



Aporías entre La mujer y la madre. Un abordaje de «dos amigas» de Elena Ferrante

Diana Marcela Galeano Salazar

Tesis de maestría presentada para optar al título de
Magíster en Investigación Psicoanalítica

Asesora

Carolina María Roldán, Magíster (MSc) en Conceptos y Clínica Psicoanalítica

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Investigación Psicoanalítica
Medellín, Antioquia, Colombia

2024

Cita	(Galeano Salazar, 2024)
Referencia	Galeano Salazar. (2024). <i>Aporías entre La mujer y la madre. Un abordaje de «dos amigas» de Elena Ferrante</i> [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Maestría en Investigación Psicoanalítica, Cohorte VIII.
Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.
Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexo

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
1. Introducción y planteamiento del problema	9
1.1. Sobre la evolución de los conceptos de mujer y madre	9
1.2. Sobre la elección de la obra de Elena Ferrante	12
2. Metodología	14
3. Objetivos	16
4. Antecedentes	17
4.1 Los escollos de Freud para hablar de lo femenino	17
4.1.1. La sexualidad infantil.....	18
4.1.2 Penisneid.....	22
4.1.3. La madre	25
4.2. Lacan, la posición femenina.....	28
4.2.1. La función fálica	30
4.2.2. El goce fálico y el Otro goce.....	35
5. Vías de acceso a lo femenino.....	41
5.1. Identificación a la madre: del rechazo a la melancolía	46
5.2. Identificación histérica	52
5.2.1 El padre imponente y el órgano real	53
5.2.2 La ruta histérica en la obra de Lacan	56
6. Derivaciones del objeto hijo para la madre.....	60
6.1 El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital.	60
6.2. El hijo como fetiche	65

6.3. El niño como objeto <i>a</i> del fantasma materno.....	67
6.4. La maternidad como sublimación	71
6.5. Consideraciones finales sobre la maternidad	73
7. La mujer más allá de la madre	75
7.1 La verdadera mujer.....	76
7.1.1 Medea de Eurípides.....	77
7.1.2 Madeleine Rondeaux	79
7.1.3 Vestigios de la «verdadera mujer» en la obra de Elena Ferrante.....	82
7.2. De la verdadera mujer a las fórmulas de la sexuación	91
7.3 La maternidad más allá del entramado simbólico.....	94
7.3.1 La ciclicidad en el cuerpo femenino	96
7.3.2. Algunas conjeturas sobre el goce en la maternidad.....	102
7.4. La madre en la contemporaneidad	104
8. Conclusiones	107
8.1. La madre en la contemporaneidad	107
8.2. Sobre la maternidad en la vida de una mujer	110
8.3 Sobre el valor de la literatura para la investigación psicoanalítica	112
Referencias	115

Lista de figuras

Figura 1 Fórmulas de la sexuación de Jacques Lacan lado superior.....	43
Figura 2 Fórmulas de la sexuación de Jacques Lacan lado inferior.....	44; Error! Marcador no definido.
Figura 3 Ilustración del triángulo descrito por M. H. Brousse.....	90

Me gustaría narrar de un modo significativo cómo una mujer se acerca, por necesidad de cuidado, por amor, a lo repelente de la carne, a esas zonas donde se debilita la mediación de la palabra.

— **Elena Ferrante**

There is nothing about being «female» that naturally binds women.
There is not even such a state as «being» female (...)

— **Donna Haraway**

¿Por qué diablos el sujeto hablante inconsciente, sea hombre o mujer, se irrita contra la «feminidad» (*Weiblichkeit*)? Esto no constituye el objeto de un saber «psicológico». Es el lugar de la «sexuación», situada en lo «biológico». El secreto de la vida y el enigma de lo sexual se pierden en el mismo lugar: lo «femenino».

— **Paul-Laurent Assoun**

Resumen

Desde los primeros escritos del psicoanálisis se ha delineado una suerte de aporía con relación a la mujer y el papel que ocupa la maternidad en la vida de esta. Fue un tema al que Freud le dedicó largos escritos. Aun así ninguno de ellos lo satisfizo. En estos textos, el autor declararía que la asunción a la feminidad se daba únicamente por la maternidad; así, superpuso la madre a la mujer, dejando a la segunda como un «continente negro».

Lacan retomó los escritos freudianos con la intención de formalizar sus enseñanzas y separar al psicoanálisis de los extravíos biologicistas a los que incurría. De ahí salen las fórmulas de la sexuación que se convierten en un escaño más sobre la sexualidad. En ese punto, las vías de acceso a lo femenino pasarán a segundo plano; en cambio, la distinción entre un goce fálico y Otro goce dan una perspectiva nueva que, en todo caso, trae nuevos problemas.

Este trabajo busca condensar las aristas más importantes de la discusión que ha evolucionado de la mano del psicoanálisis a la luz de las protagonistas de la tetralogía «Dos amigas» de la autora Elena Ferrante, buscando en el decir de los personajes, y los cambios de la época, otros elementos para socavar el eterno impasse en el que parece estar el psicoanálisis frente a la mujer.

Palabras clave: mujer, madre, fórmulas de la sexuación, Elena Ferrante, deseo, goce.

Abstract

Since the early times of psychoanalytical writing, there has come to be a certain kind of aporia regarding women and the role of motherhood in their lives. To this issue Freud devoted lengthy writings, none of which, however, appeared fully satisfactory to him. In these texts, he would assert that access into femininity takes place solely through motherhood, superimposing the mother onto the woman and leaving the latter as a 'Dark Continent'.

Lacan revisited Freud's writings with an eye on formalizing the latter's teachings and separating psychoanalysis from the biologicistic deviations it was incurring. The formulas of sexuation emerge from this effort, and become yet another layer of sexuality. At this point, access to the feminine takes a back seat; in its place, the distinction between a phallic jouissance and an Other jouissance offers a new perspective that, in any case, brings new problems.

The present text seeks to condense the key aspects of the discussion that has evolved through psychoanalysis on the backdrop of the protagonists of Elena Ferrante's tetralogy 'Two Friends,' exploring the characters' discourse and the changes of the times to uncover additional elements that undermine the eternal impasse in which psychoanalysis seems to find itself regarding women.

Keywords: woman, mother, formulas of sexuation, Elena Ferrante, desire.

1. Introducción y planteamiento del problema

1.1. Sobre la evolución de los conceptos de mujer y madre

La reflexión académica sobre lo que significa ser mujer y madre —y la distinción que pueda o no haber entre ambas cosas— es relativamente nueva, pero más importante aún: las derivas históricas la han complejizado veloz y profundamente. En el siglo que corre, esta discusión ha engendrado una vasta bibliografía que difiere en paradigmas, en la jerarquización de los problemas y, naturalmente, en las lecturas hechas al respecto.

Lo anatómico, hoy por hoy, es proclive a la intervención humana mediante los avances tecnológicos (tanto en el exterior, por ejemplo con cirugías de «reasignación de género», como en el interior, por ejemplo con la dosificación/administración de hormonas); las nociones de género y sexo son polemizadas, en parte por estos avances, y en parte por el cambio de paradigma que hubo primero en el seno del feminismo y luego por los estudios de género, culturales, decoloniales: todos ellos abanderados en la intención (y al parecer la autoridad) de responder a las preguntas cruciales sobre el tema que nos convoca, pese a que tanto preguntas como respuestas siguen cambiando.

El correlato tangible de esta transformación lo encontramos en las vicisitudes de la maternidad: el auge de la industria farmacéutica y la aún sorprendente existencia de «métodos de planificación» han hecho que la frontera entre ser madre y ser mujer, que antaño parecía no ser más que un paso obligado, se haya convertido definitivamente en una *decisión*, escindiendo algo que parecía inapelablemente atado. Así, nos encontramos en un mundo en el que el imperativo de la maternidad ha perdido poder de coacción y en el que no todas las mujeres nacieron/tienen órganos de hembras, cosas ambas que se han sumado a la nebulosidad que desde los anales de la historia ha habido alrededor de la mujer.

En una conferencia que dio Paul B. Preciado (2020) para l'École de la Cause freudienne titulada *Yo soy el monstruo que os habla*, el autor señaló varias cosas interesantes, pero para términos de esta investigación, solo una importante. Dice:

Antes del siglo XVII, el cuerpo y la subjetividad femeninas no eran reconocidos como sujeto político, no existían ni anatómica ni políticamente como subjetividades plenas. Una

vagina era un pene invertido, los ovarios eran testículos internalizados y el clítoris y las trompas de Falopio no existían. La ginecología era únicamente obstetricia. No había mujeres. Había madres. (p.63)

Vale la pena prestar atención a esta justificada afirmación: el mundo era completamente distinto antes de la Revolución francesa. La preocupación por los sujetos en el siglo XVII era prácticamente nula en tanto se veían como meras herramientas de trabajo. Lo que señala Preciado pareciera coincidir con el viraje que paulatinamente dio la cultura con relación al estatus que les dieron a las mujeres y que encontró su punto más álgido —por las razones ya esgrimidas— en el siglo pasado, pero que ya mostraba cierta ebullición en el siglo XIX.

El psicoanálisis no es ajeno a esta historia, así como tampoco lo es a la moral burguesa del periodo isabelino: son las mujeres decimonónicas, burguesas, habitantes de un mundo en el que se hablaba ya de los derechos humanos, de las revoluciones, de los sujetos, quienes empezaron a sentir malestar y a manifestarlo a través de síntomas inexplicables. En medio (e incluso podríamos decir que *por*) del revolcón que sentían estas mujeres que recién estaban intentando ser nombradas, apareció el psicoanálisis.

Sigmund Freud, precisamente, fundó una nueva ciencia en un trabajo clínico que empezó con las mujeres. Hizo estudios de gran valía y se hizo a un lugar importante dentro de ese amasijo de disciplinas catalogadas (a pesar de lo que él hubiera querido) ciencias *humanas*. Pese a esto, con relación a la sexualidad femenina se mantuvo siempre insatisfecho.

Superficialmente pareciera que su teorización sobre la feminidad y sobre la maternidad fue afín al espíritu de la época, pero claro: como en todos los casos. Bien sabemos que ninguna ciencia está exenta del tiempo y el espacio en el que son concebidas, pero también sabemos que eso no las invalida; solo exige una constante revisión. Una de las razones por las que este autor fue importante es que intentó dar un paso más allá de la simple diferencia anatómica, aunque nunca la desconoció ni le quitó importancia, y aunque ahora mismo es ampliamente criticado por los estudiosos del género debido a conceptos como *penisneid*.

Como su fundador fue el primero en ocuparse de este asunto, y como desde sus entrañas no puede evadir la pregunta por la diferencia sexual anatómica, pareciera que una de las tareas que heredó tanto el psicoanálisis como los psicoanalistas es la de elucidar el tema de la feminidad en un siglo complejo y agitado.

Es en parte por este motivo que resulta fundamental el trabajo que realizó Jacques Lacan. Y, aunque no hay que quitarle mérito, también fue este tema uno de los que hizo que tomara la batuta en el mundo del psicoanálisis. Lacan trasciende lo planteado por Freud y asume la feminidad desde un lugar bien diferente, desbiologizando aún más la discusión, primero sin salir del binarismo achacado a Freud. No obstante, posteriormente añadiría la dimensión de lo *Real* en la que plantea a la mujer como radicalmente Otro frente a cualquier posición sexual. Así, puso sobre la mesa otras perspectivas, pero incluso con esos aportes se tropezó con problemas de toda índole.

Un segmento de la llamada filosofía posmoderna hizo duros cuestionamientos al decir psicoanalítico que iban desde la crítica al complejo de Edipo, hasta el cuestionamiento de sus métodos y la forma en la que operaba como *comunidad*. Verbigracia, los trabajos de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia* (1972), y Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (1976 - 2018), pues todos estos autores, coterráneos y contemporáneos de Lacan, promovieron una postura diferente para asumir la sexualidad, la identidad: una directa y abiertamente opuesta a la que planteaba el psicoanálisis¹.

A la par que esto sucedía, las farmacéuticas avanzaban por sendas otrora impensables con relación al desarrollo de medicamentos, sendas que parecían hacer eco del llamado de los filósofos posmodernos a concebir un cuerpo sin órganos (Deleuze y Guattari, 1980) que se pudiera hacer desde el principio, que se pudieran deconstruir, un llamado a concebir y abrazar la pluralidad y la diversidad, la fragmentación y el relativismo. El discurso científico, médico, filosófico, en fin: el paradigma en el siglo XX, que ha respaldado con entusiasmo el mundo de las farmacéuticas, es el que ha intentado despegarse de lo orgánico para mirar desde otros lugares aquello que nos hace humanos, hombres y/o mujeres.

La pretensión es, paradójicamente, la de crear un cuerpo más transparente, uno al que se pueda acceder en el macro y en el micronivel: las hormonas, las células, el quimismo del cuerpo; lo más ínfimo y antaño inaccesible será, para estos autores, aquello que nos permitirá definir y sentar la posición sobre lo que se quiera. No de lo que se tiene. Todo tiene que estar localizado, ser medible, de lo contrario es pura especulación.

¹ Incluso a sabiendas de que los cuestionamientos de estos autores fueron de índole epistemológica y de que la etimología de la palabra *filosofía* remite a una relación con el conocimiento, no olvidemos que el quehacer del psicoanálisis pretende estar más cerca del de la ciencia, mientras que el de la filosofía posmoderna, continental, etc. se enfoca más en el quehacer ético/moral y los discursos y narrativas que le dan sustento al establecimiento vigente. Es decir: los trabajos de esos autores tienen más implicaciones éticas y políticas. Esto no los hace en absoluto desdeñables, pero de nuevo: hay que conocer esto para poder leerlos por lo que son.

El discurso que pulula pareciera una afrenta directa al psicoanálisis sobre todo en este sentido; tengamos presente que desde su propio nombre, *psyche* (ψυχή), evoca una cosa, por lo menos una porción, de algo insaciable: el alma. Este trabajo también pretende reivindicar ese misterio que no se resuelve solamente en el cuerpo a ningún nivel (aunque *tampoco* prescinde de él), el del alma humana, el del alma de la mujer, y la razón de ser de su correlato de siempre: la maternidad.

De todas maneras, es importante resaltar que no nos saldremos por completo del asunto de lo anatómico que en muchas ocasiones pareciera ser obviado por los psicoanalistas actuales. Pondremos la mirada en aquellos procesos que son, de alguna manera, cíclicos, ineludibles, a menos que se intervenga sobre ellos.

1.2.Sobre la elección de la obra de Elena Ferrante

La famosa y aún desconocida autora Elena Ferrante ha publicado libros desde 1992. Desde entonces ha ganado un renombre que con el pasar de los años se está acentuando más. Aunque los temas que aborda en sus textos (la mayoría de ellos novelas) son variopintos, el grueso de ellos tiene como dique más importante la feminidad y las infinitas aristas que esta trae consigo. Además, lo hace narrando con una claridad y sencillez contundentes aquellos asuntos inherentes a lo más común de la vida humana: el amor, la amistad, la sexualidad, la maternidad, la familia, el trabajo, el desamor, etc.

Para esta investigación en concreto trabajaremos con una tetralogía que publicó entre los años 2011 y 2014 titulada *Dos amigas*. Elegimos esta obra porque en ella Ferrante construyó una paradigmática novela contemporánea de lo que se conoce desde el nacimiento de los movimientos románticos como «novela de formación» [*Bildungsroman*]². Es decir, una en la que se narra todo el proceso de formación y maduración de la narradora y su amiga.

En esta obra la narradora, Lenù, una escritora consagrada y ya madura, reconstruye desde la más tierna infancia su historia y la de su amiga, Lila, quien, en circunstancias intempestivas, pero no extrañas para su carácter, se *borra*, desaparece. Ese acontecimiento, inicio y final de la

² El término fue acuñado por Karl von Morgenstern para referirse a la novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe. Es un concepto surgido dentro de los movimientos románticos alemanes. La palabra original viene del alemán *Bildung* (período de formación posterior a la fase correspondiente a la enseñanza primaria) y *Roman* (novela).

historia, justificará la empresa que emprende la narradora para dar cuenta de su vida y la de su amiga; ambas inexorablemente atadas para quien cuenta la historia.

La elección de estas novelas para reflexionar sobre un problema psicoanalítico es, en primer lugar, por la riqueza y vastedad que en todas esas páginas aparecen para *relatar* la experiencia de la mujer y la maternidad; experiencia que es más rica y con una perspectiva más amplia en la medida en que la novela de formación se explaya en asuntos que, ignorados en otro tipo de textos, permiten interpretar con más elementos las decisiones de los personajes.

En segundo lugar, nos parece que, en tanto novela relativamente nueva, podemos poner los avances de la investigación de cara al tema que nos convoca con la intención de atender a la pregunta, siempre palpitante, de si aquello que los sujetos realizan y padecen es propiamente estructura o síntoma de la época, pues sabemos el rol que ocupa la sociedad: «La mujer es una invención de la cultura, “*hystórica*” (...) que cambia de aspecto según las épocas» (Soler, 2006, 44).

Con relación a esto viene el último argumento que tomamos en consideración para elegir la obra, uno pragmático: centrarnos en esta obra nos permite acotar dentro de un espacio concreto un tema que, como acabamos de describir en el apartado anterior, tiene aristas cada vez más complejas. Así pues, nos distanciamos de ricas e interesantes discusiones pululantes en las facultades de humanidades sobre género, sexo y demás asuntos para soslayar el riesgo de que el texto se reduzca a una recolección bibliográfica y contrastación de fuentes que nada diga sobre el quehacer psicoanalítico. Hacemos la aclaración puesto que, sobre todo en el último capítulo, el trabajo pondrá la mirada en el cuerpo en tanto elemento orgánico, biológico, físico de los personajes con la conjetura de que en esa relación hay un decir que le compete al psicoanálisis.

Por último, una delimitación más: dada la extensión de las obras (hablamos de cuatro libros) tomaremos para esta tesis principalmente aquello que competa a las dos protagonistas: Elena Greco (Lenù) y Raffaella Cerullo (Lila). Es decir, las otras muchas mujeres y personajes, todos ellos ricos y complejos, serán mencionados únicamente en relación a ellas.

2. Metodología

Sobre la relación entre psicoanálisis y literatura, dice Paul-Laurent Assoun (1995) que «existe algo así como una *afinidad mortal* (...) —Tanto tiende el saber del inconsciente hacia el poder de la letra que la literatura profesa—» (p.7). Si miramos los trabajos que han realizado los autores más leídos en el mundo del psicoanálisis sabremos que no se trata de una exageración.

A lo largo de sus enseñanzas, Freud gastó grandes cantidades de tinta en Sófocles, Goethe, Shakespeare y muchos más; en ellos buscó, entre otras cosas, temas recurrentes que, en su repetición, dieran cuenta de un saber inconsciente³. Por su parte, Lacan acudió en sus seminarios y escritos a autores literarios tan variados como importantes para hablar de temas nodales: a Shakespeare para hablar del deseo, a Poe para hablar de la función escrita, a Gide para hablar de la letra, etc.

El motivo de esa relación aparentemente inexorable podría ser dado porque en la literatura aparece siempre *algo* que le interesa a la investigación psicoanalítica y que la última puede mostrar con más claridad que la primera: «El psicoanálisis, es verdad, carece de tacto: exhibe lo que la literatura deja trans-parentar, profiere lo que la otra murmura» (Assoun, 1995, p.8), además del hecho, explorado por los mismos psicoanalistas, de que en la letra se juega mucho más de lo que la literatura inicialmente pretende que hay. El caso es que, al abordar la literatura desde esta perspectiva, ha tendido a haber confusiones alrededor del concepto *psicoanálisis aplicado*.

Al respecto Beatriz Maya (2009), siguiendo a Lacan, explica en su texto «Tres vías, un método» las distinciones que se pueden encontrar entre «aplicación del método analítico», «psicoanálisis aplicado» y «psicoanálisis teórico». Lo que se hará en este trabajo «No es explicar la obra con las herramientas del psicoanálisis (...) se trata de explicarla por su estructura misma en búsqueda de un avance de nuestra teoría» (p. 10), esto nos dice la autora, es el *psicoanálisis teórico*. Utilizaremos esta metodología y no el «psicoanálisis aplicado» que «es propiamente el que se hace en la clínica» (p.3) ni tampoco la «aplicación del método analítico» que consiste en «el desciframiento que se puede hacer de los elementos en juego en la estructura, borromea o no, pero estructura al fin de cuentas» (p.4).

Así, nos centraremos en el llamado psicoanálisis teórico que también tiene como premisa que lo que se busca *no* es la afirmación de lo que ya ha dicho el psicoanálisis a propósito de lo que es

³ Véase, por ejemplo, «Lo ominoso» (1919) y «El motivo de la elección del cofre» (1913).

una madre y una mujer, sus similitudes y sus diferencias, sino que se trata del ejercicio de develamiento⁴ que nos permita inferir un rasgo/gesto/acto que esclarezca algunas cosas sobre un tema que ha atravesado las álgidas discusiones ya descritas.

Esta aclaración, no obstante, no es lo suficientemente contundente sobre otra postura que tomamos para realizar el trabajo: se trata del hecho de que omitiremos cualquier referencia biográfica de la autora (de quien, por cierto, no sabemos mucho, ni siquiera si es hombre o mujer puesto que solo se le conoce su seudónimo). Es decir: nos distanciamos de la psicobiografía tajantemente porque lo que buscamos no es una cosa en concreto sobre esta autora, sino lo que ella pueda decirnos de la feminidad.

Con esto hacemos eco de lo que decía Roland Barthes en su famoso texto *La muerte del autor* a propósito de la importancia del autor: es este un asunto reciente en la historia de la literatura que obedece más frecuentemente a las dinámicas del mercado que a la importancia de una obra; aquí lo que nos importa es la obra y el hecho de concebirla como resultado de procesos históricos, cosa que nos autoriza a hablar de una obra literaria que se enmarca en una línea de investigación titulada «problemas de la civilización contemporánea». Dice Barthes (1994) «el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura» (p. 69).

En este sentido, y a pesar de las múltiples riñas que hay también sobre la necesidad o no de la hermenéutica para hacer investigación en psicoanálisis (hay una gran vertiente que dice que no la necesita porque tiene el recurso de los nudos y/o de la metapsicología) tratándose de una obra escrita nos vemos en la obligación de exigirnos un *esfuerzo* hermenéutico; pues hablamos de un asunto que opera de manera harto distinta de lo que sucede, por ejemplo, en el diván.

La literatura «murmura». La escritura es un proceso distinto y el estatuto, las señales que dan importancia a la subjetividad, están enmarcadas de una manera harto diferente allí, razón por la cual son necesarias otro tipo de herramientas, externas al psicoanálisis, para hacer avanzar la teoría (Maya, 2009). Es por eso que nos hemos servido de una obra literaria con la intención de hacer precisamente eso: avanzar en la investigación.

⁴ Desvelar. De *des-* y *velar*. 1. tr. Descubrir algo oculto o desconocido, sacarlo a la luz. Desveló el nombre del ganador. U. t. c. prnl. 2. tr. Am. Quitar el velo que cubre algo. Desvelar el rostro, un retrato, una placa conmemorativa. Real Academia Española (2014).

3. Objetivos

3.1. Objetivo general

El objetivo principal de esta tesis es indagar por el vínculo, a veces antagónico, otras veces complementario y otras veces suplementario, entre la madre y la mujer en el psicoanálisis a la luz de la obra *Dos amigas* de Elena Ferrante.

3.2. Objetivos específicos

Los objetivos específicos se han dispuesto en el siguiente orden lógico.

Primero, revisar las construcciones de los dos autores más importantes en el mundo del psicoanálisis, a saber: Sigmund Freud y Jacques Lacan, para dilucidar sobre el tema que nos compete y revisar la vigencia de sus posturas.

Segundo, esquematizar los puntos nodales en la investigación psicoanalítica sobre la maternidad y sobre la asunción a la feminidad teniendo como focos, por un lado, la pregunta de qué es un hijo para una madre y, por el otro, la pregunta sobre cómo se llega a ser mujer y, por último:

tercero, abordar el problema de la aporía de la mujer y la madre en la obra de Elena Ferrante, teniendo como referencia tanto el corpus literario trabajado en toda la tesis como textos psicoanalíticos recientes.

4. Antecedentes

4.1 Los escollos de Freud para hablar de lo femenino

Para abordar el problema de la feminidad⁵ desde el psicoanálisis, es necesario remitirse, inicialmente, a las investigaciones de Freud. Es que desde sus trabajos más tempranos y en el seguimiento de sus casos clínicos, se dedicó a explorar la sexualidad desde las primeras etapas de la vida. Paulatinamente, su propio oficio lo llevó a comprender la relevancia de las diferencias sexual y anatómica a la hora de hacerlo, pues en un primer momento consideró el desarrollo de la sexualidad —bajo la díada complejo de Edipo/complejo de castración— completamente homóloga, *mutatis mutandis*, en los dos sexos (Strachey, 1961). Con los años, los psicoanalistas siguieron teorizando sobre la feminidad, asunto que, no obstante, nunca dejó de ser un enigma, «un *dark continent* {continente negro} para la psicología» (Freud, 1992 [1926e], p. 199).

El autor tuvo muchas dificultades para hablar de la sexualidad femenina; ora por lo poco que otros autores y desde otras disciplinas se había hablado de las mujeres, ora por las particularidades de su tiempo: poca relevancia se les daba en ese entonces a las mujeres. Sin embargo, también del espíritu de la época adquirió Freud las herramientas para construir sus hipótesis. En este sentido habría que resaltar la importancia que tuvo a comienzos del siglo XX la estructura del mito como formulación de una verdad en la que, según De La Pava (2006) Freud se agenciaba y que explica así: «(...) la pasión por los mitos y la obligación “científica” de que toda conducta humana que no fuera genética, biológica o instintiva, debería ser de orden mítico, simbólico» (p. 177).

Todo esto llevó al autor a darle particular importancia a las perspectivas genéticas, biológicas o, cuando estas se presentaban como insuficientes, a explicaciones mítico-simbólicas de las no se desligó por completo: hasta en sus últimos trabajos sostuvo la relevancia de la genitalidad (especialmente la del pene) para el desarrollo de la sexualidad bajo la premisa de que «la anatomía es el destino» (Freud, 2000 [1924d], p.185), también hizo lo propio con la presentación del complejo de Edipo y el mito del padre de la horda.

⁵ Ciñéndonos al trabajo de Freud, no haremos la distinción entre mujer-feminidad que ha sido abordado por muchos otros autores desde diferentes perspectivas. Este apartado parte del presupuesto freudiano de que existen en cada sujeto disposiciones bisexuales y que, en esa vía, hay una cuota de feminidad-masculinidad en cada uno. Por lo demás, utilizaremos todas las veces el sustantivo *mujer* y su respectivo adjetivo *femenino* teniendo esto en mente.

En todo caso, nada de esto le sirvió para librarse enteramente del *impasse* sobre la sexualidad de la mujer. En una nota añadida a *Tres ensayos de teoría sexual* (1992 [1905d]) expuso extensamente las dificultades a las que se enfrentaba para hablar de lo femenino y lo masculino desde los múltiples escenarios que reclamaban protagonismo para hacer dicha distinción. Allí aludió, efectivamente, a lo biológico, lo sociológico y lo que él llamaría pasivo-activo (pp. 200-201); estas últimas serían las nociones más importantes para el psicoanálisis. Este era el escenario en que se encontraba cuando planteó algunas consideraciones sobre la sexualidad femenina que fueron un punto de partida importante para la discusión. Lo hizo, ciertamente, en varios de sus textos, quizás uno de los más importantes fue *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica entre los sexos* (1992 [1925j]), texto en el que amplió asuntos ya tratados en otras partes: en *El yo y el ello* (1992 [1923b]) y en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1991 [1924d]).

En los próximos apartados, desglosaremos algunos de los temas trabajados por Freud en esos textos planteando un orden en el que, no obstante, está todo estrechamente relacionado. El orden irá de la sexualidad infantil (claramente dándole especial relevancia a la niña); para pasar luego a la envidia del pene (asunto nodal en la teoría freudiana sobre este tema) para, finalmente, culminar en la discusión sobre la salida de la feminidad por la vía de la maternidad, esto también ineludible para nuestro tema.

4.1.1. La sexualidad infantil

En la publicación de *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica entre los sexos*, Freud (1992 [1925j]) reconoció por primera vez⁶ que había una diferencia entre el desarrollo de la sexualidad femenina y la masculina y, consecuentemente, también en el desarrollo psicológico de ambos. De esta manera empezaba formalmente a rectificar lo que hasta ese momento había planteado: «Cuando hemos indagado las primeras plasmaciones psíquicas de la vida sexual en el niño, en general tomamos por objeto al varoncito. Suponíamos que en el caso de la niña todo sería semejante, aunque diverso de alguna manera» (Freud, 1992 [1925j], p. 268).

⁶ Esta afirmación es de James Strachey en la nota introductoria que hizo a este texto. Dicha nota es un punto de partida sólido para entender la forma en la que emergieron estas consideraciones en la obra de Freud. Ver. Strachey, J. ([1925j]) Nota introductoria a *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica entre los sexos* (pp 261-265). Buenos Aires. Amorrortu.

Con el esclarecimiento de la segunda tónica freudiana, que traía como novedad la instancia del superyó, heredera del complejo de Edipo, quedaba claro el papel del complejo de castración en el desarrollo de la sexualidad y del aparato psíquico, pero esto hizo más difuso el desarrollo de la sexualidad femenina, pues en términos *anatómicos* no habría nada que castrar. No obstante, Freud no sólo reafirmó la relevancia de la castración en la mujer, sino que continuó pensando la castración en ella con relación al falo, incluso hasta el final. Aun así, hubo una diferencia fundamental: en el varón el complejo de castración se constituye en la *salida* del Edipo; en la mujer es la *entrada* en él.

En cuanto al nexo entre complejo de Edipo y complejo de castración, se establece una oposición fundamental entre los dos sexos. Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último. (Freud, 1992 [1925j], p. 275).

En este punto adquiere una relevancia sin precedentes la prehistoria del complejo de Edipo para entender la sexualidad femenina y las fases que atraviesa, pues la hipótesis es que allí se erigen las coordenadas que dan cuenta de las fijaciones, las represiones e incluso la etiología de la histeria —tengamos presente que esta última fue la entrada del autor en el mundo femenino—. Lo que Freud señala es que, en la vida de la niña, el padre es apenas un heredero de la relación primaria con la madre y que es en la relación primaria-prehistórica con la madre en donde reside lo más importante del desarrollo psíquico de la mujer. Hacer esa transición de la madre al padre implicaría mucho más que el cambio de objeto; también se permuta la zona erógena: de la clitorídea a la vaginal. Cambios que él señalará como fundamentales en la sexualidad femenina:

En la fase fálica sobrevienen por último intensas mociones activas de deseo dirigidas a la madre. El quehacer sexual de esta época culmina en la masturbación en el clítoris, a raíz de la cual es probable que sea representada la madre. (Freud, 1992 [1931j], p. 240)

En estos textos, la incógnita que concretamente se propuso resolver es por qué la madre dejó de ser el objeto de amor de la hija, siendo que no hay diferencias aparentes entre niños y niñas en este sentido; los sentimientos tiernos del varón hacia la madre surgen por los cuidados que aquella

le provee en la infancia, cosa que también pasa con las niñas: «También en el caso de la mujer tiene que ser la madre el primer objeto. Es que las condiciones primordiales de la elección de objeto son idénticas para todos los niños» (p.230)⁷.

En la *33a conferencia. La feminidad* (1992 [1932]), Freud formula con mayor precisión la pregunta que debe responder el psicoanálisis para comprender este enigma «¿A raíz de qué, pues, se va a pique {se va al fundamento} esta potente ligazón-madre de la niña? Sabemos que ese es su destino habitual: está destinada a dejar sitio a la ligazón-padre» (p. 113). Como le sucede al varón con la madre, el autor había notado que la niña tiene con el padre una intensa ligazón y que ve en la madre a una rival⁸. En el caso del varón había sido así desde los primeros días de existencia por los cuidados de su progenitora, los cuales inevitablemente suscitan en él sentimientos de ternura y celos hacia el padre por el lugar que ocupa en la vida de esta. Ya lo dijimos. Pero en la niña fue primero la madre el objeto de amor, así que esa inversión en el objeto tiene que haberse desencadenado a raíz de algo.

Por eso el autor buscó en la prehistoria del Edipo las respuestas. Después de un tiempo, sus reflexiones y su trabajo clínico lo llevaron a deducir que hay un momento en el que acontece lo que llamó «extrañamiento respecto del objeto-madre»⁹ (aunque se trata más bien de una suerte de *desencantamiento*) en el que una serie de cosas haría que la niña abandonara a la madre como objeto de amor para volcar sus sentimientos tiernos hacia el padre¹⁰.

