lograda cuando se consigue aceptar la *diversidad* (no la diferencia, que supone una *sustracción*: mujer = -1). Esto supondría no rendirnos a la pereza de aplicar lo aparentemente sabido (lo masculino) a lo aparentemente enigmático (el factor femenino).

Para seguir tendríamos que ser capaces de describir y utilizar un significante femenino *equivalente* en su función al significante fálico, también válido para ambos sexos. Esta es una necesidad de coherencia lógica ya que el par fálico-castrado es un falso par antitético, porque «castrado» es un *estado* de «fálico», no es *diferente* ni *opuesto*, como son activo-pasivo, masculino-femenino, dentro-fuera. La oposición fálico-castrado habla de *un solo objeto* que puede estar presente o no y no de *dos objetos diferentes* en relación dialéctica, antitética-complementaria.

(Hay otros ejemplos dentro de la lengua, como «colorado», que es *un* color con vocación de ser *el* color ya que, al menos en castellano y en francés, algo colorado significa «que tiene color». Etimológicamente, un objeto colorado podría ser verde o azul pero el uso ha consagrado el «colorado» como adjetivo que califica una especie de rojo, como si este fuera el paradigma del color. Lo mismo ocurre con el genérico *hombre* para humanidad, que es como si llamáramos «gatos» a todos los animales incluidos los gatos, claro).

Acceder a la madurez también a nivel teórico supondría utilizar las categorías masculino-femenino, después de definirlos con precisión y establecer una denominación que fuera el complemento femenino (no simétrico)⁸ del concepto de *fálico*, que podría llamarse *vagínico*⁹, por ejemplo. Serviría para calificar a una gran parte de significantes que circulan en los relatos de los pacientes y que en este momento carecen de cualidad teórica. Si el significante fálico divide y ordena el mundo entre los que tienen y los que no tienen ese objeto penetrante y «castrable», ¿por qué no pensar en un significante vagínico, complementario, que dividiera al mundo entre los que tienen o no un objeto penetrable y «violable»? (ejemplo, De la cuevita y del glande de A).

El significante vagina (que proviene de la biología, de vaina, receptáculo. Otros psicoanalistas prefieren llamarlo matriz) designa las cualidades del genital femenino, que es un objeto continente, es decir, preparado para acoger y atraer, una característica que conlleva una modalidad de vivenciar el cuerpo, de imaginarlo y pensarlo, y también unas angustias y unas defensas contra ellas, que son bien específicas¹⁰ y que no podemos reducir o despachar con conceptos elaborados en el marco de una teorización basada en una lógica infantil y masculina.

Así, por ejemplo, siempre que se habla de fantasías megalomaniacas, delirios de grandeza u omnipotencia le agregamos el apellido «fálicas», y a las fantasías y angustias de castigo las llamamos «de castración» (fálica). Lo grandioso está representado en el lenguaje por lo fálico, que también grandiosamente puede ser mutilado. Sin embargo, si escuchamos bien, oiremos que hay también una grandiosidad en femenino, que supone la fantasía de contención de todos los tesoros habidos y por haber y que tiene como contrapartida las fantasías de peligro de violación y devastación del interior corporal y

psíquico¹¹.

Pienso que para escuchar estos significantes femeninos necesitamos, antes que nada, hacer el esfuerzo de desligar, como en su momento hizo Freud, masculino de activo y femenino de pasivo; y en cambio, concebir un funcionamiento activo y otro pasivo tanto en el orden masculino, fálico como en el orden femenino, vagínico. En términos psíquicos lo fálico puede definirse en forma activa como *lo que penetra* y en forma pasiva como *lo que puede ser contenido*. Correlativamente, lo vagínico puede considerarse en forma activa como *lo que incorpora* y en pasivo como *lo que es penetrado*.

Pienso que ambos significantes y funcionamientos operan juntos en los dos sexos, aunque variando según las modalidades individuales. A modo de epílogo diré que el describir y reunir estas modalidades psíquicas, estas angustias no *regidas* por la lógica falocéntrica, es una labor todavía incipiente del psicoanálisis. A pesar de la dificultad, la cuestión femenina insiste, porque insistir en ello está en la raíz del psicoanálisis y el rescatar la riqueza de los significantes y no de economizarlos es nuestra tarea fundamental ya que nuestro oficio es el análisis, no la síntesis.

Siguiendo a Freud, muchos teóricos siguen apelando a los poetas para «saber más sobre la femineidad». Pienso que apelar a los poetas no es más que una maniobra seductora destinada a que el silencio siga alimentando un mito al parecer necesario: el mito del eterno enigma de la femineidad como un territorio arcano y oscuro que no asusta ya a los niños sino a los propios investigadores que perpetúan la leyenda.

Notas

Antropomorfismo: como si pensáramos que los patos están mutilados al «faltarles» dos brazos.

Ejemplos de interpretaciones: El túnel y el tren. El cazo y el palito. La cuevita y el glande, de A. El asiento del coche.

La castración «simbólica».

La araña de Paenza y el ornitorrinco de Silvia.

«Los prejuicios asesinos», de Rosa Montero. Dice Rosa Montero en un artículo titulado «Prejuicios asesinos»: «los prejuicios son esos parásitos del pensamiento que nos empequeñecen y envilecen». Lo dice antes de contar la escalofriante historia de Ignaz Semmelweis.

Este hombre era un ginecólogo húngaro nacido en 1818 que a los 28 años era ayudante de una importante clínica ginecológica de Viena en el momento en el que la fiebre puerperal mataba a miles de parturientas, en especial las que parían en los hospitales. En 1842, en el pabellón donde trabajaba, morían un 33% de las mujeres; en 1846 el porcentaje llegó a un 96%. Pensando, Semmelweis llegó a la conclusión de que la infección tenía que ver con el estado de limpieza de las manos de los médicos, de modo que, a los que pudo, los obligó a lavarse antes de atender un parto. El porcentaje descendió a un 0,23%.

Cuando intentó obligar a su jefe a que se lavara las manos, este, ofendidísimo, le echó del hospital. Pero allí no acaba la cosa: las sociedades médicas de Ámsterdam, Berlín, Londres y Edimburgo condenaron su *aberrante* teoría de la contaminación de las manos y en 1849 fue expulsado del colegio médico y le ordenaron abandonar Viena. «A partir de entonces fue un paria», dice Rosa Montero. Su final es terrible: en 1856 publicó una carta abierta a los profesores de obstetricia que se titulaba *¡Asesinos!* Fue encerrado en un manicomio y en 1865, en una salida, «hundió un escalpelo en un cadáver putrefacto y luego se hirió a sí mismo. Tres semanas después moría con los síntomas de las parturientas».

Bibliografía

- ANDRÉ, J., «I-a-t-il une théorie freudienne de la féminité?», *Psychanalyse à l'Université*, núm. 17, 66, 1992, págs. 149-162.
- *Aux origines féminines de la sexualité*, París, Puf, 1995, (está también en castellano).
- ANZIEU, A., *La mujer sin cualidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1993.
- BLEICHMAR, S., «Prólogo», en J. Laplanche, *Castración. Simbolizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- COURNUT-JANIN, M., *Féminin et féminité*, París, Puf, 2000.
- COURNUT, J., «Pobre hombre! O. ¿por qué los hombres tienen miedo de las mujeres?», *Libro Annual del Psicoanálisis*, núm. 4, 2002, págs. 61-86.
- GEAR, M. C. y LIENDO, E. C., *Semiología psicoanalítica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.
- LAPLANCHE, J., «Une métapsychologie à l'épreuve de l'angoisse», *Psychanalyse à l'Université*, núm. 4, 16, págs. 709-722, 1979.
- (1980), *Castración. Simbolizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.
- LORAUX, N., *Les expériences de Tiresias. Le féminin et l'homme Grec*, París, Gallimard, 1989.
- *Les enfants d'Athéna*, París, Seuil, 1990.
- ORWELL, G. (1949), *1984*, Barcelona, Destino, 2004.
- STRACHEY, J. (1953), «Nota introductoria», en «Tres ensayos de teoría sexual», de S. Freud, 1905, O. C., tomo VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

¹ Siempre hablamos de lo psíquico, no somos biólogos.

² En el marco de las Jornadas anuales del TED.

³ Era Ruth Mack Brunswick, psiquiatra americana que viajó a Viena a tratarse con Freud. Muy conocida en el ambiente *psi* por haber tratado al Hombre de los Lobos. Esta objeción se la hace a Freud en un artículo que había empezado a escribir con el propio Freud en 1930, pero publicado ¡en 1940! Luego de la muerte del maestro. El artículo es «La fase preedípica del desarrollo de la libido».

⁴ Ciñéndonos al área restringida del análisis de las motivaciones psíquicas, que no agotan ni mucho menos un tema extremadamente complejo, donde lo político-económico juega un papel fundamental.

⁵ Calidad de autóctono: del griego *autos*, mismo, propio, y *chthón*, tierra. Nacido de la Tierra.

⁶ Traduzco y también resumo nociones de las páginas 13 y 14.

⁷ Cito y parafraseo a varios pensadores psicoanalíticos.

⁸ Coincido con J. André en que no hay equivalencia ni simetría respecto del conocimiento ni de la experiencia de sus genitales entre la niña y el niño. La equivalencia de la que se habla es la de *criterio de análisis*.

⁹ Estas categorías son utilizadas desde hace mucho tiempo, por ejemplo: «por oposición y correlación a la clase «falo», la clase «matriz», abarca todo aquel instrumento que pueda utilizar la fantasía inconsciente del Yo para transformarse en continente de su angustia o de la de otro Yo...». M.C. Gear y E. C. Liendo (1974).

¹⁰ El trabajo de producción de estos conceptos se está realizando desde hace mucho tiempo. Para citar unos pocos, por ejemplo, Monique Cournut-Janin (2000) habla del «activo deseo de pasividad receptiva»; V. Granoff (1976) da por establecido que el fantasma de violación es estructurante de la sexualidad femenina; Jean Cournut (2002), por su parte, habla de *actividad receptiva*. Aunque, para ser justos, habría que empezar desde mucho más lejos, incluyendo al mismo Freud y sus contemporáneos.

¹¹ Unas fantasías que M. Klein supo intuir y describir de forma espléndida.