(...) inferiremos que su actitud hostil hacia la madre no es una consecuencia de la rivalidad del complejo de Edipo, sino que proviene de la fase anterior y halla sólo refuerzo y empleo en la situación edípica. Lo corrobora, en efecto, la indagación analítica directa. Nuestro interés tiene que dirigirse a los mecanismos que se han vuelto eficaces para el extrañamiento del objeto-madre, amado de manera tan intensa como exclusiva. Estamos preparados para hallar, no un único factor de esa índole, sino *toda una serie*, que cooperen en la misma meta final¹¹. (Freud, 1992 [1931b] p. 232 - 233)

⁷ Cuando citemos seguido el mismo texto de un autor no se pondrá la referencia completa, sino el número de página del libro.

⁸ En eso se mantiene idéntico el Edipo tanto en mujeres como en hombres: ligazón con el padre contrario, rivalidad con el del mismo sexo.

⁹ Más comúnmente lo llamaré «extrañamiento respecto de la madre».

¹⁰ En todo caso, debemos recordar que en la postulación del Edipo completo, que Freud hace en *El yo y el ello* se afirma que los sentimientos hacia los padres son ambivalentes.

¹¹ Las cursivas son nuestras.

El texto recién citado es *Sobre la sexualidad femenina*, allí el autor explica ampliamente este asunto que podemos compilar en que la niña se desencanta de su madre durante la infancia porque i) no la dotó con el genital correcto (o más bien, no la dotó con *el* genital, pues la lectura que Freud hace no es que la niña sienta que tiene *otro*, sino que le falta); ii) la nutrió de manera insuficiente; iii) la forzó a compartir con otro su amor, por lo tanto; iv) no cumplió con sus expectativas de amor y, finalmente v) incitó el placer sexual propio para luego prohibirlo (p. 236)¹². Básicamente, la madre queda en deuda con la hija por haberla parido hembra. Lo llamativo es que aún con esta larga lista de agravios de la madre hacia la niña, el autor considera que sigue sin ser posible explicar la hostilidad que desarrolla hacia su madre. Así que continúa conjeturando:

Quizá lo más correcto sea decir que la ligazón-madre tiene que irse a pique {al fundamento} justamente porque es la primera y es intensísima, algo parecido a lo que puede observarse sobre el primer matrimonio de mujeres jóvenes enamoradas con la máxima intensidad. Aquí como allí, la actitud {postura} de amor naufragaría a raíz de los inevitables desengaños y de la acumulación de las ocasiones para la agresión. Por lo general, un segundo matrimonio marcha mucho mejor. (p. 236)

Tampoco le basta esa explicación para resolver sus dudas, Freud sigue pensando que no es posible entender la razón de los sentimientos de la niña hacia la madre porque, con algunas diferencias, también se les podría achacar a los niños un proceso similar de extrañamiento; concretamente, con los puntos ii, iii, iv y v. Es decir: casi todos. Para salirle al paso a este nuevo problema, el autor formula una pregunta ligeramente diferente «¿Cómo puede en tal caso el varoncito conservar incólume su ligazón-madre, que por cierto no es menos intensa?» (p. 237).

Este asunto tendría que ver con los componentes activos y pasivos¹³ en el desarrollo de la

¹² No podemos desarrollar lo que Freud dice al respecto de cada uno de estos puntos, pero consideramos que lo dicho es suficiente para ilustrar lo que nos compete.

¹³ Importante anotar que, en todo caso, esa distinción entre activo (masculino) y pasivo (femenino) terminó siendo una hipótesis que después él mismo se refutó en la conferencia *La feminidad* (1992 [1932]) ya mencionada. Vale la pena poner la cita completa: «También en el campo de la vida sexual humana notarán enseguida cuan insuficiente es hacer corresponder conducta masculina con actividad, y femenina con pasividad. La madre es en todo sentido activa hacia el hijo, y hasta respecto del acto de mamar puede decirse tanto que ella da de mamar al niño cuanto que lo deja mamar de ella. Y mientras más se alejen del ámbito estrictamente sexual, más nítido se les volverá ese error de superposición. Las mujeres pueden desplegar gran actividad en diversas direcciones, y los varones no pueden convivir con sus iguales si no desarrollan un alto grado de docilidad pasiva. Si ahora me adujeron que justamente esos hechos

sexualidad que serían particularmente conflictivos en las mujeres y también prueba de la palpitante bisexualidad en ellas, puesto que el varón «tiene sólo una zona genésica rectora, un órgano genésico, mientras que la mujer posee dos de ellos: la vagina, propiamente femenina, y el clítoris, análogo al miembro viril» (p. 230).

Esto significa que la niña debe cambiar de objeto y de meta sexual en el desarrollo hacia la sexualidad femenina: abandona a la madre como primer objeto de amor y toma al padre, abandona la sexualidad clitorídea y pasa a una sexualidad completamente vaginal. Bajo esta perspectiva la postulación freudiana es precisamente que la mujer tendría tres salidas del Edipo: la suspensión de la vida sexual, la retención de la sexualidad amenazada (insistencia en la virilidad) y los esbozos de la feminidad definitiva (p. 234) que aparecen cuando la niña se vuelca exitosamente hacia el padre y también hacia la sexualidad vaginal. En todo esto, lo más importante será, sin lugar a dudas, la envidia del miembro viril.

4.1.2 *Penisneid*

El piso teórico del desarrollo sexual y psíquico en la obra de Freud tiene como protagonista al falo y su correlato: el complejo de Edipo¹⁴. La prohibición del incesto y la rivalidad del varón con el padre quedan saldadas porque este teme perder su preciado miembro. El cambio de objeto y de meta en el caso de la mujer forman el camino hacia la feminidad *por* la envidia del pene. Hay, entonces, algo en lo que tanto hombres como mujeres coinciden: en la superioridad de dicho miembro y en la de sus portadores:

Superado el primer intento de explicar su falta de pene como castigo personal, y tras aprehender la universalidad de este carácter sexual, empieza a compartir el menosprecio del varón por ese sexo mutilado en un punto decisivo y, al menos en este juicio, se mantiene en paridad con el varón. (Freud, 1992 [1925j], p. 272)

contendrían la prueba de que tanto varones como mujeres son bi-sexuales en sentido psicológico, yo inferiría que se han decidido de manera tácita a hacer coincidir “activo” con “masculino” y “pasivo” con “femenino”. Pero se los desaconsejo. Me parece inadecuado y no aporta ningún discernimiento nuevo» (p.107)

¹⁴ Aquí hay que señalar varias cosas: Freud no utilizó con frecuencia el concepto de falo en su obra como *sustantivo*. Habló de él sobre todo en clave de adjetivo: la mujer fálica, la fase fálica, etc. No obstante, da cuenta de que lo utiliza como un término clave, como el ordenador de la sexualidad que compete tanto al varoncito como a la niña.

El punto decisivo en la sexualidad, según el padre del psicoanálisis, sería con relación al complejo de castración que el niño siente con profunda angustia, mientras que la niña lo siente «como un perjuicio sufrido, que intenta negar, compensar o reparar» (Laplanche y Pontalis 1996, p. 58). A lo que apunta Freud con estas elaboraciones, y con la explicación de la fase fálica, es a que dicho miembro reviste *exactamente la misma importancia en ambos casos*.

Pese a los grandes esfuerzos del autor, evidentemente no deja de concebir la sexualidad femenina como homóloga a la masculina. Poco se aclara, pues, sobre la sexualidad de la mujer y difícilmente podemos defender al autor, con estos textos, de las acusaciones de falocentrismo. Irigaray (1992) recoge con gracia la postura que estamos perfilando: «Ser mujer equivale a no ser hombre. Es lo que con toda tranquilidad enuncia por su parte el psicoanálisis, en su teoría y en su práctica de la envidia del pene (...)» (p. 69)

Sigamos, de todas maneras, desglosando lo que dice. El momento en el que aparece la envidia del pene es incierto; pero tanto en niñas como en niños llega cuando descubren, por la presencia de los otros y otras alrededor, que los genitales entre ambos no son iguales. El niño constata ahí la viabilidad de la amenaza de castración que le ha llegado de diferentes lugares y que siempre adjudica al padre: puede perderlo. Queda sentada la prohibición: no puede acostarse con su madre porque eso supondría la mutilación del miembro que hace que se tenga en alta estima.

En la niña, por otro lado, la constatación de esa diferencia produce la herida de saberse inferior y, eventualmente, termina por culpar a su madre de haberla dotado del miembro equivocado: «Cuando se capta la universalidad de este carácter negativo, se produce una gran desvalorización de la feminidad, y por eso también de la madre» (Freud, 1992 [1925j], p. 234) y «(...) al final de esta primera fase de la ligazón-madre emerge como el más intenso motivo de extrañamiento de la hija respecto de la madre el reproche de no haberla dotado de un genital correcto, vale decir, de haberla parido mujer» (Freud, 1992 [1931b], p. 235).

Esto a propósito de los acontecimientos que desembocan en el *extrañamiento respecto de la madre*. Culpar a la madre por haberla dotado del miembro equivocado sería, como ya dijimos, una de las explicaciones del cambio de objeto de amor a hostilidad con la progenitora. Pero queremos resaltar el hecho de que nunca deja de envidiar y buscar el falo: nótese que en las salidas del complejo de Edipo, anteriormente mencionadas, aparecen una forma de negarlo y dos de suplirlo, el autor insiste en ello «Ella reconoce el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad, pero también se revuelve contra esa situación desagradable» (p. 231), la

mujer queda ahí suspendida en un lugar eternamente infantil de envidiar lo que no tiene.

Sea porque elija o no la vía a la feminidad, la sexualidad de las mujeres estaría marcada por ese acontecimiento. Lo que cambiaría sería la forma en la que lo asume. El cambio de objeto madre a padre sería precisamente a raíz de ello: buscando cómo tener un falo, la niña vuelca su mirada a quien sí pueda dárselo, a saber: el padre.

(...) ahora la libido de la niña se desliza —sólo cabe decir: a lo largo de la ecuación simbólica prefigurada pene = hijo— a una nueva posición. Resigna el deseo del pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre como objeto de amor. La madre pasa a ser objeto de los celos, y la niña deviene una pequeña mujer. (Freud, 1992 [1925j,] p. 275)

La feminidad sería la vía en la que exitosamente se cambia al objeto de amor-padre, poseedor de un falo y quien puede dar a la mujer un hijo que supla aquella falta. Así quedaría realizado el desarrollo psicosexual femenino: cambio de zona erógena (del clítoris a la vagina que es el paso de una sexualidad activa por estimulación del clítoris a la posición pasiva de la sexualidad vaginal) y de objeto (de la ligazón preedípica hacia la madre al lugar edípico del padre). Vemos entonces en esos cambios el lugar protagónico del complejo de castración y la envidia del pene. Para terminar, podemos hacer el paso a paso de lo que sucede con la sexualidad femenina así:

a) resentimiento hacia la madre, que no ha dotado a la niña de un pene; b) menosprecio de la madre, que aparece así como castrada; c) renuncia a la actividad fálica (masturbación clitorídea), adquiriendo preponderancia la pasividad; d) equivalencia simbólica del pene y el niño (Laplanche y Pontalis, 1996, p. 119).

Dichas claridades no serían únicamente una forma de responder al enigma de lo femenino, sino también como insumo invaluable para hablar de la complicada relación con la madre, de la forma en la que es vista y de lo que significa un hijo para una mujer. Es lo que sigue.

4.1.3. *La madre*

Se han perfilado los rasgos más importantes de la posición del hijo frente a la madre que planteó Freud; la relación de todo niño y niña con su madre, primer objeto de amor, es indispensable para atravesar los complejos de castración y de Edipo. Freud no tenía una distinción clara, concreta y nombrada entre una madre y una mujer: ambas quedaban recogidas en lo que él llamó, justamente, *feminidad*. Con mayor razón resulta cuando menos llamativo que la tercera salida del Edipo en las mujeres —la de la feminidad— hable precisamente del deseo de un hijo: es claro que el objetivo último del desarrollo de la psicosexualidad femenina es tener un falo, pero lo capital en este contexto es que eso signifique tener un hijo.

De allí podríamos colegir que una madre es, en la obra de Freud, una mujer. O más claramente: la *única* mujer cuya sexualidad está completa, pues es quien obtiene el falo que no dejó de envidiar. Sería esta la condición de la madre; la razón de ser del hijo; Freud insiste, reiteradamente y hasta en sus últimos trabajos en la importancia de la envidia del pene. Queda entonces preguntarse por qué un hijo puede ser homologable a un falo, cómo se equiparan ambas cosas. Al respecto, hablando de otros temas Freud da unas claridades que vale la pena traer a colación. En un texto titulado *Sobre las trasposiciones de la pulsión en particular del erotismo anal* (1992 [1917c]), Freud explica ampliamente el sentido que tendría esa «ecuación simbólica» hijo = falo (p. 186). Allí, insiste en su tesis:

Si se investiga con la suficiente profundidad la neurosis de una mujer, no es raro toparse con el deseo reprimido de poseer un pene como el varón. Un fracaso accidental en su vida como mujer, que en sí mismo es tantas veces consecuencia de una fuerte disposición masculina, ha reactivado este deseo infantil (que clasificamos como «envidia del pene» dentro del complejo de castración) y lo ha hecho convertirse, por el reflujo de la libido, en el principal portador de los síntomas neuróticos. (p. 119)

Pero esta afirmación la hace en un texto en el que trata de elucidar cuál es el destino de las mociones pulsionales anales-eróticas una vez terminada la organización psicosexual. No podemos desconocer esta particularidad para entender la cita. Allí trae unos rasgos que había notado en los neuróticos y unas similitudes en el inconsciente que emparentaban lo relacionado al erotismo anal con otras cosas, entre ellas, un hijo: «en las producciones de lo inconsciente —ocurrencias,

fantasías y síntomas— los conceptos de caca (dinero, regalo), hijo y pene se distinguen con dificultad y fácilmente son permutados entre sí» (p. 118). La razón de esa homologación, de ese emparentarse es lo que va desarrollando a lo largo del texto «El hijo es considerado por cierto como «*Lumpf*» (véase el análisis del pequeño Hans), como algo que se desprende del cuerpo por el intestino; así, un monto de investidura libidinosa aplicado al contenido del intestino puede extenderse al niño nacido a través de él» (p. 120).

Aquello que se desprende del cuerpo, que en la infancia fueron las heces, pasa a relacionarse ineludiblemente con un hijo: ambas cosas se desprenden del cuerpo. Además, en la infancia las heces también fueron un regalo «Como la caca es su primer regalo, transfiere fácilmente su interés de esa sustancia a la que le aguarda en la vida como el regalo más importante» (pp. 121-122) y, en ese sentido «una parte del interés por la caca se continúa en el interés por el dinero; otra parte se transporta al deseo de un hijo» (p. 121). Ahí están explicadas, en la teoría freudiana, la relación entre un hijo y las heces: las heces son la primera cosa que se desprende del propio cuerpo, y como el niño no tiene dinero (ni razón de él) son su única forma de dar un *regalo*, de entregarle *algo* a otro. De ahí entonces se podría deducir que el hijo es (puede ser) lo que se desprende del cuerpo, un regalo o también un sustituto del falo¹⁵.

Aquí vamos entendiendo lo que está en juego con una madre y su hijo. O para decirlo más claramente: lo que significa un hijo para una madre. Pero aún hay algo más para señalar además de la preeminencia de la envidia del falo y la satisfacción de las mociones pulsionales sádico-anales ya reprimidas. Se trata de los componentes narcisistas que entrarían en juego con el deseo de un hijo. Al final de *Introducción del narcisismo* (1992 [1914c]) Freud trae a colación al hijo para explicarlo desde una posición un poco distinta a la ya mencionada (que no es una contraria, sino que podría leerse como un añadido del objeto-hijo):

(El hijo) Debe cumplir los sueños, los irrealizados deseos de sus padres; el varón será un grande hombre y un héroe en lugar del padre, y la niña se casará con un príncipe como tardía recompensa para la madre (...) El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo,

¹⁵ Según esta hipótesis freudiana, dos mociones se saldarían con un hijo «Ahora bien, en este último (*en el hijo*) coinciden una moción anal-erótica y una moción genital (envidia del pene). Pero el pene posee también una significatividad anal-erótica independiente del interés infantil «(op. cit, p. 121) Esto va dando pistas sobre lo que es un hijo en una mujer y cómo las mociones pulsionales también entran en juego en la maternidad.

no es otra cosa que el narcisismo redivivo de los padres, que en su trasmudación al amor de objeto revela inequívoca su prístina naturaleza. (p. 88)

Se lee aquí, muy fácilmente, el asunto conocido y nombrado por muchos sobre las proyecciones de los padres sobre sus hijos. Terminemos este recorrido por lo que significa un hijo para una madre (que a su vez es la ilustración de lo que *podría ser* una madre) con esta cita de Alkolombre (2019) que explica que el deseo de un hijo en Freud «se enmarca (...) como un deseo de orden fálico asociado con el deseo de pene en la mujer, que deriva en la envidia del pene y está atravesado por componentes pregenitales-anales, preedípicos y edípicos y con aspectos centrales del narcisismo». (p. 102)

Quedan resumidas las características más importantes de la sexualidad femenina en el trabajo de Freud. Es mucho lo que se ha escrito al respecto en adelante, pero esclarecer el punto de vista del precursor del psicoanálisis resulta indispensable para comprender las posteriores refutaciones y nuevas investigaciones. Varios asuntos llaman la atención sobre lo propuesto por Freud con relación a la maternidad y a la feminidad que abren nuevas posibilidades y que mencionaremos someramente como posibles vías de desarrollo.

i) La relevancia que se le da al falo en tanto elemento ordenador del desarrollo psicosexual, asunto este que directamente riñe con la mayoría de los trabajos actuales sobre la feminidad, puesto que Freud nunca se desmarcó de la concepción del falo como órgano; ii) como un problema en sus elaboraciones está el hecho de que el hijo, recogiendo tantos elementos de tan diferente índole, termine reducido, como a veces parece estarlo por su excesivo protagonismo, a ser un mero suplente del falo iii) Tampoco es muy clara si hay una diferenciación entre el *deseo* de un hijo a la maternidad, cosas ambas que, por muchas circunstancias (en el caso de abortos, adopciones, abandonos, etc.) pueden llegar a diferenciarse. Por último, iv) Tampoco queda claro si hay alguna distinción entre el hijo como efecto de una exigencia de la cultura (ni siquiera parece contemplarlo) al hijo como un valor fálico que deviene de la ya mencionada ecuación simbólica hijo= falo.

Con tantas incógnitas sin resolver y los postulados sobre las teorías de la seducción, la envidia del pene y la pasividad femenina, difícilmente se pueda, además, defender al autor de las posteriores acusaciones que desde tan diversos lugares le llegaron, muchas a las que, por supuesto, nos suscribimos. Sin embargo, en el planteamiento del mito de la horda primitiva, y en la dificultad

de dar cuenta de lo femenino, quedará también trazado parte del camino que Lacan tomará, aunque sea para construir algo completamente diferente.

4.2. Lacan, la posición femenina

Jacques Lacan nació en el siglo XX, un año después de que Freud publicara *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), acta de nacimiento de lo que sería una nueva ciencia: el psicoanálisis. Nunca se conocieron, aunque el joven Lacan intentó acercarse a Freud para señalar algunas de las inconsistencias que había encontrado en su obra y también para enseñarle sus propias investigaciones. La diferencia generacional, histórica y política en la que ambos trabajaron fue representativa de las maneras en las que elaboraron sus teorías. Lacan tomó distancia de la biología, la anatomía y la reivindicación de la ciencia positivista de la que Freud nunca se desligó por completo y, por el contrario, se volcó hacia la filosofía, la lingüística y las matemáticas. Ya era otro el paradigma y otras las exigencias para darle a un pensamiento el estatuto de verdad, dice De la Pava sobre Lacan (2006):

(...) en su enseñanza adoptó la lógica matemática con sus ecuaciones y letras (los matemas), la teoría de los conjuntos y el concepto de no-Toda, la topología con sus bandas y nudos y la banda de Moëbius y la botella de Klein, para la emergencia permanente de lo inconsciente. Utilizó la geometría y los gráficos para dibujar el circuito del deseo y así darle consistencia a toda su elaboración y sacar al psicoanálisis de su referente mítico. (p. 177)

Estas son las derivas de la historia: cambia la forma de acercarse a la verdad y va abriendo, de esa manera, nuevos retos y posibilidades. Lacan no desconocía el contexto en el que había trabajado Freud y las singularidades de su forma de buscar la verdad, pero sobre todo no desconocía los avances que se hicieron —paralelamente a los trabajos de Freud— sobre anatomía, biología y mucho más con «Las nuevas adquisiciones de la fisiología, por ejemplo, los hechos del sexo cromosómico y sus correlatos genéticos, su distinción del sexo hormonal, y la parte que les corresponde en la determinación anatómica» (Lacan, 2009, p. 690). Todo ello lo tuvo presente y le permitió avanzar.

La también naciente lingüística y el protagonismo que tendría el lenguaje en todas las investigaciones de la academia trajeron como consecuencia una perspectiva radicalmente distinta

a la que tenía el psicoanálisis en sus comienzos. Uno de los casos concretos del cambio entre ambos momentos fue precisamente con el problema de la feminidad/sexualidad. Aunque Lacan partió de los trabajos de Freud para abordar este asunto, planteó el problema de la sexualidad en clave de estructura para superar los dilemas derivados de las referencias míticas de las que echó mano Freud. En este caso, estructura quiere decir: por medio del lenguaje.

Colette Soler (2006) dice que la pregunta que intentaría responder Lacan sobre la sexualidad sería: «¿cómo el lenguaje que produce el sujeto como falta en ser lo dispone para cumplir con las finalidades de la vida, y eso, a pesar del efecto de desnaturalización instintual que él engendra?» (p. 25); contraria a la que —dice también la autora— Freud intentó responder: «Si ser macho no alcanza para ser hombre, ni ser hembra basta para ser mujer, entonces, ¿cómo es que se instaura lo que aparece como norma heterosexual?» (p. 25). Soler hace esa distinción para ilustrar lo que venimos diciendo, a saber: aunque abordaron el mismo problema, ambos autores tuvieron una brújula diferente y unas preocupaciones también distintas.

En todo caso, este apartado no pretende hacer una lectura epistemológica ni histórica de los momentos en que los autores formularon sus teorías, pero es un registro valioso y aportante a la hora de abordar un trabajo, pues da algunas claves para comprender lo dicho. Así mismo, tampoco pretendemos hacer una comparación u homologación de los conceptos freudianos a los lacanianos. Al contrario: se trata de reivindicar que, aunque no desconoció su antecedente con Freud, Lacan tendrá, él mismo, unos planteamientos que ameritan su propio espacio y una forma de leer diferente.

Para este apartado abordaremos tres conceptos —relacionados entre sí— esenciales para entender los aportes de Lacan con relación a nuestra investigación. Empezaremos con el concepto de falo y su función; después revisaremos las nociones de goce fálico y otro goce, asunto que el autor plantea cuando elabora las fórmulas de la sexuación, las cuales son, a su vez, el tercer concepto y punto culminante en su elaboración sobre la sexualidad humana.

4.2.1. *La función fálica*

En las enseñanzas de Lacan, el concepto de falo será fundamental para desarrollar el edificio teórico de sus investigaciones, con él hace eco —pero no se ciñe— al trabajo de Freud. Este concepto, igual que muchos de los otros indispensables en su teoría, tuvo importantes cambios. Por eso haremos una distinción entre dos momentos. El primero lo situaremos entre 1957-58 donde el autor da al falo el estatuto de *significante*. El segundo será entre los años 1971-72, cuando Lacan impartió el *Seminario 19 ...o peor* (1981) que es concretamente la elaboración de la *función fálica*, antesala de lo que aparecerá en el siguiente seminario: los cuantores y la distinción entre *goce fálico* y *Otro goce*. Del trabajo de estos años salen valiosos esclarecimientos para pensar en lo que significa ser mujer.

Partamos entonces de lo realizado entre 1957 y 1958, años en los que Lacan dictó los Seminarios 4 y 5 titulados *La relación de objeto* y *Las formaciones del inconsciente*. La temática de ambos Seminarios está estrechamente relacionada con la relectura que hace Lacan del complejo de Edipo (sus primeros trabajos fueron enfocados en volver a Freud) a raíz del cual sitúa tres tiempos lógicos que son importantes para el surgimiento del *objeto* al que alude uno de los títulos de los seminarios. De este objeto anticipamos que su importancia radicarán en que es aquel que taponan la angustia del *objeto perdido*. Veamos entonces la explicación de cada uno de esos tiempos. Primer tiempo:

(...) el sujeto se identifica en espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre. Es la etapa fálica primitiva, cuando la metáfora paterna actúa en sí, al estar la primacía del falo ya instaurada en el mundo por la existencia del símbolo del discurso y de la ley. Pero el niño, por su parte, sólo capta el resultado. *Para gustarle a la madre (...) basta y es suficiente con ser el falo*¹⁶. (Lacan, 2008 [1958], p. 198)

El deseo del niño es ser deseado por la madre y sus esfuerzos se vuelcan a la realización de esto. Es una suerte de alienación del niño al deseo materno en la que ocurre una identificación imaginaria con ese deseo. Se trata de un tiempo armonioso porque la relación entre ambos es, por así decirlo, cerrada: no hay quien se entrometa, pues la madre también se siente completa a través

¹⁶ Las cursivas son nuestras.

del hijo y lo ubica en el lugar del falo. Insistamos en esto: el niño no se identifica *con* la madre, sino con lo que ella desea y esto que la madre desea es a lo que Lacan llama *falo*¹⁷. De allí la afirmación de Lacan hacia el final en la que enfatizamos. Este primer momento llega a su fin con la aparición del Padre, quien privará al niño de esa relación imaginaria con la madre. Segundo tiempo:

(...) en el plano imaginario, el padre interviene realmente como privador de la madre, y esto significa que la demanda dirigida al Otro, si obtiene el relevo conveniente, es remitida a un tribunal superior, si puedo expresarme así.

En efecto, eso con lo que el sujeto interroga al Otro, al recorrerlo todo entero, encuentra siempre en él, en algún lado, al Otro del Otro, a saber, su propia ley. En este nivel se produce lo que hace que al niño le vuelva, pura y simplemente, la ley del padre concebida imaginariamente por el sujeto como privadora para la madre. (p. 198)

Aquí el padre diluye la relación imaginaria entre madre e hijo haciendo las veces de privador. A la madre la priva de tener el falo, es decir de tener al hijo con la voracidad con que desea; al niño lo priva de su identificación imaginaria con la madre: él no puede *ser* el falo de la madre. Esto sucede porque el niño nota, a través de la madre, que ella misma desea otra cosa, que está volcada hacia el padre y que él, por su parte, no depende del deseo de ella (como sí el niño). Cuando esto se ordena en términos lógicos, ocurre la castración simbólica. No se trata de que el niño deje de desear el deseo de la madre, sino de que la aparición del padre lo quita del centro del deseo materno. Este es el Nombre del Padre: la instauración de la prohibición y la certeza de que el Otro de quien se desea el deseo tiene, a su vez, su propio Otro. Es quizás el punto nodal del complejo de Edipo puesto que la aparición del Otro, del padre, normativiza, instaura la ley, para el deseo. Tercer y último tiempo, la salida del Edipo:

[El padre] Puede dar o negar, porque lo tiene, pero del hecho de que él lo tiene, el falo, ha de dar alguna prueba. Interviene en el tercer tiempo como el que *tiene* el falo y no como el

¹⁷ Aclara Verónica Vega (2015) sobre sobre esto que «Este falo se puede entender de dos formas: 1) es la referencia al deseo de la madre derivada de ausencia de pene y, 2) es aquello que simboliza el sinsentido del deseo» (p. 6). Consultado el 18 de diciembre del 2023 en [El complejo de Edipo en Freud y en Lacan.](#)

que lo *es*, y por eso puede producirse el giro que reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como objeto del que el padre puede privar¹⁸. (p. 199)

Si bien es el mismo padre quien ejecuta la castración simbólica, también es quien hace regresar al falo como un objeto deseado y muestra las dos vertientes de este: *ser o tener* falo, distinción que ampliaremos más adelante. Lo importante aquí es que con dicha distinción aparece el imperativo de tomar una posición y ordenarla con la ley. Se trata entonces de instalar el deseo en la norma. Dice al respecto Verónica Vega (2015) «La castración simbólica (...) culmina con el reconocimiento de la falta en la madre. Ahora el padre es portador del falo, lo tiene, pero no lo es y a su vez, depende de una ley exterior» (p. 8).

Con lo expuesto, queda claro que ese nuevo deseo del niño estará siempre anudado al deseo del Otro, y lo estará en función de taponar la falta fundamental de esa primera fase. Retomemos ahora el título del seminario 4 y lo que decíamos al comienzo: estamos hablando de la relación del objeto, ¿qué relación tiene ese objeto con los tres tiempos del Edipo? Que el *objeto* es lo que le queda al sujeto una vez ha salido del Edipo y la función de este objeto es la de taponar al *objeto primario*, perdido a raíz de la interdicción paterna: la posibilidad de ser el falo de la madre.

La tesis de estos seminarios que le competen a nuestra investigación puede recogerse en estos términos: la importancia del objeto viene sobre todo de que se trata de un *objeto perdido*, y lo más revelador sobre el sujeto serían las formas en que se relaciona con los tipos de falta que dicho objeto suscita. Esto hace parte de las conclusiones del seminario 4 y será una herramienta importante en el trabajo clínico según Lacan. Por eso distingue tres formas de falta en el objeto: castración simbólica cuyo objeto es el falo imaginario; frustración imaginaria cuyo objeto es el pecho real y privación real cuyo objeto es el falo simbólico.

¿Qué es lo que hace el objeto, entonces? ¿Cuál es su función? responde el autor que es «(...) un instrumento destinado a enmascarar, a modo de una protección, el fondo fundamental de angustia que caracteriza a la relación del sujeto con el mundo en las distintas etapas de su desarrollo» (Lacan, 2008 [1957], p. 22). La relación que tiene el objeto con el falo es que el segundo hace parte de los objetos que se apostan mediante la pérdida. De aquí viene la afirmación que recoge este primer momento de la teoría de Lacan: que el falo es un *significante* que articula el

¹⁸ Las cursivas son nuestras.

deseo. Ese es el sentido del concepto de falo en Lacan, no se trata del órgano, del pene, del que Freud diría que las mujeres envidian. Falta aclarar, sin embargo, qué quiere decir, que el falo sea un *significante*, para lo cual hay que acudir a otro lugar.

En su conferencia *La significación del falo* (2009 [1960]), el autor explicita esta postura: «el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios» (p. 657). En esa misma conferencia insiste, de manera similar a como lo haría Freud, en que este ordenamiento del Edipo también es la ocasión en que el sujeto se constituye, y en que esta asunción está ineludiblemente atada al significante falo.

La función constituyente del falo en la dialéctica de la introducción del sujeto a su existencia pura y simple y a su posición sexual es imposible de deducir si no hacemos de él el significante fundamental por el que el deseo del sujeto ha de hacerse reconocer como tal deseo, trátase del hombre o de la mujer. (Lacan, 1999,[1958] pp. 277-294) _

Así pues, tenemos por un lado que la referencia fálica marca, según Lacan, la posición frente al deseo; por otro lado, también se aclara el hecho de que, con la salida del Edipo y la inscripción del Nombre del Padre, el sujeto tiene la obligación de simbolizar la privación de la que la madre es objeto y es allí en donde pone en juego la cadena de significantes que podrá ordenar, de alguna manera, lo asido. Insiste en esto el autor en la primera parte de sus enseñanzas: «Lo esencial de lo que les he planteado al describirles la función del falo es que es aquel significante que marca lo que el Otro desea, en cuanto él mismo (...) forma parte de su economía estar marcado por el significante» (Lacan, 1999, [1957] p. 374). Es lo principal de este primer momento de la aparición del concepto de falo en el autor, en adelante, al igual que el concepto mismo de significante, irá evolucionando más.

Llegamos así al segundo momento que habíamos anticipado; el que data de la época del *Seminario 19 ...o peor* (2012 [197-1972]). Este es uno de los últimos seminarios de Lacan y está entre aquellos en los que su investigación alcanza mayor solidez. Aquí viene la afirmación de donde sale el título de este apartado: la función del falo. En concreto, esta es una presentación más formal de su teoría y una demarcación de ciertas tendencias del freudismo, verbigracia: el abordaje del falo dista mucho de la del padre del psicoanálisis, pues para Lacan el planteamiento de la castración

de Freud es meramente anecdótico y la importancia del falo, biologicista; cosas ambas que Lacan pasará por la lógica.

Lacan, a diferencia de Freud, no concibe que lo importante con lo tocante a la diferencia sexual sea la anatomía; considera el autor que es «natural», pero es enfático en que «eso no hace parte de la lógica» (Lacan, 1981[1971], p.16) ¿Qué sí importa entonces desde una perspectiva lógica? responde Lacan: que *se* distinguen:

(...) para acceder al otro sexo hay que pagar realmente el precio, el de la pequeña diferencia, que pasa engañosamente a lo real a través del órgano, debido a lo cual justamente deja de ser tomado por tal y, al mismo tiempo, revela lo que significa ser órgano. Un órgano no es instrumento más que por mediación de esto, en lo que todo instrumento se funda: que es un *significante*. (p. 17)

Esto significa que el órgano lo que tendrá es un valor simbólico que deviene herramienta de goce por mediación del *significante*; por eso la función fálica es una posibilidad de goce tanto para hombres como para mujeres.

En estas últimas enseñanzas, Lacan explica que lo que intentará escribir desde la lógica no es la relación sexual; que no existe, sino escribir, justamente «esa no-relación (...) Hay que escribirla a toda costa. Quiero decir, escribir la otra relación, la que taponas, obstaculiza, la posibilidad de escribir la primera» (p.30). Esto que obstaculiza la relación sexual es lo que Lacan llamó goce sexual y es la función Φx la cual «produce la relación del *significante* con el goce. Esto quiere decir que x no designa más que un *significante*» (p.32) y añadiremos siguiendo al autor que Φ , por su parte, «significa la función que se llama castración» (p. 32) es decir que cada vez que alguien quiere hablar del goce, debe vérselas con dicha función que no distingue, en términos anatómicos, si se trata de hombre-mujer en el sentido genital; pues el *hablanteser* no se distingue desde ahí. De allí la importancia de la función del falo y su articulación con el deseo.

Esta es una explicación somera sobre el concepto de falo, para continuar debemos concentrarnos de lleno en los trabajos realizados en sus últimos seminarios respecto al goce.

4.2.2. *El goce fálico y el Otro goce*

Hay un goce de ella, de esa *ella* que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego cuando ocurre. No les ocurre a todas.

— Jacques Lacan

Lacan manifestó que de los escollos de Freud al hablar de la sexualidad y la mujer se puede concluir que «no hay relación sexual» (Lacan, 1981 [1971], p. 12). La tarea que el autor emprendió entonces fue la de escribir la otra relación —aquella que taponaba esa imposibilidad de que la relación funcione—, en medio de esa tarea, el autor se volcó a trabajar con el problema del goce; y fue esta una de las principales temáticas que abordó en su *Seminario 20, Aún* (2006 [1972-73]). Allí estableció unas claridades que van perfilando la distinción que posteriormente haría entre el goce fálico y Otro goce. Del primero, el goce fálico, ya nos había dado unas pistas en los seminarios anteriores; en este añadiría que es el goce «en cuanto sexual» (p. 16), es el goce del cuerpo, que nada tiene que ver con el amor. Se trata, entonces, de una posición ligeramente distinta respecto al falo de la que fue explicada en el acápite anterior.

La pregunta en este seminario sigue versando sobre la forma que tiene la relación sexual de ocultar su imposibilidad y del papel del goce en esa no-relación. En el intermedio, cobra relevancia el estatuto de la mujer, puesto que lo que se manifiesta es que hay en ella otro goce del que habría que dar cuenta: en ese goce podría aparecer algún vestigio que resuelva el problema ya mencionado. Sin embargo, esas elaboraciones requieren, en primer lugar, responder a la pregunta, tácitamente requerida, de lo que es una mujer y de cómo se llega a serlo, sobre todo a sabiendas de que —como lo iremos explicando— serlo no la excluye de gozar del falo.

Empecemos con la aclaración de que para Lacan el posicionarse como hombre o mujer no obedece a la genitalidad y que, a pesar de que pase por el cuerpo, tampoco el goce se sitúa allí. Por eso, su forma de nombrar a los sujetos es *hablanteseres*. También encontramos un primer punto de su deslinde de lo anatómico para dar cuenta del problema que encaraba:

La realidad se aborda con los aparatos del goce. Otra fórmula más que les propongo, pero a condición de que se la centre bien sobre aquello de que aparato no hay otro que el lenguaje. Así se apareja el goce con el ser que habla. (Lacan, 2006 [1073], p. 69)

Dicho presupuesto va de la mano con lo que planteó en las fórmulas de la sexuación, pues con ellas dice que «todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado» [de las fórmulas] (Lacan, 2006 [1973], p. 96). En esa vía, lo que es considerado propio de la mujer «se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico» (p.15). Es decir: la mujer está en el goce fálico, pero *no toda*. De allí la necesidad de hablar de ese Otro goce que Lacan desglosará en el Seminario 20. Colette Soler (2006) hace la distinción entre ambos goces en estos términos:

Es hombre el sujeto enteramente sometido a la función fálica. Por eso, la castración es su destino como también lo es el goce fálico, al que accede por medio del fantasma. Es mujer, al contrario, Otro, lo que no está todo sometido al régimen del goce fálico, y que se beneficia de un goce otro, suplementario, sin el soporte de ningún objeto o semblante. (p. 200)

Miremos detenidamente de dónde viene esa diferencia al inscribirse de uno u otro lado de las fórmulas. Lacan anuda esto con la castración y el mito de la horda primitiva. El hombre tiene razón de la castración porque hay un padre que establece la excepción a la regla y allí se funda un grupo que sí la cumple: un padre podría poseer a todas las mujeres y prohibir al resto de los hombres las relaciones incestuosas. Este referente de excepción, no existe en *la* mujer a quien, precisamente por eso, es imposible nombrar o entender dentro de la lógica fálica que subyace a la amenaza de castración inherente al padre de la horda primitiva «es que el mito escrito, *Tótem y tabú*, está hecho exactamente para indicarnos que es impensable decir La mujer» (Lacan, 2009 [1971], p. 98); «no puede decirse todas las mujeres (...) porque esto solo se introduce en este mito en nombre de que el padre posee a todas las mujeres, lo que es manifiestamente el signo de una imposibilidad» (p. 99).

Este hecho constitutivo se convierte en el problema central para nombrar a la mujer, pues el registro simbólico en el que se encuentra la castración resulta ser insuficiente para dar cuenta de ella. Así, el goce fálico aparecería como «un Universo cerrado (...) cuya condición de posibilidad se complementa con la existencia de una excepción, de un “al menos uno” que permite escribir la función fálica como Universal y que, por eso mismo, funda el conjunto» (De Castro, 2006, p. 48). Del lado del goce fálico se apunta a todo lo puede ser explicado, lo que se puede contar, narrar. De este lado están quienes «se castran del todo y están alienados en la versión fálica del mundo. Única

e invariable. Todo lo saben y todo lo pueden y siempre tienen la razón... como los hombres» (De La Pava, 2006, p.183).

El Otro goce, el de La mujer que es no-toda, por el contrario, tiene «un horizonte que no está limitado exclusivamente por lo Universal de la castración; (...) porque justamente el no-todo femenino corre en paralelo con la ausencia del Uno de la excepción capaz de organizar el conjunto unificado de las mujeres» (De Castro, 2006, p. 48), es decir: del lado femenino no existe un equivalente al padre de la horda primitiva para establecer la excepción. Sin ese referente que haga excepción, el sujeto femenino se constituye *frente a Otro* que «le impone la dinámica de las castraciones. Un Otro con su campo del lenguaje y con su función de la palabra» (De La Pava, 2006, p.178).

Aquí no se trata de que la mujer esté por completo en este Otro goce y de que no tenga razón del goce fálico, más bien se trata de que en la posición femenina es posible acceder a Otro goce conociendo también la existencia del falo, cosa que es posibilitada por la conciencia de castración que hay en las mujeres por su relación con ese Otro que la llevó hasta él. En todo caso, la mujer necesita gozar del hombre y es así como entra en el juego de lo fálico, se presta para ser objeto de deseo de este, pero no todo su goce está allí porque hay algo que está en otro lado, radicalmente diferente, innombrable e inasible.

Ahora bien, aunque en la cita de hace algunas páginas Soler da una perspectiva clara sobre las particularidades de ambos lados de las fórmulas de la sexuación, aún hay algo por decir sobre el goce y lo que significa —más allá de situarse de uno u otro lado de las fórmulas— una mujer. Retomemos a Lacan con el *Seminario 20 Aún* (1999 [1972]):

La última vez propuse que [el goce] no era signo de amor. Es lo que habrá que sostener, y ello nos llevará al nivel del goce fálico. Pero lo que llamo propiamente el goce del Otro en tanto que no está aquí sino simbolizado es algo aún muy distinto, a saber, el no-todo que tendré que articular. (p.33)

En esta cita, además de establecer esta distinción entre el amor y el goce, el autor da pie para pensar el hecho de que en la mujer haya un goce no-todo fálico y el que exista Otro goce, ambas cosas fundamentales para pensar la diferencia entre hombres y mujeres más allá de lo anatómico. En ese mismo seminario dirá más adelante que esas categorías de *hombre, mujer* etc.

«no son más que significantes» (p. 44) y luego «no son más que significantes enteramente ligados al discurso *cursocorriente* del lenguaje» (p. 47). Será en el recorrido que hace para desentrañar el sentido de esto en donde hallará más luces para distinguir las singularidades de «los dos sexos».

Para términos de esta investigación, sin embargo, interesa principalmente lo que Lacan pueda decirnos acerca de la mujer y su posición. Y aquí empieza a relacionarla, aunque sutilmente, con la madre: «(...) la mujer no será nunca tomada sino *quo ad matrem*. La mujer no entra en función de la relación sexual sino como madre» (p. 47). Aunque más adelante desarrollaremos el apartado sobre la maternidad, es de capital importancia tener esta referencia, puesto que a lo que apunta es a que si existiera la relación sexual, sería porque la mujer entraría del lado de la madre.

Aquí no se trata de que el autor esté intentando organizar la relación sexual o discernir qué es lo que impide que funcione. Su interés está completamente volcado a buscar aquello que taponan la no-relación y dice entonces que hay una forma de hacerla fallar, una forma a lo macho y la otra a lo hembra; esta última es con la forma del no-toda. (Lacan, 2006 [1973], pp- 71 - 72)

(...) que había una manera de fallar la relación sexual macho, y luego que había otra. Esta falla es la única forma de realización de esta relación, si, como lo postulamos, no hay relación sexual. Entonces decir *todo se logra* no impide decir *no-todo se logra*, porque es de la misma manera: eso falla. No se trata de analizar cómo se logra, sino de repetir hasta la saciedad por qué falla. (p.73)

La relación falla del lado macho o del lado hembra, pero en todo caso: falla. Del lado macho —es decir del lado del goce fálico— falla porque él pone el objeto en el lugar del Otro que no es posible percibir, y este objeto que le falta ocupa el lugar de la pareja. Allí surge el fantasma (p.78). Interesa al respecto la afirmación que hace el autor sobre que «el acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla» (p. 88) pues este en realidad aborda la causa de su deseo, es decir, el objeto *a*.

Del lado de la hembra falla, dice Lacan a renglón seguido, porque «está en juego otra cosa, y no el objeto *a*, en lo que viene a suplir esa relación sexual que no es» (p. 78). Es decir que en el lado del goce fálico está la aspiración de que con un objeto se suple la falta, pero del otro goce, del

no-todo¹⁹, no sabemos muy bien qué es lo que hay. Es en este punto en donde aparecen las elaboraciones con mayor cantidad de interpretaciones sobre lo que escribió Lacan, algunas de ellas hasta se permiten cierto misticismo. En todo caso, aquí aclara por qué a ese goce denominado femenino lo llama «goce *Otro*», pues que hable del Otro con mayúscula, no es, de ninguna manera, gratuito. No hay relación sexual porque no hay un segundo sexo, hay Uno, puesto que la mujer no existe y su goce no es coincidente con el goce fálico.

En las clases que Jacques Alain Miller tituló «Dios y el goce de La mujer» (2006 [1973]) y «Una carta de amor» (2006 [1973]) el autor ampliará sobre lo que entiende por ese goce Otro, pero antes retomará algo en lo que trabaja mucho en este seminario desde el comienzo: en que «*Hay Uno*» (p.89) y para explicar el lugar de ese *Uno* dentro del psicoanálisis retoma a Freud y dice «ello [que hay uno] se anuncia con el Eros definido como fusión del dos vuelto uno, del Eros²⁰ que, poco a poco, tenderá, al parecer, a no hacer más que uno de una inmensa multitud» (p.89). ¿Qué significa que haya Uno y cuál es su relación con lo que Freud llamó Eros? Helo aquí:

Hay que partir de que ese *Hay Uno* ha de tomarse por el acento puesto sobre el Uno solito. Allí se capta el nervio de lo que nos vemos forzados a llamar por el nombre con que la cosa retumbó a lo largo de los siglos, a saber, el amor. (p.83)

Y aquí, entonces, cobra sentido la claridad que tuvo que hacer el autor cuando mencionaba que «Personas bien intencionadas (...) quedaron sorprendidas porque les llegó el eco de que yo colocaba entre el hombre y la mujer cierto Otro que bien parecía ser el viejo buen Dios de siempre» (p. 84) y cobra sentido porque a ese *buen Dios* (del que según Lacan el materialismo siempre se ha querido deshacer) será a quien él ponga «como un tercero en el asunto del amor humano» (p. 86). Entender cuál es el lugar que le da Lacan a Dios en la relación y por qué habla de él, devengará las claridades suficientes para saber a qué se refiere Lacan con *Otro* cuando habla del Otro *goce*.

Retomemos el Seminario 20: «(...) me parece manifiesto que el Otro, presentado en la época de la instancia de la letra como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de

¹⁹ Al respecto y para lo que viene a continuación, vale la pena revisar la lectura que hace Lacan del goce sirviéndose de las herramientas de la prótasis y la apódasis, es un segmento en el que parece sugerirse que no existe otro goce que el fálico. Ver. Seminario 20, *Aún* «Aristóteles y Freud: la otra satisfacción» p. 74 - 75. Paidós.

²⁰ Aunque no lo ampliaremos debido a que desborda el tema de este apartado, es importante resaltar que en ese mismo apartado en el que Lacan habla de que «*Hay Uno*» y su relación con lo que Eros, tiene la contraparte en Tánatos «la reducción a polvo». (Lacan, 1999, p.82).

exorcizar al buen Dios» (p.85). Dios y el Otro, en tanto homólogos en este autor, sería entonces lo que estaría como tercero en el amor. Por eso el amor es, por antonomasia, aquello que oculta la no-relación sexual.

¿Cómo articular, entonces, esto con el goce que es finalmente el tema que nos convoca? Sigamos hilando: que hay «goce del ser» (p.87) y que «el primer ser del que tenemos ciertamente sensación es nuestro ser; y todo lo que es para bien de nuestro ser será, por ello, goce del ser supremo, es decir, de Dios» (p.87) unido a esta otra premisa de que «el ser (...) es el ser de la significancia» (p.87) traen como conclusión que la razón del ser de la significancia está en el goce del cuerpo (p.87). Al final del capítulo el autor concluye lo siguiente:

Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la existencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte del goce femenino? Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia, y como ese *ser* no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre (p. 93).

El autor da un paso más en su relacionamiento de Dios con el Otro para ponerlos en el lugar que soporta al goce femenino en cuanto es un goce que «está de más» (p. 92), un goce que se siente pero que no es un saber (es decir, uno del que solo podrían dar cuenta los místicos). Hacia el final, Lacan retoma las fórmulas de la sexuación para especificar el lugar del Otro en la relación sexual, su conclusión allí es más contundente, pues dice que «por su goce radicalmente Otro, la mujer tiene mucho [sic] más relación con Dios» (p. 100).

Sucede entonces que nos enfrentamos a un goce del que hay razón, pero no un saber que pueda esclarecer en qué consiste; no olvidemos, que este no saber no es solo del hombre, sino de las mismas mujeres ante su goce Otro. Sin embargo —y he aquí el meollo del asunto— que las mujeres no puedan dar razón de ese goce, que no exista una regla que las unifique, no impide que entren en la relación sexual, así que deben arreglárselas de alguna manera con el enigma propio de ellas. Sobre qué hace la mujer para resolver el asunto con su propio goce, hablaremos a continuación.

5. Vías de acceso a lo femenino

Lo que nos ha mostrado el psicoanálisis con las aporías sobre la sexualidad es que se *llega a ser* hombre o mujer; no basta con tener uno u otro órgano. Es así como en la construcción de esas coordenadas identitarias aparece un camino sinuoso por recorrer. De eso da cuenta magistralmente la tetralogía *Dos amigas* de Elena Ferrante, obra que, como ya se ha dicho, se trata de una *Bildungsroman* [novela de formación]. De este género literario dice Rodríguez Fontela (1996), siguiendo a Hegel, que «los conceptos de ‘formación’ o ‘aprendizaje’ hay que entenderlos como la apropiación progresiva que el *Sujeto* realiza del *Objeto*» (p. 30), esta definición resulta —no por casualidad— ilustrativa cuando hablamos desde el psicoanálisis.

Esta historia trata sobre cómo los personajes recorren ese camino hacia su objeto, siempre suplementario, sobre todo las dos protagonistas: ambas mujeres, ambas madres. El desarrollo paulatino que se da de cada personaje y la concreción de aquello que solo se muestra de manera velada permiten reflexionar sobre las cuitas en la emergencia del sujeto. Pero estas novelas, como se anuncia desde su título, ponen la mirada especialmente en las diversas vías de acceso a lo femenino, y no sólo del lado de las mujeres que nacieron anatómicamente como tales, como dejan ver las constantes alusiones a Michele y el juego perverso en el que queda aprisionado Alfonso como emulador de Lila²¹. El libro muestra que «una mujer escribe cada una su propia castración fálica sobre su cuerpo. Cada una la suya» y que «Cada una tiene su forma particular de disfrutar de su cuerpo» (De La Pava, 2006, p.184). En este apartado, por lo tanto, perfilamos algunos elementos que a grandes rasgos podemos situar en algunas mujeres, aunque de entrada sabemos que hablamos de no-todas.

Para empezar, recordemos que la mujer, contrario al hombre, está privada de algo que la universalice y también de un significante que la nombre en el inconsciente (Roldán, 2006, 340). Ese problema de la imposibilidad para universalizar a la mujer será nodal para distinguir entre las dos posiciones posibles, es decir: femenino y masculino. En su *Diccionario de psicoanálisis* Roland Chemama (1998) se pregunta bajo qué condición puede plantearse un «todos» sometido a la castración (pues esto es lo fundamental para hablar de la diferencia sexual) (...) y, seguidamente, explica que solo es posible bajo la condición, aparentemente paradójica, de que haya al menos uno que no esté sometido a ella (p. 399).

²¹ Ver especialmente en el libro 4 *La niña perdida*.

En otras palabras: el todo fálico permite articular el conjunto de los hombres puesto que cuentan con una excepción. Es por esto que el varón puede universalizarse: porque tiene una manera de relacionarse con la castración y, además, tiene razón de ella debido a que existe un Padre —el padre de la horda primordial— que no está sometido-inscrito en ella; uno que hace excepción al *todos* de los hombres. Esa excepción suya es precisamente aquello que le da consistencia al conjunto del hombre.

En el caso de las mujeres, la operación es bien distinta: ellas no hacen conjunto puesto que no existe esa excepción que sostenga el «todo» desde el punto de vista de la lógica de los cuantores, lo que quiere decir, más concretamente, que no existe un significante que le dé un lugar en el inconsciente, no existe un referente mítico. Desde muy temprano en sus enseñanzas, Lacan (2009 [1956]) señaló este problema. Leamos lo que dice en el *Seminario 3*:

Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal. En todos los casos, la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre. Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo muy prevalente. (p. 151)

Es una hipótesis que, con sus avances y modificaciones, el autor sostendrá a lo largo de su enseñanza²² y que hará de brújula para guiar su trabajo clínico y teórico sobre el problema de la feminidad: no hay un conjunto de la mujer. Esto quiere decir que la asunción hacia la feminidad estará regida por unas aristas diferentes a las del hombre, en donde, para suplir esa carencia del significante que le impide hacer un conjunto, *cada una* de ellas deberá encontrar distintas vías hacia la feminidad. Eso decíamos al comienzo sobre los personajes de la obra de Ferrante, cada mujer, una por una, tiene que hacer su propio camino de simbolización.

En una reseña realizada por Carolina Roldán (2006) del libro de Carmen Gallano, *La alteridad femenina* (2000), se recogen algunos de los caminos que recorren las mujeres para obtener la simbolización que le falta a raíz de esa negación. Mencionaremos algunos para tener un panorama más amplio: una mujer puede, por ejemplo, interrogar a la madre para saber qué hacer

²² «Lo que muestra el mito del goce de todas las mujeres es que no hay todas las mujeres. No hay universal de la mujer. Esto es lo que plantea un cuestionamiento del falo, y no de la relación sexual, respecto de lo que ocurre con el goce que aquel constituye, puesto que dije que era el goce femenino» (Lacan, 2014 [1971], p. 64)

con el goce Otro, pero como esto no es posible nombrarlo para la madre misma, la mujer se vuelca hacia el padre y aparece el estrago materno²³. Otra puede asumir la mascarada que hace que la mujer valga como objeto fálico para el hombre. Otra, optar por la vía de la maternidad para taponar el objeto ignorado por vía del valor fálico que se le adjudica a un niño; también está la respuesta en la homosexualidad que consiste en hacer gozar a la mujer en la compañera sexual bajo un semblante fálico.

También encontramos en dicha reseña la mención de la salida histérica, salida a la que Lacan le dedicó más tiempo para cuestionar el lugar común (común incluso —o *sobre todo*— desde el nacimiento del psicoanálisis) que reza que toda mujer es histérica. Justamente, lo que nos muestra el autor es que no se trata de eso. Más adelante lo explicaremos en detalle. Por ahora nos interesa mencionar someramente estas vías para ilustrar la complejidad ante la que nos encontramos al hablar de la mujer.

Estas son algunas de las salidas que aparecen en el camino de la mujer para enfrentarse a los enigmas de su propio goce y para resolver la falta del significante que las nombre. Pero Lacan también explicó que lo femenino está más allá de estas vías, de estos semblantes y que es irreducible a un significante (Roldán, 2006). Es tratando de explicar el escollo de la elección de la posición femenina y la masculina, y las incidencias de estos en la vida de los neuróticos, como Lacan introduce las fórmulas de la sexuación. Insistimos, en todo caso, en que no se trata de la bina hombre/mujer, sino de la manera en la que un sujeto se posiciona en el lugar del goce fálico o del Otro goce. Esto, como se sabe, obedece a las últimas enseñanzas de Lacan. Veamos qué muestra el autor en sus fórmulas de la sexuación:

²³ Es desde esta perspectiva que la mujer termina identificándose al padre: es la salida por antonomasia de Freud. Pero sobre este punto volveremos más adelante.

Figura 1

Fórmulas de la sexuación de Jacques Lacan lado superior.

Goce fálico	Goce Otro	
$\exists x \quad \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$	X Sujeto
$\forall x \quad \Phi x$	$\overline{\forall x} \quad \Phi x$	Φ Función fálica
		\exists Cuant. existencial (al menos uno)
		\forall Cuant. universal (todo)
		— Negación

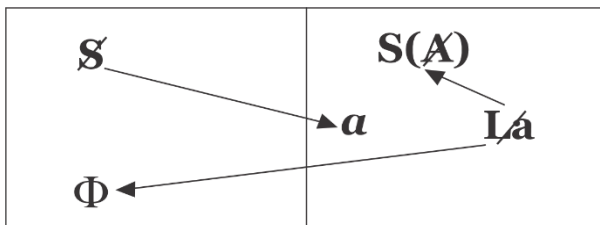
Nota. Fuente. Referencia tomada del *Seminario 20* de Jacques Lacan (2006).

Las fórmulas de la sexuación se pueden leer así; del lado izquierdo, en la parte superior, existe un x que no es *phi* de x . Ese sería el lado del goce fálico y allí tendríamos, entonces, a un *al menos uno* que sería el padre de la horda quien, al no estar en la lógica de la castración ni de la prohibición del incesto, se la impone a los demás creando así un universal al que los otros se *tienen* que ceñir. Es lo que está en la parte inferior: todo x es *phi* de x . La columna completa se entendería en tanto el padre, como particular, instauró la prohibición, y eso permite a los hombres estar en el goce fálico.

Ahora bien, en el lado del goce Otro vemos que no hay un *al menos uno*, de lo que deducimos que tampoco hay un goce todo; no todo está inscrito en la función fálica porque no hay una excepción que funde la regla, cosa que hace que el conjunto sea infinito, abierto. De todas maneras, hay que aclarar que la excepción no es para un grupo de mujeres exentas de la función fálica, sino de algo que no está bajo la égida de dicha función. Veamos cómo sería la otra parte de las fórmulas.

Figura 2

Fórmulas de la sexuación de Jacques Lacan lado inferior



Nota. Referencia tomada del *Seminario 20* de Jacques Lacan (2006).

Estas fórmulas sirven para que nos orientemos con relación a las posiciones femeninas, la última parte nos dice algo más; del lado del *goce fálico* vemos a un sujeto dividido que cruza al lado no-todo para buscar al objeto *a*, objeto en el que «se articulan los dos aspectos de la falta: causa y deseo, y sustancia gozante» (Soler, 2020, p.61). No obstante, lo que encuentra son *partenaires* aparentes que «enmascara el verdadero partenaire» (p.61) por eso no hay proporción sexual, porque no es posible encontrarse con ese objeto verdadero. Esa es la tarea del *objeto pequeño a*, la imagen del fantasma que sirve para soportar la imposibilidad de la relación sexual puesto que es aquella que *vela* la falta.

Ahora bien, del lado del *goce Otro* vemos un *La* tachado ya que no existe el conjunto de la mujer; existe *una* mujer. Vemos también que este lado tiene una dirección que se desdobra: tiene relación con el Otro y con el goce fálico, es decir: la mujer es no-toda en el lado del goce fálico porque también encuentra goce en otro lado, porque su inscripción no obedece a la lógica del goce fálico sino de una inscripción contingente: «De esta inscripción particular y contingente del falo en cada cuerpo se concluye la particularidad de los efectos de la castración fálica encontrados en cada cuerpo y sobre todo en el femenino» (De La Pava, 2006, p. 183). En ese sentido, su goce está esencialmente dividido y eso es con lo que debe lidiar todo aquel que esté en posición femenina, en tener un goce del lado fálico y otro en otro lugar.

Habiendo hecho esta introducción que resulta siendo una apostilla del apartado sobre Lacan, nos detendremos en algunas salidas hacia la feminidad que, por distintas razones, consideramos que necesitan de una explicación más detallada. Antes, no obstante, queremos anticipar dos cosas: la primera es que todas las salidas que analizaremos a continuación son salidas fálicas, incluso aquellas que aluden a la obra freudiana que apunta esencialmente a un suplir la falta que él consideró primordial en cada mujer (lo que compete al goce otro, más allá, al no-toda, lo veremos en el tercer capítulo). La segunda es que tanto la identificación a la madre y la salida de la histérica suponen una suerte de *identificación* malograda, la primera a la madre, la segunda, al padre. En ambas situaremos algunas circunstancias de los personajes para entender qué es lo que está en juego.

5.1. Identificación a la madre: del rechazo a la melancolía

Mi madre se había quedado en casi nada; y pensar que había sido realmente imponente, había pesado sobre mí haciendo que me sintiera como un gusano debajo de una piedra, protegida y aplastada.

— **Elena Ferrante**

El epígrafe es del cuarto libro de Elena Ferrante. Lenù, protagonista y narradora, acompaña a su desahuciada madre en sus últimos días sin perder por completo la sensación que tuvo respecto a ella durante su vida: estar aplastada y protegida. La relación, primero de Lenù como hija de su madre, y luego como madre de sus hijas, nos develará algunas aristas importantes sobre el rol de la madre en las identificaciones femeninas ¿Cómo esta relación con la madre —estragante como había indicado Lacan y como palmariamente describe Ferrante en este epígrafe— se erige en un acceso hacia el mundo femenino? Esta es la primera de las vías en las que profundizaremos.

En este apartado nos interesa revisar principalmente el señalamiento de Freud respecto a la salida hacia la feminidad cuando realizaba sus investigaciones sobre la fase preedípica buscando cómo era posible que siendo la madre el primer objeto de amor tanto para varones como para niñas, hubiera luego una inversión en la niña de hostilidad hacia ella. Aunque lo mencionamos someramente al principio, este punto amerita mayor desarrollo puesto que la relación madre-hija planteada por él da cuenta, simultáneamente, de la diferencia sexual anatómica y de lo que significa ser mujer.

En el texto *Sobre la sexualidad femenina* (1992 [1931b]) Freud dice que «La vida sexual de la mujer se descompone por regla general en dos fases, de las cuales la primera tiene carácter masculino; sólo la segunda es la específicamente femenina» (p.230). La primera fase estaría marcada por una prevalencia del clítoris en tanto zona erógena placentera y también por una intensa ligazón hacia la madre de la cual en algún momento saldrá para tomar como objeto de amor al padre por las razones ya discernidas.

Recordemos que en todo este proceso juega un papel fundamental el complejo de castración (en la niña envidia del pene), de cara al cual la niña elegirá entre tres vías: «a) la suspensión de toda la vida sexual; b) la porfiada hiperinsistencia en la virilidad y c) los esbozos de la feminidad definitiva» (Freud, 2007 [1931b], p. 233). Puesto que solo una de estas salidas es hacia la

feminidad, nos concentraremos en ella ¿Qué es lo que Freud dice sobre esta salida? En primer lugar, que el rodeo se complejiza.

La vía de demolición del Edipo en los varones es por medio de la amenaza de castración —correlato del Edipo—. El varón sale de todo su embrollo a través de una identificación con el padre que lo ayuda a alinear su deseo a la norma. Esta salida tiene capital importancia, entre otras cosas, porque de allí deviene también la formación del superyó; la interiorización de la ley paterna.

En el varón (...) el complejo no es simplemente reprimido; zozobra formalmente bajo el choque de la amenaza de castración. Sus investiduras libidinosas son resignadas, desexualizadas y en parte sublimadas; sus objetos son incorporados al yo, donde forman el núcleo del superyó y prestan a esta neoformación sus propiedades características. (Freud, 2000 [1925j], p.275)

Aquí aparece el núcleo del problema: el niño hace su salida del Edipo por el temor que le produce la amenaza de castración, pero para la niña el complejo de castración no es la salida del Edipo sino su llegada a él. De hecho, tampoco es propiamente una amenaza, más bien se trata de que discierne una certeza: a ella le falta algo que el niño sí tiene, de eso que le falta culpa a su madre y vuelca su mirada hacia el padre porque sí lo tiene. He ahí la llegada al complejo de Edipo. Falta resolver el asunto de la salida ¿Cuáles serían las condiciones de la niña para salir de él si no tiene el recurso de la amenaza de castración? ¿La identificación con la madre funciona análogamente a la del varón? Freud no tarda en afirmar que no hay una equivalencia entre ambos.

(...) el complejo de Edipo es en la mujer el resultado final de un desarrollo más prolongado; no es destruido por el influjo de la castración, sino creado por él; escapa a las intensas influencias hostiles que en el varón producen un efecto destructivo, e incluso es frecuentísimo que la mujer nunca lo supere. (Freud, 2007 [1931b], p. 232)

Tampoco oculta el hecho de que no es claro que *exista* un motivo para que suceda: «En la niña falta el motivo para la demolición del complejo de Edipo» (Freud, 2000 [1925j], p. 276). Las consecuencias de ese *impasse* son difusas incluso para Freud. Entre otras cosas, esgrimió que a raíz

de dicho embrollo el superyó femenino sería más débil que el del hombre²⁴. Sobre la relación con la madre desde la perspectiva freudiana se puede concluir que es irrelevante identificarse a ella, aunque Freud no lo diga exactamente en esas palabras. Lo que sí es tangible es que no hace las veces de la voz superyóica que tendrá el padre en los varones.

Si no hay entonces identificación a la madre lo que se sostendría del lado de las mujeres sería la hostilidad/extrañamiento que sintieron hacia esta una vez entran propiamente en el Edipo. Así las cosas, tenemos que el varón vuelca su mirada hacia el padre para socavar el temor de la amenaza de castración y el deseo hacia la madre, pero la niña no vuelca su mirada hacia la madre para resignar su deseo del padre. En la salida hacia la feminidad, también ella se vuelve hacia el padre esperando que le dé aquello que ella no tiene por medio de un hijo que haga las veces de falo: «la situación femenina sólo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, siguiendo una antigua equivalencia simbólica, el hijo aparece en lugar del pene» (Freud, 2007 [1932], p.119).

Parece que en esta vía la censura no es tan contundente como la del varón que desea a su madre. No obstante, lo más importante es que tanto el niño como la niña terminarían fijándose en el padre —aunque ambos por razones completamente diferentes— para la asunción a su sexo y su desarrollo psicosexual. Eso, por un lado, deja a la madre en un no-lugar en el que no es útil (o por lo menos eso podemos intuir de los escritos freudianos) para la llegada a la feminidad. Además, quedaría como marca indeleble del rasgo femenino la tara de la envidia del pene. Esta breve descripción no salda el asunto de la identificación con la madre, la cual sucede según la autora Sofía Rutenberg, aunque con tanta frecuencia se manifieste en negativo, es decir: como *no* querer ser igual a la madre. Esto es lo que le pasa a muchas mujeres, incluida Lenù.