La pasión de los celos

JOSÉ LUIS GALLEGO LLORENTE

Según el *DRAE*, *pasión*, que proviene etimológicamente del griego, *pathos*, es, en su primera acepción, una *acción de padecer, un estado pasivo del sujeto en el que puede manifestar una inclinación o preferencia muy vivas por otra persona*. Y dice también, en su cuarta acepción y en abierta contradicción con la primera, que la pasión es *un estado pasivo del sujeto, lo contrario a acción*. Vemos, pues, que la polisemia de la palabra pasión, que nos refiere al sufrimiento, a la pasividad, a lo que se sufre y se goza al mismo tiempo, nos lleva a una descripción fenomenológica más que hacia un terreno analítico. André Green, partiendo del hecho de que Freud sitúa la pasión cerca de la sexualidad, hace un paralelismo entre pasión y pulsión, y dice que si el psiquismo sufre la pulsión, el sujeto sufre de sus pasiones. Para Green, la pasivización que provoca la pulsión es crucial para el advenimiento de la subjetividad, de ahí que haga hincapié en la pasividad a la que inducen tanto la pasión como la pulsión, llegando a decir que la pasión es el representante del afecto.

La *Enciclopedia Espasa* dice de la pasión que es impetuosa, intensa, violenta, arrastra al sujeto, le posee, le domina, le lanza hacia el objeto, hace que se olvide de todo lo demás. Es envidiosa, exclusivista, no gusta de las divisiones, saca al sujeto fuera de sí, le imposibilita para gobernarse, le atormenta como a una víctima, como a un esclavo. No destruye la facultad de conocer del sujeto, no apaga en el alma la luz de la inteligencia, sino que más bien la excita, le da una clarividencia particular y una ingeniosidad y sutilezas extraordinarias; pero esta luz es una luz parcial, restringida, limitada al objeto predilecto que enciende la imaginación y la vuelve impetuosa y atormentadora, reduciéndolo todo a un punto de vista que le hace despreciar los demás, le incapacita para comprender y para ver los mil hechos y mil aspectos de las cosas, y le deja sin prudencia, sin crítica y sin reflexión. Como verán, las aproximaciones que hace la *Espasa* no están exentas de un cierto tinte moralista.

La pasión podría ocupar un lugar privilegiado entre lo que Freud denomina «modelos normales de afecciones patológicas», como son el sueño, el enamoramiento y el duelo, a los que bien se podría añadir la pasión y los celos, dependiendo la normalidad

o anormalidad de estos casos, no solo del mayor o menor porcentaje de incidencia —ya que la mayoría de entre nosotros conocemos el enamoramiento, los celos, el duelo, el sueño y la pasión sin por ello haber caído en la locura— ni de la intensidad de tal estado, sino de los mecanismos subyacentes específicos, pues aunque estén íntimamente emparentados e interrelacionados, no es lo mismo un duelo que una melancolía, un enamoramiento que un delirio erotomaniaco, unos celos normales que unos delirantes.

Pierre Kaufman, en su obra *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*, dice que la *pasión es una puesta en tensión del deseo que empuja a la expansión narcisista o a la amenaza de disolución (...) que sobreviene como consecuencia de un momento de fascinación en el que parece que el destino diera una señal.*

Desde esta sensación, de que el destino da una señal, es desde la que se pueden explicar que una serie de fenómenos, que *van desde el enamoramiento a la entrada en trance, desde la creencia en un oráculo al encuentro que deja estupefacto, de la excitación súbita a la apuesta del jugador o la obstinación del coleccionista*, queden significados como algo más que simples acciones y puedan hacer vivir la ilusión de que esa señal del destino no es más que un reencuentro con el objeto perdido.

Como la pulsión —prosigue—, la pasión puede situarse en el límite entre lo psíquico y lo somático. En tanto que estado del cuerpo, es reactivación de experiencias primordiales, en la que lo que causa el deseo y la angustia da lugar a un apego vital marcado por la avidez de los primeros lazos. Pero al mismo tiempo el sujeto padece en su cuerpo el estar bajo el dominio de un discurso que lo aliena: es «la pasión del significante», según Lacan, es decir, la inscripción en el inconsciente de la parte de goce perdido y en este sentido, cada pasión atestigua la intrincación de la vida y la muerte en una misma figura capaz de representarlas a las dos.

Lo que está en juego es la identificación de algo que podría colmar la falta o garantizar la existencia del deseo del Otro. Así, la pasión es búsqueda de certidumbre, lo que no impide que pueda resultar de un rechazo de saber concerniente a la falta subjetiva que esa necesidad recubre.

Este último aspecto se destaca particularmente en las formas patológicas de lo pasional, en las que el ser, atormentado por el vacío, se consume en la destructividad. En este caso la falta es experimentada como humillación narcisista, y se intenta anular la pérdida. Se impone entonces como necesario un lazo fusional (*narcisista*) aunque se huya de él o se lo ataque cada vez que interviene la angustia persecutoria. Entonces el amor se sustenta en la rivalidad celosa, intenta fijarse en el ideal pero finalmente solo se sostiene en el odio. En efecto, si la alteridad es insoportable y la confusión peligrosa, el otro solo puede ser alcanzado en la violencia. En el límite, el desconocimiento de las fuentes incestuosas o agresivas de una pasión puede así transformarse en una certidumbre en la que la prueba se relaciona con el hecho de que alguien debe ser sacrificado.

Una gran parte de lo que Kaufman refiere a la pasión puede ser perfectamente atribuible a los celos, como si los celos pudieran constituirse en paradigma de la pasión. Pero si en algo el celoso se vuelve ejemplar es en la paradoja, que en mayor o menor proporción aparece en toda pasión, consistente en la relación inversamente proporcional que sostienen el deseo de saber acerca del objeto de la pasión y el deseo de saber acerca de lo que le empuja a tanto querer saber sobre dicho objeto. O dicho claramente: más quiere saber el celoso acerca de su pareja, menos quiere saber de sí mismo. Es el «rechazo de saber», al que se refiere Kaufman y al que también alude Mannoni, en el que

los mismos celos están, como veremos, al servicio de un no saber.

Piera Aulagnier hace unas distinciones bastante discutibles —al menos a mí me lo parecen desde el punto de vista meta-psicológico— acerca de la pasión. Dice en *Los destinos del placer* que el objeto de la pasión regresa desde objeto de deseo a objeto de necesidad y es precisamente esa transformación la que hace que todo lo concerniente a la pasión se juegue en el terreno de una *asimetría* en la que el sujeto puede sentir que tiene un cierto poder acerca del placer del objeto pero muy poco acerca de su sufrimiento. Me parece discutible porque un objeto de necesidad es, desde el punto de vista pulsional, un objeto no metaforizado —como, por ejemplo, la comida es el objeto del hambre— mientras que el objeto de la pasión es metafórico, por mucho que el sujeto tenga una dependencia tan extrema del objeto que lo haga creer que es único e irremplazable.

Quisiera dejar el tema de la pasión por el momento y hacer aquí un giro radical y brusco para llevarles a una escena de cine, más concretamente a una escena de una película de Buñuel titulada *Él*. La escena se desarrolla en el compartimento de un tren la noche de bodas en la que Francisco, un solterón rígido, reivindicativo, querulante y moralista le quita la novia a un antiguo amigo, Raúl, y se casa con Gloria, una mujer fascinada por la pasión e impetuosidad del amor de Francisco.

La escena, como les decía, se desarrolla en el compartimento de un tren. Gloria está en la cama, con un camisón sexy y con una mirada llena de deseo y de pasión hacia Francisco:

FRANCISCO.— Qué hermosa eres, Gloria. Cuánto he deseado este momento. Te amo con locura.

GLORIA.—YO también, Francisco. Vamos a ser muy felices.

(Francisco besa a Gloria)

FRANCISCO.—¿EN qué piensas?

GLORIA.—EN tí.

FRANCISCO.—DIME en lo que piensas.

GLORIA.—¿CÓMO que en qué? En tí, Francisco.

FRANCISCO.—NO mientas.

GLORIA.— ¿Por qué tendría que mentir? ¿En qué quieres que piense?

FRANCISCO.—¡¡EN Raúl!!

GLORIA.—¿ESTÁS loco? ¿Por qué imaginas esas cosas?

FRANCISCO.— Porque estabas enamorada de él. Es más joven que yo. Me imagino que te habrá tocado, besado a menudo y no solamente él, sino otros también.

GLORIA.—¡¡ME estás ofendiendo!!

FRANCISCO.— Cuéntamelo todo. No soportaré la duda. Cuéntamelo todo como se le cuenta a un confesor. Soy tu marido. Lo olvidaré. No te reprocharé nada.

GLORIA.—POR favor, no tengo nada que reprocharme

FRANCISCO.— Está bien. Calla tu pasado. Algún día lo conoceré.

Si escojo esta escena es porque me parece muy representativa de un ataque de celos patológicos, como lo es toda la extraordinaria película de Buñuel, cuya visión recomiendo vivamente para conocer este tipo de celos.

Veamos. La noche de bodas es el momento de la sexualidad, el momento de la verdad. No parece, desde luego, el momento más apropiado para esa conversación salvo que, presa de un ataque de pánico, Francisco intente a cualquier precio evitar la relación sexual y, además, lo haga intentando salvar la cara poniendo a Gloria como culpable de que no se pueda llegar a dicha relación.

Hay un elemento común entre esta película y la tragedia más representativa de los celos, *Otelo*, de Shakespeare. En ambos casos, la mujer ha sido arrancada de los brazos de otro hombre y si en el caso de *Él*, Gloria ha sido arrancada de los brazos de Raúl, que aparecerá en el delirio de Francisco; en el de *Otelo* lo es de los de su padre, Brabantio, padre de Desdémona, quien en el momento de partir su hija profiere la maldición sobre Otelo:

Mírala bien, Moro; si es que tienes ojos
Si traicionó a su padre, podría traicionarte a ti.

Les subrayo este elemento vengativo de otro hombre en los celos patológicos porque en mi experiencia clínica es algo que de alguna manera siempre está presente, añadiendo que dicha figura vengativa, que indirectamente aparece como rival imaginario del celoso, adquiere un tinte perverso; el perseguidor de un paranoico o el rival de un celoso es siempre un perverso que, careciendo del más mínimo escrúpulo, está dispuesto a robar la mujer de otro. Ahora enseguida les hablaré de la venganza de Yago, un gran perverso, sobre Otelo por no haberle nombrado lugarteniente y por la sospecha, sin confirmar, de que ha mantenido relaciones con su esposa

Pero como en todos los síntomas, no hay solo una causa que los provoque y si en el caso de Francisco es evidente su temor a la relación sexual, no solo es eso lo que le llevará a traer de manera impertinente a Raúl y la vida sexual anterior de Gloria. Haciendo la búsqueda bibliográfica oportuna sobre este trabajo, he caído sobre un texto de Ernest Jones, titulado *Los celos*, de 1929, que hizo para leerlo en La Sorbona, y que me ha parecido fantástico por muchas razones, y entre ellas se encuentran la notable ingenuidad, en el mejor sentido de la palabra, y la frescura con la que está escrito. Dice Jones que las relaciones que establecen los futuros celosos con su pareja tienen siempre puntos en común: por ejemplo, es una relación en la que el celoso está bastante más interesado por el tipo de relación que su pareja establece con él que por quién es en sí misma dicha pareja. Es decir, una relación en la que lo que más interesa es la imagen especular que el otro envía, o dicho con otras palabras, con un importante componente narcisista. Esto en *Otelo* es muy evidente porque si Otelo se enamora de algo, es de cómo Desdémona se enamora de él a través de los relatos épicos que le narra de sus

andanzas guerreras; y Desdémona, a su vez, se siente muy identificada con los viriles ardores guerreros de Otelo, hasta tal punto que, fascinada por tanto valor y riesgo, confiesa su íntimo anhelo de ser un hombre. Les señalo que este es un elemento que también señala Jones en su trabajo, a saber, que siempre se encuentra un cierto punto de identificación masculina en las mujeres del celoso, lo que las hace particularmente sensibles a la proezas viriles, y que en el caso de Gloria es también evidente por lo fácilmente seducible que resulta ante el apasionamiento decidido y valeroso de Francisco, apasionamiento que le lleva a quitarle la novia al amigo sin titubear y con la determinación propia de quien se cree con todo el derecho del mundo para hacerlo. Como vemos, a los celosos les quita la mujer un perverso sin escrúpulos pero ellos han quitado previamente esa mujer también sin escrúpulos, al menos en la fantasía.