Rutenberg (2019) hace una revisión de los planteamientos freudianos mencionados. Su revisión, que tiene en cuenta lecturas posteriores y de otra índole, arroja luces sobre la identificación de la hija con la madre, la que para ella sí existe. Dice la autora que frecuentemente las madres buscan transformar a sus hijas en ellas mismas para hacerlas entrar al mundo femenino

²⁴ «Uno titubea en decirlo, pero no es posible defenderse de la idea de que el nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer. El superyó nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón. Rasgos de carácter que la crítica ha enrostrado desde siempre a la mujer —que muestra un sentimiento de justicia menos acendrado que el varón, y menor inclinación a someterse a las grandes necesidades de la vida; que con mayor frecuencia se deja guiar en sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles— estarían ampliamente fundamentados en la modificación de la formación-superyó» (...) (Freud, 2000, p. 276)

(p.43), pero esta operación es más compleja puesto que «La hija es la doble y otra a la vez: la madre la mimó y le es hostil al mismo tiempo, imponiendo a la niña su propio destino» [El destino de la madre] (Rutenberg, 2019, p.43), esta ambivalencia aparecería en el trabajo clínico como un «terror constante en las mujeres, la expresión de un destino sin retorno a ser como la madre» (p. 45). Sobre lo que motiva esa relación ambivalente es sobre lo que ampliará esta autora.

Este ser el doble y la otra es lo que Lenù escribe sobre su madre. Ella, igual que las mujeres del trabajo clínico del que habla Rutenberg no escatima en señalar la ambivalencia que persiste de parte su madre:

(...) mi madre me dijo entre dientes: «Tienes que quedarte cerca de mí». Cerca de ella. Pensé en lo contradictoria que era sin darse cuenta, con sus rabias, sus gestos imperiosos. No hubiera querido que yo estudiara, pero dado que yo estudiaba, me consideraba mejor que los muchachos con los que me había criado, y reconocía, como por lo demás lo hacía yo misma en esa circunstancia, que mi lugar no estaba entre ellos. Sin embargo, *me obligaba a permanecer a su lado para protegerme a saber de qué tempestad en el mar, a saber de qué abismo o precipicio* (Ferrante, 2012, L1, p.375)²⁵.

Dice Rutenberg que, en la demanda de la madre hacia la hija a quedarse con ella, a no irse, a no salir, aparece la amenaza que recubre a la feminidad, una amenaza diferente a la de castración: la amenaza de violación. De esa manera, habría colateralmente una prohibición a gozar²⁶. Esta

²⁵ Para evitar confusiones, en la citación de los libros de Elena Ferrante pondremos L1, L2, L3 o L4 según el número de la tetralogía de la autora.

²⁶ Aunque el texto es claro, es importante ampliar sobre este asunto de la amenaza de violación que postula Rutenberg y su relación con el goce. Lo que ella sugiere NO es que haya un goce de la mujer en la violación, sino que la prohibición de la madre es generalizada hacia los hombres, incidiendo así *colateralmente* en la relación con todos los hombres. Leamos más ampliamente lo que dice la autora: «La violación está en el corazón de la sexualidad masculina. No es algo que le sucede a unas pocas por unos pocos psicópatas y desconocidos. Sucede en las mejores familias, le sucedía a las pacientes de Freud.

La fantasía de seducción existe, pero se origina sobre una realidad: sobre los padres, abuelos, tíos hermanos que miran y tocan a las mujeres, siempre exculpados en el mito de que existe una pulsión viril incontrolable que se descarga en cualquier parte, incluyendo el cuerpo de sus hijas.

La amenaza de violación establece una inseguridad psíquica de la cual no se tiene ninguna protección. A diferencia de los hombres, no se efectúa en función de perder un pene -un órgano- sino que la amenaza tiene como objeto todo su cuerpo y su propia vida, en tanto la amenaza de violación contiene, además de la humillación, la muerte y la prohibición al placer.» (Rutenberg, 2019, p.31). Sobre este mismo tema interesa también el texto varias veces citado «¿Qué es una mujer...para el psicoanálisis» de Arturo De La Pava el libro de Serge André *¿Qué quiere una mujer?*

amenaza es «transmitida por las propias mujeres, principalmente las madres, para resguardar y proteger a la niña, sin considerar los efectos de la amenaza en el goce» (p. 30). Así las cosas, la madre, al proferir esta amenaza, se convertiría en una voz superyóica para la mujer, luego un modelo de identificación. Acaso esto sea lo que más palpitantemente aparezca en la obra con las exigencias de sus respectivas madres y la reiterativa prohibición los hombres, de la calle, incluso del colegio.

Lo novedoso de la lectura de Rutenberg es que afirma que esta identificación hija-madre sería «una identificación melancólica, la introyección del objeto de amor perdido —la madre— al Yo. Una identificación melancólica implica que los reproches dirigidos al ser amado se vuelven autorreproches» (Rutenberg, 2019, p. 43). Sería de esta naturaleza dado que la niña pasa por una pérdida para volcarse al objeto paterno. La identificación con la niña se daría por medio de esta suerte de duelo. Por eso no es infrecuente que «El síntoma de la madre se vuelva el síntoma de la hija, y no distinguen lo que le pasa a la madre de lo que les pasa a ellas mismas» (pp. 43 - 44).

Hay un punto en el que esto resulta particularmente evidente con la narradora de la obra. Lenù desde su infancia hace una ejemplar muestra de lo mucho que repele la imagen materna:

Me repugnaba su cuerpo, y ella probablemente lo intuía. Era medio rubia, de ojos azules, opulenta. Pero no se sabía nunca hacia dónde miraba su ojo derecho. Y tampoco le funcionaba la pierna derecha, la llamaba la pierna dañada. Cojeaba y su paso me inquietaba sobre todo de noche, cuando no podía dormir y recorría el pasillo, iba a la cocina, regresaba, y vuelta a empezar. (Ferrante, 2012, L1, p.44)

Esa denuncia constante al hecho de que «con ella no había manera de que las cosas funcionaran» (p.43), la vigilante mirada de su andar y la urgente necesidad que manifiestamente mostraba el personaje de desmarcarse de su mamá muestran esa identificación en negativo: no querer ser la madre parece ser la exigencia de la niña y la posibilidad de serlo aparece más bien como un peligroso destino (ineludible, pero que se debe evitar) «¿Será posible que los padres no mueran nunca, que los hijos los lleven dentro inevitablemente? De modo que, como un destino, ¿de mí saldrían mi madre y su cojera?» (Ferrante, 2012, L2, p.55).

Esa identificación melancólica hacia la madre de la que habla Rutenberg está atravesada por un imperativo de la hija a no ser como ella y, sin embargo, termina apareciendo la madre como

destino bajo la adopción de un síntoma. Es bien llamativo en Lenù —habiendo escapado de la vida que parecía imponerle su historia, el barrio, Nápoles y la pobreza; convertida en una mujer de academia, casada con un hombre de mejor familia— haya resultado por lo menos en un sentido igual que como su madre: teniendo como síntoma, después de su primer parto (y luego nuevamente hacia el final de su vida), esa cojera que notó siempre con preocupación.

Por supuesto al principio le repele, le asusta y trata de deshacerse del síntoma, el cual desaparece después por un tiempo. No obstante, una vez muerta, acepta el síntoma de la madre como suyo «la leve cojera que me había quedado del embarazo me parecía una especie de agradable rasgo distintivo» (Ferrante, 2015, L4 p. 393) eso incluso se le presenta a la protagonista con claridad y, sin embargo, se niega a reflexionar al respecto, se enoja con su amiga cuando se lo señala. Pero el síntoma queda instalado allí a pesar de haber tenido una vida tan diferente a la de su mamá. Da todo un rodeo la protagonista, pero finalmente, cuando la madre está debilitada, se reconoce en ella:

(...) fue en esas horas lentas cuando me sentí de veras su hija preferida. Cuando me abrazaba antes de marcharme, parecía que lo hiciera para deslizarse dentro de mí y quedarse, como antes yo había estado dentro de ella. El contacto con su cuerpo, que cuando ella estaba sana me molestaba, ahora me gustaba. (Ferrante, 2015, L4 p.232)

La diferencia de la histeria con relación a esos síntomas que mencionamos (que en todo caso puede tratarse de síntomas de diferente índole) viene de que en la niña hay una suerte de proceso de duelo cuando renuncia a la madre como primer objeto de amor. El niño conserva la investidura de esta a pesar de la prohibición del incesto. No es así para la niña, para ella la madre debe declinar «La niña advierte que su madre no tiene el poder y que ella como mujer tampoco lo tiene. ¡Debe buscarlo en el padre! ¡Identificándose al síntoma! ¡Al dolor de la madre!» (Rutenberg, 2019, p. 44)²⁷.

²⁷ Aunque desborda el tema de este apartado, nos parece importante señalar que la relectura freudiana de Rutenberg acarrea, a su vez, una interpretación diferente del complejo de Edipo, puesto que la ambivalencia de la madre hacia su hija, la hostilidad y la sobreprotección hacia ella (asunto que no explicamos) vendrían de la desvalorización de esta por su privación. Sin embargo, dice Rutenberg que esos privilegios «no son naturales, de la anatomía, sino que provienen del lugar social superior del hombre que se replica en todas las dimensiones y esferas de la sociedad». Para más sobre el tema revisar el capítulo «el superyó femenino es la madre» del libro *Hacia un feminismo freudiano* (2019) de Rutenberg.

5.2. Identificación histérica

Volverse mujer y preguntarse qué es una mujer son dos cosas esencialmente diferentes. Diría aún más, se pregunta porque no se llega a serlo y, hasta cierto punto, preguntarse es lo contrario a llegar a serlo.

— Jacques Lacan

Quizás el personaje más lábil de la obra de Ferrante sea Lila, la amiga del título de la tetralogía: ella es la bisagra de la historia. Mirada rápidamente, es además un personaje que tiene unas cualidades que históricamente se han asociado con la histeria: la siempre enferma, la que siente asco, la que cuida, la eterna insatisfecha. Sin duda, la historia de este personaje arrastra algunas aristas que nos resultan indispensables para hablar de esta vía de acceso a lo femenino, pero antes de decir algo más, empecemos explicando qué es la identificación histérica.

Hablar de identificación histérica como una vía de acceso a lo femenino supone de entrada una suerte de contradicción, por lo menos si tomamos como referencia los trabajos que hizo Jacques Lacan sobre el tema. Si en algo han sido enfáticos tanto Lacan como sus seguidores es en que, por más que la etimología remita a eso²⁸, no es equiparable histérica a mujer. Dice Colette Soler al respecto:

Lacan distingue muy categóricamente el modo mujer y el modo histérica, aunque se puedan combinar. Porque identificarse con el deseo, el caso de la histérica, excluye identificarse con el objeto de goce. Esta tesis atraviesa toda la enseñanza de Lacan, aun cuando las formulaciones hayan variado con el tiempo. (Soler, 2006, p. 74)

Lo que en todo caso es innegable de los trabajos de Lacan es que estos aportan una perspectiva diferente de la freudiana con relación a la histeria. Para Freud esta era una de las neurosis más comunes junto a la neurosis obsesiva, mientras que Lacan vería en la estructura de la histeria una pregunta fundamental sobre la mujer a propósito de su propia feminidad. De allí

²⁸ «La palabra histeria viene del griego *hystera*, que significa útero. Se le asignaba a las mujeres cuando sufrían un problema en el útero, el que le hacía entrar en caos y en crisis nerviosas». Etimologías de Chile. (s.f.). Histeria - Etimología y origen de la palabra. Recuperado de <https://etimologias.dechile.net/?histeria> el 9 de octubre del 2023.

podríamos conjeturar, como lo haría De La Pava, que de entrada hay una estructura binaria en la mujer en donde aparecerá por regla la histeria²⁹, no solo como una neurosis, sino sobre todo como una demanda de *saber*: la formulación de una pregunta; ¿qué es lo que quiere saber una histérica? Quiere saber, precisamente, qué es una mujer.

5.2.1 *El padre imponente y el órgano real*

Tanto en el epígrafe como en la cita de Soler se perfilan algunas cualidades de la histérica: ella se *pregunta* por el objeto de deseo del Otro. Ahora añadamos: la razón por la que lo hace es porque quiere identificarse con *eso* que el Otro desea, esa es la forma en la que opera esta vía de acceso a lo femenino, pues en ese deseo ella busca una afirmación de su propio ser. La razón de esto la explicó Serge André con mucho tino en su libro *¿Qué quiere una mujer?* (2002) tomando el esquema óptico que Lacan utilizó para hablar del estadio del espejo. Expliquemos rápidamente qué de lo que dice allí es importante para este apartado.

Sirviéndose de ese esquema, André señala que allí aparecen dos narcisismos: «uno, imaginario, fijado en la imagen corporal [que] corresponde a la noción freudiana del yo ideal (*Ideal Ich*); el otro, simbólico, amarrado a un rasgo significante tomado en el Otro, responde al Ideal del yo freudiano (*Ich Ideal*)» (André, 2002, p. 110), esto se muestra para acentuar la dependencia de la identificación imaginaria i(a) respecto a la identificación simbólica I(A), punto de referencia en el que el sujeto ve (o no) la imagen que se constituye de él (André, 2002). La imagen, dice André, viste al cuerpo real como el florero a las flores. Es decir: la imagen construye una «*identidad unificada*» (André, 2002, p.110) del sujeto.

Ahora bien, siguiendo esta lectura, podemos afirmar que esa imagen en la que el sujeto se ve o no, esa i(a) en tanto dependiente del Ideal del yo freudiano I(A), se relaciona con la «insignia fundadora que el sujeto descubre en el Otro, insignia fundadora que Lacan reconduce a la raíz de la identificación paterna» (p. 110-111). Aquí aparece la falla que recubrirá la pregunta de la

²⁹ «La ausencia de una prohibición universal del incesto padre-hija ha instaurado “casi siempre” en la condición femenina la presencia del acto de seducción del padre. Una hipótesis: la estructura psíquica de todos los sujetos es binaria. Todas las mujeres son histérico-obsesivas (estructura binaria) con rasgos paranoicos y todos los hombres son obsesivo-paranoicos (estructura binaria) con rasgos perversos. Sin negar la emergencia de la psicosis, la perversión o la histeria en ambos casos». (De la Pava, 2006, p. 181)

histeria: la falla se da en la identificación simbólica paterna *porque el padre solo tiene un referente fálico para la hija*, quien carece de él. Por lo tanto, este padre:

(...) no puede ofrecerle el apoyo con el que cuenta para asentar su identidad femenina. La insignia paterna no indica sino al falo, no sugiere otra identificación que no sea fálica (...) no hay en el Otro, como Lacan lo desarrolla magistralmente, significante del sexo femenino como tal (André, 2002, p. 111).

¿Cuáles son las incidencias de no tener ese punto de apoyo para encontrar una identificación propiamente femenina? Son precisamente las que vemos a lo largo de la obra en Lila con relación a su cuerpo: el terror que le suscitan sus embarazos, el descontrol de la menstruación —que, decía, tenía siempre— la tozuda manía de ocultar su cuerpo y lo que le sucedía a todos, incluso a los médicos; pero, sobre todo, ese asco (brumoso, pero sin duda alguna relacionado con los demás) que les suscitaban los hombres y el sexo: «eso que decían que debía sentir al ser penetrada, no lo había sentido nunca (...)» (Ferrante, 2013, L3, p.161) es por esto que la relación que sí funciona para ella finalmente es con Enzo quien «era tan discreto (...) Por ese motivo sentía por él un intenso afecto, y le estaba agradecida por su devota espera en el otro cuarto, que jamás había desembocado en un mal paso» (p.161). La relación que sí funciona es la no-relación en la que no tiene que vérselas con su cuerpo y con el del otro.

Por ese horror que constantemente le suscita el cuerpo decía de ella Nino que estaba «mal hecha en el sexo» (Ferrante, 2013, L3, p.196). A lo que asistimos, entonces, es a nada menos que a la imposibilidad de «sustituir una sexualidad orgánica por una sexualidad comandada por la representación, por el significante» (André, 2002, p.89), y es que claro, ¿qué significante podría ser, tratándose de ella, de una mujer? En Lila están el asco y la conversión, pero acaso la forma en la que más bellamente lo registra el personaje es por medio de lo que ella llama *desbordamiento* y que aparece una y otra vez como un real:

Cuando Lila me refirió aquello, dijo también que lo que ella llamaba desbordamiento, pese a habersele manifestado de forma clara únicamente en esa ocasión, no le resultaba del todo nuevo. Por ejemplo, *a menudo había tenido la sensación de instalarse por unas pocas fracciones de segundo en una persona, una cosa, un número o una sílaba, violando sus*

contornos. (...) Pero aquella noche de año nuevo fue la primera vez en que notó que unos entes desconocidos rompían el perfil del mundo para *revelar su naturaleza espantosa*. Aquello la había conmocionado³⁰. (Ferrante, 2012, L1, p.97)³¹

Una hipótesis sobre este personaje: la contracara de este *desbordamiento* es su insistencia en el deseo de *borrarse*: es decir, al no tener un referente que diga algo de la propia feminidad, al aparecer el cuerpo como órgano real, despojado de significante, Lila encuentra otra vía que es la desaparición, el borrado, el misterio. Pero sobre eso volveremos en otro capítulo, por ahora sigamos viendo cómo es que el padre opera en todo esto, pues lo que nos muestra la histérica es que, como él solo tiene falo, lo que sucede es que «la imagen corporal en una mujer, no pueda vestir y erotizar completamente lo real del cuerpo» (André, 2002, p.111)³².

Entonces la histérica enfrenta ese real bajo alguno de estos mecanismos: por la desexualización de lo real que se traduciría en asco, o la sexualización y simbolización de este, que se convierte en conversión (André, 2002). Ambos están en Lila. Paradójicamente, lo que hace la histérica es reivindicar la posición del falo: «se empeña en reivindicar y restaurar la referencia fálica que advierte desfalleciente, al precio de encontrar así una identidad que, sin embargo, la extravía de su feminidad» (Moreno, 2006, p. 334). En ese sentido, Lila es también todo un

³⁰ Las cursivas son nuestras.

³¹ Las descripciones que se dan de estos episodios son magníficas. Pondremos dos citas más al pie de página para ilustrar mejor nuestra hipótesis sin interferir en el desarrollo principal del texto: «Le estaba sucediendo eso que ya he mencionado y que después ella llamó desbordamiento. Fue —me dijo— como si en una noche de luna llena en el mar, la masa negrísima de una tempestad avanzara por el cielo, tragara toda claridad, desgastara el borde de la luna y *deformara* el disco luminoso reduciéndolo a su *verdadera naturaleza de insensata materia bruta*. Lila imaginó, vio, sintió —como si fuera real— que su hermano se rompía. Ante sus ojos, Rino perdió la fisonomía que había tenido siempre desde que ella lo recordaba (...) Allí, en medio de las violentas explosiones, del frío, entre el humo que irritaba la nariz y el olor penetrante del azufre, algo violó la estructura orgánica de su hermano, ejerció en él una presión tan intensa que quebró sus contornos, y la materia se expandió como un magma *mostrándole de qué estaba realmente hecho*» (Ferrante, 2012, L1, p.97) y la otra: «se afaná por explicitar su sentido, quería que entendiera bien qué era el desbordamiento y cuánto la aterrorizaba. Me apretó la mano con más fuerza aún, gesticulando. Dijo que el contorno de los objetos y las personas eran delicados, que se rompían como el hilo del algodón. Murmuró que para ella siempre había sido así, un objeto se desbordaba y llovía sobre otro, en un disolverse de materias heterogéneas, un confundirse y mezclarse. Exclamó que siempre había tenido que luchar para convencerse de que la vida tenía bordes sólidos, porque desde niña sabía que no era así —de ninguna manera era así—, y por ello no conseguía fiarse de su resistencia a golpes y empujones». (Ferrante, 2012, L4, p. 193)

³² En los capítulos «La histérica y la feminidad: el asco» y «La histérica y la feminidad: la conversión» del libro ya referenciado, André explica cómo los síntomas palpitantes en la histeria se relacionan a ese real del cuerpo femenino que no logran simbolizar. No ampliamos al respecto por la extensión, pero remitimos esos apartados a quien interese, señalando además que resultan muy valiosos para la investigación.

paradigma: dueña y señora del barrio y de todos quienes viven en él ocupa el lugar respetado al que solo puede llegar reivindicando una y otra vez la referencia fálica.

Si el padre no tiene un referente que le sirva para dar cuenta de lo que significa ser mujer, la histérica se vuelca a lo que este desea, ella «no puede sino verse reducida al abyecto estatuto de objeto de consumo entregado a la perversión del macho». (André, 2002, p. 112).

5.2.2 La ruta histérica en la obra de Lacan

Esto es lo que aporta Serge André sobre el problema con el padre en la histeria. Lo hace, por supuesto, siguiendo las enseñanzas de Freud y Lacan. Sin embargo, con el ánimo de ordenar mejor daremos un rodeo que se conecta con lo que hablamos en el apartado anterior sobre el Edipo freudiano, pero ahora bajo la lupa de Lacan, pues allí encontraremos lo que hace falta para entender el modo en que opera esta identificación.

Estas perspectivas de Lacan las encontramos, en primer lugar, en las clases del *Seminario 3* tituladas «La pregunta histérica» (2009 [1956]) y «La pregunta histérica II *¿Qué es una mujer?*» (2009 [1956]) ambas clases hacen una profunda exploración de los conceptos freudianos discutidos en apartados anteriores. En particular, abordan la salida del complejo de Edipo en las mujeres, la disimetría señalada por Freud entre ambos sexos en este proceso y también la cuestión de la castración y la asunción a la feminidad/masculinidad.

Lo novedoso es que Lacan no solo considera estos aspectos y da cuenta de ellos con profundidad, sino que además arroja una hipótesis que resulta muy esclarecedora, a saber: que la histeria es más frecuente en las mujeres que en los hombres *precisamente por* las complejidades y desvíos que las primeras enfrentan en su trayecto hacia la resolución del complejo de Edipo, algo que Freud no correlacionó en sus trabajos.

Para la mujer la realización de su sexo no se hace en el complejo de Edipo en forma simétrica a la del hombre, por identificación a la madre, sino al contrario, por identificación al objeto paterno, lo cual les asigna un rodeo adicional (...) Sin embargo, la desventaja en que se encuentra una mujer en cuanto al acceso a la identidad de su propio sexo, en cuanto a su sexualización como tal, se convierte en la histeria en una ventaja, gracias a su

identificación imaginaria al padre, que le es perfectamente accesible, debido especialmente a su lugar en la composición del Edipo. (Lacan, 2009 [1956], p. 245)

Es decir: que haya una *tendencia* a la histeria en la mujer parece tener relación con la perplejidad de ella frente al Edipo y con la poca claridad sobre cómo salir de él, cosas ambas que ya explicamos. Esta perplejidad tiene incidencia en lo que cada mujer entiende sobre su propia feminidad, sobre ser mujer. También es esta la razón fundamental por la que puede identificarse *imaginariamente* al padre: sólo esto le servirá para comprender su estatuto como objeto de deseo del hombre e identificarse con dicho objeto de deseo, pues al padre, como ya explicamos, no se puede identificar.

Ahora bien: es importante señalar que hablamos de identificación histérica puesto que desde Freud se ha señalado como una cualidad *sine qua non* de este tipo de neurosis. Freud dedicó una parte significativa de su obra a comprender la histeria y sus mecanismos subyacentes³³. Su conceptualización de la posición histérica se basa en el «mecanismo de formación del síntoma» fue bajo este enfoque que destacó la *conversión* como un proceso central.

La conversión que está allí, según Freud, es un proceso mediante el cual la magnitud del estímulo de una representación intolerable se transforma en excitación somática. En otras palabras, en la histeria las tensiones psíquicas se convertirían en síntomas físicos. Por lo tanto, la identificación histérica está vinculada —desde el punto de vista del fundador del psicoanálisis— a la forma en que los síntomas corporales se desarrollan como una respuesta a conflictos psíquicos³⁴.

La conceptualización de la histeria en la obra de Lacan se distancia significativamente de esta perspectiva, partiendo de que rápidamente se aleja de la noción de *conversión* fundamental en Freud. Por otro lado, aunque no abandona el concepto de identificación, para Lacan será un *identificarse* de otro tipo, dado que para él lo que determina la declinación histérica u de otro tipo se determina por la relación con el Otro y con el deseo. De todas maneras, esta identificación es

³³ «La identificación es un aspecto importante en extremo para el mecanismo de los síntomas histéricos; por ese camino los enfermos llegan a expresar en sus síntomas las vivencias de toda una serie de personas, y no sólo las propias; es como si padecieran por todo un grupo de hombres y figuraran todos los papeles de un drama con sus solos recursos personales». Sigmund Freud en *La interpretación de los sueños* (1900[1899] p. 167.

³⁴ Ver en *Obras completas volumen 2. Estudios sobre la histeria*. Sobre todo, en el apartado de «Señorita Emmy Von N» También en *Obras completas volumen 7. Fragmento de un caso de histeria*.

compleja, estratificada y depende de una disyunción entre la demanda y el deseo. Todo esto es lo que Lacan analiza cuando aborda el caso de «La bella carnicera» que Freud transcribió:

Quiero dar una comida, pero no tengo en mi despensa sino un poco de salmón ahumado. Me dispongo a ir de compras, pero recuerdo que es domingo por la tarde, y todos los almacenes están cerrados. Pretendo llamar por teléfono a algunos proveedores, pero el teléfono está descompuesto. Así que debo renunciar al deseo de dar una comida. (Freud, 1975 [1899], p. 165)³⁵.

Veamos entonces cómo opera la identificación: en el ya citado texto de Colette Soler, Lo que dice Lacan de las mujeres (2006), la autora explica que Lacan colige tres niveles de identificación en el caso de la bella carnicera: a) identificación imaginaria con la amiga con relación a la demanda y el deseo de esta que le permite mantener, igual que su amiga, el deseo insatisfecho; b) identificación simbólica con el marido en tanto Otro que le permite «modular» una pregunta sobre el deseo a través del significante, en este caso el significante salmón ahumado y, por último, c) identificación con el significante del deseo, es decir: identificación con el falo (pp. 21-53)

La histérica se identifica, entonces, para cuestionar qué es lo que desea el Otro y, pareciera ser que lo que busca es responderse a las preguntas nodales relacionadas a lo que implica ser mujer: «¿Qué es ser una mujer? y específicamente ¿Qué es un órgano femenino?» (Lacan, 2009 [1956], p.244); «¿Qué supone tener el sexo que tengo? ¿Qué quiere decir tener sexo? ¿Qué significa que pueda incluso preguntármelo?» (Lacan, 2008 [1957], p. 393). Como todas estas son preguntas que no se puede responder, lo que busca la histérica es cuestionar para identificarse con el falo, objeto del deseo de ese Otro a quien increpa.

Para la bella carnicera, estos dos, el hombre del goce sexual y el hombre del deseo sexual están reunidos en uno solo: el carnicero del goce y el carnicero del deseo. Pero lo que las fascina a las dos es el objeto agalmático que hace desear. (Soler, pp. 74 - 75)

³⁵ Este sueño ha sido ampliamente abordado en la literatura psicoanalítica. Aparece, en primer lugar, en *La interpretación de los sueños*, cap. IV «La desfiguración onírica». Lo que aquí se referencia sobre Lacan aparece en *Escritos II* «La dirección de la cura y los principios de su poder» 1958, p. 588 de Siglo XXI editores.

Como ya dijimos, en la obra de Lacan la identificación histérica tiene varias estratificaciones, pero lo más importante es que se intenta conocer el lugar que se ocupa o el que se quiere ocupar en el deseo del Otro «solo el anhelo de hacerse lo que le falta al Otro» (Soler, 2006, p.74), es decir: volverse falo, reivindicarlo, aunque desfallezca, volverse él en vista de que no es posible tener nada que diga algo sobre lo que es ser mujer.

El caso de Dora y el del sueño de la bella carnicera ilustran este problema: el de la relación de la histeria con el deseo del Otro y el lugar que ocupa la identificación en este proceso. Insistamos nuevamente en lo que decía Lacan sobre la inclinación de las mujeres a la histeria y su relación con el Edipo: «La histérica se identifica imaginariamente con el hombre para, desde allí, intentar responder a la pregunta sobre qué es ser una mujer por intermedio de la mirada masculina» (Mazzuca et al., 2008, p. 77).

Es de esta manera que podemos decir que una vía de acceso a lo femenino (aunque Lacan diga que es para no llegar a ser mujer) es a través de la histeria, de la pregunta histérica que es, en últimas, reconocer el estatuto del falo como significante del deseo del Otro y buscar ponerse en esa posición para taponar la falta del Otro. En ese sentido, el papel de Nino en la obra de Ferrante, quien estará siempre en el medio de las dos amigas, quien tiene relaciones en momentos distintos con ambas, aparece como el medio para cuestionar a la otra, a la amiga, sobre lo que significa ser mujer. Por eso, nada de eso destruye la relación entre ambas.

6. Derivaciones del objeto hijo para la madre

6.1 El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital.

— Jacques Lacan

He intentado narrar la travesía dolorosa, más o menos infeliz, de la tela, digamos con la que incluso nosotras mismas, las hijas-modistas, envolvemos el cuerpo de la madre.

— Elena Ferrante

En el trayecto, se ha hecho palmario que las mujeres no cuentan con algo que las unifique y les permita nombrarse como conjunto y tampoco tienen un significante que dé cuenta de ella [de *la* mujer] en el inconsciente (Lacan, 2000 [1969]); lo que deben paliar es aquello que Lacan, en sus últimos seminarios, recogió bajo la máxima de «*la* mujer no existe»: ese artículo determinado que apela a un referente consabido no está para ella. Existe, en cambio, *una* mujer; adjetivo que expresa unidad contable, un elemento del conjunto.

Para afrontar esa imposibilidad de nombrarse, las mujeres se sirven de distintos recursos: la mascarada femenina, la histeria, la demanda de amor dirigida al *partenaire*; en fin, cualquier senda a la que tenga acceso y de las que hablamos en el capítulo anterior. De todas ellas, sin embargo, mencionamos someramente la de la maternidad. Este capítulo está centrado en esa salida que, como ya vimos, fue la Freud planteó como la *única* vía de acceso a la feminidad y que, en el caso de la tetralogía de Elena Ferrante, es una senda extensamente descrita en relación a las protagonistas, sus madres y las mujeres del universo de ambas amigas. Tengamos presente, por ejemplo, que las dos protagonistas tienen varios hijos, aunque asumen desde posiciones muy distintas ese lugar.

Sobre la madre y la maternidad se ha escrito mucho, pero el lugar desde el que se reflexiona suele ser desde el punto de vista de lo que implica, para un sujeto, tener una madre, pender de su deseo. De allí se despliega una larga tradición que encuentra diferentes aristas en distintos autores. No obstante, para este apartado volveremos a los trabajos realizados por Jacques Lacan, pues el autor tiene gran relevancia con lo que nombró el «estrago materno» y que describió como las fauces

de un cocodrilo que pueden cerrarse sobre el hijo en cualquier momento, explicando así que, sea como fuere, tener una madre genera estragos. De todas maneras, esta vertiente del estrago no es precisamente la perspectiva que nos interesa, justamente intentamos invertir el orden: no responder *qué es una madre* (ni dar cuenta de su lado ineludiblemente estragante), sino *qué es un hijo para una mujer*.

Para responder a dicha pregunta, los autores más relevantes nos han mostrado que debemos volver cada vez al complejo de Edipo, pues es allí en donde se juega lo más importante y revelador de la relación entre la madre, el deseo y el hijo. En esta ocasión volveremos a él bajo la perspectiva de Lacan con los planteamientos que hizo en el *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente* (1999 [1957-58]). En dicho seminario, Lacan habla de «Los tres tiempos del Edipo», tiempos que ya fueron explicados pormenorizadamente en un capítulo anterior.

Sin embargo, en esta ocasión haremos hincapié en la función paterna pues se presume que a partir de esta es posible revelar algo del deseo de la madre. Pero antes, como estamos hablando del Edipo y del padre, la pregunta que nos debemos hacer —por muy respondida que parezca estar— es por qué siente el niño la tan nombrada hostilidad hacia el padre. La respuesta es palmaria y hay consenso suficiente alrededor de ella: porque le impone una prohibición: «Éste es el punto de donde hemos partido —prohíbe a la madre. En cuanto objeto, es suya [del padre], no es del niño». (Lacan, 1999 [1958], p.177).

En vista de que el niño quiere convertirse en aquello que desea la madre, la aparición del padre termina siendo cuando menos estorbosa, pues el padre es quien tiene mayores beneficios en la relación con la madre y, de paso, frustra al hijo su intención de ser el único objeto de deseo de ella. Este padre, que no tiene una relación directa con el quehacer del progenitor en la vida real, es simbólico: el Padre, aclara Lacan. En la clase sobre «La metáfora paterna» (1999 [1958]) da un paso más que ya está en el título mismo: la explicación de que el padre opera como una metáfora, lo que quiere decir que es «un significante que sustituye a otro significante» (p.177), o sea al deseo materno.

El padre deja de ser el sujeto —hombre, progenitor, esposo de la madre— para ponerse en el lugar de interdictor. Es en esa vía que podemos aclarar cuál es la función de la metáfora paterna con relación al deseo de la madre: «La función del padre en el complejo de Edipo es la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido por la simbolización, el significante materno» (p.179). El movimiento que se realiza en el complejo de Edipo sería entonces el de

simbolizar el deseo de la madre y quien lo realiza es el padre simbólico por medio de la metáfora. Sin embargo, esto no resuelve con mucha contundencia la pregunta por el deseo materno: solo lo simboliza:

¿Qué es lo que quiere, ésa [*sic*]? Me encantaría ser yo lo que quiere, pero está claro que no sólo no me quiere a mí. Le da vueltas a otra cosa. A lo que le da vueltas es a la *x*, el significado. Y el significado de las idas y venidas de la madre es el *falo*. (p.179).

Lacan también dijo algo sobre aquello inasible del deseo materno: lo que esclareció es que lo que no se puede asir es aquello que sigue perteneciendo a la esfera de la mujer. Por eso, al hablar del deseo, siguió buscando en la madre a la mujer. Dice Soler (2006) que «allí donde se había puesto la madre del amor, él puso... a la mujer» (p.108). Si lo que queremos entender es qué desea una madre, qué busca en un hijo (porque ya Lacan nos había dicho que lo que busca un hijo es ser deseado por la madre) entonces debemos acudir en primer lugar al deseo de la mujer, que es entender el deseo de la madre como «el deseo de la mujer en la madre» (Soler, 2006, 115).

Esta tarea no es sencilla, en primer lugar —como todo lo que les compete a las mujeres— para ellas mismas, quizás por esto del deseo de la madre tenemos razón antes que nada por el niño, aunque él mismo solo alcance una respuesta indirecta: una simbolización. Esa respuesta en el plano simbólico no da cuenta de *todo*, pero es lo suficientemente contundente como para permitirle al niño «entrever muy pronto lo que es la *x* imaginaria, y, una vez lo ha comprendido, hacerse falo». (Lacan, 1999 [1958], p.180). De esa manera, lo que se nos presenta es que el hijo se interroga constantemente por el deseo de la madre. Es lo que señala Lacan (2014 en el *Seminario 6 Clases sobre Hamlet*).

No podremos dejar de percatarnos de que aquello con que Hamlet tiene que vérselas, y todo el tiempo, aquello con lo cual lucha, es un deseo, pero está muy lejos de ser el suyo. Al considerarlo allí donde está en la pieza, es el deseo, no *por* su madre, sino *de* su madre. (Lacan, 2014 [1959], p. 311)

La resolución del niño frente a lo enigmático del deseo de la madre es alojarse en él como falo, como objeto que la completa. Sabemos, además, que al menos una parte de lo que la madre

desea es que el hijo haga de falo porque la prohibición/interdicción que hace el padre no es únicamente hacia el hijo, también es el «*No reintegrarás tu producto*, dirigido a la madre» (Lacan, 1999 [1958], p. 208). Es decir: la madre también quiere apropiarse de ese hijo y el padre sería aquello que impide que las fauces del cocodrilo se cierren sobre él.

Este movimiento de hacer del hijo un sustituto del falo resulta siendo una forma de afrontar la privación que la ha marcado por la vía del *tener*. Así que, a pesar de lo esquivo del deseo de la madre, podemos hacer una afirmación: lo que la madre desea es el falo, pero este desear el falo puede tomar un cariz diferente y ser, *además* o *en vez* de falo, fetiche, objeto *a*, tener función de velo etc.

Antes de continuar, haremos dos señalamientos más para explicar lo que sigue. 1. En tanto la metáfora paterna aporta una significación simbólica del deseo de la madre por medio de la significación fálica, hay «un resto de goce materno no cobijado por la operación paterna, siempre insuficiente en algún punto» (Zawady, 2017, 53), Lacan lo supo, de allí que buscara dar cuenta de la mujer desde otro lugar como se afirmó unos párrafos arriba. De este resto materno no cobijado hablaremos en el último capítulo, puesto que obedece a otro momento de la enseñanza de Lacan, por ahora, veremos qué derivas puede tener un hijo para una mujer.

Sobre eso es importante resaltar la especie de entrecruzamiento que necesariamente habrá entre el capítulo anterior y este, pues en muchas mujeres el hijo aparecerá como una *vía de acceso a lo femenino*. Es, decíamos hace unos párrafos, la hipótesis de Freud y algo que en todo caso parece constatarse en algunas mujeres. Lo que nos encontramos en la literatura psicoanalítica afirma este decir. Hace unas páginas, por ejemplo, resaltábamos la cita de Lacan que reza que «La mujer no entra en función de la relación sexual sino como madre» (Lacan, 2006, p.47), a lo mismo alude Colette Soler (2019) «(...) la mujer no tiene inconsciente más que desde donde la ve el hombre, como madre» (p. 79).

Lo resaltamos también para evocar lo que dice Belén del Rocío Moreno sobre el hecho de que para una mujer encontrar una referencia fálica tendrá muchas veces como consecuencia el extravío de su propia feminidad. Es decir: se tiene el falo, pero entonces hay algo que se extravía de una mujer. Desde ese panorama hay que saber escuchar a Lila en una de sus negativas a hablar de su embarazo, diciendo que el embarazo se trataba de un *vacío* que le *pesaba* (Ferrante, 2012, L2), al igual que los conflictos que le suscitan a Lenù sus hijas y su rol como madre cuando tantas veces quiere escaparse de ellas. Es más: en algún momento incluso elige alejarse de ellas, aunque

en ese caso parece hacerlo solo para buscar en otro lugar el mismo referente fálico: el trabajo, la escritura, estar con Nino, etc.

El otro señalamiento del que hablamos es: 2. Con relación a las derivaciones del objeto hijo para la madre: la relación madre-hijo, y las derivas que de allí surgen se ponen en juego en el desarrollo del Edipo, como acabamos de ver. Esto es capital. Cuando hay alguna falla en uno de los momentos lógicos del Edipo el hijo puede convertirse en *otra cosa* para la madre. La constante que veremos en los próximos acápite tiene que ver con esta falla, es su premisa.

6.2. El hijo como fetiche

En 2005, Jacques Allain Miller publicó un texto titulado «El niño, entre la madre y la mujer» en el cual concluía «Que está bien, que es bueno que el deseo [de la madre] esté dividido, que el objeto no sea único» (Párr. 34), es un texto que hace referencia a los riesgos de que la madre sea toda-madre, sin dejar espacio a un deseo diferente en su vida.

Miller establecía entonces dos posibilidades con relación al hijo y el deseo de la madre: el hijo colma o divide el deseo. En caso de que lo divida la mujer sería no-toda madre; en caso de que lo colme, llegaría la angustia, puesto que «Cuanto más colma el hijo a la madre, más la angustia, de acuerdo con la fórmula según la cual lo que angustia es la falta de la falta» (Párr. 18). Esta afirmación resulta consistente con lo que ha dicho el psicoanálisis desde Freud con relación al complejo de Edipo: que hay que salir de él y que, para lograrlo, es necesario que el padre haga la interdicción de la que ya hablamos, pero esto por muchas razones no siempre sucede. Lo novedoso, por lo menos en lo que va de esta tesis, es la afirmación de que el colmar no generaría de ninguna manera satisfacción, sino angustia.

Cuando el padre no aparece³⁶ para prohibirle el niño a la madre y lo contrario, es decir: también para prohibirle la madre al niño, el hijo queda atrapado en la inteligibilidad del deseo materno. No obstante, es capaz de comprender con suficiente contundencia lo que ella desea para dejar que lo ponga en una posición que la satisfaga: la del falo. De todas maneras, esto no es inmediatamente esclarecedor puesto que el falo —Lacan no deja de decirlo— puede entenderse desde tres registros diferentes, cada uno de ellos explicado ampliamente en sus seminarios.

En este caso nos concentraremos en lo que dijo en el Seminario 4. En ese sentido, cuando hablamos del falo pueden entenderse varias cosas distintas. Tenemos, por un lado, el falo real que «como real, existe o no existe» (Lacan, 2014 [1957], p.154) es decir, el pene; por otro lado, está el falo imaginario del cual, dice Surmani (2014) siguiendo a Lacan que:

(...) se asocia al falo de la nostalgia de la niña por el pene que no tuvo: nostalgia, añoranza e inferioridad que sienten las niñas del Edipo freudiano (aquellas que frente al encuentro con la castración caen presas de la envidia del pene): Así, Lacan sostiene que el falo «puede

³⁶ O cuando su interdicción no funciona.

ser alguna vez objeto de una nostalgia imaginaria por parte de la mujer, puesto que ella sólo tiene un falo pequeño». (p. 565)

Finalmente está el falo simbólico, del que Lacan dice que «por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal» (Lacan, 2008 [1956], p.154). Con la imagen del intercambio como ausencia es posible comprender en qué consiste el fetiche en el sentido clásico: se considera un sustituto del falo materno, del falo que se le presumía a la madre, ese del que habla Freud en el estudio sobre Leonardo³⁷.

Cuando la verdad de la falta en la madre se revela, el sujeto empieza a sentir una fuerte atracción hacia un objeto específico como una prenda de ropa o un elemento inanimado que se convierte en un sustituto simbólico del falo materno. De esa manera, el fetiche vendría a ocupar el lugar de la castración materna y se convertiría en un símbolo del pene que falta en la madre es, entonces, un objeto que vela la falta materna al convertirse en un reemplazo de eso mismo que a ella le falta.

Esta es, digamos, la explicación básica del objeto fetiche. Pero aquí tendríamos que volver al asunto que nos compete, es decir: que lo que buscamos es qué significa un hijo (en este caso, un hijo *como fetiche*) para una madre y no saber por qué un sujeto elige un fetiche. Eso ya ha sido ya explicado con claridad incluso desde Freud. Así, nos distanciaremos de esa explicación «clásica» del fetiche, pues no queremos saber cómo se erige un objeto-fetiche para ocultar la falta de la madre, sino por qué un hijo podría ocupar ese lugar para una madre: el lugar de quien completa su propia falta.

¿Qué significa entonces que un hijo sea un fetiche para una mujer? Para responder a esto, debemos volver la mirada no al falo simbólico, sino al imaginario. Como habíamos dicho al comienzo, el problema se devela cuando en ausencia de un padre que introduzca una instancia tercera reguladora, la madre se convierte en fuente de devoración y destrucción. Es lo principal, es

³⁷ (...) en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha reemplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. Como *stierna indelebile* de la represión sobrevinida permanece, además, la enajenación respecto de los reales genitales femeninos, que no falta en ningún fetiche. Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella, y le ahorra al fetiche el devenir homosexual, en tanto presta a la mujer aquel carácter por el cual se vuelve soportable como objeto sexual. (Freud, 1999, p. 149)

la condición *sine qua non*: la falla en la metáfora paterna. En la madre hay una tendencia a tomar al hijo siempre como falo, como objeto presto a completarla y si el padre no interviene y el hijo tampoco se quita de ese lugar este terminará, casi podríamos afirmarlo, en el papel del falo imaginario de la madre.

(...) la perversión es, en cierto modo, normal por parte de la mujer: es lo que se llama amor materno, que puede llegar hasta la fetichización del objeto infantil. Resulta conforme con la estructura que el niño, como objeto de amor, no pida sino asumir la función de velar la nada que es, cito, «el falo en tanto que le falta a la mujer». (Miller, 2005, Párr. 19).

Cuando el niño entra en esa posición de colmar el deseo de la madre es posible hablar del hijo con el fetiche, posición que puede dar cuenta de los actos más perversos de la madre.

6.3. El niño como objeto *a* del fantasma materno

Ciertamente, el hijo, para una mujer, es un posible objeto *a*, pero pertenece a la dialéctica fálica del tener que no le es propia y sólo raras veces satura el deseo sexual, el ser propiamente femenino -en el caso de que haya uno- situándose en otro lugar.

— **Colette Soler**

Este distraído inseminar de los hombres, aturdidos por el placer. Aniquilados por sus orgasmos nos fecundan. Se asoman dentro de nosotras y se apartan, dejándonos oculto en la carne, como un objeto perdido, sus fantasmas.

— **Elena Ferrante**

De un brevísimo texto entregado por Jacques Lacan a Jenny Aubry titulado «Dos notas sobre el niño» (2012 [1969]) se ha formulado que hay tres posiciones posibles —que serían a su vez *respuestas*— del niño al deseo de la madre: una sería en el lugar del falo, posición en la que el

niño derivaría en la estructura perversa; la otra estaría del lado del síntoma, en la que derivaría en la estructura neurótica; y la última sería como objeto del fantasma materno, en la que derivaría en una posición psicótica (Bernal, 2018) y (Goldin, 2021).

La de la respuesta del hijo de situarse en el lugar del falo no se desarrolla en ese texto, más bien ha sido colegida desde otras lecturas. Como además ya lo explicamos en el apartado inmediatamente anterior, no diremos nada más sobre esa respuesta del niño. La del hijo como síntoma, por otro lado, se puede resumir en que «el niño se encuentra en posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar» (Lacan, 2012 [1969], p. 393), es decir que el niño se manifestaría como representante de lo que está mal en la pareja para mostrar lo que falla, es decir: la relación sexual (Goldin, 2021). Del niño como síntoma, que se presume sería posteriormente un neurótico, Lacan dice también que es «el caso más complejo, pero también el más abierto a nuestras intervenciones» (Lacan, 2012 [1969], p. 393), refiriéndose a que es, de las tres respuestas, aquella con la que es más fácil trabajar desde la clínica.

Ahora bien, nos interesa principalmente hablar de la última respuesta del niño al deseo de la madre: la de posicionarse como objeto del fantasma materno. Señalemos, antes de empezar, la frase extraída del tercer libro de la tetralogía de Ferrante que está en el epígrafe. Se trata de un momento en el que Lenù conoce a una ex amante de Nino, madre de otro de sus (varios) hijos [de Nino]. La mención a ese padre que se va y que deja al niño en la carne de las mujeres como «un objeto perdido, sus fantasmas» (Ferrante, 2013, pp. 423-424) resulta, sin quererlo, atinada para referir cómo es que ese objeto se sitúa en el fantasma, solo que no se trata del fantasma del padre, sino precisamente del de la madre a raíz de la falla en la Metáfora Paterna: nada más puede hacer él ahí.

Así las cosas, si el hijo como síntoma se presenta como *síntoma de la pareja*, el hijo como objeto del fantasma materno sería una salida en la que resaltaría el *síntoma de la madre*, de esta manera, además de hacer más difícil el trabajo desde la clínica, lo que le sucedería a este retoño sería lo siguiente:

La distancia entre la identificación con el ideal del yo y la parte tomada del deseo de la madre, si ella no tiene mediación (normalmente asegurada por la función del padre), deja al niño abierto a todas las capturas fantasmáticas. Deviene el "objeto" de la madre, y ya no tiene otra función que la de revelar la verdad de ese objeto.

El niño realiza la presencia de lo que Jacques Lacan designa como objeto *a* en el fantasma (Lacan, 2012 [1969], p. 394)

María Romé (2021) sostiene que esa posición del hijo como objeto del fantasma materno no está tajantemente separada de la del hijo como síntoma, sino que se trata sobre todo de una especie de gradación, pues lo que se juega es que prevalezca el síntoma de la madre por encima del padre. Por supuesto, la tendencia es a que, si ha de prevalecer un síntoma, sea justamente el materno, puesto que ella es quien brinda seguridad y satisfacción a las necesidades del niño. Se trata de un ser que salió de ella, por eso es que el niño es propenso a convertirse en su objeto *a*.

Tanto ese texto como ese momento de la enseñanza de Lacan resultan importantes en el trabajo clínico con el niño pues afirma que hay en él una posibilidad de asumir activamente su posición frente a la dinámica familiar, distanciándose así de:

(...) una concepción determinista —que encontramos aún vigente en el campo del psicoanálisis— según la cual, dada cierta configuración familiar —cierta historia, tal o cual madre con tal o cual posición ante el deseo o ante el goce—, no habría alternativa alguna para el sujeto, cuyo lugar estaría a priori determinado por esa configuración. (Romé, 2021, p. 278)

Resaltamos esto para mostrar cómo desde la teoría lacaniana el hijo no puede ser abordado *únicamente* como producto de los padres y carente de cualquier subjetividad, ya que este tiene un rol activo en su devenir sujeto. Para esta investigación resulta ser una interesante paradoja, puesto que por un lado pareciera que solo es posible acceder a una parcela del deseo de la madre a través del hijo, y al mismo tiempo nos encontramos con que esto tampoco es suficiente porque el niño puede sentar posición. Volvamos ahora al asunto del hijo como objeto *a* del fantasma materno.

Hablar de esto supone un problema en vista del innegable protagonismo, la reelaboración y los muchos virajes del concepto *objeto a* en la obra de Lacan. Pretender abordarlo y explicarlo en un único apartado resultaría no solo una empresa imposible, sino sobre todo irresponsable. Sin embargo, debemos poner sobre la mesa algunos elementos para entender la lectura que se ha hecho de esta posición del niño como objeto del fantasma materno y su supuesta relación con la psicosis. Leonardo Peskín (s.f.), haciendo un rastreo de este concepto en la teoría de Lacan, señala que uno

de los nombres del *objeto a* es «"plus de goce". Esa dimensión de goce que ni se perdió, ni se puede dejar avanzar por ser, desde una categorización freudiana, "incestuosa"» (Párr. 19).

La función del padre es precisamente poner sobre la mesa la negativa a este goce, el imperativo a renunciar a él y suplirlo por otras vías. Sin embargo, en la psicosis dicha renuncia no se acepta, de allí el aforismo lacaniano «el psicótico lleva al objeto *a* en el bolsillo» (Peskín citando a Lacan parr. 20). Cerca al momento de la publicación de las dos notas, Lacan dicta su *Seminario XVII* y allí encontramos a un autor que dice a sus estudiantes que:

El objeto *a* es lo que todos ustedes son, en tanto están puestos ahí - cada uno el aborto de lo que fue, para quienes le engendraron, causa del deseo. Y ahí es donde ustedes deben reconocerse, el psicoanálisis se lo enseña. (Lacan, 1992 [1970], p.192)

Es decir: es muy probable que un hijo sea, en algún momento o para siempre, objeto *a* de la madre, digamos que de alguna manera, ella siempre tenderá a ponerlo en ese lugar. Que se quede en ese lugar o no dependerá de la efectividad de la interdicción paterna pero también de la posición que asuma el niño. Cuando todo falla y el niño se sitúa en el lugar queda «abierto a todas las capturas fantasmáticas. Deviene el "objeto" de la madre, y ya no tiene otra función que la de revelar la verdad de ese objeto» (Lacan, 2012 [1969], p.394). Esto significa que el hijo se convertiría en un vehículo que revela la «verdad» de su madre, un medio para que ella exprese sus deseos y proyecte sus expectativas, expectativas que el niño deberá cumplir. En esta dinámica, naturalmente, el hijo quedaría fijado como figura central del deseo materno a través de la saturación y posterior sustitución suya por el objeto *a* (Lacan, 2012 [1969]).

En última instancia, el niño, en esta clase de relación con la madre, le proporciona a ella lo que le falta al sujeto masculino «el objeto mismo de su existencia, apareciendo en lo real». Recordemos que el padre, el hombre, no colma el deseo de esta madre, y en ese sentido también se encuentra en posición de falta o de carencia. Es precisamente por esto que el niño puede llegar a representar o encarnar al objeto *a* en el fantasma: aquello que la madre percibe como el cumplimiento de su existencia o el objeto de sus deseos más profundos. Bajo esta perspectiva, el niño queda expuesto a un mayor grado de influencia por parte del fantasma de la madre y se convierte en una pieza central en la dinámica familiar, pero por encima de todo: en el condensador del goce materno.

6.4. La maternidad como sublimación

Como última deriva de lo que significa un hijo para una mujer, exploraremos una vertiente muy distanciada de los trabajos de Lacan que, sin embargo, ha sido analizada desde varios lugares en la investigación psicoanalítica: aquella que afirma que la maternidad es, en algunas mujeres, una forma de sublimación. Su rodeo es peculiar. Para empezar, recordemos que quien habló por primera vez de la sublimación como uno de los destinos de la pulsión fue el mismo Freud, y la explicó principalmente en «Introducción al narcisismo» (1992 [1914c]):

(...) es un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual; el acento recae entonces en la desviación respecto de lo sexual. La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realizado psíquicamente. (p.91)

La primera y más obvia objeción con la que nos topamos para hablar de la maternidad como una forma de sublimación es, según la explicación freudiana, el hecho de que no cumple con esa condición de ser «distante de la satisfacción sexual» en condiciones, digamos, «normales»³⁸. Sobre esa objeción, Sophie de Mijolla-Mellor (2011) hace un recuento en el que explica cómo el mismo Freud matiza³⁹ en sus obras esta postura, sobre todo cuando hace la exposición de sus casos clínicos. Así mismo, la autora muestra cómo el fundador del psicoanálisis puso a la mujer en un lugar distinto frente a la sublimación, puesto que considera que las mujeres no están en condiciones de hacerlo por estar completamente abocadas a la vida familiar.

(...) las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan

³⁸ Hay múltiples estudios que referencian este problema con relación a los tratamientos de fertilidad, a los embarazos *in vitro* y la gestación subrogada. Aunque es un asunto interesante, por términos extensión y alcance de este estudio no nos centraremos en ellos. Baste anotar que allí no se cumpliría esta objeción, y que, como en todos los casos, vamos a dar apenas unas puntadas sobre el tema porque finalmente lo que suceda se debe analizar en el caso por caso.

³⁹ De Mijolla-Mellor cita varios apartados que transcribimos aquí: «cuanto mayor sea la disposición del individuo hacia la neurosis, menos tolerará la abstinencia» (Freud, 1930a [1929], p.105) y también «Desde luego, la abstinencia sexual tan vivamente recomendada hoy por los médicos tiene la misma importancia para la génesis de estados de angustia sólo cuando la libido a que se deniega la descarga de satisfacción posee la correspondiente fuerza y no ha sido tramitada en su mayor parte por sublimación» (Freud, 1916x [1915-17], p.366).

su influjo de retardo y reserva. *Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado*⁴⁰. (Freud, 2007 [1930a], p.101)

Bajo esta perspectiva, y en vista de que el rol familiar según Freud cumple un papel preponderante en la vida de la mujer, la autora evalúa que lo que debe hacerse es abordar el problema desde otra perspectiva: «¿Habría que considerar que la sublimación a ellas se les posibilita en la relación con el fruto de la relación amorosa, es decir, con el hijo?» (de Mijolla-Mellor, 2011, pp. 127-136). Teniendo esa pregunta como referencia, de Mijolla-Mellor explora la posibilidad de sublimación en la maternidad.

La autora afirma que las madres redirigen su energía libidinal hacia la crianza y el cuidado de sus hijos en lugar de satisfacción sexual directa y que, aunque Freud no consideraba esto como una sublimación, sino como una salida a la feminidad, esta relación también implica una renuncia parcial a la satisfacción sexual en favor del bienestar y protección del hijo. La madre se identifica con su hijo, y este amor puede entenderse como una forma especial de sublimación, ya que renuncia al deseo sexual directo y se enfoca en el cuidado de su descendencia (de Mijolla-Mellor, 2011. Aunque esta puede ser una explicación, nos parecen más interesantes los aportes que hace Lacan y que son muy bien expuestos por Manitta Venditti et. al (2013).

Lacan sostiene que la sublimación es una forma de satisfacción pulsional que no busca la gratificación inmediata de una necesidad sino una satisfacción a través de un objeto que luego regresa al sujeto, es decir, Lacan se desmarca del noción de ideal que Freud ponía como paradigma de la sublimación. Para el autor se trata de cambiar el estatuto de un objeto: «la fórmula más general que les doy de la sublimación es la siguiente: ella eleva un objeto (...) a la dignidad de la Cosa». (Lacan, 1990[1960], pp.125-143).

Así pues, habría una distinción entre el trabajo realizado por la valoración de los ideales culturales (que siempre son de una época) y el trabajo concreto de la sublimación que no dependería de ellos, sino del deseo (inconsciente). «En otras palabras, se trata allí de la pulsión que en su

⁴⁰ Las cursivas son nuestras.

trayecto alrededor de un vacío es capaz de crear ex nihilo su objeto»⁴¹ (Manitta Venditti et al., 2013, p.777). No hay, según Lacan, un cambio de destino en la pulsión sino una forma de relacionarse con el vacío: aquí se acepta la falta y se eleva, pues, un objeto al estatuto de *das Ding*. Manitta Venditti, et. al. ven en este relacionarse con el vacío el «movimiento» que cada mujer debe hacer para llegar a nombrarse como tal, en tanto no tienen algo que las nombre.

Así pues, la maternidad en algunos casos podría presentarse como una respuesta al vacío: el deseo de un hijo no asume aquí el papel de llenar ese vacío, sino en crear un sentido alrededor del mismo. La maternidad, así vista, se podría interpretar como un acto de creación donde una mujer se convierte en madre gracias al vacío en el Otro (la falta de un significante que defina qué es una mujer). (Manitta Venditti et al., 2013)

6.5. Consideraciones finales sobre la maternidad

Al final de este capítulo queda la impresión de que lo que dice el psicoanálisis sobre las derivaciones del objeto hijo para la madre no se deslinda de la vertiente fálica. Además, es evidente que al hablar sobre la relación de deseo o de goce que haya entre madre e hijo entramos en una suerte de paradoja: parece ser necesario buscar en el niño qué es lo que desea la madre, pero a su vez, es imposible negar que el niño también tiene parte activa en su asunción a sujeto, es decir que no está *determinado* por sus progenitores, por lo que tampoco aquello que le suceda a él es una muestra fidedigna del deseo de la madre ni de lo que significa él para ella.

Por otro lado, es llamativo lo poco que Lacan dijo respecto a la madre, pero este no-decir nos da una vía de trabajo para el último capítulo: el autor supo que había que buscar a la mujer en la madre, es decir, hay que buscar más allá de la madre qué es lo que se presenta como *propio* (si nos es lícito utilizar ese término) de la mujer. Lila y Lenù —ya habíamos dicho— llegan ambas a ser madres. Y, sin forzar nada, es notable que esto no obtura lo que hay de mujeres en ellas, más

⁴¹ Lo que sigue de importancia no tiene relación directa con lo que hablamos, pero es de suma importancia por lo que la ponemos aquí: «Afirmar que un objeto ordinario puede ser idóneo para esta operación es otra forma de subrayar o hacer evidente que la satisfacción pulsional que se obtiene por la vía de la sublimación no consiste ni en llenar un vacío, ni en recuperar algo perdido, como tampoco en ocultar lo Real de una ausencia; es justamente a propósito de esa ausencia que la pulsión se hace de un objeto. Lo importante a tener en cuenta aquí es que la Cosa es ella misma ausencia, lo que implica la imposibilidad lógica de concebirla como preexistente a cualquier tratamiento significativo que se le pueda dar. En otras palabras, la Cosa o *Das Ding* es para Lacan «efecto de la incidencia del significante sobre lo real psíquico».

bien las lleva a dar una especie de rodeo de más en el que parece haber una relación distinta con el cuerpo, con la sexualidad y con el amor.

En su primer embarazo, Lila pierde al bebé. La lectura de los demás, y probablemente de la misma Lila, es que la dificultad para quedar en embarazo y esa pérdida son justamente porque ella no quiere tenerlo; a su segundo hijo lo tiene con expectativas altas porque piensa que es de Nino; dedica buena parte de su vida a su crianza, aún cuando ese embarazo llega en el momento en el que se queda sin nada más: sin familia, sin dinero y sin seguridad de cualquier tipo. No obstante, paulatinamente ese entusiasmo decae:

Lo quiero mucho —reflexionaba Lila—, pero ¿lo quiero mucho tal como es? Fea pregunta. Cuanto más examinaba a su hijo y aunque su vecina lo encontrara muy inteligente, más notaba que no estaba saliendo como ella hubiera querido. (Ferrante, 2013, L3. p. 116).

Precisamente en el momento de más alta desesperanza respecto a la crianza de su hijo, Lila se da cuenta de que su hijo no es de Nino, sino de Stefano, el exmarido del que decía no querer embarazarse (ni ella, ni nadie más, pone en duda que eso *visiblemente* sea así). Lenù, por otro lado, llega después a la maternidad. Su relación con esta no es de temor como parecerá la de Lila, sino que incluso alcanza a desecharlo conscientemente cuando conoce a (todavía sin saber quién era) a uno de los hijos de Nino.

Pero también tiene una relación ambivalente con la maternidad. Si su primer embarazo lo llevó con cierta tranquilidad, el segundo le aparece de otra manera y, haciendo eco a lo que diría su amiga en su primer embarazo, la narradora dice que «estaba preñada por segunda vez y, sin embargo, vacía» (Ferrante, 2013, L3, p.294). Este sentir de las protagonistas serán las huellas que seguiremos en el último capítulo.

7. La mujer más allá de la madre

En las tres partes desarrolladas a lo largo de esta investigación hemos hecho poco más que rastrear y ordenar lo que dice la literatura psicoanalítica de los dos conceptos que nos competen, a saber: maternidad y feminidad. Es evidente (porque hemos insistido en ello) que hasta ahora y salvo quizás en algunos apartados de la primera parte, nos enfocamos en las perspectivas fálicas que el psicoanálisis postula al respecto, aún cuando eso signifique cosas diferentes en Freud (envidia del pene) y Lacan (relación con la falta y emergencia del deseo). El problema no se agota allí, de hecho es justamente la insuficiencia de estas respuestas lo que nos obliga a dar un paso más. Para darlo, tenemos por el momento dos claridades que vale la pena mencionar sucintamente.

La primera es que en la asunción a la feminidad juegan muchos más elementos de los que aparecen en la vertiente de la masculinidad con su referente a la castración fundada en la excepción, cosa que no sucede con las mujeres. Esto hace que en la posición femenina, fundada en el no-todo, no sea posible hacer conjunto, razón por la cual esta posición sólo se alcanza en el una por una. La segunda es que, según lo que vimos en el capítulo de las derivaciones del objeto hijo para la madre, la relación entre ambos *tiene que* pasar por la interdicción paterna y/o la intención del niño de librarse de la madre, de lo contrario se le da rienda suelta a la versión estragante y voraz de esta. Las consecuencias, en esos casos, parecen siempre nefastas.

Recogiendo en estos términos los alcances de las indagaciones del psicoanálisis sobre la mujer, es difícil contradecir la sospecha que ha causado en tantas vertientes de las ciencias humanas y en las teorías de género sobre su intención de normalizar-normativizar una supuesta feminidad que, a todas luces, no es de fácil acceso. De hecho, es muy llamativo cómo cuando aparece algo en la clínica o en la teoría que desdice de esto, el psicoanálisis responde con un halo de misticismo del tipo «continente negro» freudiano, confirmando así la imposibilidad de responder de manera completamente certera a la pregunta por la mujer. De todas maneras, sobre ese continente negro, Lacan nos ofrece otros recursos que sirven para arrojar luces.

En el desarrollo de sus seminarios, el autor postula la existencia de otro goce diferente del fálico que corresponde, como vimos en la primera parte, al goce de la mujer. Este asunto queda formalizado en el *Seminario 20* con las fórmulas de la sexuación en donde, ante la imposibilidad de dar cuenta de la mujer a partir de determinantes anatómicos, sociales y de género, Lacan hará

su propio discernimiento echando mano de la lógica, tomando como punto de partida al falo para dar un paso más y plantear el problema del goce en la sexualidad.

En vista de que nuestra indagación es también a propósito de la maternidad, no nos detendremos para explicar lo que dice el autor, sino que vamos a conjugarlo con la conjetura de que tanto en la maternidad como en los procesos colindantes a ella (gestación, lactancia, etc), hay algo importante sobre la mujer que elude el orden simbólico que rige la lógica fálica; una suerte de contaminación de la madre por parte de la mujer que no queda acotada por el simbolismo del falo.

Para ordenar mejor el contraste y los puntos de encuentro entre una y otra cosa, en el desarrollo de este apartado miraremos primero el acto transgresor que realizan Medea —la protagonista de una de las obras de Eurípides— y Madeleine Rondeux, —esposa de André Gide— pues a partir de una referencia de Lacan se dice de ellas que son una «verdadera mujer». Es un planteamiento que resulta indispensable para separar las perspectivas fálicas que hasta ahora hemos desarrollado, pues el adjetivo *verdadera* alude con exactitud a lo que buscamos. Posteriormente, entraremos a dilucidar cómo incide el hecho de que la maternidad, la procreación «escape de la trama simbólica» (Lacan, 2009 [1956], p.266).

7.1 La verdadera mujer

En «Juventud de Gide, o la letra y el deseo» (2009, [1958]) Lacan analiza una biografía de André Gide y dedica buena parte del análisis a la relación del autor con Madeleine Rondeux, prima y posteriormente esposa de Gide. En el texto, narrando el momento en el que Madeleine quema las cartas que Gide le envió a lo largo de los años, Lacan dice que «el único acto en que nos mostró separarse enteramente de ello [de lo que Gide la hizo ser] es el de una mujer, una verdadera mujer en su integridad de mujer» (p. 723), casi a renglón seguido alude a Medea, obra de la que extrae el epígrafe de su escrito para decir: «¡Pobre Jasón, partido a la conquista del vello cino de oro de la dicha y que *no reconoce* a Medea!»⁴² (p. 724).