Por otra parte, si Otelo estaba absorto en sus batallas guerreras, sin mostrar interés alguno por las mujeres hasta que apareció la fascinada Desdémona, lo mismo ocurre con Francisco, de quien su confesor nos dirá a lo largo de la película que ha sido de una moralidad intachable en esos aspectos.

Si no fuera porque amo a la gentil Desdémona
mi nómada y libre condición actual
no circunscribiría y confinaría
por todo el oro del mundo

dice Otelo acerca de sus intenciones matrimoniales.

Poco a poco nos vamos deslizado hacia el terreno más específico de los celos patológicos: si el perfil del celoso que nos va apareciendo es el de una personalidad con muchos aspectos narcisistas, no debemos olvidar que el narcisismo es la antesala de la homosexualidad, cosa bastante lógica. De hecho, si nos fijamos bien, vemos que bajo las apariencias de virilidad de nuestros celosos se esconde una forma de amar muy femenina —la de ser amados— en detrimento de la masculina, amar activamente, mientras que la mujer del celoso se encuentra abocada a una posición mucho más masculina y activa.

Y es que para Freud, el nudo gordiano de los celos delirantes es la homosexualidad. Freud sitúa la homosexualidad inconsciente como aquello que va a provocar la eclosión delirante de celos bajo la fórmula magistral de una negación y una proyección: *no soy yo quien ama a este ser de mi sexo, es ella quien lo ama*.

Así empezamos a entender algo de la escena que les he narrado de *Él*, en la que Francisco, aplicando el esquema de Freud viene a decir a Gloria: *no soy yo quien ama a Raúl, eres tú quien lo ama*, y recuerden lo que les decía antes acerca de que más quiere saber del otro, en este caso de Gloria y su relación con Raúl, menos quiere saber de lo que ocurre en él mismo.

¿Por qué el delirio de celos de Francisco va a aparecer justo en el momento de la sexualidad? La respuesta me parece relativamente sencilla, ya que el momento de la sexualidad es el momento en el que Francisco va a estar reclamado a su posición de hombre, marcando el tránsito que va desde el ser al tener, y es desde esa posición masculina en la que no se es pero se tiene, desde la que se podrá perder, en definitiva,

angustia de castración frente a la que no parece que haya mayores defensas que no sean la negación y proyección en Gloria de una homosexualidad inaceptable.

En *Otelo*, aunque las cosas se desarrollan de una manera mucho más insidiosa, también aparecen claros indicios de sus dificultades con la sexualidad hasta el punto de que sus ardores guerreros ocultan precisamente sus fallos en su deseo, no solo por el hecho de que Desdémona sea joven y bella y Otelo viejo y feo, sino porque Shakespeare deja flotar en el aire su impotencia:

Tú sabes que imploro no para satisfacer mi gusto y apetito
o halagar el deseo, aspiración legítima
—¡el juvenil ardor cesó hace tiempo en mí!—
sino por ser generoso en la voluntad que muestra.

Otelo, como les decía antes a propósito del ser y el tener, tiene que pasar de *ser* un gran capitán a *tener* una mujer, tal como lo señala Green y, Yago mediante, fracasará.

Porque un elemento común a Otelo y a Francisco son las accidentadas noches de amor; si en *Él* hemos visto lo que ocurría en la noche de bodas, en *Otelo* no va a ser menos: en una deseada noche amor con Desdémona es cuando se realiza la trama vengativa urdida por Yago para que Otelo destituya a Casio, lugarteniente de Otelo, haciendo que se emborrache y falte a sus deberes de la guardia, de tal manera que Otelo va a tener que interrumpir su noche de amor para poner orden en el alboroto, destituyendo a Casio de su responsabilidad.

En un magnífico trabajo sobre *Otelo (Othello, une tragedia de la conversión, magie noire ou magie blanche)* de 1969, André Green afirma, entre otras muchas cosas, que el verdadero objeto de amor de Otelo es Casio. Según Green, será precisamente el monto de libido homosexual que queda libre tras la decepción que para Otelo significa la borrachera de Casio durante la guardia —borrachera inducida por Yago, les recuerdo— la que provocará el cuadro de celos delirante. Pero yo no creo que esté ahí la clave del problema.

Véase un pasaje del final de *Introducción del narcisismo* de Freud:

Desde el ideal del Yo —dice Freud— parte una importante vía para la comprensión de la psicología de las masas. Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación. Ha ligado, además de la libido narcisista, un monto grande de la libido homosexual de una persona, monto que, por ese camino, es devuelto al Yo. La insatisfacción por el incumplimiento de ese ideal libera libido homosexual, que se muda en conciencia de culpa (angustia social). La conciencia de culpa fue originariamente angustia frente al castigo de parte de los padres; mejor dicho: frente a la pérdida de su amor; después los padres son remplazados por la multitud indeterminada de los compañeros. La frecuente causación de la paranoia por un agravio al Yo, por una frustración de la satisfacción en el ámbito del ideal del Yo, se vuelve así más comprensible, como también el encuentro de formación de ideal y sublimación en el interior del ideal del Yo, la involución de las sublimaciones y el eventual remodelamiento de los ideales en los casos de contracción de una parafrenia.

Dicho con palabras claras: el amor del padre liga libido homosexual, que es devuelta al Yo, y al revés, la falta de amor del padre deja libre un monto de libido homosexual que se transformará en culpa.

¿Qué ha ocurrido en *Otelo*? Les recuerdo la frase de Brabantio, padre de Desdémona:

Mírala bien, Moro; si es que tienes ojos
Si traicionó a su padre, podría traicionarte a ti.

Como verán, la maldición que el padre de Desdémona, Brabantio, figura paterna, lanza a Otelo por el robo de su hija, toma todo el significado. Esta maldición es la expresión del desamor del padre al hijo y provocará la liberación de libido homosexual que se transformará en culpa. De esta culpa se hará cargo el delirio de celos de Otelo que será el encargado de cumplir imaginariamente —pero de manera implacable y al pie de la letra— el castigo que bajo la forma de esa maldición ha impuesto el padre de Desdémona: que otro se la robe. Si Green sostiene que la homosexualidad de Otelo es una homosexualidad estética representada por Casio, yo creo que la homosexualidad de Otelo es ética y está representada por Brabantio.

En otras palabras: Brabantio se queja y le reprocha a Otelo el robo de su hija pero a su vez Otelo le pide a Brabantio que cese en sus reproches y que lo ame, a lo que Brabantio contesta diciéndole que él también quiere ser amado, que Otelo le ha dado una muestra de desamor robándole a su hija y que Otelo le demuestre su amor devolviéndolo lo que le ha robado, cosa que, al final, Otelo hará y no hará, porque le devolverá su hija a través del delirio, cierto, pero también se la quedará matándola y matándose él en la realidad, como si esta fuera la única manera en la que tienen cabida los tres personajes.

El sitio que ocupa Casio es el de objeto del desplazamiento de la figura de Brabantio, un desplazamiento que va a efectuar a partir del momento en el que Casio decepciona a Otelo y no cumple su función de lugarteniente protector de la noche de amor, resituando en primer plano la maldición amenazante de Brabantio y convirtiéndose en el representante imaginario de él. Esta decepción de Otelo con Casio es, de nuevo, representante de la verdadera decepción de Otelo, que no es otra que descubrir el rechazo que Brabantio siente por él, acusándole injustamente del robo de Desdémona, y ello porque tiene una relación tan incestuosa y narcisista con su hija que le lleva a lanzarle esa maldición preso de un ataque de rabia celosa.

Hay un placer inmenso en la lectura de *Otelo*. Observar como Yago, el perverso homosexual despechado porque Otelo ha nombrado a Casio su lugarteniente, urde su venganza —recuerden como el tío envenena al padre de Hamlet vertiendo veneno por la oreja mientras dormía— y envenena con palabras a Otelo hasta provocarle el delirio de celos, es algo realmente sorprendente. En realidad, toda la trama gira en torno a los despechos amorosos y sus sucesivas transformaciones.

Pero, obviamente, no es solo eso. La confrontación entre Otelo y Yago —que para Green son las dos caras de un mismo personaje— es a nivel literario de una enorme riqueza. Hay un trabajo muy rico sobre este tema en un *Cabier dramaturgique* canadiense, recopilado por Florent Siaud que, aunque no cita al autor, es realmente muy bello.

Incluyo este texto, en una lectura bastante libre por mi parte: *Cuando Otelo aún está libre de las insinuaciones de Yago, habla seguro y encuentra en las palabras los receptáculos en los que hacer resonar su autoridad natural sin necesidad de recurrir a la menor retórica decorativa. Antes de*

empezar su relato épico, Otelo previene modestamente: «soy de discurso torpe y poco agraciado para las palabras que en la paz se aprenden». Ignorando toda floritura, su narración cautiva sin mitificarlo.

Esta elocuencia tan pura, impresionará al Dux: «Creo, mi buen Brabantio, que un relato así a mi propia hija cautivara», dirá. Pero ¿por qué este «duro» lenguaje seduce tanto al refinamiento veneciano? Seguramente porque constituye una lengua de la verdad. Vincula las palabras y las cosas en una relación de supuesta transparencia: la palabra coincide con la experiencia, la expresa sin opacidad. En resumen, Otelo está aún habitado por una fuerza primitiva de la lengua que hace del verbo un lugar de aparición de la verdad.

Esta relación con la verdad, va ser impugnada por Yago —¡No soy lo que aparento!, dirá— abriendo así la vía a otra concepción de la lengua, que compite con la de Otelo, para progresivamente sustituirse: las palabras no dicen la realidad, la disfrazan. Son piedras bajo las cuales yacen sentidos ocultos y deseos inconfesables: él mismo es la muestra de ello. El ideal de transparencia se desplaza así hacia una obsesión por la mentira que Yago se empeña en enseñar a Otelo, haciéndole al mismo tiempo creer que lo preserva. El planteamiento de Yago está incluido a este respecto en la iniciación: Yago enseña al Moro a que haga el duelo de una creencia en la limpidez de la palabra para iniciarlo al equívoco. La relación con las palabras de Otelo se encuentra trastocada, y hace que Otelo, equivocándose de objetivo, desconfíe de las palabras de los otros pero devore las de Yago, más peligrosas. Predicando al Moro su teoría de la lengua mentirosa, Yago revela en realidad su propio sistema lingüístico. Y Otelo le seguirá con una degradación moral que irá paralela a la degradación lingüística.

Pero la inversión del sentido de las palabras es un mal menor cuando se imagina cuánto la lengua puede ser para Yago un arma más nociva. En la boca de Yago, las palabras se convierten en un veneno que entra por la oreja de Otelo: «Sigue actuando veneno. Atrapa, de ese modo, a crédulos y a necios que así se difama a castas damas, y virtuosas e inocentes». El traidor es así un boticario que sabe causar desesperación, suscitar la epilepsia y generar la locura por la única contaminación de sus palabras.

La palabra nociva de Yago solo tiene una intención: minar las estructuras racionales de Otelo para abandonarlo a la duda paranoica. Ahora bien, ¿qué alimenta la paranoia si no es el imaginario? Así la lengua no designa ya el mundo, como Otelo sostiene, sino que compite con él, forjando un universo fantasmal que toma sus raíces en los impulsos inconscientes de Otelo. La lengua tortuosa de Yago tiene como consecuencia hacer del imperio del fantasma la única realidad que reconozca Otelo. Lo que podría ser termina por tener más probabilidad que lo que es, mientras que lo que es parece más ficticio que lo que podría ser. El imaginario de Otelo atrapado en las paradojas que Yago le presenta como evidencias...

Por estas palabras, toda una percepción del mundo y de sí mismo se hunde; es un otro que surge, caótico, nihilista, fantasmal. Pero si Otelo se hunde en el fantasma, el asesinato de Desdémona es muy real: el encuentro de la lengua y el mundo se salda por un asesinato. Otelo no lo aceptará: una vez su sistema paranoico puesto en tierra, vuelve a relacionarse con el mundo real. Y muere en ello. Las palabras son definitivamente fatales en Otelo.

Si por algo me gusta este bello texto es porque muestra muy claramente la verdadera naturaleza de la confrontación entre Otelo y Yago.

Otelo vincula las palabras y las cosas en una relación de supuesta transparencia, mientras Yago sostiene que las palabras no dicen la verdad sino que la disimulan.

En primer lugar, creo que a todos nos resulta relativamente fácil discernir que quien sostiene una relación transparente entre palabras y cosas es un inocente; y que en último término, es un niño inocente, pues así es como se expresan los niños inocentes. Y subrayo que es inocente porque ese niño todavía no tiene que ocultar que, en la intimidad de sus deseos, mataría a su padre para quedarse con su madre. Será esta la tesitura que le obligará a comprender —y poner en práctica— que no todo se puede decir, que hay mucho que ocultar, y que aunque no se diga, o precisamente porque no se dice, se está diciendo permanentemente.

El niño deberá renunciar a la realización de ese deseo original y conformarse con sucedáneos y sustitutos de ese deseo, de tal manera que Otelo podría haber pasado por la vida venciendo en mil batallas a mil enemigos, resignado a no vencer jamás al verdadero enemigo, y ello habrá sido así de no ser porque Yago transformará su propio rencor y su despecho en delación de la falsedad de las formaciones sustitutivas de Otelo. En otras palabras, Yago es pura pulsión de muerte.

Shakespeare nos muestra cómo el monto de energía proveniente del amor no correspondido, tanto el de Brabantio como el de Yago, quedan libres y sin destino, y romperán los equilibrios e identificaciones más o menos estables realizados en el momento del acceso a la simbolización y de la resolución del complejo de Edipo.

La acusación injusta de Brabantio a Otelo provoca que lo que podría haber sido una iniciación normal a la simbolización se traduzca en una seducción infantil intolerable, traumática, a cargo de Yago, ya que navegar por la procelosas aguas de la significación sin un faro-guía como es el padre —padre al que referirse y con el que orientarse para no caer en una angustiada confusión— convierte dicha iniciación en una confrontación penosa con lo imprevisible y lo casual, constituyéndose, en último término, como una humillación narcisista inasumible.

Así pues, la confrontación entre Yago y Otelo es, en última instancia, una confrontación ética entre dos posiciones casi opuestas. Yago, desde el cinismo y la hipocresía, ridiculiza la nobleza y la sinceridad de Otelo, que cree en un mundo en el que las cosas son lo que aparentan, que encajan y en las que ni falta ni sobra, mientras Yago va a revelar la vulnerabilidad y fragilidad de su sistema mostrando lo que no encaja, lo que falta y lo que sobra, y tentándole, como el mismísimo diablo, con la promesa del acceso a un orden desconocido para Otelo. Yago sabrá transformar el desconocimiento de ese supuesto orden en una herida narcisista intolerable y encontrará en Otelo la fisura a través de la cual infiltrarse y destruir todo el sistema sobre el que se sustenta Otelo. *¿En qué corazón aún lleno de virtud, y leal, no encontramos sospechas sucias, en concordia instaladas, en el horrible lugar y en la hora que la justicia se debate?*, nos dirá.

Otelo se acogerá a esa promesa implícita de Yago como bálsamo de las heridas sufridas con Brabantio y como esperanza frente a la desesperación y confusión derivadas de la paradoja de que quien se supone que debe representar la prohibición del incesto sea

precisamente el que sostenga con su hija una relación tan incestuosa que le empuje a la injusta acusación.

Otelo se convertirá en celoso por Yago, un envidioso más que un celoso, y Shakespeare muestra perfectamente lo que les diferencia y lo que les asemeja. Yago seduce a Otelo, como se seduce a un inocente, y Otelo se deja seducir por Yago. El cemento con el que se construye la perversión de Yago es la envidia, el de los celos delirantes de Otelo es la culpa. Y, sin embargo, están estrechamente relacionados, como si lo que hubiera en la otra cara de un celoso delirante fuera un perverso y lo que hubiera en la otra cara de un perverso fuera un delirante.

Y ello es así porque solo un perverso es capaz de provocar a Otelo golpeándole donde más le puede doler a un hombre de guerra como él, bravo, poderoso, viril y valiente, y provocar la herida narcisista de la que hablaba antes. Todo el cuestionamiento que Yago va operar en Otelo lo va a hacer a través de la afrenta narcisista que supone dudar, no ya de la integridad de Desdémona, sino de la virilidad de un Otelo engañado, que sería, en último término, incapaz de hacer feliz a una mujer a su lado. La paradoja es que un perfecto como cobarde como Yago —como lo son de hecho todos los perversos— cuestione la virilidad de un hombre de valor demostrado como Otelo. Su diabólico poder de fascinación sobre Otelo residirá en hacerle creer que detrás del desorden hay un orden, como les decía antes. Cuando Otelo descubra la verdad, será demasiado tarde.

Así el paranoico se va a debatir entre el delirio y la perversión, y de ahí, como les señalaba antes, que lo que persiga a un paranoico sea un perverso, burlón y virulento como Yago, que incita, como única salvación posible, a renegar de la culpa mediante una perversión que exima y absuelva de las propias culpas: finalmente, si la infidelidad de Desdémona fuera cierta, eso convertiría a Otelo en inocente a los ojos de Brabantio y sería ella, junto con Casio, la depositaria de toda la culpa. Brabantio podría volver a amar a Otelo porque él no la ha robado: ella ha sido infiel.

El estrepitoso fracaso de Yago —o mejor, su éxito— se saldará con el delirio de Otelo y la muerte de los tres actores principales de la tragedia, él mismo, Desdémona y Otelo.

Esta permanente dialéctica entre delirio y la perversión es algo que también muestra muy claramente Buñuel en su película *Él*, cuando Francisco intenta desesperadamente encontrar una solución perversa —ya sea sadomasoquista, voyeurista o fetichista— que, renegando de la castración, procure una salida a la inmensa culpa que se desprende del conflicto con el padre. Tampoco lo conseguirá, como no lo consigue ningún delirante, quedando abocados a tener que borrar su subjetividad para poder borrar su culpa.

Hay muchas más cosas para decir y no querría alargarme demasiado, pero sí querría señalar que hay un elemento común en los celos al que tanto Shakespeare como Buñuel otorgan una gran importancia: el elemento fetichista. En Buñuel es crucial porque la película empieza precisamente en la escena del *Mandatum* o lavatorio de pies, en el que Buñuel sitúa el origen del deseo de Francisco hacia Gloria; en Shakespeare, el pañuelo de Desdémona circulará de modo magistral por toda la trama como un elemento crucial de

la prueba de la infidelidad, siendo el objeto depositario de la verdad y la mentira de la infidelidad de Desdémona, con una capacidad absoluta para revelar la verdad o para ocultarla, dependiendo del lado que convenga. Freud dejó muy claro que la finalidad del objeto fetichista es impedir ver la castración, proteger del horror de su visión, y en la medida en la que lo consigue, en la que el objeto fetiche deja la duda acerca de la existencia o no de pene, protege de otra salida más radical como es la renegación de la castración y la homosexualidad que dicha renegación impone. En ambos, el fracaso del fetiche —y entiendo aquí que el concepto de fetiche abarca mucho más porque tanto Gloria como Desdémona tienen mucho de objeto fetiche— se esclarecerá en la constatación de que ambas son portadoras de un deseo propio, precipitando la salida homosexual y la eclosión delirante consiguiente. En ese sentido, la proyección de los propios deseos que el delirante hace sobre su objeto viene a corroborar que es preferible atribuirles un deseo antes que reconocer que tienen el suyo propio.

En este capítulo únicamente he tratado un tipo de celos, los celos delirantes, pero Freud nos dijo que había dos tipos más y me doy cuenta de que he hecho un abordaje completamente diferente al suyo, pues si él empezó hablando de los celos normales para seguir con los proyectados y, por último, con los delirantes, yo lo estoy haciendo a la inversa, dejando para el final la disimetría entre los sexos, y me parece que tanto en los celos delirantes como en los proyectados no hay tantas disimetrías entre los sexos.