A partir de esa referencia, se ha abierto un abanico de estudios y lecturas que buscan entender qué hicieron ambas mujeres para cargar con el título de *verdadera mujer*. Léase bien: «verdadera mujer». La afirmación es fulminante si dimensionamos que todo el problema con

⁴² Las cursivas son nuestras.

relación a la mujer es que *no* hay forma de nombrarla, no hay conjunto: «La mujer no existe» (Lacan, s.f. [1973]). Existen, en cambio —otra cosa que nos ha enseñado Lacan— algunos artificios para armar la mascarada femenina. Mascarada que justamente apunta a que, en tanto máscara, evade el punto nodal del estatus ontológico de la mujer⁴³.

Por eso, afirmar que ha habido una «verdadera mujer» (o por lo menos que hay mujeres capaces de realizar *acciones* de una) es de importancia capital. Lo que hemos visto en la clínica y en la literatura es que justamente esa es siempre la búsqueda en la feminidad, responderse qué es una mujer, una *verdadera* mujer. Partamos, entonces, desde aquí, ¿Qué es lo que hacen Medea y Madeleine para ganarse semejante epíteto? Vamos a ver a tres mujeres, una a una, porque es la forma en que Lacan ha enseñado que se debe abordar este asunto.

7.1.1 Medea de Eurípides

Medea, de Eurípides, inicia en Corinto, mucho tiempo después de que la protagonista ayudara a Jasón a conseguir el vello cino de oro. Luego de la aventura en la que se conocen y se enamoran, la pareja vive feliz durante diez años en los que tienen dos hijos. Sin embargo, para el momento en que esta historia comienza, eso ya es parte del pasado: ahora Jasón quiere casarse con Glauce (hija del rey de Corinto, Creonte) en un matrimonio que le resulta más favorable en términos económicos y que, dice Jasón, le puede augurar un mejor futuro a sus hijos (Eurípides, 431 a.c).

Cuando Medea se entera de esto, y además de todo Creonte le exige que se marche de su reino, entra en un conflicto oneroso y triste: de repente no solo se queda sin su esposo, sino además sin tierra. No puede volver a su hogar porque rompió la relación con sus familiares para marcharse

⁴³ Aunque la palabra es lo suficientemente, vale la pena traer a colación la etimología de la palabra *máscara*, pues es ilustrativa «Etimológicamente, proviene de «más-hara» (...). A su vez, esta proviene del árabe «sáhara» (él burló) de «sahir» (burlador) *viniendo a denotar claramente que la máscara no es otra cosa que una impostura, una ficción, un ardid para burlar la realidad*» [Las cursivas son nuestras] Etimologías de Chile. (s.f.). Etimología de MÁSCARA. Recuperado de <https://etimologias.dechile.net/?ma.scara>. De este concepto se servirá Judith Butler (2007) para hablar de la performatividad del género. «El término es importante porque expresa sentidos contradictorios. Por un lado, si el «ser» —la especificación ontológica del Falo— es una mascarada, entonces reduciría todo el ser a una forma de apariencia, el parecer ser, con el resultado de que toda la ontología del género se puede reducir al juego de apariencias. Por otro, la mascarada implica que hay un «ser» o especificación ontológica de la feminidad anterior a la mascarada, una demanda o un deseo femenino que está enmascarado y que puede ser revelado y que, de hecho, es capaz de prometer un cambio futuro y el desplazamiento de la economía significante falocéntrica». *El género en disputa* (p.120)

con Jasón. Así es como, en nombre del amor que ambos se habían prometido en el pasado, la trágica protagonista increpa a su marido por todos los daños que le hace al dejarla:

¿A dónde voy a dirigirme ahora? ¿A la morada paterna, a la que traicioné, y a mi patria, por seguirte? ¿A la casa de las desgraciadas hijas de Pelias? ¡Bien me iban a recibir en su casa, después de haber matado a su padre! Así están las cosas: para los seres queridos de mi casa soy odiosa; y a los que no debería haber hecho daño, por causarte complacencia los tengo como enemigos. (Eurípides, 1977 [431 a.c.], 505 - 509)

En medio del enojo y el desconcierto. Una humillada e iracunda Medea suplica a Creonte (futuro suegro de su esposo) que le permita quedarse, pero Creonte —y todos los demás— desconfían de ella, de sus hechizos, de sus poderes y de su furia, «Muchos motivos contribuyen a mi temor: eres de naturaleza hábil y experta en artes maléficas, y sufres por verte privada del lecho conyugal» (I 284 - 287). Medea, efectivamente, practica la hechicería, y el poseer estos secretos la hace una enemiga indeseable. Sin mencionar el hecho de que tiene un largo historial de traiciones y peleas. Con ese panorama, Creonte se niega a atender las súplicas de Medea, pero le permite quedarse un día más para ordenar sus cosas.

La mención de la desconfianza que sienten hacia Medea llama de inmediato la atención, pues es uno de los tópicos que ha aparecido en la historia de la literatura con más frecuencia al hablar de las mujeres: son diestras para los engaños, los ardides y cierto tipo de sabia maldad. Es el caso de Scheherezade, de Hipólita y de la mujer de Putifar entre los muchos otros que han quedado registrados en los libros y más recientemente también en las películas (Sanín, 2014). ¿Tiene esta maldad algo que ver con la verdadera mujer? ¿En qué se sustenta esa desconfianza que sienten hacia ella? Vamos señalando los indicios que resulten significativos.

Sigamos con la historia de Eurípides. Luego de la reunión de Medea con Creonte, Jasón señala algo interesante. Para él es claro que su elección es pragmática. A Medea intenta aplacarla diciéndole que no es el amor lo que lo mueve a tomar este camino, sino el bienestar suyo y de sus hijos. Esto es lo que le dice a Medea:

Lo hice con la intención de llevar una vida feliz y sin carecer de nada, sabiendo que al pobre todos le huyen, incluso sus amigos, y, además, para poder dar a mis hijos una educación

digna de mi casa y, al procurar hermanos a los hijos nacidos de ti, colocarlos en situación de igualdad y conseguir mi felicidad con la unión de mi linaje, pues, ¿qué necesidad tienes tú de hijos? Yo tengo interés en que los hijos que han de venir sirvan de ayuda a los que viven. (Eurípides, 1977 [431 a.c.] I 559 - 567)

Así intenta calmar a su dolida y enojada esposa... no salió muy bien. Genuinamente parece incapaz de comprender el enojo de Medea frente a un proyecto que le parece sensato. En sus palabras muestra desprecio no solo hacia ella, sino hacia todas las mujeres por su intemperividad: «Los hombres deberían engendrar hijos de alguna manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres»⁴⁴ (I 569 - 576). Con esta frase termina su intervención.

Al final de la obra, Eurípides les da la razón tanto al rey como al esposo por el temor; no por nada desconfiaban de Medea. Lo que hace la hechicera, aun cuando sea en el plano ficcional, es una de las mayores atrocidades que pueda alguien concebir: para vengarse de su esposo, Medea mata a Glauce, la prometida de Jasón; a Creonte, su futuro suegro y también a sus dos hijos, hijos que son de Jasón, sí, pero también de ella. Al final de la obra, Jasón queda en un lugar aún más desolador que el de Medea; o por lo menos es a quien más le cambian los planes.

De todas maneras, de semejante acto Medea no sale indemne, la obra es un gran y sostenido lamento de parte de la protagonista por su destino, incluido el destino de sus hijos, pero al final, el darles muerte la resulta una vía ineludible: «[Es de todo punto necesario que mueran y, puesto que lo es, los mataré yo que les he dado el ser]. Está completamente decidido y no se puede evitar» (I 1061 - 1065).

71.2 Madeleine Rondeaux

⁴⁴ Es muy interesante la opinión de Carolina Sanín con relación a la desconfianza hacia las mujeres que ha quedado por escrito en la literatura y, como una vertiente para explorar, termina siendo la contraparte de este fragmento en el que habla Jasón. Dice Sanín: «Nos contamos una y otra vez esta historia que insiste en la lascivia de las mujeres y en su capacidad para ser adúlteras y adulterar la identidad de los hombres haciéndolos pasar por criminales, para recordarnos que, a diferencia de la maternidad, la paternidad es dudable; que nadie puede saber de qué hombre es hijo y ningún hombre puede saber de quién es padre; que es la mujer, y solo ella, quien conoce el secreto de la paternidad y de la filiación, el secreto de la identidad fundamental en el patriarcado».

La mención que se hace de *Medea* en el texto de Lacan es a vuelo de pájaro⁴⁵. Una sola frase y nada más. En realidad, como vimos más arriba, de quien afirma que es una verdadera mujer es de Madeleine Rondeaux, esposa de André Gide. Lo que se dice de Medea son sobre todo cabos atados posteriormente por el hecho de haber sido mencionadas en el mismo texto, por lo tanto, haremos también una introducción de lo que dice Lacan sobre Rondeaux.

El texto de marras es, como se dijo, «Juventud de Gide, o la letra y el deseo. Sobre un libro de Jean Delay y otro de Jean Schulumberger» (2009, [1958]). En este escrito, Lacan revisa algo que llama la *psicobiografía* y, maravillado con lo que encuentra en el libro publicado por Delay, aprovecha para hablar de la letra y el deseo, de Gide y de lo que se puede entrever de él en los trabajos mencionados. Es ahora bien conocida la orientación homosexual de Gide y el hecho de que, a pesar de eso, contrajo matrimonio con Madeleine, su prima. De las razones por las que se casaron hay muchas hipótesis, pero lo que encuentra Lacan entre los libros es que, sea como fuere, había un deseo de por medio que el mismo Gide nombró:

Una tarde, de la que nos ha hablado, fue para él la cita con su destino, la iluminación de su noche y su compromiso con los anhelos. Anhelos en nombre de los cuales debía hacer de su prima Madeleine Rondeaux su esposa, y que le abrieron lo que él sostuvo hasta el fin haber sido el amor único. (Lacan, 2009 [1958], p.716)

Gide, por su parte, no tuvo hijos con Madeleine y de hecho lo que entrevemos (saberlo con certeza es imposible) es que no llegaron a consumir nunca su matrimonio. No obstante, lo sostuvieron por casi dos décadas en las que fueron armando una vasta cantidad de cartas; cartas que Gide le enviaba a Madelaine y ella a él mientras vivían en diferentes ciudades. Las palabras escritas, las cartas «[la letra] viene a tomar el lugar de donde se ha retirado el deseo» (p.724). De ahí la excelsa preponderancia que tenía en la vida de ambos, un matrimonio en el que, si bien había amor, no estaba el deseo, pero estaban las cartas.

Por muchos años, «Madeleine, fina, cultivada, dotada —¡pero cuán secreta! —, supo no ver lo que quería ignorar» (p.722); así pasan los primeros veinte años de matrimonio con una suerte de

⁴⁵ «¡Pobre Jasón, partido a la conquista del vellocino de oro de la dicha y que *no reconoce* a Medea!» (2009, [1958])p. 724). También en el epígrafe del texto, el citado es griego.

acuerdo que marchaba, puesto que, a Madelaine, a raíz de sus propias experiencias en la infancia, también le convenía estar en esa relación⁴⁶. Pasados los primeros veinte años de aparente calma, Gide se enamora de un joven y se marcha a Londres con él, esa es «la única traición intolerable» (p.723) que comete y aquello que desata el enojo y dolor de su esposa, obligada ya sí definitivamente a ver eso había logrado *no ver*. La traición intolerable no era, por supuesto, que Gide fuera homosexual, sino que se hubiera enamorado de otro en una relación en la que solo debía estar enamorado de ella.

La intolerable traición fue porque Gide encontró el amor lejos de ella, puesto que en Marc⁴⁷ aparece un punto de amor. Gide tuvo relaciones sexuales con jóvenes a lo largo de su matrimonio con Madeleine, pero eso nunca fue un problema para ella puesto que él la resguardaba en el lugar del amor (Marcos & Limp, 2018, p. 6)⁴⁸.

En este matrimonio en el que el deseo no aparece —y que conviene a ambos que así sea— lo más valioso que tienen en conjunto, como pareja, son las cartas que se enviaron durante esos años de matrimonio tranquilo. Gide, una vez regresó de su viaje, le pidió a Madelaine las cartas para conservarlas con sus demás documentos porque las tenía en gran estima. Es en ese instante en el que se entera de que Madelaine las destruyó todas y es, naturalmente, *ese acto* en el que Lacan se detiene para hablar de aquello que hace una verdadera mujer. Vale la pena completar la cita referida algo más atrás:

Que ella no nos dé otra razón sino que «tuvo que hacer algo» le añade el signo del desencadenamiento que provoca la única traición intolerable. El amor, el primero al que accede fuera de ella este hombre cuyo rostro le ha traicionado cien veces la fugaz

⁴⁶ «El libro no deja duda alguna respecto a que Madeleine haya querido el casamiento blanco. Pero lo ha querido sobre fundamentos inconscientes, que resultaron los más convenientes para dejar a André en el atolladero». (Lacan, 2009, [1958], p.718)

⁴⁷ Marc fue el hombre con quien Gide viajó a Inglaterra.

⁴⁸ Tradujimos la cita de un artículo escrito en inglés que a continuación transcribimos: «The intolerable betrayal was from Gide who has found a love far from her, since with Marc appears the point of love. Gide had sex with young boys throughout his marriage to Madeleine, but that was not a point of conflict for her, since he preserved her in the beloved place».

convulsión, ella lo reconoce en lo que lee sobre su cara: menos nobleza, dice sencillamente. (p.723).

Aunque Lacan es claro en este punto, reforcemos la certeza de que estas cartas eran de gran valía para Gide. Él era, finalmente, un escritor (premio nobel de literatura, por cierto). Por supuesto que todo aquello que escribía le era querido, pero con estas cartas tenía una relación especial según lo dice él mismo⁴⁹.

Como aún no estamos saltando a las conclusiones, anotemos, por el momento, el hecho de que ambos actos, tanto el de Medea como el de Madelaine, son realizados por el mismo sentimiento de traición. De hecho, se trata de la traición que comete alguien más, el *partenaire* (y no *cualquiera*) contra ellas. Posterior a esa traición es que ambas mujeres destruyeron aquello que tenían con sus parejas, aun cuando lo que tenían fuera tan diferente en las formas: la una unos hijos, la otra unas cartas, pero en todo caso se trata de objetos de incalculable valor para los cuatro. Seguimos apenas trazando algunas cualidades de estas mujeres, pero aún no hemos desentrañado estructuralmente qué dice eso de una «verdadera mujer».

7.1.3 Vestigios de la «verdadera mujer» en la obra de Elena Ferrante

Entre las razones para elegir la obra de Elena Ferrante para este trabajo se encuentra el hecho de que nos ofrece un punto de vista actual sobre el problema que nos compete. Es lo que hemos argumentado desde el principio: poner a prueba lo que se nombra como estructural a la luz de los cambios de época es una buena forma de mirar si *efectivamente* se trataba de un asunto de estructura y, en esa medida, qué es lo importante allí. Medea, personaje de una obra literaria antiquísima, y Madeleine, una mujer burguesa del siglo XIX, difieren por completo en las realidades en las que están enmarcadas y, sin embargo, no es difícil encontrar similitudes rápidamente entre ellas dos, pero ahora queremos contrastarlas con nuestros personajes, pues nos parece que hay allí unos elementos divergentes y otros convergentes que nos amplían las miras.

⁴⁹ «Après ton départ, lorsque je me suis retrouvée toute seule dans la grande mansion que tu abandonnais, sans personne sur qui m'appuyer, sans plus savoir quoi faire, que devenir [...] j'ai cru d'abord qu'il ne me restait qu'à mourir. Oui, vraiment, j'ai cru que mon cœur cessait de battre, que je mourais. J'ai tant souffert. J'ai brûlé tes lettres pour faire quelque chose. Avant de les détruire, je les ai toutes relues, une à une [...] C'était ce que j'avais de plus précieux au monde». André Gide citado por (Marcos & Limp, 2018).

En la tetralogía *Dos amigas* los personajes están insertos desde el comienzo hasta el final en una diatriba que, en últimas, tiene en su centro la pregunta por la feminidad, la amistad, el amor, la violencia. Pero incluso desde el nombre se establece una jerarquía: lo importante son esas dos mujeres, esas dos amigas. Lenù, quien cuenta la historia, siempre está atenta a lo que hace Lila; se compara y busca en ella respuestas de su propio actuar. Todo este *bildungsroman* tiene en primer plano la búsqueda de lo que ella es, de lo que quiere y de las razones por las que lo quiere.

Nuestra narradora, rápida y reiterativamente, concluye que todo ello —todo cuanto ella tiene y todo lo que es— tiene que ver con la relación con su amiga: «Me dediqué al estudio y a muchas otras cosas difíciles, fuera de mi alcance, únicamente para seguirle el ritmo a esa niña terrible y deslumbrante» (Ferrante, 2020, L1. p.46); «Las páginas infantiles de Lila eran el corazón secreto de mi libro» (Ferrante, 2012, L2, p. 535); «Le atribuí a Lila una especie de vista aguda, se la atribuiría durante toda la vida, y no veía nada de malo en ello» (Ferrante, 2015, L4, p.419), y un largo, etc.

El texto es la historia de las cuitas de dos mujeres mientras van creciendo y la relación que establecen entre ellas. Pero el motivo para *esta* historia es muy concreto para su narradora: Lila se ha «borrado», no queda más de ella. No es una desaparición, se trata de una decisión deliberada de este lábil personaje. La razón le compete a la amiga, a quien cuenta la historia: por todas las cosas que habían pasado en sus vidas, Lila le hizo prometer a su amiga, Lenù, que jamás escribiría sobre ella y sobre la dolorosa historia de la desaparición de su hija⁵⁰. Lenù soporta un tiempo, luego escribe la historia. Es allí cuando Lila desaparece. Contextualizada la obra, miraremos con detenimiento la relación de los personajes ya mencionados con Lila para buscar qué podemos colegir de *la verdadera mujer*, pues vemos en ella varias cualidades que se corresponden.

Con relación a Lila, hay una primera cualidad que resulta cercana a la figura de Medea, a saber: el hecho de que se les otorga una suerte de fuerza y poderes sobrenaturales. Lenù, la narradora, describe minuciosamente aquellas cualidades de Lila que registra durante toda su vida. En la infancia le resulta malvada «Lila apareció en mi vida en primer curso de primaria y me impresionó porque era muy malvada (...) ella era mala siempre» (Ferrante, L1 [2011], pp.28-19).

⁵⁰ En varias ocasiones la narradora relata este acontecimiento: «Solo dos años antes, cuando habían encontrado el cuerpo de Gigliola en los jardincillos (...) Lila me hizo prometer que jamás escribiría sobre ella» p.382; «El relato que después titulé Una amistad nació en ese estado de dulce extenuación, en Nápoles, una semana lluviosa. Sabía muy bien que estaba violando un pacto no escrito entre Lila y yo, sabía también que ella no lo soportaría». p.527.

Esto no desaparece en ningún momento de la vida de los personajes, pero en la medida en que van creciendo esa maldad va mutando; ya no se trata únicamente de que sea mala, sino que además la narradora le adjudica a Lila una suerte de voluntad capaz de poderes que nadie más tiene, cual bruja que domina y mueve aquello que no es posible ver. Esa será la característica que le haga ganarse una posición a la vez temida y respetada en su mundo, también es uno de los motivos por los que la narradora se mantiene tan embelesada con su amiga:

(...) se había apoderado de Nino, puesto que con sus artes se había quedado embarazada de él y no de Stefano, puesto que por amor estaba a punto de hacer algo inconcebible en el ambiente en el que nos habíamos criado —abandonar al marido, renunciar al bienestar económico recién conquistado, arriesgarse a que la mataran junto a su amante y al niño que llevaba en el vientre—(...)51 (p. 397).

Como en el caso de Medea, no es sólo la narradora-amiga de Lila quien le confería estas cualidades: todos a su alrededor la temen y respetan en igual medida. Cuando la fotografía de Lila en la zapatería se incendia, Gigliola, quien atiende «culpa a la propia Lila, es decir, a su imagen deformada que se había prendido fuego sola, como le ocurría al diablo cuando para tentar a los santos adoptaba forma de mujer» (p. 165). Cuando Stefano, el esposo de Lila, está intentando dejarla embarazada, también la culpa por no conseguirlo:

¿Te das cuenta de que no se queda embarazada? Los meses pasan y nada. Los parientes, los amigos, los clientes me preguntan con una risita en los labios: ¿Alguna novedad? (...) ¿Y qué voy a contestar? Hay cosas que sabes pero que no se pueden decir. Ella, con la fuerza que tiene, impide que los hijos le crezcan dentro, los mata, Lenù (...) (p.100)

Pero este rasgo, es decir el temor que pueda suscitar una mujer y la imperiosa determinación para hacer cosas, no es, sin embargo, lo que hace a Medea una «verdadera mujer» y tampoco pareciera que es condición *sine qua non* para serlo, según lo que vimos en Madeleine quien está en un lugar diametralmente opuesto en su rol de cristiana comprometida y consagrada, pero tampoco podemos negar que está ahí y que es escandalosamente remarcado en diferentes personajes

⁵¹ Las cursivas son nuestras.

literarios femeninos. Registremos este atributo en común, pues puede dar cuenta de que hay, en ciertas mujeres, una predisposición, algo pululante que indica que en cualquier momento harán algo que las haga ser *verdaderas mujeres*.

Este no es ni el único ni el más importante rasgo que comparten las tres mujeres. El más significativo es el hecho de que tienen *algo* que parece hacer las veces de garante de vínculo con sus parejas. Un hijo, unas cartas, un resto que funge como la insignia de la relación con un hombre. Por lo menos es así en el caso de Madelaine y de Medea. Un último rasgo —el que resulta más llamativo— para resaltar ahora sí respecto a las tres: hay una colosal traición que las lleva a destruir aquello que hace de vínculo, aun cuando a ellas mismas les genere gran pesar romper, asesinar, quemar, destruir, eso que las sostenía.

Así pues, en lo que hay que poner la mirada es en el valor del que están investidos los objetos que destruyen, y el valor de estos lo esclarece la afirmación de que en el inconsciente no hay significante que inscriba a la mujer, así que, para inscribirse como tal, cada mujer debe buscar por distintas vías obtener una identidad (Roldán, 2006, p.340). En la búsqueda de esa identidad, que ya hemos explicado, aparecen un abanico amplio de posibilidades, de semblantes que «permitirán a una mujer acomodarse más o menos en una posición femenina —desde el referente fálico—, pero al precio de ignorar lo que en ella es Otro, de ignorar lo femenino como heterogéneo del Uno fálico» (p.341).

De cara a esta ausencia de significante para dar cuenta de lo que *son*, las mujeres invertirán diferentes objetos con un valor fálico, valor que no solo le dan ellas, sino también —caso de Medea y Madeleine— sus respectivos maridos. La maternidad es más transparente en este sentido con relación a dicha salida, puesto que la madre «resuelve esta falta por el tener, bajo la forma del niño, sustituto del objeto fálico que le falta» (Soler, 2006, p.144). Estos objetos que tienen con ellas les posibilitan sostener algo que desean: a sus respectivos esposos (ellos también hacen parte de aquello que se toma para taponar la falta) y, de paso, afirmar su feminidad. El acto de la verdadera mujer es pues el destruir esos semblantes de carácter fálico para reafirmar que hay un deseo femenino que no queda colmado en ellos. Esto último es, finalmente, lo importante.

Dice Martín Calderón (2019) sobre el caso de Medea que: «la maternidad no colma el ser de una mujer puesto que toda madre es primeramente esa mujer que busca ser reconocida por su *partenaire*» (p.187) y, llegado a este punto de despojo de ya no *tener* un objeto fálico, se puede establecer el estatus ontológico que hacía falta y convertirse en una *verdadera mujer*. En el caso

de Madeleine Rondeaux, recuerda Lacan que las cartas quemadas «son lo que tuvo “de más precioso”» (Lacan, 2009 [1958], p. 723). André Gide siente esta pérdida también con un profundo dolor que narrará en detalle y que Lacan describe:

(...) el gemido de Gide, cual el de una hembra de primate golpeada en el vientre y donde brama el despojo de ese doble de sí mismo que eran sus cartas, por lo cual las llama su hijo, no puede aparecérsenos sino colmando exactamente la hiancia *que el acto de la mujer quiso abrir en su ser*, excavándola lentamente una tras otra con las cartas arrojadas al fuego de su alma llameante⁵². (p. 723)

En su autobiografía, se lamenta Gide diciendo que «Quizás no hubo jamás correspondencia más hermosa» (Lacan citando a André Gide, p. 723), igual que se lamentará Jasón «¿Qué ultrajes he padecido por culpa de esta odiosa e infanticida leona? Pero cuanto me es permitido y puedo, los lloro [a sus hijos] e invoco a los dioses» (Eurípides, 1977 [431 a.c.], I 1408 - 1410).

Estas mujeres renuncian a la satisfacción, a la seguridad y a la identidad que les devengaba aquellos semblantes fálicos elevados en sus respectivos contextos, puesto que buscan una afirmación de lo que *son* más allá de lo que *tienen*. Este es el acto de la verdadera mujer, no la acción que puede parecer impulsiva o rabiosa, sino lo que se juega en esa acción: la de anteponer la exigencia femenina a aquellos semblantes fálicos (Marín Calderón, 2019).

Ahora bien, en la obra de Elena Ferrante sucede algo que vale la pena mencionar para cerrar este apartado. Ciertamente, en toda la obra aparecen elementos de los que los personajes femeninos, las mujeres, echan mano para suplir su falta; objetos investidos con un valor fálico. Casi todas ellas son madres y buscan en sus *partenaires* el dique para sentirse y asumirse como mujeres. Las dos protagonistas van de un lado a otro en este sentido y, de hecho, nunca renuncian a sus hijos, y mantienen por lo menos hasta la adultez relaciones con hombres, incluso cuando hay un momento en el que en el centro de todo se encuentra Nino, quien fuera primero el amor de Lila y luego el de Lenù.

Los ejemplos que tenemos sobre Medea y sobre Madeleine nos hacen asociar el acto de una verdadera mujer con el hecho de que en ese acto hay involucrado algo que guarda un valor fálico también para el *partenaire*, para un hombre, en esos casos, pero ¿no será posible que esa sea una

⁵² Las cursivas son nuestras.

de las cualidades propias de *una* (otras) *época(s)*? En la obra de Ferrante hay un acontecimiento en el que nos debemos detener. La narradora, en su magistral juego metaficcional, pone en el centro de su quehacer profesional y de su vida personal, a su amiga. Tan es así que el hilo que une los cuatro libros es ella.

Cuando los hombres se van y dejan de ser un asunto medular e incluso cuando sus hijos se hacen adultos, lo que sigue sosteniendo la historia y la vida de ambas mujeres es la amistad que mantienen, ¿No es, en otros términos, el acto de Lila de *borrarse*, de desaparecerse por la traición de su amiga una forma de revelarse, de quitarse del lugar de sostén de Lenù? En la adultez, cuando Lenù ya es una escritora consagrada, su amiga la hace prometer no escribir nada sobre ella ni sobre Tina, su hijita desaparecida en circunstancias que, a Lila, y a todos a su alrededor les resultan completamente insoportables.

Cuando nuestra narradora incumple la promesa, Lila desaparece. Toda la historia, todo su trasegar, llega exactamente hasta ese momento: en cuanto Lila se desaparece ya no queda nada más por decir, nada más por hacer: «Habían desaparecido todas sus fotos. Habían desaparecido sus diapositivas. Había desaparecido su ordenador (...) No solo quería desaparecer ella, ahora, con sesenta y seis años, sino borrar además toda la vida que había dejado a su espalda». (Ferrante, 2020, L1, p. 18-19)

Es una conjetura. Miremos los elementos: no se trata de un hombre, pero es su *partenaire* y el objeto del que estamos hablando es la misma Lila. ¿No estaba ella investida con un valor fálico para Lenù? ¿Cómo funcionaba? Ciertamente, y a pesar de Lila, en la vida de Lenù es ella quien hace las veces de musa:

Normalmente me bastaba media frase de Lila y mi cerebro reconocía su aura, se activaba, liberaba inteligencia. (...) Ahora que estaba rodeada de una aceptación cada vez mayor, admitía sin vergüenza que hablar con ella me suscitaba ideas, me impulsaba a establecer nexos entre cosas alejadas. En aquellos años de vecindad, yo en el piso de arriba, ella en el de abajo, ocurrió con frecuencia. Bastaba un leve impulso y la cabeza, que parecía vacía, se revelaba llena y muy vigorosa. (Ferrante, 2015, L4, p.419)

Pero más importante que esto para lanzar esta hipótesis es el hecho de que aún cuando no haya nada dicho en el libro explícitamente —tenemos el sesgo de que nuestra narradora es

precisamente Lenù—, pareciera que lo único que hace que Lila se mantenga en el barrio y a vistas de los demás es Lenù. Lila ya no tiene a su hija, a quien tanto quería: ha desaparecido. Su otro hijo está sumido en las drogas. Su hermano muere por lo mismo. Sus padres mueren. Enzo, quien fue su compañero y padre de Tina, también se marcha eventualmente. Lila ya no tiene nada, pero sigue ahí: habla con Lenù y esta sigue inquieta cavilando y creando alrededor de su amiga, que solo parece existir por ella.

La narradora, como Jasón, toma una elección pragmática: cuando su carrera como escritora empieza a declinar, cuando parece cambiar el panorama de la vida cómoda y promisorio que tiene, escribe la historia prohibida (Ferrante, 2015, L4, pp. 521-523). Guide finalmente tampoco sostiene la promesa matrimonial. Y Lila, que ya no tenía nada más que perder, echa mano de la única cosa que le queda y que es al mismo tiempo la razón de escribir de su amiga: ella misma. Lenù entiende que es a ella a quien interpela:

Estoy exasperada. Incluso la puesta en escena de su propio borrarse, además de preocuparme me irrita. Quizá la pequeña Tina no viene al caso, quizá tampoco viene al caso su fantasma, que sigue obsesionándola (...) Venimos al caso siempre y únicamente nosotras dos: ella que quiere que yo dé eso que su naturaleza y las circunstancias le han impedido dar, yo que no consigo dar eso que ella pretende (p.529)

Lenù sabe que ha incumplido. Es claro, pero ¿por qué Lila se mantiene en el mundo, cerca de la gente, aunque ya no tenga nada que le haga gracia y ella misma fantasee con desaparecerse, incluso desde jovencita cuando borró su foto, su imagen, en la zapatería? «Si pudiera borrarme ahora, mientras hablamos, estaría más que contenta» (p.516), le decía Lila a su amiga y, sin embargo: ahí se quedaba siendo la amiga de Lenù, por eso es a ella a quien interpela.

Si se trata o no del acto que denota a una verdadera mujer no resulta claro. En este punto queremos señalar dos cosas más por resultarnos significativas. La primera es la relación de esos actos con el *otro*. Que sucedan estos actos, que se den, pareciera ser en gran medida *porque* funcionan como una interjección lanzada al *partenaire*. Un grito de dolor acompañado de una ruptura que realiza una mujer, que es abrupta y que también hace que el compañero pierda algo ¿No dice Lacan sobre esta verdadera mujer que su acto abrió una hiancia en el ser de su compañero? (Lacan, 2009 [1958]) ¿No es posible, entonces, que justamente aquí lo relevante sea eso? Aquí

aparece lo segundo que quisiéramos resaltar, a saber: el hecho de que lo que hagan sea *hiancia*, *agujero*.

Marcos & Limp, siguiendo a Jacques-Alain Miller, las historias de Medea y la de Madeleine, afirman que ambas mujeres contradicen el deseo de la madre al ir en contra de los elementos investidos fálicamente, mostrando así que hay un deseo de la mujer en la madre que frecuentemente la rebasa. Entonces lo esencial de la verdadera mujer vendría de que «abre un agujero en el ser del otro» (Marcos & Limp, 2018, p. 14)⁵³. Las autoras también señalan una posible razón de ser de que la intención de ese acto sea *precisamente* con relación al agujero, que es vacío. Siguiendo a Miller dicen que

Quando se dice que La mujer no existe, no significa que el lugar de la mujer no exista, sino que este lugar es esencialmente vacío, lo cual no impide encontrar algo en este lugar. Es precisamente porque La mujer no existe que existen las verdaderas mujeres. Es decir, hay mujeres que tienen una relación extrema con este lugar de inexistencia, una relación más cercana que otras con este no-lugar que, sin embargo, existe. (Marcos & Limp, 2018, p.14)⁵⁴

Para Lila no tenía ningún sentido marcharse antes, cuando lo hace, lo hace para romper el vínculo con su amiga. Al final, la historia termina siendo, sin pretenderlo, una bella imagen de eso: el personaje que tiene Elena para inspirarse en sus historias desaparece de la vida real. Una amiga que se sale del margen de quién quiere retenerla escribiendo sobre ella y de la que ya dejamos de saber cualquier cosa porque se va, probablemente, a *ser* Lila, una mujer que ya no tiene nada, pero que puede *ser* más allá de lo que escribe su amiga, de lo que la hace ser.