Los celos proyectados, que consisten también en una proyección, esta vez no son más que una proyección de la propia infidelidad o, mejor dicho, de los propios deseos de infidelidad, ya que la mayor parte de las veces no es más que un deseo desmentido, sin que haya nada desde el punto de vista de la conducta que reprocharse. Sin embargo, esta infidelidad parece estar tan llena de culpa que se hace necesario el recurso a la proyección de tal manera que como nos dirá Freud, *procura alivio, y hasta una absolución de su conciencia moral, proyectando a la otra parte, hacia quien es deudor de fidelidad, sus propias impulsiones a la infidelidad*. Luego añadiremos algo más acerca de esta infidelidad en la pareja.

Freud mismo atribuye estos celos a la dificultad inherente a mantener algo tan poco racional como la sexualidad unida exclusivamente a una persona, como si fuera algo inevitable a la estructura social la tentación de la infidelidad. Pero el punto que, al menos a mí, me surge como interrogante es que si esa infidelidad es casi una consecuencia inherente al conflicto entre la condición humana y su organización social, ¿por qué hay que rechazarla de la conciencia? ¿Por qué hay que desmentirla para colocarla en el prójimo y más si ni tan siquiera hay nada objetivo que reprocharse? La cuestión parece estar en que lo que parece provocar el mecanismo de la proyección es precisamente una culpa, intolerable en cierta medida, fundada o infundada, y esto es algo que resulta muy comprensible en el Francisco de Buñuel, hay que recordar que en el momento de disfrutar de su victoria, la noche de bodas, cayó preso de un ataque de celos. Pero se hace difícil pensar que la naturaleza de la culpa ligada a la infidelidad sea capaz de provocar mecanismos tan radicales, lo que nos obliga a pensar que en realidad Freud persigue desde el primer momento articular los celos delirantes en torno a una especie de

gradación entre la culpa, la homosexualidad y la proyección.

La diferencia para Freud entre unos los celos delirantes, proyectados y normales es la naturaleza de la homosexualidad que los sustenta y sobre todo, la relación con la culpa que sostiene dicha homosexualidad, de tal manera que Freud hace evolucionar paralelamente la homosexualidad y la culpa a lo largo de todo el trabajo.

Así, en los celos normales, aparece una homosexualidad ligada a una bisexualidad, es decir, ligada al complejo de Edipo negativo y unos ciertos autorreproches relacionados con la causa de la infidelidad. En los proyectados hace hincapié en la culpa y en la necesidad de descargar esa culpa sobre la pareja, y, por último, en los delirantes aparece una homosexualidad ligada a una culpa intolerable que empuja al delirio, como hemos visto en Otelo y Francisco. Es evidente que las relaciones entre homosexualidad y la culpa que sustenta de estas situaciones no son las mismas y es en la última, la de los celos delirantes, en la que, como veíamos a propósito de Otelo, la insatisfacción del padre o de su heredero natural —el Ideal del Yo— va a manifestar su insatisfacción amorosa —homosexual— bajo la forma de la culpa por lo que considera el insuficiente amor del hijo.

¿Qué provocará la salida hacia unos u otros celos? Por una parte, el mecanismo utilizado para defenderse, la represión, en los neuróticos, la proyección en los proyectivos y la proyección y renegación en los delirantes, pero cabría señalar que la mayor o menor radicalidad de los mecanismos dependerá del mayor o menor grado de elementos narcisistas de la relación y del propio sujeto. Más la relación será narcisista, más graves serán los celos.

Pero si hasta aquí hemos visto una forma de abordar los celos, hay otras.

Quisiera, de nuevo, hacer un giro radical en lo que les digo y leerles a Freud en Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre: en este magnífico trabajo Freud nos dice que hay algunos hombres que solo son capaces de sentir deseo por una mujer cuando reúne dos condiciones, la primera es que esté casada y engañe al marido, y la segunda es que dicha mujer sea de reputación dudosa. Y Freud nos dice:

Así como la primera condición daba pie a satisfacer mociones agónicas, hostiles al hombre a quien se arrebatada la mujer amada, esta segunda, la de la liviandad de la mujer, se relaciona con el quehacer de los celos, que parecen constituir una necesidad para el amante de este tipo. Solo cuando puede albergarlos logra la pasión su cima, adquiere la mujer su valor pleno, y nunca omitirá apoderarse de una ocasión que le consienta vivenciar estas intensísimas sensaciones. Cosa notable, estos celos jamás se dirigen al poseedor legítimo de la amada, sino a extraños recién llegados en relación con quienes se pueda alentar sospechas de ella.

Fíjense que si en Otelo y en Francisco el robo de una mujer a otro hombre era la causa de su descompensación delirante, aquí no solo no descompensa sino que dicha fantasía es necesaria para la excitación sexual.

Pero no solo es patrimonio de los hombres: Dora, uno de los casos más sobresalientes de Freud, era una muchacha histérica que, entre otras muchas cosas, sostenía una relación con un hombre casado, el Sr K. Pues bien, el día en que al Sr K. se le ocurrió decirle a Dora que su mujer no significaba nada para él, Dora, contra todo

pronóstico y gran sorpresa del Sr. K., le propinó una sonora bofetada. Veamos lo que nos dice Freud a ese respecto:

Creo entonces no equivocarme al suponer que el hipervalente itinerario de pensamientos de Dora, que la hacía ocuparse de la relación de su padre con la señora K., no estaba destinado solo a sofocar el amor por el señor K., amor que antes fue consciente, sino que también debía ocultar el amor por la señora K., inconsciente en un sentido más profundo. Respecto de esta última corriente, aquellos pensamientos mantenían la relación de su opuesto directo. Dora se decía sin cesar que su padre la había sacrificado a esa mujer, hacía ver ruidosamente que no la dejaría poseer al papá, y de ese modo se ocultaba lo contrario: que no dejaría al papá poseer el amor de esa mujer, que no le perdonaba a la mujer amada el desengaño que le causó con su traición. La moción de celos femeninos estaba acoplada en el inconsciente con unos celos como los que sentiría un hombre. Estas corrientes de sentimientos varoniles o, como es mejor decir, ginecófilos han de considerarse típicas de la vida amorosa inconsciente de las muchachas histéricas.

En otras palabras, a Dora no solo no le molestaba en absoluto la presencia de la Sra. K., sino que era parte necesaria de un triángulo para sostener su deseo por el Sr. K.

Si he querido hacer un giro tan drástico en relación con el tema de los celos, es para introducir los llamados celos normales, porque estos celos no delirantes y no proyectivos dice Freud que a ciertas personas son capaces de empujarlas a la cima de la pasión, y no olvidemos que habíamos dejado en espera el tema de la pasión y de los celos. Freud nos dirá que los celos normales son vivenciados bisexualmente: *es digno de notarse que en muchas personas son vivenciados bisexualmente, esto es, en el hombre, además del dolor por la mujer amada y el odio hacia los rivales masculinos, adquiere eficacia de refuerzo también un duelo por el hombre al que se ama inconscientemente y un odio hacia la mujer como rival frente a aquel.* Por ello, los celos, cuando no son delirantes, constituyen al objeto amado en depositario de las dos corrientes de la bisexualidad, incrementando exponencialmente no solamente la ambivalencia hacia ese objeto sino también el deseo, y observen que ambivalencia y deseo en un mismo objeto constituyen los aditamentos necesarios y suficientes para la pasión.

Pero no son solo estas dos corrientes las que va reunir los celos en una sola persona empujando a la cima de la pasión.

Freud tiene una magnífica trilogía acerca de la psicología del amor formada por el ya mencionado *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, otro titulado *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* y, por último, *El tabú de la virginidad*.

En *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, Freud nos da una visión que en ciertos momentos parece no excesivamente optimista de la relación de pareja. Dice que en muchas personas, y más especialmente en personas cultas, se opera una escisión en la vida amorosa: el amor, el cariño, queda separado del sexo, del deseo, de tal manera que este tipo de personas si aman, no tienen sexo y si tienen sexo, no pueden amar. De ahí que la única opción que les quede sea establecer relaciones con personas de nivel inferior —en todos los sentidos— o bien degradarlas en la relación sexual. En las mujeres se da la misma disociación entre sexo y amor, pero dice Freud, en ellas no se da esa necesidad de degradar el objeto —porque no ha habido una sobrestimación anterior del objeto, como ocurre en el hombre— sino que su equivalente es que solo pueden mantener relaciones sexuales satisfactorias cuando se trata de amores secretos y

prohibidos; esto es algo que se ve frecuentemente en la clínica. Hay una película muy entretenida, que ya no está en cartelera, protagonizada por George Clooney, titulada *Up in the air*, que ilustra muy bien lo que les cuento. Clooney es un especialista en despidos laborales, al que las empresas le encomiendan dicha tarea, por la que se pasa, literalmente, la vida en el avión y además, se muestra extraordinariamente reticente a poner los pies en tierra. Su reticencia es, obviamente, directamente proporcional a su recelo ante cualquier compromiso afectivo, por aquello que les contaré ahora acerca de la feminización que implica el amor. Pues bien, en uno de sus viajes conoce una mujer, tan viajera como él, con la que inicia una aventura amorosa. En un momento dado, ella, quejándose de que no le llama demasiado, llega a decirle —*no te preocupes por el compromiso, soy como tú, pero con vagina*—. Lo que sigue se lo pueden imaginar. Clooney se va enamorando —cosa lógica, finalmente es como él, pero con vagina— y empieza a pedirle una relación más estrecha. Hasta que un día, una vez vencidos sus temores, se le ocurre la infeliz idea de ir a buscarla a su domicilio por sorpresa y, entonces, descubre que está casada y con hijos.

Si digo esto es porque Lacan sostiene que es sobre esta escisión sobre la que se sustentan los celos neuróticos masculinos. Más concretamente, dice que los celos masculinos proceden de que la mujer coloca al hombre ante una demanda imposible: por una parte, le pide que le ame, pero según la concepción del amor de Lacan —*amar es dar lo que no se tiene a quien no se es*— el hombre cuando ama, da lo que no tiene, es decir, la castración. En otras palabras, el amor feminiza, como les decía a propósito de George Clooney, y el hombre se feminiza cuando ama, quedando desalojado de su posición fálica. Pero, por otra parte, la mujer le pide al hombre que siga siendo fálico para poder desearlo, algo que desde la posición de amor del hombre es imposible. Lacan sostiene que es desde esta paradoja desde la que emergen los celos masculinos, pues se sabe abocado a una posición insostenible que conduce a que el deseo de la mujer quede en otra parte; mejor dicho, a que el goce de la mujer quede en otra parte, lo que no obligatoriamente implica que pase por otro hombre.

¿Para qué le va servir a una mujer la fidelidad del hombre desde esta posición? Si seguimos a Jacques Alain Miller en *Los signos del goce*, cuando Tiresias —el que fue hombre y mujer— contesta acerca del goce masculino y femenino, da a entender que el goce de la mujer sobrepasa al que surge del coito —es decir, al goce fálico—, por lo que Lacan traslada la posición femenina del goce a una exigencia de reconocimiento: «*Por eso mismo quiere ser reconocida como la única por la otra parte*», dirá Lacan. Desde este punto de vista, los celos en la mujer serían la amenaza de no ser la única, de no ser reconocida y así, volviendo a echar mano del reconocimiento —que ya había explorado en el informe de Roma bajo la célebre fórmula *Tú eres mi mujer*— Lacan deduce la exigencia de amor de la estructura del goce femenino.

Pero Lacan, en lo sustancial, no ha dicho nada diferente de lo que ya dijera Freud con otras palabras: aunque en el fondo, la naturaleza de los celos del hombre y la mujer es idéntica, la manifestación de ellos no lo es, y es que, como decía Freud parafraseando

a Napoleón, *la anatomía es el destino*. Si en el hombre, la fantasía subyacente en los celos es la que su amor no es suficiente para la mujer, para la mujer, como consecuencia de la transformación de la envidia del pene en narcisismo, es la de no ser querida suficientemente.

Decía antes que los celos no delirantes incrementan el deseo hacia el objeto, creo que es algo muy corriente, y me refería antes la confluencia de la bisexualidad en dicho objeto como una de las causas de dicho incremento del deseo. Pero no será esta la única causa. *El deseo, es el deseo del Otro*, nos decía Lacan como definición del deseo. Como verán, a Lacan le gustaba enormemente las definiciones condensadas que tuvieran, como las palabras, varios sentidos posibles y esto se lo digo porque esta frase muestra no solo que el deseo es ser deseado por el Otro, sino que aquello que es deseado por el Otro acabará siendo objeto del deseo propio. Es por ello que los celos, al constituir al otro como objeto de deseo de otro, lo convierten en objeto del propio deseo, facilitando la significación fálica, si lo quieren en términos lacanianos o bien resituando al otro en el centro de la corriente sensual, si lo prefieren en términos freudianos.

Jacques Alain Miller tiene un trabajo muy divertido —divertido por el matiz provocador que tiene en muchos de sus trabajos— incluido en las Conferencias porteñas, en las que reflexionando acerca de las contribuciones a la psicología del amor de Freud que he mencionado, sostiene que la mujer, para ser reconocida, ha de ser la mujer del Otro. Es decir, lo que Freud situaba como una excepcionalidad en *Sobre un tipo particular* de elección de objeto en el hombre, Jacques Alain Miller, generalizando la escisión entre deseo y amor que sostiene Freud en *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, lo universaliza llegando hasta el punto de sostener que si Eva fue deseada por Adán es porque era ni más ni menos que la mujer de Dios.

Debo decirles que no estoy seguro de que Freud estuviera de acuerdo ya que, al menos, desde el lado masculino, Freud ofrece alternativas a esta escisión:

Suena poco alentador y, por añadidura, paradójico, pero es preciso decir que quien haya de ser realmente libre, y, de ese modo, también feliz en su vida amorosa, tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana. Quien se someta a un serio autoexamen respecto de este requisito hallará dentro de sí, sin duda alguna, que en el fondo juzga el acto sexual como algo degradante, que mancha y ensucia no solo en lo corporal. Y solo podrá buscar la génesis de esta valoración —que, por cierto, no confesará de buena gana— en aquella época de su juventud en que su corriente sensual ya se había desarrollado con fuerza, pero tenía prohibido satisfacerse en el objeto ajeno casi tanto como en el incestuoso.

A modo de conclusión, digamos que Desdémona era joven, bella y refinada mientras Otelo era rudo, viejo y feo. ¿Qué puede llevar a una mujer así a enamorarse de un hombre así? Lo evidente, tanto en los celos normales como en los delirantes, es que son el resultado de la confrontación a la existencia de otra relación con la castración, de otra posición en el deseo, de otro estilo en el amor, de otro goce diferente del de uno, y eso es así desde ambas posiciones, tanto desde la masculina como desde la femenina. De la manera de confrontarse a dicha diferencia, de la capacidad para enriquecerse con esa diferencia, sobrevendrá, en último término, el destino de los celos.

Deseo de hombre, deseo de mujer definitiva

RAÚL FERNÁNDEZ VILANOVA

El tema tratado en este capítulo constituye uno de los mayores enigmas humanos, un enigma exclusivamente humano, el deseo. Tanto el deseo a secas como el deseo del hombre, distinto del de la mujer. Cuando Martina Burdet me preguntó cómo abordaría la cuestión, de entrada, no supe qué contestarle. Por esto de lo difícil de hablar del deseo. Y mientras hablaba con ella me vinieron a la cabeza un par de libros: *El Banquete*, de Leopoldo Marechal, y *El desierto de los tártaros*, de Dino Buzzati.

Para empezar de un modo académico, recordemos que en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* destacan estos dos sentidos principales del término deseo:

Un movimiento afectivo hacia algo que apetece. Este es uno de los dos sentidos principales. El otro, el más usual, tiene que ver con un impulso o excitación, pero en el sentido de búsqueda del deleite sexual, de la satisfacción sexual.

De modo parecido, el filósofo inglés Bertrand Russell pensaba que toda actividad humana está motivada por el deseo, o por el impulso. Pero ni Russell ni la Real Academia nos aclaran demasiado, porque es difícil hablar del deseo humano en general, y en particular de las diferencias entre el deseo del hombre y el de la mujer. Un peligro es reducir la explicación al plano biológico, ignorando la cultura y el inconsciente. Y otro peligro lo constituyen las explicaciones culturales o psicológicas que ignoran la vertiente genética y anatómica del problema. Un peligro es el falocentrismo, y otro peligro es ignorar que las paradojas del Edipo y la castración están en la base de la cultura y las convenciones humanas. Hay un peligro que es quedarse en los tópicos, en los lugares comunes. Y hay otro peligro complementario, que es irse a las nubes y alejarse demasiado de la carne.

Como los niños, que a veces piden que les compren «algo», por supuesto que la mayoría de las veces no hacemos como los niños pequeños y argumentamos con razones: queremos saber más, queremos ganar más, queremos ser más conocidos, queremos que nos quieran, que nos hagan caso, mucho más caso, si es posible. He oído a gentes que escriben, pintan o modelan arcilla, que dicen que lo hacen para sí mismos,

para dar salida a un impulso interior, pero para sí mismos, dicen. No es verdad, eso no existe. Todos queremos algo del otro, al menos todos los que estamos en el mundo social. Entonces, ¿qué deseamos los hombres y mujeres? En los dos sentidos: ¿cuál es el motor de nuestros sueños?, por una parte, y ¿qué es lo que nos empuja a la actividad sexual, tanto a la considerada normal como a la caprichosa? Estos son los dos sentidos de la Real Academia y de Bertrand Russell.

En *Phirrus et Cineas*, un libro ya antiguo de aquella Simone de Beauvoir que fue un ícono de la cultura francesa y europea de posguerra, Beauvoir cita a Plutarco, que cuenta que un día Pirro hacía proyectos de conquista: «Primero vamos a someter a Grecia», decía. «¿Y después?», pregunta su embajador Cineas. «Después ganaremos África». «¿Y después de África?». «Pasaremos a Asia, conquistaremos Asia Menor, Arabia». «¿Y después?». «Después iremos hasta las Indias». «¿Y después de las Indias?». «Ah —dice Pirro—, después de las Indias descansaré». Con sensatez, le pregunta Cineas por qué no descansar ya, inmediatamente.

En este diálogo queda resumido el primero de los sentidos del filósofo Russell y de la Real Academia. Ese primer sentido del deseo, el sentido que aparentemente no es sexual, y que cuando está muy marcado llamamos ambición, contiene a su vez dos temas fundamentales. El primero es que, como para Pirro, cada objeto lo es todo mientras se va tras él. Y cuando se consigue, todo el interés que habíamos puesto en él va decreciendo casi sin que nos demos cuenta, y va trasladándose al siguiente objeto. Muchos de nosotros no nos damos cuenta que el objeto que nos quita el sueño es solo transitorio. Pero hay mucha gente, como Pirro, que «sabe lo que quiere», y que sabe que sus metas solo serán puntos de paso hacia otras metas, y no obstante hace el recorrido.

El segundo aspecto de este primer plano aparentemente no sexual del deseo es que es intermitente, esto es, que no podemos desear todo el tiempo. Hay muchos ejemplos de esto. El propio Pirro piensa que llegará un momento en que querrá descansar. Luego tal vez no lo haga, y acabe muriendo en algún campo de batalla, con las botas puestas, como suele decirse de la gente que no ha descansado nunca. A veces se dice de ellos que son trabajadores, pero también se dice que son ambiciosos. Hay otros, en cambio, que hacen planes pero dejan la acción para más adelante, y a veces la posponen indefinidamente. Son los que, al revés que Pirro, primero descansan. Ya saldrán en el futuro a conquistar el mundo. A estos les llamamos vagos o soñadores o decimos de ellos que se hacen pajas mentales. Tal vez Oscar Wilde estaba comparando a estos dos tipos de hombre al decir: «Cuando hayamos descubierto las leyes que rigen la vida, nos daremos cuenta de que el hombre de acción se ilusiona más que el soñador.»

Ahora bien. Entre los vagos que nunca encuentran el momento para lanzarse y los ambiciosos que nunca descansan, estamos todos los demás, los que trabajamos para descansar, y los que pensamos para poder dejar de pensar, como enseñaba el filósofo, matemático y semiótico Charles Sanders Peirce. Sin duda, el pensamiento es un trabajo que realizamos cuando la realidad nos obliga. Cuando la realidad nos pone ante dificultades a las que hay que encontrarles la vuelta. Nos ponemos a ello, pero también

celebramos cuando la exigencia termina y podemos descansar. Pero, ¿qué quiere decir descansar? A veces dejar el cuerpo o la mente en reposo después del esfuerzo. Y esa necesidad de reposo también es parte del deseo, es parte del carácter intermitente, espasmódico, alternante del deseo.

Lo saben bien los deportistas de élite, sobre todo los que compiten individualmente y dependen de su concentración, como los tenistas y los golfistas. Desean triunfar, y para eso tienen que estar tensos y concentrados. Pero también desean desconcentrarse, abandonarse, dejarse estar. Los campeones son los que consiguen dominar mejor esta parte del deseo que quiere parar. Y no solo durante el partido, sino también a lo largo de su vida deportiva, que suele tener altibajos.