Pero de este acto, del agujero que cava, aún hay más por decir. Nos parece que situarlo en el plano de la *verdadera mujer* no da cuenta de la dicotomía que este personaje plantea entre su

⁵³ Este apartado también lo tradujimos del artículo en inglés. Ponemos aquí la versión original «The act in Lacan holds something irreversible. Medea and Madeleine contradict, if we may say, the desire of the mother and seek the castration of the man sacrificing the phallus representation par excellence, the children for the first, and the letters of Gide, for the second. Leguil (2015) proposes that the act should be taken in this case to make the other understand that there is a woman. Thus, the real woman is not defined as a mother, but as one that opens a hole in the being of another (Miller, 2012)».

⁵⁴ «When one says that The woman does not exist it does not mean that a woman's place does not exist, but this place is essentially empty, what is not an obstacle to find something in this place. It is precisely because The woman does not exist that the real women do. That is, there are women who have an extreme relationship with this place of inexistence, a closer relationship than others with this non-place that, however, exists».

sensación constante y angustiante de *desbordamiento* y el deseo siempre manifiesto de *borrarse* que finalmente termina llevando a cabo.

7.2. De la verdadera mujer a las fórmulas de la sexuación

La «alusión dialéctica entre ser y tener falo» (Iuale, 2017, p. 109) desarrollada en el acápite anterior obedece a las enseñanzas de los primeros años de Lacan; el texto referenciado sobre Gide es apenas de 1958. No obstante, lo expuesto sobre las tres mujeres de quienes hablamos incita a una lectura también a la luz del *Seminario 20*, bajo la égida del no-todo propio de la posición femenina en las fórmulas de la sexuación.

Dos asuntos nos convocan a hacer este contraste. El primero de ellos es que, por un lado, en sus primeras enseñanzas, Lacan menciona la hiancia que la «verdadera mujer» parece que necesitara cavar en su compañero, hipótesis que ya desarrollamos. Esto se puede interpretar como la necesidad de rasgar el semblante fálico en cuya oquedad reside una mujer, una «verdadera mujer». Mientras que en el *Seminario 20* encontramos algo diferente: allí, la mujer es no-toda en el goce fálico puesto que no tiene una afirmación en el Otro, no hay un objeto que intermedie.

Hay entonces un cambio con relación al referente fálico, pues en los primeros trabajos de Lacan aparece como semblante, mientras que, en los seminarios finales, sobre todo en el 20, se afirma que la mujer no tiene todo el acceso al goce por vía de este; es decir está situada no-toda en el goce fálico, porque tiene acceso a algo más.

Este segundo momento del referente fálico tiene relación con las fórmulas de la sexuación y la lógica de los cuantores de la que Marie-Hélène Brousse echa mano para hacer una interesante lectura sobre la mujer que nos permite mirar desde otra perspectiva el acto de Lila de «borrarse». En una conferencia titulada «¿Dónde está lo femenino en la experiencia clínica?» (2020), la autora busca abordar el problema de «*La part cachée*, la parte escondida. O *l'hétéros*, o el goce femenino y el vacío, o el vacío como goce femenino» (p.112) y también busca «hablar de las formas del goce femenino hetero» (p.112).

En este texto, describe lo que ha encontrado en su experiencia clínica con catorce mujeres sobre aquello que Lacan situó del lado derecho de las fórmulas. De estos casos establece unos enunciados que recoge en un triángulo. La autora traza estas coordenadas: el secreto, el anonimato y, el tercer punto que «lo llamaría “borrar”. Borrarse, desaparecer, ausentarse, que se declina también en *quitter la scène*, hacer mutis» (114-115).

Figura 3

Ilustración del triángulo descrito por M. H. Brousse



Nota. Realizada a raíz de su conferencia.

Brousse concibe ese triángulo a partir de los decires y del discurso que sus pacientes van desarrollando en las sesiones: todas esas pacientes evocan la necesidad de un secreto, una suerte de vaciamiento en el que encuentran un goce. Rápidamente se puede establecer una relación con todo el desarrollo del personaje de Lila: la manera en la que insistentemente busca ocultar su trabajo, sus textos, etc., pero sobre todo sus dos actos de borrarse: el uno de la fotografía de la zapatería y el otro del desaparecerse a ella y a todas sus cosas. Es un asunto que, aunque se desencadena a raíz de la traición de Lenù, se menciona a lo largo de la obra⁵⁵:

Hace por lo menos treinta años que me dice que quiere desaparecer sin dejar rastro, y solo yo sé qué quiere decir. Nunca tuvo en mente una fuga, un cambio de identidad, el sueño de rehacer su vida en otra parte. Tampoco pensó nunca en suicidarse (...) Su propósito fue siempre otro, quería volatilizarse; quería dispersar hasta la última de sus células, que de ella no encontrarán nada. Y como la conozco bien, o creo conocerla, doy por descontado que ha encontrado el modo de no dejar en este mundo ni siquiera una migaja de sí misma, en ninguna parte. (Ferrante, 2012, L1, p. 17)⁵⁶.

La lectura que la psicoanalista hace de la relación de sus pacientes con lo que sitúa en este triángulo es que allí hay algo del orden del «silencio que es el vacío de la palabra (...) yo diría que es el triángulo de lo vacío femenino, que es el silencio. Vaciar los nombres, las palabras, *para*

⁵⁵ De hecho, el título del prólogo es «borrar todo rastro».

⁵⁶ Ver también. Ferrante, E. 2012. L2. *Un mal nombre*. p. 420. Editorial Debolsillo; Ferrante, E. L4 *La niña perdida*. 2015, p. 516 y 525.

sentir otra cosa. Esa es mi tesis» (Brousse, 2020, p. 115), esta *otra cosa* que resaltamos en cursiva daría cuenta de que el goce de estas mujeres no es todo fálico. Pero para salir del referente fálico, es necesario relacionarse de una forma particular con el vacío.

La postura de Brousse no es completamente novedosa, aunque sí enfatiza con mucha claridad cosas que se han señalado en el psicoanálisis de forma menos contundente. Basta detenerse en la máxima lacaniana, por la que tanta tinta ha corrido —incluida en esta tesis—, de que La mujer no existe para pensar en esa relación con el vacío, y de la relación de las mujeres con la inexistencia. (Marcos & Limp, 2018), precisamente sobre la teoría de conjuntos y las fórmulas de la sexuación de este segundo momento de la enseñanza de Lacan dice De La Pava que «Habitar el vacío es *ser* mujer, y ser mujer no es estar invadida de la envidia del pene. Ser mujer es *contar con la posibilidad de habitar el vacío* y no la envidia de una actitud pletórica»⁵⁷ (2006, p.175)

Muchas de las pacientes de Brousse, al igual que Lila, tienen hijos, trabajos y demás objetos que generan cierta satisfacción. Pero el poseer un secreto, el guardar y conservar una parcela de sus vidas —acto que se repite— daría cuenta de una condición de goce propiamente femenina. Se trata de algo que no se ciñe a la palabra, sino que la rebasa, va más allá incluso de la dimensión del cuerpo. La autora aborda los tres lados del triángulo. Aquí lo que dice sobre el borrarse, desaparecer:

(...) borrarse, ausentarse, desaparecer, hacer mutis, eso vuelve (...) es claro que se trata también de ausentarse del lazo social, tal cual como se desarrolla en general, salir de la reunión, la clandestinidad, el secreto, etc., volver a la reunión y que nadie sepa. Hay algo que esconder en este caso. Y es que la condición de goce es, precisamente, el desaparecer y el no saber. (p. 120)

Arguyendo sobre el asunto de ese goce no-todo, Brousse aclara que el referente fálico de todas maneras a veces también está el goce sexual. Sin embargo:

(...) hay un no-todo, que he intentado localizar, topologizar si se puede decir, mediante este triángulo, en el cual está precisamente el vacío, que es el vacío de la palabra, que es el vacío

⁵⁷ Las cursivas son nuestras.

de la percepción, que es el vacío de la demanda; puede ser que haya palabras, en algunos casos hay palabras, hay conversaciones, pero el goce no está aquí. (p. 122)

Eso es lo más valioso de este último momento de las enseñanzas de Lacan. Estar no-toda representada en la función fálica implica relacionarse con el vacío de forma indirecta, por medio de las mascaradas que inevitablemente se deben usar para «hacer ex-sistir como misterio (...) a un ser femenino hipotético» (André, 2002, p.115). Sería esa una de las manifestaciones femeninas sobre el punto nodal y enigmático que señaló Lacan sobre el goce femenino, el cual es «un goce inconsistente, pero también cierta búsqueda de salir, de salir..., ¿de qué?, del lenguaje» (p.123). Curiosa manera de afrontar un goce que está marcado precisamente por un agujero y que solo es falla, hiancia. La imagen del agujero denota justamente que no hay nada en un lugar, una ausencia, un vacío; el vacío de lo femenino.

De manera indirecta, esto pone un problema de más con la maternidad, este último apartado buscará cómo entender esta relación desde otra perspectiva.

7.3 La maternidad más allá del entramado simbólico

Hay en ella [en la madre] el deseo de Otra cosa distinta que satisfacer mi propio deseo, cuya vida empieza a palpitar.

— **Jacques Lacan**

Nadie, empezando por las modistas de las madres, va a pensar que una madre tiene cuerpo de mujer.

— **Elsa Morante**

De la mano de Freud y Lacan hemos visto el papel que juega la maternidad en la vida de una mujer. Del uno tenemos que la salida hacia la feminidad es por la vía de un hijo que vendría a suplir la privación femenina (la imagen se relaciona con algo que, cual órgano masculino, sale del propio cuerpo); del otro que la relación entre madre e hijo es siempre estragante y, de los dos, que un hijo es finalmente un objeto que hace las veces de falo, aun cuando para ambos autores esto signifique cosas distintas. Más allá de esto, que se ha desarrollado a lo largo de los capítulos,

trabajaremos ahora con la conjetura de que en los procesos colindantes a la maternidad hay una serie de cosas que escapan a cualquier simbolización y que ese hecho puede dar cuenta de algo sobre la mujer. Es una tesis que podemos rastrear desde los más tempranos textos en psicoanálisis:

Casi podría decirse que la mujer es en un todo tabú. y no lo es sólo en las situaciones particulares que derivan de su vida sexual —la menstruación, el embarazo, el parto, el puerperio—, sino que aun fuera de ellas el trato con la mujer está sometido a limitaciones tan serias y profusas que tenemos todas las razones para poner en duda la supuesta libertad sexual de los salvajes. (Freud, 1999 [1918a], p. 194).

Freud reconoce que en lo que compete a la mujer, el tabú no permite que se aprehendan con entereza los asuntos que competen a la sexualidad y, por lo elaborado en otros textos, podríamos decir que de allí también deriva la dificultad de hablar de lo que *es* y *quiere* la mujer. Así que vale la pena revisar por qué algunas cosas concernientes a ella parecen estar tabuizadas.

Tengamos en cuenta que, según Freud, este tabú atraviesa toda la cultura e incide en la forma en que nos relacionamos con los otros. Recordemos, por ejemplo, que el padre del psicoanálisis afirma que en lo fundamental del tabú está la sexualidad femenina en la medida en que la prohibición del incesto —condición indispensable para la cultura según este autor— *es hacia la madre* (con la prohibición del incesto del lado paterno no parece haber una censura tan explícita y, sobre todo, no es *fundacional* de la cultura) (De La Pava, 2006)⁵⁸. Además, Freud también afirma —y en general es consenso entre los psicoanalistas— que el tabú no es únicamente de parte de los otros, es decir del hombre o de los niños, sino de la misma mujer con relación a su propia sexualidad.

Así las cosas, más allá de lo que ya hemos dicho sobre la maternidad, pondremos la mirada sobre otras perspectivas de las que apenas y se alcanzan a entrever algunos trazos en la literatura psicoanalítica, pues se trata de aquellas que afirman, como ya dijimos, que mucho de lo que sucede en y con la sexualidad de las mujeres no se puede simbolizar. En vista de esto, queremos saber

⁵⁸ «Es interesante poner de relieve que las primeras limitaciones producidas por la introducción de clases matrimoniales afectaron la libertad sexual de la generación más joven, vale decir, previnieron el incesto entre hermano y hermana, y entre los hijos varones con su madre, mientras que el incesto entre padre e hija fue evitado sólo más tarde mediante una extensión» (Freud, 1991 [1912-13]p.124)

entonces desde qué lugar podemos dar cuenta de esos asuntos y qué nos pueden decir sobre el tema que nos convoca.

7.3.1 La ciclicidad en el cuerpo femenino

Traemos a colación la maternidad porque precisamente lo no-simbolizable pareciera estar relacionado con los acontecimientos del cuerpo y, al hablar de la maternidad, no podemos soslayar los fenómenos corporales que la atraviesan en la mayoría de los casos⁵⁹. Las histéricas, por ejemplo, ponen en relieve esta pregunta: «cómo se opera en el ser humano la mutación que privilegia el hecho de tener un *cuerpo*, más que la de ser un *organismo*» (André, 2002, p.99) André considera que esta pregunta emerge del lado de lo femenino por su falta de referente, pero no habla de que la existencia de las mujeres está atravesada por una serie de sucesos que siguen pasando por el plano de lo real. Cosas que, pese a ser simbolizadas, siguen teniendo una vertiente real que resiste y se manifiesta como orgánica.

Así, plantearemos un asunto relacionado a cierta ciclicidad inherente al cuerpo femenino con la conjetura de que lo *cíclico*, en donde podemos incluir la menstruación y la gestación (procesos ambos relacionados con la sexualidad), es constitutivo de las mujeres y algo que puede acercarnos a «ese goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe» (Lacan, 2006, [1973] p.90). Lo haremos bajo la premisa de que «no podemos pensar el concepto de goce sin hacer referencia al cuerpo, un cuerpo gozante que habla, un cuerpo en defecto» (Toro Cardona, 2013, p.6).

También lo traemos por la peculiar relación que tiene Lila con la menstruación y con el embarazo. A lo largo de las obras, esa *amiga estupenda* tiene colosales problemas con ambas cosas de las que apenas y alcanzamos a vislumbrar algo. Con lo primero, en la medida en que se convertirá en su vida en una señal de padecimiento en la que se saldrá por completo de la periodicidad que se presume de la menstruación. En Lila, contrario a lo periódico, será algo que aparecerá por prolongados lapsos, llegando a enfermarla.

⁵⁹ Sabemos que también hay unos procesos en los casos de los hijos que llegan desde otros lugares como la adopción, gestación subrogada, etc. Pero en vista de que las protagonistas de los libros no atraviesan ninguno de esos procesos nos centraremos en la maternidad desde la perspectiva de las madres que gestan, paren y crían a sus propios hijos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que aún esos hijos adoptados, subrogados y demás, siguen saliendo (por lo menos por ahora) de vientres de mujeres.

—Tengo anemia.

—Qué anemia.

—La regla me viene cuando le da la gana y luego no se me va más.

—¿Desde cuándo?

—Desde siempre.

—Di la verdad, Lila.

—Es la verdad. (Ferrante, 2015, L4, p409)

Con lo segundo, Lila tiene una relación ambigua. En su juventud, con su primer esposo, la narradora nota de parte de su amiga una lucha: «empeñada en vete a saber en qué misteriosa lucha con su propio cuerpo para impedirle que concibiera hijos» (Ferrante, 2012, L2, p.118). Cuando finalmente queda en embarazo, aunque no quiere tenerlo, Lila evade el tema diciendo «'No quiero hablar, es una enfermedad, llevo dentro un vacío que me pesa'» (Ferrante, 2012, L2, p.127). Sin embargo, después del aborto espontáneo que tuvo, y mucho después de haber tenido a su primer hijo, Lila quedará embarazada por tercera vez y ahí también se manifestó una suerte de renuencia en su cuerpo:

(...) había algo en su organismo que se rebelaba. De ahí que mientras yo⁶⁰ me sentí enseguida como si dentro de mí centelleara una especie de luz rosada, ella se puso vercosa, con el blanco del ojo amarillento, le daban asco todos los olores, vomitaba sin parar. Qué quieres que haga, decía, yo estoy contenta, pero el trasto que llevo en la barriga, no, es más, la tiene tomada conmigo. (Ferrante, 2015, L4, p.151)

En otra parte decía que «el trasto ya grande que llevaba dentro le tiraba, la empujaba, la frenaba, le molestaba, la debilitaba» (p.180). Lo curioso es que, hacia el final del embarazo, poco antes de dar a luz, Lila ya se encontraba cómoda con su embarazo, se retrasó su parto y también en el relato lo cuentan como algo extenuante. En ese punto, Lila ya decía que «Le parecía insensato custodiar a la criatura en el vientre y al mismo tiempo querer echarla fuera. Es ridículo, dijo, que esta hospitalidad exquisita de nueve meses vaya acompañada del deseo de expulsar al huésped de

⁶⁰ Hacia el final de la historia, ambas protagonistas quedan embarazadas al tiempo.

la forma más violenta» (p.241), tanto más llamativo es lo que, a modo de infidencia, descubrimos de boca de la ginecóloga que atiende a su parto, a saber: que «Lila había hecho de todo para no traer al mundo a la criatura. La retenía con todas sus fuerzas y mientras tanto boqueaba: córtame la barriga, hazla salir tú, yo no puedo más» (p.241).

Para empezar entonces esta reflexión sobre la ciclicidad y lo no simbolizable de la maternidad, recurriremos a Jacques Lacan, quien alude a la procreación en unos términos que nos permiten entender la insuficiencia de las explicaciones dadas hace algunas páginas sobre la madre, de allí desglosaremos su relación con otros procesos relacionados a esta:

Existe de todos modos una cosa que escapa a la trama simbólica, la procreación en su raíz esencial: que un ser nazca de otro. La procreación está cubierta, en el orden de lo simbólico, por el orden instaurado de esa sucesión entre los seres. Pero nada explica en lo simbólico el hecho de su individuación, el hecho de que un ser sale de un ser. Todo el simbolismo está allí para afirmar que la criatura no engendra a la criatura, que la criatura es impensable sin una fundamental creación. Nada explica en lo simbólico la creación. (Lacan, 2009 [1956], p.266).

Esto aparece en el *Seminario 3* en la clase titulada «La pregunta histérica» (2009 [1956]). El autor está hablando sobre la histeria traumática de un guarda de tranvías durante la revolución húngara. Se refiere a él en esa clase intentando dilucidar cuál es la pregunta formulada por el síntoma histérico, a saber: «¿*Qué es una mujer*» (2009 [1956]) (nombre de la clase posterior). Contextualizamos en qué texto dice esto Lacan para resaltar su importancia.

Lo interesante de lo que plantea el autor es que, como una suerte de antecesora de la pregunta por la mujer, está la pregunta por la posibilidad de traer o no un nuevo ser al mundo, es decir que cuando se pregunta por lo femenino, por la mujer, se pasa simultáneamente por cuestionar la procreación. Todos los síntomas de este guarda de tranvía giran alrededor de ese interrogante. Hablamos entonces de una suerte de *impasse* de los sujetos, llámese hombre o mujer, para dar cuenta de lo que sucede en la procreación, ese es el punto más importante del fragmento citado: la aseveración de que tanto la procreación como la individuación son procesos que escapan a la explicación simbólica.

A renglón seguido, Lacan —quien no desconoce los avances que había en el momento sobre este tema— añade el hecho de que «Los biólogos dicen que hay una relación esencial entre la reproducción sexuada y la aparición de la muerte y, si esto es cierto, muestra que ellos también giran en torno a la misma pregunta» (p.266), asunto que se acerca a lo que Freud planteaba, esta vez desde la parte del sangrado menstrual en «El tabú de la virginidad» (1917), puesto que en las investigaciones de grupos primitivos habían descubierto que esta vendría a representar «el horror de los primitivos a la sangre, pues la consideran *el asiento de la vida*»⁶¹ (Freud, 1999, [1917] p.192). La pregunta de la que habla entonces Lacan es la pregunta por la aparición de la vida y todo lo que eso implica: que se unan dos personas, que un ser nazca de otro ser y la inevitabilidad de la muerte. En este punto, Lacan referencia directamente a Freud:

Estas son las mismas preguntas que Freud plantea en el trasfondo de *Más allá del principio de placer*. Así como la vida se reproduce, ella se ve obligada a repetir el mismo ciclo, para alcanzar el objetivo común de la muerte (Lacan, 2009, [1956], p.266).

Esta última afirmación nos pone frente al asunto nodal de *Más allá del principio de placer*: el problema de la compulsión a la repetición y la pulsión de muerte, o dicho de otra forma: el asunto de la ciclicidad y la repetición propias de las neurosis: «Cada neurosis reproduce un ciclo particular en el orden del significante, sobre el fondo de la pregunta que la relación del hombre al significante en tanto tal plantea» (p. 256), todo esto en el mismo apartado en el que alude a la dificultad de simbolizar el asunto de la procreación cosa que, por supuesto, no es azar.

Lo que nos interesa ahora es la relación que existe entre la vida/muerte y la maternidad; el embarazo precisamente es una de las fases cíclicas-periódicas que están relacionadas con esto: al menos del lado de la vida. Es algo sobre lo que Paul-Laurent Assoun, psicoanalista francés que ha trabajado bajo la égida de la llamada «antropología psicoanalítica», tiene unos aportes interesantes. El autor, en un libro titulado *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma* (1998) dedica el epílogo a dilucidar la relación entre el «rechazo a la feminidad»⁶², el cuerpo y el síntoma.

⁶¹ Las cursivas son nuestras.

⁶² A continuación, la cita en la que Assoun habla del problema en cuestión del «rechazo de lo femenino». «Al final del ensayo sobre los fines del análisis, Freud, como se sabe, menciona lo que denomina «lo biológico. “¿De qué se trata? Tanto en el hombre como en la mujer, en la forma de la ‘protesta viril’ y la ‘envidia al pene’ respectivamente, lo que se notifica es el mismo punto de resistencia, aquel más allá del cual ya no es posible remontarse: lo que se llama “rechazo de la femineidad”». (Assoun, 1998, p.263)

Tratando de entender qué papel juega en todo ese embrollo la mujer, Assoun menciona precisamente la periodicidad en la que está envuelta —en primer y más notable lugar— por la menstruación. Además de la explicación netamente biológica que da⁶³, el autor nos proporciona lo que considera nodal de la sexualidad femenina con relación a lo que nos compete, es decir: lo que resulta propiamente enigmático de que exista una periodicidad desde la menstruación hasta la gestación:

Este recordatorio tiene el objetivo de plantear la cuestión que elude todo discurso de la organicidad: en este proceso cíclico de lógica inflexible, ¿quién pone el cuerpo de la mujer bajo el yugo de esa inmutable secuencia, qué pasa en el cuerpo físico? (Assoun, 1998, p.265).

Más allá de que Assoun afirme —siguiendo a Freud y a Fliess— que la menstruación es el prototipo de la neurosis de angustia, la pregunta sería, entonces, «¿Cómo llegaron los cuerpos femeninos a estar reglados?» (p.265). Assoun señala que la menstruación se desarrolló cuando la sexualidad humana se desvinculó del ciclo reproductivo de los mamíferos en los que la actividad sexual estaba restringida a los periodos de celo. A medida que la sexualidad humana dejó de depender de dichos periodos de celo, inherentes a lo meramente reproductivo, surgió este nuevo ciclo que afectó al cuerpo de la mujer.

Así, la emancipación de la sexualidad humana de sus límites animales fue acompañada por la imposición de esta «ley corporal» (Assoun, 1998) en las mujeres, ley inflexible e ineludible. Para el autor entonces la paradoja radica en que, por un lado, la menstruación refleja la renuncia y la represión de la sexualidad animal. Pero, por otro lado, también *imita* su efecto pulsional porque de alguna forma queda como ese *rastro* de la sexualidad animal netamente sometida a los periodos de celo. La sexualidad humana ya no está sometida a estos y, sin embargo, permanece esa marca

⁶³ Como las explicaciones no nos parecen en absoluto desdeñables, ponemos aquí lo que dice el autor del funcionamiento de la menstruación: «El “proceso” que designa la menstruación puede describirse en el plano orgánico: fenómeno fisiológico periódico manifestado por un derrame sanguíneo de origen uterino, que afecta, según una ley de repetición -reglada-, los órganos genitales. Fenómeno nombrado, además, por ese lapso (*menstrua*, de *mensis*, mes), como si de este suceso sólo fuera enunciable el retorno -eso vuelve, eso se reproduce en el cuerpo-, acompañado por el “signo” hemorrágico (“eso sangra”»).

cíclica de una suerte de separación malograda entre el animal-humano, esa marca que es la menstruación.

Esta es una respuesta conjetural a lo que se ha planteado el psicoanálisis (y muchas otras disciplinas) sobre el *rechazo a la femineidad*. Assoun lo explica en estos términos: hay una «oclusión del goce —femenino estructural— en el cuerpo real» (p.272), un goce que vendría a ser un reencuentro con aquello de la sexualidad que debía estar reprimido. Los síntomas somáticos (no olvidemos que finalmente es lo que le compete a este autor en su investigación) serían un esfuerzo de liberar al cuerpo de la «tensión prehistórica» en la que está sumido. Así, el síntoma sería una «pequeña “tormenta orgásmica” que vendría a dar testimonio de ese goce impedido» (1998, p.272).

Uno podría inferir que en esos ciclos femeninos, en tanto recordatorio de la prehistoria de la sexualidad humana se halla un goce no simbolizable, puesto que hay un remanente de la sexualidad no-reprimida, de aquella que antecede al lenguaje, la cultura y todos los otros procesos que formaron a sujetos con inconsciente. El hecho de que no exista relación sexual, se debe, justamente, a que la sexualidad ya no es lo meramente instintual:

(...) lo que nosotros —o al menos, la mayoría de nosotros— experimentamos como la relación sexual más «natural» es algo aprendido, internalizado a través de una serie de cortes traumáticos, de intervenciones de la Ley simbólica. Así pues, la respuesta al problema de Lacan es⁶⁴: entramos en la sexualidad humana gracias a la intervención del orden simbólico *qua* parásito heterogéneo que irrumpe en el ritmo natural del apareamiento. (Zizek, 2003, 236)

Consideramos entonces oportuno preguntarnos si en estos procesos cíclicos (entre los cuales todo gira alrededor de la procreación, de la gestación, de la maternidad) no se encuentra un elemento de goce que excede al goce fálico, un goce que incluso toma esos mismos procesos, que atraviesan el cuerpo, y hace con ellos, arrojaremos unas hipótesis al respecto en el siguiente apartado.

⁶⁴ El *problema* que plantea Zizek es el siguiente: «El problema que enfrentaba Lacan era: ¿cómo pasamos del apareamiento animal, guiado por el saber instintivo y regulado por los ritmos naturales, a la sexualidad humana, poseída por el deseo que está eternizado y, por esta misma razón, es insaciable, está inherentemente perturbado, condenado al fracaso, etc.?» Zizek, 2003, p.235)

7.3.2. *Algunas conjeturas sobre el goce en la maternidad*

Lo dicho con relación a los ciclos, la pregunta por lo que es simbolizable o que se encuentra en el plano de lo real es diferente a las aptitudes que pueda o no tener una persona para tener hijos. Aclaremos: no se trata de poner la mirada sobre las demandas culturales con relación a la maternidad, ni postular la existencia de una suerte de *instinto maternal* (que hartos se ha mencionado a lo largo de la historia) en las hembras. Tengamos presente que, aun cuando en la sexualidad femenina haya una marca que dé cuenta de la represión de la sexualidad netamente animal, para la misma mujer son un misterio esos procesos, es decir, la relación con ellos está ofuscada por todo cuanto hay de simbólico en el mundo y por los virajes evolutivos:

A lo largo de la evolución homínida, el atractivo sexual femenino dejó de ser función del ciclo menstrual para hacerse dependiente del ciclo vital. *La consecuencia más relevante de este hecho es que la ovulación pasa inadvertida tanto para los varones como (lo que resulta aún más intrigante) para las propias mujeres.* (García Leal, 2016, pp. 9)⁶⁵.

Ahora bien, saber que hay demandas culturales con relación a la maternidad y a los hijos no puede llevarnos a soslayar el asunto de la posibilidad de que este sea también una vía de goce femenino. Lo que debemos responder es qué hay en un hijo y qué en la ciclicidad de la gestación, ¿Puede haber ahí un espacio para otro goce distinto del fálico?

Lacan no evade este asunto. En el *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente* menciona esto en un capítulo en el que habla del Edipo. Allí establece una diferencia entre el *inyecto* y el *abyecto*. Sobre el primero dice que en la medida en que podemos presumir que una madre ya está en sus plenas capacidades de voracidad, es posible pensar que «el falo, en la madre, no es únicamente un objeto imaginario, es también perfectamente algo que cumple su función en el plano instintual, como instrumento normal del instinto» (Lacan, 1981 [1958], p.212). Del segundo, por otro lado, dice:

⁶⁵ Las cursivas son nuestras.

(...) designa la pertenencia imaginaria de algo que, en el nivel imaginario, se le da o no se le da, tiene permiso para desearlo, le falta. El falo interviene entonces como falta, como el objeto del que está privada, como objeto del *Penisneid*, de aquella privación siempre sentida cuya incidencia conocemos en la psicología femenina. (p.212)

Soler (2006), por su parte, recogerá en estos términos la función de la madre, comparándola con la del padre «la disyunción entre la función de reproducción, real, y la función de semblante, simbólica, se encuentra exactamente invertida en el padre, quien, como Nombre, es un semblante pero no un genitor» (p. 105). Todo esto para concluir que, aunque tiene grandes dificultades para «introducirse en la dialéctica del símbolo (...) la mujer tiene por otra parte todos los accesos a algo primitivo e instintual que la sitúa en una relación directa con el objeto, no ya de su deseo sino de su necesidad» (Lacan, 1981 [1958], p.213). Tengamos en cuenta, para continuar, que una de las preguntas tempranas de Lacan con relación a la mujer es «si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en [ella], y principalmente toda la corriente del instinto materno» (Lacan, 2009 [1960], p. 693). Con el asunto del *inyecto* y el *adyecto*, se hace manifiesta cierta *dipoplía* que se puede leer desde el *Seminario 4*:

(...) la relación de la madre con el niño es doble, con, por una parte, una necesidad de cierta saturación imaginaria y, por otra parte, lo que pueden ser en efecto las relaciones reales y eficientes con el niño, en un nivel primordial, instintivo, que en definitiva resulta ser mítico. Para la madre, siempre hay algo que permanece irreductible en todo esto. A fin de cuentas, si seguimos a Freud, diremos que el niño como real simboliza la imagen. Más precisamente —el niño como real ocupa para la madre la función simbólica de su necesidad imaginaria— están los tres términos. (Lacan, 2008 [1956], p. 73)

Vemos entonces distintas vertientes de la maternidad que Florencia Surmani explica así: del *adyecto* dice que la mujer se vería «como objeto que por su privación entra en la dialéctica simbólica del don y del deseo de falo articulado con una falta (que tiene como trasfondo la castración)» (Surmani, 2014 p.250), mientras que del *inyecto* dirá que la mujer «accede a otro plano que se articula con su voracidad femenina, su necesidad, su instinto, es decir, algo que no se mide

en términos de falta o de la lógica falo-castración, pero que (...) tampoco carece de relación con ella» (p.250).

De esto podemos colegir que existe un goce no-todo fálico en la maternidad que podemos entrever de esa *voracidad femenina* en la que Lacan sitúa a ciertas mamás, como lo hará con Gertrudis, mamá de Hamlet, en el *Seminario VI*. Si bien en ese punto aún no había elaborado la noción de un goce no-todo, el autor señala la peculiaridad en el ser madre por parte de Gertrudis, pues la llama «*verdadera genital*» (interesante el eco con la *verdadera mujer*) (Lacan, 2014, [1959], p. 317). No solo esto, el autor tiene varias formas de referirse a ese deseo que está más cerca del goce; verbigracia: «la madre es una vagina abierta. Cuando uno se fue, llega el otro». Llama a eso «voracidad “instintiva”» (Surmani, 2014, p. 250)

Se trata de un señalamiento un tanto ofensivo, pero en el centro de este podemos situar las coordenadas de unas mujeres que no pueden alejarse de cierta voracidad, de cierto gravitar alrededor de procesos más allá del falo, incluso en el deseo de la madre, el cual, no olvidemos «Hay que comprenderlo como el deseo de la mujer en la madre, deseo que permite imitar la pasión materna, hacer de ella no-toda madre, dicho de otra manera, no-toda para su hijo» (Soler, 2006, p. 115).

7.4. La madre en la contemporaneidad

Hablamos de la madre y del goce que puede haber en la maternidad. Es una especulación algo discordante con lo que el psicoanálisis ha planteado con relación a la salida fálica bajo la que se le ha interpretado desde Freud. Aun así, ha pasado mucho desde que el autor elaborara como única vía de acceso a la feminidad un hijo que hiciera las veces del falo. También ha pasado mucho desde que Lacan separó por completo el ser mujer u hombre de la anatomía; esta dejó de ser destino y la sexuación pasó a explicarse en términos de la lógica.