Ahora bien, ganar Wimbledon, ganar la Ryder Cup, publicar un libro, tener un hijo, conquistar Grecia, ser presidente de Microsoft, o de Google, escalar ochomiles, ¿eso puede ser objeto del deseo? Según como se mire. A veces decimos los psicoanalistas que el deseo no tiene objeto. Aunque también podemos decir que el deseo tiene objetos, pero que son transitorios y se sustituyen unos a otros indefinidamente. Donald Winnicott mostró que en el proceso de organización psíquica se pasa de la desorganización inicial a la organización definitiva a través de objetos transicionales. Nosotros podríamos pensar también que, en cierto sentido, todos los objetos son transicionales, como lo muestran los planes de Pirro. Porque lo cierto es que cada objeto pierde importancia una vez conseguido, y se convierte en mero punto de partida para la conquista siguiente. Pero también es cierto que, mientras esa meta no se consigue, tiene una importancia tan grande que puede ir hasta la vida en ello. Pirro es un ejemplo. En su marcha hacia Roma luchó en primera fila durante todo un día en la batalla de Heraclea, en la que triunfó, aunque perdió gran parte de su ejército, lo cual da idea del riesgo que corrió él mismo. Parece que el funcionamiento del deseo requiere ignorar la propia muerte y empeñar todas las fuerzas en conseguir el objeto, sin tener en cuenta que será abandonado luego.

En una escena de *Blow up*, una película de Antonioni del año 1966, Palma de Oro en el Festival de Cannes, el fotógrafo Thomas, encarnado por David Hemmings, deambula por las calles de Londres. En cierto momento entra en un local donde un grupo de rock desconocido se desgañita ante una cincuentena de entusiasmados seguidores. El guitarrista empieza a enfadarse con su guitarra. Primero la sacude, luego da patadas a los bafles y ya, en el colmo de su furia, destroza la guitarra contra el suelo. Finalmente, recoge el mástil y lo arroja a sus fans. Como era de esperar, se desencadena una feroz lucha por la pieza, en la que Thomas participa con todas sus fuerzas. Consigue finalmente hacerse con ella y huye del local perseguido por la turba. Recorren así varias calles, hasta que consigue despistarlos. Recuperada la calma, mira con curiosidad el codiciado trofeo conseguido en dura lucha... y lo arroja a un contenedor.

Si pensamos en nuestra propia vida, encontraremos también algo de esto, de perseguir objetos de deseo que nada más alcanzados pierden interés. En todo caso, la mayoría de nosotros no quiere o no puede seguir el consejo del italiano Arturo Graf:

«para sentirse no digamos seguros, pero al menos animados y tranquilos a lo largo de la vida, hay que desear poco y esperar todavía menos».

Deseo de hombre, deseo de mujer

En este punto podemos preguntarnos por el otro sentido del término deseo, que mencionaba más arriba, el deseo en su acepción más claramente sexual, el deseo de hombres y mujeres, es decir, tanto el deseo que empuja a hombres y mujeres como el deseo dirigido a hombres y mujeres. Como bisagra entre la idea del deseo como algo que se dirige siempre a otra cosa, y el deseo que hombres y mujeres se dirigen unos a otros, a lo que me referiré a continuación, está la historia de Giacomo Casanova, que ilustra esas dos vertientes del deseo. ¿Se trata de que para Casanova cada conquista es solo un punto de paso a la siguiente, como para Pirro? Puede ser, pero entonces viene la segunda pregunta: ¿por qué mujeres y no dinero, o sellos o cualquier otra cosa?

Cuando se habla de hombres y mujeres se cae con frecuencia en dos errores opuestos. A veces el error consiste en pensar que somos muy diferentes. Hay multitud de chistes, relatos y anécdotas, que ahora solo se cuentan en *petit comité*, porque en algunos lugares hablar de las diferencias entre hombres y mujeres se ha convertido en algo políticamente incorrecto. El otro error es pensar que hombres y mujeres somos muy parecidos, solo que no lo sabemos, y entonces para aprenderlo de una vez creamos el Ministerio de Igualdad.

El gran Gilbert Keith Chesterton jugó con ese equívoco de los parecidos y diferencias entre hombres y mujeres, y usó alguna de sus paradojas en ese terreno: «El hombre es caprichoso, insatisfecho, vano. El hombre, en resumen, es una mujer». Ya sé que esto se puede tomar de manera sexista, si se entiende que se está definiendo al hombre con relación a ciertos antiguos tópicos sobre la femineidad. Pero si conseguimos evitar los tópicos, veremos por qué hace gracia o produce sorpresa la paradoja de Chesterton. Por una parte, él da por supuesto que hay diferencia, si no no habría paradoja. Da por supuesto que hay diferencia anatómica y psicológica. Y a la vez la niega: hombres y mujeres son igualmente caprichosos, insatisfechos y vanos. Podríamos pensar que no es tan raro que seamos parecidos, porque en el origen de los tiempos no estaba la reproducción sexuada y lo que hoy son hombres y mujeres eran una sola cosa. Y también somos parecidos en el primer sentido de la palabra deseo. Decir que somos igualmente caprichosos, insatisfechos y vanos es decir que siempre queremos algo distinto de lo que tenemos, que siempre pretendemos más, incluso en el sentido del verbo inglés *to pretend*, algo así como fingir, como pretender ser algo distinto de lo que uno es. Pero en todo caso es querer más, y querer otra cosa. Esto es casi la definición del deseo, que nunca descansa por mucho rato. Y si el deseo descansa demasiado, es que estamos deprimidos.

Lo que ocurre es que en esto de la relación entre hombres y mujeres a veces se confunden tres planos que están superpuestos. En primer lugar, el plano cívico, el de la igualdad de derechos entre seres humanos. Hoy día nadie en sus cabales podría decir que somos diferentes. Luego está el plano anatómico y psicológico. En ese plano nadie en

sus cabales podría decir que somos parecidos. Y, finalmente, el plano del deseo, del que nadie en sus cabales tendría que atreverse a decir nada... A veces estos planos se confunden de un modo irritante... y a veces bastante loco. Una joven culta, liberal y defensora de los derechos humanos se casa, y la pareja emprende su viaje de novios a Roma. Al regreso se lo cuenta a una amiga: «Me gustó, pero no me sentí bien. Tal vez el clima, porque había bastante humedad. Y que no sé italiano, y me daba corte».

—Pero Pedro habla italiano —le dice la amiga.

—Sí, él habla italiano.

—¿Y entonces?

—Es que salíamos cada uno por su lado, para que ninguno de los dos le imponga al otro sus preferencias.

O sea que si uno quiere ir al Coliseo y el otro prefiere el Panteón de Agripa, la única posibilidad es ir separados porque, de lo contrario, uno se estaría sometiendo al otro. Y esa preocupación por la igualdad de derechos y por el no sometimiento descarta de antemano cualquier negociación, incluso descarta la posibilidad, que no sería nada rara, de que tal vez uno de los dos prefiera que el otro mire el mapa y lo guíe por Roma.

Mal que les pese a nuestros viajeros romanos, las diferencias entre lo que deseamos hombres y mujeres no impide que a veces podamos satisfacer juntos nuestro deseo. Claro que hay diferencias. Y esas diferencias son sentidas por hombres y mujeres, y están inscriptas de muchas maneras en la cultura. Pero centrémonos en las diferencias sexuales y las relacionadas con la procreación.

No hace tantos años, una madre podía decir a su hija: «Cuidado, hija, que los hombres solo quieren eso». Y esa misma madre podía decir a su hijo: «Cuidado, hijo, que si te da eso es que quiere pillarte». Era la idea simple de que los hombres solo queremos sexo y las mujeres solo quieren marido e hijos. Aparentemente, ahora es distinto. Sin embargo, de muchas maneras esa idea corriente se mantiene, pese a la evidencia de que también los hombres queremos hijos y que también las mujeres quieren sexo. En realidad, hombres y mujeres queremos las dos cosas, juntas y por separado. Y tanto hombres como mujeres seguimos sometidos al antiguo mandato bíblico: tener sexo, para tener hijos, que tendrán que tener sexo, para tener hijos, y así sucesivamente en una suerte de inmortalidad genética. Salvo que la fecundación in vitro se imponga como la vía preferente para la procreación, y el sexo quede solo para la diversión.

Un paciente que debió acudir con su mujer a la reproducción asistida, me dijo un día con cierto humor que él pensaba que los hijos venían del *Kamasutra*... pero ahora había sufrido una decepción, al descubrir que en realidad venían del laboratorio. Tal vez ese cambio no sea tan importante porque, al fin y al cabo, los hijos siguen apareciendo, aun sin el paso por la cópula sexual.

Allá por 1905, en los comienzos del psicoanálisis, Freud pasó por una época que tal vez hoy llamaríamos puritana, y mantuvo juntas ambas cosas, al decir que la sexualidad normal era la que se hacía con los genitales, o sea, la que daba gusto pero también daba hijos. Y diferenció en la sexualidad una posición activa y otra pasiva: el hombre es activo

porque penetra, porque posee, porque introduce una parte de su cuerpo en el cuerpo de otra persona, y la mujer es pasiva, porque se entrega a ser poseída y penetrada por el otro.

Los biólogos y los genetistas estarían de acuerdo con Freud en estos dos aspectos. Todo hace pensar que cuando la evolución hizo que los organismos antecesores del hombre comenzaran a reproducirse sexualmente, vino con ello el placer del coito para asegurar que se produjeran los acoplamientos, y los cuerpos tuvieron que adoptar formas complementarias, adecuadas para la cópula sexual. Es así que existen el pene y la vagina. Y también otras diferencias anatómicas: la hembra humana —también las de otras especies— dispone de un número limitado de óvulos que tiene que administrar bien, y para fecundarse necesita ser penetrada. Y el macho dispone de un número inmensamente mayor de células germinales, y tiene una inclinación genética a penetrar y diseminarlas por el mundo. Algunas huellas quedan de ese mundo inmemorial.

Un hombre y una mujer establecen una intensa relación amorosa y sexual. Se encuentran tan bien el uno con el otro que al año de conocerse comienzan a vivir juntos. Unos meses después vienen a verme. Ambos habían estado casados, llevaban varios años divorciados y tenían hijos con la pareja anterior. En el tiempo que había pasado entre el divorcio y la formación de la nueva pareja, ambos habían tenido ligues que no llegaron a tener trascendencia. Como se ve, nada demasiado reseñable, si no fuera por los celos. El motivo de consulta eran los celos de ambos, que los consumían y les hacía temer que no podrían continuar la relación. Enseguida me aclararon que ambos eran completamente fieles con el otro, y que sobre eso no tenían ninguna duda. El problema era el pasado. Ambos tenían fuertes celos del pasado del otro. Ella no tenía celos de las amantes que él tuvo después del divorcio. Incluso le eran completamente indiferentes. A ella lo que le causaba un dolor insoportable era toda referencia a la ex mujer de él, a la mujer con la que él había tenido los hijos. Al revés que ella, él tenía incluso cierta simpatía por el ex marido de ella. No lo conocía, pero hasta había llegado a defenderlo cuando ella lo criticaba. Lo que a él le resultaba insufrible era que ella hubiera tenido amantes después del divorcio. Racionalmente lo aceptaba, pero la sola idea de que ella hubiera estado con otro que no fuera ni su marido ni su novio le resultaba insoportable.

La rival imaginaria de ella era la ex mujer de él, y la galería de personajes sin rostro por la que había transcurrido la promiscuidad masculina de su novio la tenía sin cuidado. A su vez, los rivales imaginarios de él eran los ex amantes de ella. Los rivales de él son precisamente esos personajes sin rostro. Ella tiene celos de la mujer que ha ocupado un lugar especial y único para él, con la que ha tenido hijos, y no le importan las mujeres de paso. Él, en cambio, tiene celos de los hombres de paso, los que se han divertido con ella sin comprometerse, es decir, tiene celos de los que la han tenido «gratis». ¿Qué podríamos decir de esto? Vemos que si en el plano cívico ambos tenían iguales derechos, y de hecho habían vivido cosas parecidas, tanto en el plano genético como en el psicológico existía entre ellos, y entre hombres y mujeres en general, una importante asimetría. Y esa asimetría crea un conflicto entre los determinantes genéticos y las

exigencias del deseo. Y lo que estoy llamando el plano cívico, el plano normativo, es el plano en el que intentamos resolver civilizadamente el conflicto entre nuestros condicionamientos genéticos y nuestro deseo humano, y también el conflicto entre nuestros deseos. Por ejemplo, la ley condena que la pasión posesiva llegue a su máximo nivel, que es cuando se mata al objeto, cuando no se soporta perder la exclusividad o ser abandonado por él.

Si retrocedemos en el tiempo, encontraremos que hasta un cierto momento evolutivo lo que manda sobre el comportamiento de los futuros humanos es la determinación genética. Hasta ese momento, macho y hembra hacen su parte y tan felices, o tan desdichados, aunque no saben ni lo uno ni lo otro porque no hay una mente humana ni un sentimiento de sí mismos. Pero cuando el animal humano se hizo autoconsciente se complicaron las cosas. El fin primitivo de difundir los genes propios siguió ahí, de manera distinta para el hombre que para la mujer, mediante ese *pack* que va desde el ritual de cortejo hasta el cuidado de las crías.

Pero con la autoconsciencia llegó el pensamiento simbólico y el pensamiento racional, y un orden de gran complejidad se superpuso al biológico, y en muchos puntos entró en conflicto con él. Por ejemplo, ya no le bastó al humano la inmortalidad de sus genes, que con su descendencia pasan a las siguientes generaciones. Pretendió también la inmortalidad personal, la realización personal. Pirro la busca conquistando pueblos, Casanova conquistando mujeres y Dante escribiendo *La divina comedia*. Y los que no somos ni Pirro ni Casanova ni Dante hacemos lo que podemos.

Con la autoconsciencia y el conocimiento de la paternidad, el disfrute sexual quedó separado de la función reproductora. Y con la prohibición del incesto se instaló la ambigüedad: hay que amar a la madre pero no hay que amar a la madre. Y se añadió otra complicación de grandes consecuencias: al nacer, tanto el hombre como la mujer no pueden valerse por sí mismos y ocupan una posición pasiva. Lo cual quiere decir que tanto el niño como la niña son receptores de los cuidados maternos, que les calman el malestar y la angustia y les proporcionan placer. En cierto momento ambos descubren al padre, y esperan de él la misma satisfacción pasiva que la que reciben de la madre. Sin embargo, en el niño acaba por surgir el conflicto entre su posición pasiva inicial y su posición activa que le viene de los genes. A su vez, la niña acaba rebelándose contra su pasividad respecto de la madre, y con frecuencia traslada ese rechazo de su pasividad a su sexualidad adulta, y entonces no se permite disfrutar de ella, tal como Freud fue el primero en señalar.

El caso es que hombres y mujeres han experimentado una fase de deseos pasivo/femeninos y en muchos casos, probablemente en aquellos casos que consideramos neuróticos, los han rechazado, por motivos que son diferentes en cada sexo. Tenemos así que el conflicto neurótico tiene por debajo un conflicto entre deseos edípicos, que se tejen sobre un fondo anatómico y genético. En suma, que si se tratara solo de genética, el deseo del hombre sería solo activo y el de la mujer solo pasivo, como pasa en el reino animal. Y, según lo muestra la experiencia y lo recogen los usos del

lenguaje, la posición activa empuja a la posesión, y la posición pasiva a la entrega. Pero la existencia del simbolismo, el lenguaje y el inconsciente hacen que esto nunca sea tan claro, y que en hombres y mujeres coexistan deseos activos y pasivos, de posesión y de entrega.

El diálogo de las parejas es a veces es un buen ejemplo del lío que se arma cuando a la determinación genética se le suman la razón, el civismo, las ambigüedades del lenguaje y las necesidades y angustias relacionadas con la entrega y posesión recíprocas. Ella, en un arrebato pasional, le pide a su amado: «Dime que soy tuya y que siempre me amarás». Él hace un silencio y luego responde de un modo impecablemente fóbico y obsesivo: «Tú no eres mía sino tuya, porque eres libre; y te quiero, pero no puedo saber si te amaré siempre». Como se ve, la respuesta es de un civismo intachable, es decir, él es un ciudadano correcto... solo que a ella eso no le gusta, y le dice que quiere dejarlo. Él queda perplejo. No puede entender que «siempre te amaré» no quiere decir «siempre», sino que quiere decir «mucho». Esto es, que «siempre te amaré» quiere decir: «Hoy te amo tanto que siento que siempre te amaré». Aunque a saber lo que sentirá mañana. En cuanto a la primera parte de la petición de ella, él me dice a mí: «Es que si le dejo ver que siento que ella es mía, me da miedo ser absorbido por ella». Son las complicaciones y paradojas del deseo: él siente que si tomara posesión de ella... ella lo poseería. Es decir, que si la hace suya... sería de ella.

Esto no es solo un tema de hombres y mujeres. Es sobre todo un tema de posiciones y posesiones sexuales. En *Los premios*, una novela de Cortázar cuya acción transcurre en un crucero, el homosexual Raúl experimenta una fuerte atracción por cierto adolescente guapo y fuerte. Raúl se las arregla para quedar a solas con él en la solitaria bodega del buque, y se le insinúa abiertamente. Por un momento, el chico queda perplejo, y luego cierra fuertemente los puños con el rostro encendido por la furia. Raúl permanece inmóvil frente a él, y piensa: «si me pega, es mío». Es la posesión mediante la entrega. Dominar al otro entregándose a él. Pero si es así, si en la sexualidad se reparten posiciones activas y pasivas, si la idea de deseo sexual está unida a la posesión o la entrega, entonces es que no hay simetría posible, ni en lo genético ni en lo anatómico ni en lo psicológico.

Así las cosas, podemos decir que deseos activos y pasivos se entrelazan todo el tiempo en hombres y mujeres, y eso se manifiesta en la vida sexual normal y en la patológica, y en muchos otros órdenes de la vida, con marchas y contramarchas. A veces luchamos para conseguir algo que parece imposible, y escapamos cuando lo tenemos al alcance de la mano.

En los comienzos de su relación, la apasionada y el fóbico que mencionaba hace un momento, pasaron por muchos momentos así. Ella luchaba por ser de él, y se sentía herida y se marchaba cada vez que sufría un desaire, pero volvía a llamarle. Él decía que ella era loca y absorbente, y que mejor que se hubiera marchado, pero cuando recibía su llamada tenía un sentimiento de felicidad que mantenía oculto. Es así que en cierto momento en que las demandas de ella y los temores de él habían disminuido

sensiblemente, él la invita un domingo a comer a casa de sus padres. «La invité porque mi madre hace una comida que a ella le gusta, no para presentarla a la familia», niega él. El caso es que la comida transcurre con felicidad, los padres de él quedan encantados con ella, y viceversa. ¿Y qué ocurre a continuación? Por la noche ella tiene una crisis de angustia, como las que tenía en la adolescencia, que la mantiene apartada de él durante una semana, en la que piensa que la relación no tiene sentido. Y él sueña que invita a cenar a una antigua novia, y que durante la cena le pide que se case con él. Y es de esos sueños que impregnan la vigilia, así que durante toda la mañana del lunes se siente enamorado de aquella novia. Como se ve, precisamente en el momento en que aparentemente desaparecen todos los obstáculos, el deseo mueve hilos que pueden ser desconcertantes. Y de esos hilos y sus nudos y sus enredos repetitivos se ocupan los tratamientos psicoanalíticos de los neuróticos.

Ahora bien. Por algunos de los ejemplos que he puesto, podría parecer que el deseo y el amor van juntos, y no es así. Lo sabe Freud cuando escribe *Sobre una particular elección de objeto en el hombre*, a propósito de la separación tan frecuente en el varón entre el deseo sexual y la ternura, entre la atracción por la prostituta y el amor idealizado. Sin duda que esto era mucho más visible en la Viena victoriana de Freud que en las sociedades occidentales modernas, donde la libertad de los comportamientos sexuales suele encubrir los movimientos sutiles del deseo. Contaba una señora de buen aspecto, pero nada sutil, que un día conoció a un señor y lo invitó a su casa. Nada más llegar, lo instaló en la sala, se retiró unos minutos a su dormitorio y se presentó ante él completamente desnuda. «Al final no pasó nada —comentó luego entre burlona y decepcionada—. Seguramente era de estos que se asustan de las mujeres».

El deseo tiene caminos sutiles, y con frecuencia esos caminos no son los del amor. De una u otra manera, todos lo sabemos y, si no lo sabemos, ahí está la frase de Wilde: «La única diferencia entre un capricho y una pasión eterna es que el capricho suele durar algo más». En otras palabras, que los «caprichos» sexuales, que las «excentricidades» sexuales, que los deseos sexuales propios de cada uno, suelen ser más fijos, enigmáticos y duraderos que el amor.

Índice

Prólogo	7
Posición femenina en la adolescencia	13
Posición masculina en la adolescencia	18
Bibliografía	23
El mito del andrógino y la cultura unisex	24
Bibliografía	35
Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas: Un desencuentro estructural	36
Arrebatos femeninos	39
El arrebato maternal	41
Obsesiones masculinas	43
El obsesivo y el amor	45
Bibliografía	47
¿Existe un significante del sexo femenino?	48
Notas	57
Bibliografía	58
La pasión de los celos	59
Deseo de hombre, deseo de mujer definitiva	74
Deseo de hombre, deseo de mujer	78