En el mismo ciclo de conferencias de Marie-Hélène Brousse referido hace algunas páginas, la autora habla de la maternidad desde una perspectiva actual que señalaremos como última pieza para esta tesis. Para empezar, la autora rastrea las diferentes versiones de la madre (o la evolución de la madre) que ha habido dentro del psicoanálisis en la enseñanza de Lacan, encuentra tres. La primera es una versión cronológica en la que esta se sitúa como el origen del individuo, la segunda es la del *cross-cap* y, la tercera, la de orientación lógica propia de las últimas enseñanzas de Lacan

(Brousse, 2020, p. 94). Brousse, en ese tercer momento y siguiendo a Lacan, sitúa a la maternidad del lado de lo universal en las fórmulas de la sexuación, es decir del lado del que se ha situado el goce fálico:

Tal y como Lacan mismo enfatizó una vez, se puede decir «todas las madres»; ello no impide hablar de una madre, pero se pueden universalizar las funciones maternas. Entonces, es bien claro que «madre» funciona bajo las fórmulas de la sexuación del lado de lo universal y de la completud, es decir, del llamado lado masculino. O para decirlo de otra manera, la madre responde a la función Φx . (Brousse, 2020, p. 95)

Brousse se desmarca por completo de la maternidad concebida como la suplencia de una falta en la mujer. Siguiendo a Lacan, para ella el falo «es algo que comparten ambos sexos biológicos» (p.95). No obstante, no es este el asunto que interesa. Es por esto que también sitúa del lado «masculino» no solo a las madres, sino además «a las hijas, las hermanas, las esposas (...) es decir, lo femenino en tanto género, en tanto biológico» (p. 96.)... ¿si todo eso está situado del lado femenino, qué cosa podemos encontrar en el no-todo?

Hasta aquí, solo hace su lectura de Lacan. En esa lectura también alude a las versiones del padre que ha habido en Lacan, de las que, por cierto, también encuentra tres: «el nombre, especialmente el nombre propio; la *père-version*, el objeto *a* de goce; y, por último, la sorpresa y la esclavitud» (p. 97). Los cambios aún más marcados en las versiones del padre llevan a la autora a concluir que la madre ahora cumple una función harto distinta en la sociedad; en la actualidad, dice Brousse, la madre ya no es el objeto perdido, no está la interdicción del padre que prohíbe a la madre y hace que el niño renuncie a ella. La consecuencia: «Cuanto más dominen las madres en la familia y en el lazo social, más forcluido está lo femenino» (p. 98).

Dado que la maternidad está del lado izquierdo de las fórmulas, es decir, del lado masculino, y dado que son ellas quienes están dominando el lazo social por la paulatina desvalorización de la figura paterna, Brousse ve la forclusión de lo femenino. Es decir, ve en el auge de la maternidad el detrimento de lo femenino. A esto han apuntado algunas psicoanalistas cuando refieren el asunto de que la maternidad tampoco obtura lo femenino, aunque socialmente se presente como algo que sí lo hace.

La maternidad no resuelve la pregunta por la femineidad [*sic*]. 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 (...) (Wechsler, 2011, p.195)

Brousse ve en la maternalización del mundo un problema que no comete únicamente a las mujeres: también hay padres que hacen las veces de madres (como en las parejas homosexuales), madres solteras, y muchas otras personas que se ubican en la posición materna «hablo de la extensión del imperio de las madres sabiendo que los padres se vuelven madres, porque precisamente la función de excepción deja de funcionar de la misma manera, y al faltar esta excepción lo que queda es un universal» (Brousse, 2020, p.100)

En otro texto, la autora habría abordado esta tesis, pero con un cambio: allí dice que «el punto esencial de la mutación de discursos que advienen hoy es sin duda que la maternidad no recubre más lo femenino ahí; no lo agota» (Brousse, 2019, pp. 2-3). Si en algún momento fue un terreno propiamente femenino, ya no lo es más «La maternidad dejó de ser a la vez una obligación de la naturaleza y un destino de discurso; se volvió una elección de goce, por el cual ciertos sujetos, de género hombre, pueden optar» (pp. 2-3).

Que la disputa, que la tendencia sea en el terreno de la maternidad, en todo caso, tiene una arista interesante que remite al cuerpo, a la anatomía, pues son solo los «seres hablantes, cuando son hembras, [quienes] tienen una característica: *la Vida*, que escribo con mayúscula para diferenciarla de las pequeñas vidas que son nuestras pequeñas historias, nuestras vidas minúsculas. La fuerza de la Vida es del orden lo Real» (pp. 1-2), este hecho es el que hace que se siga imponiendo a la mujer el ser madre. Pero si hay una máxima que ha atravesado este trabajo y que en el mundo es que el deseo de la mujer resiste, contamina, a la madre.

(...) al ser sacrificado a lo materno, lo femenino insiste, como un real imposible de saturar
(...) Lo femenino no es el empuje-al-LOM, masculinización por el género, sino la parte escondida que siempre sorprende a los cuerpos hablantes, como una errancia de lo Real, una onda gravitacional tomada de la fusión imposible entre la Vida y el lenguaje. (pp. 6-7)

8. Conclusiones

Presentaremos las conclusiones de este trabajo como una serie de reflexiones sobre los temas abordados y las lecturas realizadas, intentando poner en primer plano lo que nos resulta más relevante. Es la vía para hacer avanzar la investigación en el psicoanálisis. De todas maneras, debemos reconocer que, aunque el recorrido fue denso y provechoso, esta tesis no tiene la intención —ni las condiciones— de resolver los problemas de la feminidad (de lo que tanto y desde tantos lugares se ha escrito, incluso desde los primeros textos del psicoanálisis) ni sobre la maternidad (de la que, por otro lado, tan poco se ha dicho en el mismo campo). Hay muchas cosas que quedan como otras vertientes a explorar, que rebasan por completo esta investigación, pero que son preguntas sobre las que se debe seguir trabajando. Esperamos perfilar esto en las conclusiones.

8.1. La madre en la contemporaneidad

Desde hace tiempo hay una verdad que exige ser afirmada con contundencia dentro de todos los discursos que conocemos. Una de esas verdades que por presentarse tan inapelable suele crear a los más fervientes detractores. Hablamos de aquella que dice que nada tiene que ver lo biológico con el hecho de ser mujer. Pocos temas son tan candentes actualmente, pocas cosas suscitan tantas y tan álgidas discusiones como esta afirmación.

A pesar de las duras acusaciones que ha sufrido el psicoanálisis a lo largo de su historia por su hipotético (y en ocasiones notable) sexismo, transfobia, misoginia, etc., lo cierto es que desde los tres ensayos de teoría sexual freudianos, hasta las fórmulas de la sexuación lacanianas, esta es una ciencia que se ha mantenido a la vanguardia para señalar las complejísimas aristas que innegablemente envuelven a la sexualidad humana, sexualidad que tiene capital importancia en la emergencia de los sujetos. Sin embargo, el estar en esa vanguardia y preguntarse constantemente por este asunto, no le ha ayudado a dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de qué quiere una mujer que Freud planteó, ni tampoco a la pregunta de qué es una mujer.

El desconcierto resulta tanto más paradójico en una época en la que con tanta seguridad se levantan personas, no todas hembras, a decir que son mujeres. Aunque esto esté por fuera de nuestra discusión, es importante tenerlo en cuenta porque al final del recorrido sobre cómo llegar a ser mujer, con lo que nos encontramos es con que «la feminidad no puede alcanzarse o designarse sino

por el sesgo de un semblante. Ser mujer es, quiérase o no, hacer semblante de ser mujer» (André, 2002, p.261). Y eso es lo que ha señalado el psicoanálisis desde hace tiempo.

Ese asunto de que se llega a ser mujer sólo a través del semblante acarrea una serie de problemas —los vimos en el recorrido— puesto que ambos padres (y cada vez más) se muestran impotentes para brindarle ayuda a una hija cuando se trata de buscar un referente que le diga algo sobre ella misma. El padre porque sólo tiene el falo; la madre porque es un objeto que se depone para mirar al padre. En parte de allí se deriva la importancia de la histeria: de que nos muestra la imperante necesidad de buscar una respuesta a la pregunta sobre qué es ser mujer en el deseo de los otros para situarse en el lugar de lo que se desea.

Es precisamente a partir de esta forma de interrogarse como Lila y Lenú van construyendo su feminidad: cada una mirando lo que hace la otra, deseando lo que desea la otra. El haber compartido un hombre —tan importante además en la vida de ambas—, es muy dicente sobre esa forma de buscar en distintos lugares una respuesta a las incógnitas sobre la feminidad: identificándose con aquello que el otro desea para tener así una vía de acceder a una parcela firme de la feminidad.

No cabe duda de que ambas protagonistas buscan referentes fálicos para pararse ante el mundo como mujeres, pero más que todo Lenú: madre, esposa, escritora, amante. Habita un mundo en el que «Todo lo saben y todo lo pueden y siempre tienen la razón... como los hombres» (De La Pava, 2006, p.183). Vive bien así, le va bien. Estamos solamente señalando que su forma de relacionarse con el mundo da cuenta de algo que en el psicoanálisis se aborda desde la vertiente fálica: la de la seguridad y las respuestas que siempre se han achacado al lado masculino.

Lila, por el contrario, aparece como una mujer incapaz de ceñirse a esos referentes fálicos, aunque con más poder que todos los otros personajes echa mano de ellos haciendo de matrona, creando empresas, gobernando en su barrio, pasando por encima de los hombres, de la violencia que hay en esa Nápoles que habita. Su amiga, quien la observa, cree entender que es lo que busca haciendo esas cosas: «una forma de reorganizarlo todo por fin del modo adecuado» (Ferrante, 2013, L3, p. 115). Bonita forma de describir la función del falo. Sin embargo, este personaje no lo logra. Es ella, precisamente, en quien vemos con mayor contundencia esa insuficiencia de los semblantes, por eso es la única capaz de cometer el acto de «borrarse».

Consideramos que en su decir, en ese movimiento ambivalente entre lo que ella llama *desbordamiento* y su intención de *borrarse* se perfila el encuentro con el vacío, con la no-existencia

de la mujer de la que hablamos en el tercer capítulo. Los momentos en los que este personaje describe la sensación de *desbordamiento* se nos presentan como un encuentro con lo real que el personaje solo puede modular con cierta incoherencia «Lo que más había atemorizado a Lila desde siempre es que las personas, mucho más que las cosas, perdieran sus contornos y, ya sin forma, se desbordaran» (Ferrante, 2012, L2, p.418). En los cuatro libros aparecen alusiones de este tipo. Es un temor del personaje que parece tener relación con una suerte de ruptura del orden simbólico, emergencia de lo real:

(...) quería que entendiera bien qué era el desbordamiento y cuánto la aterrorizaba (...) Dijo que el contorno de los objetos y las personas eran delicados, que se rompían como el hilo del algodón. (...) Exclamó que siempre había tenido que luchar para convencerse de que la vida tenía bordes sólidos, porque desde niña sabía que no era así (...) (Ferrante, 2015, L4, p. 193)

Cuando Serge André está estudiando los casos de las pacientes histéricas que Freud atendió, dice que en el caso de que prevalezca el asco como síntoma aparece una desexualización de lo real que pondría frente a ellas no al cuerpo, sino al órgano. En el caso de que el síntoma prevalente sea la conversión, aparecería una sexualización y simbolización en el que se resuelve el conflicto orgánico al invadir por completo la función sexual a la función orgánica (André, pp. 100 - 106). En ambos casos, lo que aparece es una disyuntiva entre lo orgánico y lo corporal, la desexualización del cuerpo.

Aquí es cuando anudamos esta referencia con la explicación de Laplanche sobre lo que se reprime de la sexualidad y las cosas que cíclicamente siguen apareciendo en el cuerpo femenino a pesar de eso: la menstruación y, aunque él no lo dice, nos parece claro que también el embarazo y la maternidad entran ahí. Esa emergencia de lo real del cuerpo será también una constante en la vida del Lila en la relación con sus embarazos, con los hombres y con el sexo. Finalmente, el personaje encuentra más seductora y transitable la vía de relacionarse de forma directa con el vacío, *borrarse*. En ese acto, que a su vez sirve para cavar un agujero en su amiga de la misma forma que Madeleine y Medea lo harían con sus respectivos esposos, encontramos un antes y después de lo femenino.

Son esos espacios, que también menciona Brousse, en los que hay una relación con el secreto, el borrarse, etc, en los que podemos ver con mayor claridad una forma de asumir un goce no-todo fálico. Al final de esta primera conclusión, entonces, lo que es evidente sobre el ser mujer es que parece que fuera más relevante, más importante, hablar no de las vías de acceso a la feminidad, sino del rol que del goce en la vida de las mujeres según las coordenadas que trace cada una de ellas.

8.2. Sobre la maternidad en la vida de una mujer

Acaso lo más contundentemente afianzado en el recorrido de esta investigación es que el ser madre no satura el deseo de una mujer. Paul B. Preciado, Marie-Hélène Brousse y muchos otros se toparon con el problema de que hasta hace poco la relevancia de las mujeres venía únicamente de su cualidad reproductora, del hecho de ser «ponedoras»⁶⁶, quienes tienen el don de la Vida (Brousse, 2019). Quizás por eso Lacan, Soler y otros han dicho que la mujer, en la relación, solo puede entrar en función de madre:

Lo único que permite suponer *La* mujer es que, como Dios, ella sea prolífica. Solo que el progreso al que nos conduce el análisis consistió en mostrarnos que aunque el mito la haga salir de una sola madre, a saber, de Eva, no hay más que reproductoras particulares. *Y eso es lo único que permite designarla como La*⁶⁷, porque les he dicho que *La* mujer no existe, y tengo cada vez más razones para creerlo (...) (Lacan, 2006 [1976], p.126).

Aquí resulta necesario resaltar lo que dice Marie-Hélène Brousse sobre el hecho de que la maternidad pueda ponerse del lado de lo universal, del lado «hombre», de las fórmulas de la sexuación: «se puede decir “todas las madres”; ello no impide hablar de una madre, pero se pueden universalizar las funciones maternas» (Brousse, 2020 p. 95). Una mujer puede estar en la función fálica en su rol como madre, eso lo hemos visto a lo largo de la historia de la humanidad.

⁶⁶ En la edición de Paidós la cita dice «Lo único que permite suponer *La* mujer es que, como Dios, ella sea *prolífica*» Sin embargo, en la cita original leemos: «la seule chose qui permet de supposer *La* femme, c'est que— comme Dieu— elle soit *pondeuse*». Nos parece más preciso mantener el sentido de la versión original.

⁶⁷ Las cursivas son nuestras.

Pese a esto, algo cambió en la forma de asumir lo fememino que ha llevado a desligarse completamente de la imagen de la madre. O quizás se ha hecho cada vez más tangible que «La madre es una mujer» (Brousse, 2020 p. 102) y la forclusión de la feminidad, contrario a la tesis de Brousse, no se ha hecho más grande sino que ahora son más evidentes las investiduras fálicas que rodeaban la vida de estas.

La constatación de la separación de una mujer de su aptitud reproductiva acaso sea el problema más grande al que se enfrenta el quehacer psicoanalítico. Es una constatación que aparece en más lugares que la obra de Lacan. Como si no fuera suficiente enterarse de eso, también ha ocurrido que el beneficio que otrora le otorgaba la sociedad a las madres ha entrado en una suerte de crisis debido a las altas exigencias que desde diferentes lugares les llegan. Y ya no solo por ser madres... sino también por los roles que deben ocupar como *mujeres*.

La aporía a la que alude el título de esta investigación a lo que apunta es a que la maternidad ha dejado de ser un significante privilegiado para las mujeres, quienes además de tener el don de la Vida, tienen también la posibilidad de crear otras vidas (Brousse, 2019) que les procuren otros significantes más allá del materno, aún cuando estos también tengan valor fálico. La maternidad, de todas maneras, se sigue presentando con una suerte de paradoja *sui generis* porque tiene —en muchos casos— una incidencia en el cuerpo.

Así, cada tanto, como un retorno, emerge nuevamente algún acontecimiento para mostrar que el cuerpo es un lugar importante para los humanos, aún cuando estos sean en primer lugar *hablanteseres*. ¿Qué nos dicen las palabras de Lila y Lenù sobre el embarazo, la menstruación y el sexo sino eso, a saber, que en el cuerpo se juega una verdad que excede al campo de la palabra, que allí también se manifiesta la relación con la falta, con el vacío? «Estaba preñada por segunda vez y, sin embargo, vacía» (Ferrante, 2013, L3, p. 294).

A algo de ese orden apuntaba Freud cuando habló de la pulsión a la que definió como un estímulo psíquico del que no es posible huir: «La pulsión, en cambio, no actúa como una fuerza momentánea, sino siempre como una fuerza constante. Puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huída que nada puede valer contra ella» (Freud, 1992, [1915c] p.117). Assoun, a quien mencionamos en esta tesis, también encuentra en el cuerpo un problema nodal y rastrea los deslizamientos en el campo semántico que ha tenido este concepto con sus acepciones de orgánico, somático y físico, todo esto con el fin de plantear la tesis de que el «punto límite entre lenguaje y real» (1998, p.199) aparece precisamente en el *cuerpo*.

Al final nos queda, entonces, que a la madre la podemos situar del lado *hombre* de las fórmulas de la sexuación y que su imperio se está extendiendo. También tenemos la constatación de la imposibilidad de asir el llamado deseo materno, del que únicamente es posible hablar en su versión estragante. Es decir: pareciera que de una madre solo es posible hablar si se es hijo, y en el caso de que sea la madre quien habla, entonces se terminará hablando del hijo. Pero acceder al deseo materno no es posible. De él, habrá que buscar razón todas las veces a partir del deseo femenino, ese que contamina al deseo de la madre y que la hace ser como las fauces de un cocodrilo.

8.3 Sobre el valor de la literatura para la investigación psicoanalítica

Es bien conocida la resistencia que suscita en diversos sectores el abordar con la teoría psicoanalítica cualquier asunto que no pase por el dispositivo que, desde Freud, se ha utilizado en el tratamiento, a saber: el diván. No obstante, y aunque todo el andamiaje teórico se pone a prueba y en funcionamiento en ese escenario, la teoría puede avanzar desde diferentes lugares. Esto no es una réplica a la máxima de que el psicoanálisis trabaja con sujetos uno por uno. Sin embargo, la excepción aparece en el panorama cuando se trata de plantear el problema de la trasmisión del conocimiento de esta ciencia, tarea indefectible que se hace más accesible en la medida en que echa mano de otras herramientas.

La lista de los autores que se han servido de manifestaciones artísticas de diferente índole para pensar el psicoanálisis es amplia. Empieza con Freud y sus constantes, agudos e indispensables señalamientos a Sófocles, Shakespeare, Goethe, Schiller, Da Vinci, Hoffman y un largo etcétera. El autor trabajaba en un mundo en el que la tarea académica era menos agarrotada, ni siquiera tuvo que ocuparse de distinguir entre las diferentes metodologías que utilizó para hacer sus trabajos, y eso que el abordaje de estos autores lo hizo desde diferentes metodologías (ahora lo podemos decir), pero para él sobre todo estaba haciendo *ciencia*.

Con Edipo, y luego con Hamlet, Freud primero discierne y luego constata sus planteamientos del complejo de Edipo, es decir: el esclarecimiento de *un concepto* que resulta nodal para pensar el problema de la *psyché* en el que andaba. Con Da Vinci, por el contrario, se sirve del trabajo del artista para realizar una psicobiografía por fuera del dispositivo analítico. En el texto «El motivo de la elección del cofre» (1991 [1913]), Freud contrasta literatura, mitología y

cultura popular para esclarecer una imagen que aparece reiterativamente y arrojar una interpretación con las herramientas que tiene. Con Hoffman, eligió uno de sus cuentos para desglosar e ilustrar un concepto que el autor ya había trabajado: el de lo siniestro.

Lacan también trabajó con la literatura. De hecho lo que *poco hizo* fue dictar clases y realizar escritos con base en *sus* casos clínicos. Teorizó con matemáticas, lógica, lógica de conjuntos, etc. Y muy poco con sus pacientes. También con Shakespeare, con Joyce, con Poe, con todo un movimiento, toda una época como lo fue el nacimiento en la Edad Media del amor cortés. Lo extraño ahora es la desconfianza que suscitan estas investigaciones. Acaso sea producto del ensimismamiento de las llamadas ciencias humanas, *so pretexto* de una excesiva especialización que únicamente se cree posible en el campo de trabajo, en la clínica. Pero las cosas apuntan hacia otro lado.

En todo caso, como se dijo al principio, esta tesis buscó realizar lo que Beatriz Maya, siguiendo a Lacan, llama *psicoanálisis teórico*. No una psicobiografía (que no es excluyente de este psicoanálisis teórico) sino más bien una suerte de esfuerzo hermenéutico por colegir *con* la obra de Ferrante algo sobre la madre y la mujer a partir de las imágenes que las dos protagonistas arman (por medio de palabras) para expresar lo que les sucede. No es que intentemos dar cuenta de un deseo o de una suerte de inconsciente en ellas que no existe puesto que son personajes de ficción. Más bien buscamos servirnos de las palabras —campo de trabajo por excelencia de la literatura y medio de acceder al saber por medio del psicoanálisis— para ilustrar metáforas, decires, imágenes que puedan esclarecer algunos de los problemas que ha detectado el psicoanálisis.

Nos parece que en esta perspectiva es válido y deseable servirse de otras herramientas puesto que, contrastado con la historia de la humanidad, es poco el tiempo que las mujeres llevan escribiendo, haciendo películas, participando de la vida pública en la que se circunscribe la literatura y, en cambio, es mucho el tiempo que el psicoanálisis lleva en una suerte de *impasse* con relación a la mujer.

Por lo demás, con Assoun, Julia Kristeva, Irigaray, Freud, Lacan, Pommier, etc. Consideramos que la literatura (y, ahora sobre todo los productos audiovisuales) tienen un lugar preponderante en la investigación psicoanalítica. De hecho, la literatura, porque justamente apela directamente a la ficción, soslaya todos los rodeos que se dan con para acceder a la verdad en el sentido lacaniano «El lenguaje del hombre, ese instrumento de su mentira, está atravesado de parte a parte por el problema de su verdad» (Lacan, 2009,[1946] p. 164).

En todo caso, a manera de conclusión queremos dejar una reflexión sobre la relación literatura (o si se quiere, en un sentido más amplio, *ficción*) con el psicoanálisis: utilizarla únicamente para confirmar lo que ya se ha dicho termina siendo una tarea insulsa y accesorio: la ficción ofrece, sobre categorías de nuestro campo, perspectivas diferentes que pueden esclarecer conceptos y modalidades distintas. No hay que dejarla, pues, en lugar utilitario, pasivo. Recordemos nuevamente a Assoun: la literatura opera trans-parentando, murmurando (Assoun, 1995). Y, recordemos, sobre todo a Lacan con su insistente y repetida frase «toda verdad tiene una estructura de ficción» (Lacan, 1990, [1959] p.19).

Referencias

- Alkolombre, P. (2019). Deseo de hijo, parentalidades y filiación. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 24, 100 - 109.
- André, S. (2002). *¿Qué quiere una mujer?* Siglo XXI.
- Assoun, P. L. (1995). *El perverso y la mujer en la literatura*. Nueva Visión.
- Assoun, P.-L. (1998). *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*. Nueva Visión.
- Assoun, P.-L. (2006). *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino* (Primera edición ed.). Nueva visión.
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (Segunda ed.). Paidós. 84-7509-451-1
- Bernal, H. (2018). 475. *Las tres respuestas del niño al deseo de la madre*. bernal tiene un blog. Retrieved January 12, 2024, from <https://bernaltieneunblog.wordpress.com/2018/08/31/475-las-tres-respuestas-del-nino-al-deseo-de-la-madre/>
- Bonoris, B. (2019). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Letra Viva.
- Brousse, M.-H. (2019). *Las mujeres y la Vida o la maldición de las reproductoras*. Gredos.
- Brousse, M. H. (2020). *Mujeres y discursos. II Conferencias Internacionales Jacques Lacan*. Gredos.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Chemama, R. (1998). *Diccionario del psicoanálisis: Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Amorrortu Editores España SL.
- De Castro, S. (2006). Apuntes sobre lo femenino y el lazo social. *Desde el jardín de Freud*, 6 38 - 49. 10.15446/djf.
- De La Pava, A. (2006). ¿Qué es una mujer... para el psicoanálisis? *Desde el jardín de Freud*, 6 (Universidad Nacional), 176 - 189 - 49.
- De Mijolla-Mellor, S. (2011, julio). ¿Es la maternidad una forma de sublimación? *Estudios de Psicanálisis*, n. 35, 127 - 136
- Dufour, D.-R. (2003). *El arte de reducir cabezas*. Paidós.

Eurípides. (1977). *Tragedias* (A. Medina González & J. A. López Férez, Eds.; A. Medina González & J. A. López Férez, Trans.). Gredos.

Ferrante, E. (2012). *La amiga estupenda. L.1. Dos amigas* (Ed. 2020, Vol. 1). Penguin Random House.

Ferrante, E. (2012). *Un mal nombre. L.2. Dos amigas* (Ed. 2020, Vol. 2). Penguin Random House.

Ferrante, E. (2013). *Las deudas del cuerpo. L.3. Dos amigas* (Ed. 2020, Vol. 3). Penguin Random House.

Ferrante, E. (2015). *La niña perdida. L4. Dos amigas* (Ed. 2016). Penguin Random House Grupo Editorial.

Freud, S. (1975). *Obras completas volumen 4: la interpretación de los sueños (primera parte)* (J. L. Etcheverry, Trans.; Amorrortu ed.). James Strachey.

Freud, S. (1992). *Obras completas volumen 14. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras* (J. L. Etcheverry, Trans.; Amorrortu ed.). James Strachey.

Freud, S. (1992). *Obras completas volumen 20 (1925 - 26)* (J. L. Etcheverry, Trans.; Amorrortu ed.).

Freud, S. (1999). *Obras completas tomo 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)* (J. Strachey, Ed.). Amorrortu.

Freud, S. (2000). *Obras Completas. Volumen 19: El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)* (J. Strachey, Ed.; J. Strachey & J. L. Etcheverry, Trans.). Amorrortu Editores España SL.

Freud, S. (2007). *Obras Completas. Volumen 21: El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)* (J. Strachey, Ed.; J. Strachey & J. L. Etcheverry, Trans.). Amorrortu.

Freud, S. (2007). *Obras Completas. Volumen 22: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*. Amorrortu Editores España SL.

García Leal, A. (2016). *La conjura de los machos. Una visión evolucionista de la sexualidad humana* (Matemas ed.).

Goldin, L. (2021, Junio 10). 27. *A propósito de “Dos notas sobre el niño”* [Archivo de video]. Youtube. Revisado el 01 12, 2024, de:

<https://www.youtube.com/watch?v=N2mWW30qCdI&t=1s>

Gómez, C. (s.f.). El bildungsroman y la novela de formación femenina hispanoamericana contemporánea. *Epos: revista de filología*, XXV (2009), 107 - 117.

Iuale, L. (2017). La construcción de las fórmulas de la sexuación. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 17. 1515-3894

Kaplan, L. J. (1994). *Perversiones femeninas: Las tentaciones de Emma Bovary*. Paidós.

Lacan, J. (s.f.). *El seminario de Jacques Lacan libro 21: los incautos no yerran. Los Nombres del Padre*. (J. A. Miller, Ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (s.f.). *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis*. <https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario13.pdf>

Lacan, J. (n.d.). *El seminario de Jacques Lacan libro 14: La lógica del fantasma*. <https://seminarioslacan.files.wordpress.com/2015/02/17-seminario-14.pdf>

Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan libro 19: ...O peor* (J.-A. Miller, Ed.; G. Arenas, Traductor.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: la ética del psicoanálisis*. (J. A. Miller & D. Rabinovich, Eds.; 2da reimpresión en Argentina ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Ediciones Paidós.

Lacan, J. (1999). *El seminario de Jacques Lacan libro 5: Las formaciones del inconsciente* (J.-A. Miller, Ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2000). *El seminario de Jacques Lacan libro 16: De un Otro al Otro*. (1° J-A Miller ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia* (3ª reimpresión, 2007 ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan libro 20: Aún* (J.-A. Miller & D. Rabinovich, Eds.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan libro 23. El sinthome* (J.-A. Miller & J. Granica, Eds.; N. A. González, Trans.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 4: la relación de objeto* (7ma reimpresión ed.). Ediciones Paidós.

Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis* (17ª reimpresión ed.). Ediciones Paidós.

- Lacan, J. (2009). *Escritos I. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2009). *Escritos II. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Paidós.
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jaques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación 1958-1959. Libro 6* (J. A. Miller, Ed.; G. Arena, Trans.). Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jacques Lacan, libro 18: De un discurso que no fuera semblante* (N. González, Trans.). Ediciones Paidós.
- Laplanche, J. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Laplanche, J. (2006). El género, el sexo, lo sexual. *Alter revista de psicoanálisis*, 2.
- Manitta Venditti, G., Ochoa Herrera, D., & Ortiz Navarro, J. E. (2013, Septiembre - Diciembre). Maternidad y sublimación: una lectura psicoanalítica de la maternidad tardía. *Revista estudios feministas*, 21, 773 - 791. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000300002>
- Marcos, C. M., & Limp, T. (2018, Noviembre 02). Madeleine and Medea: Women Beyond Maternity. *Psicología em estudo*, 24. : 10.4025/psicoestud.v24i0.42589
- Marín Calderón, N. (2019, Julio - septiembre). L/a madre no existe: Lacan, Medea y la posición femenina de la "verdadera" mujer. *Affectio societatis*, 16(2019), 171 - 191. 10.17533
- Maya, B. (2009). Tres vías, un método. *Affectio Societatis*, 9(Universidad de Antioquia). <https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/5259/6535>
- Mazzuca, R., Canónico, E., Esseiva, M. d. I. Á., & Mazzuca, S. (2008). Versiones psicoanalíticas de la histeria. *Anuario de investigaciones*, XV(Facultad de psicología UBA), 73 - 80. <http://www.scielo.org.ar/pdf/anuin/v15/v15a39.pdf>
- Moreno, B. D. R. (2006). Reseña del libro ¿Qué quiere una mujer? *Desde el jardín de Freud*, 6 (Universidad Nacional de Bogotá), 334 - 335. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/23435/3-8357-PB.pdf?sequence=1>
- Peskin, L. (s.f.). *Revista "Psicoanálisis: ayer y hoy"- N°2- El objeto "a"*. Psicoanálisis Ayer y Hoy. Recuperado el 13 ede enero del 2024 de: <https://www.elpsicoanalis.org.ar/old/impnumero2/elobjetoa2-doc.htm>
- Preciado, P. B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas* (P. B. Preciado, Trad.). Anagrama.
- Rodríguez Fontela, M. d. I. A. (1996). *La novela de autoformación: una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa española*. Edition Reichenberger.

Roldán, C. M. (2006). El goce Otro. *Desde el jardín de Freud*, 6 (Universidad Nacional), 339 - 342. 10.15446/djf

Romé, M. (2021). El niño en la enseñanza de Jacques Lacan: contribuciones teóricas e incidencia en la clínica. *Anuario de investigaciones*, 28(1), 273 - 280.

Rutenberg, S. (2019). *Hacia un feminismo freudiano* (1a edición ed.). La docta ignorancia.

Sanín, C. (2014, 09 22). Los engaños de las mujeres. *Semana*.
<https://www.semana.com/opinion/columnas/articulo/los-enganos-de-las-mujeres/39439/>

San Miguel, M. T. (s.f.). El psicoanálisis: una teoría sin género. Masculinidad/feminidad en la obra de Sigmund Freud. La revisión de Jean Laplanche. *Aperturas psicoanalíticas*, 016(2004), 1. Retrieved January 18, 2023, from <https://aperturas.org/articulo.php?articulo=0000280&a=-El-psicoanalisis-una-teoria-sin-genero-Masculinidadfeminidad-en-la-obra-de-Sigmund-Freud-La-revision-de-Jean-Laplanche>

Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*. Paidós.

Soler, C. (2019). *Hombres, mujeres. Colegio clínico de París curso 2017 - 2018*. Ediciones de Foros Hispanohablantes del Campo Lacaniano de la IF-EPFCL.

Soler, C. (2020). *Lo que queda de la infancia* (Segunda reimpresión ed.). Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.

Surmani, F. (2014). *La noción de falo simbólico en Lacan. Su distinción de la noción de significante fálico*. Acta Académica. Retrieved 10 01, 2023, from <https://www.aacademica.org/000-035/728>

Toro Cardona, A. M. (2013, Diciembre 19). Aporías de lo femenino. *Affectio Societatis*, 10 (19), 1 - 13. 0123-8884

Wechsler, E. (2011). Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas. Un desencuentro estructural. *Psicoanálisis*, XXXIII, 189-200.

Zawady, M. (2017). El "estrago materno" como concepto psicoanalítico. *Ética y Cine Journal*, 7(2), 47 - 54.

Zizek, S. (2003). *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (P. Willson, Trans.). Paidós.