



| UNR

Facultad de Psicología

Trabajo integrador final

Título: El reverso del vestido: narcisismo y
femineidad Modalidad de presentación: Investigación
bibliográfica

Autor: Rondini, Macarena

Legajo: R-5225/6

Docente responsable: Garibaldi, Haidée

Año: 2022
Índice

RESUMEN.....	4
PALABRAS CLAVE:	4
EL REVERSO DEL VESTIDO: FEMINEIDAD Y NARCISISMO	
5 INTRODUCCIÓN.....	
5 PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA.....	
5 OBJETIVOS	
6 CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	
6 PRIMERA PARTE	
7 EXPOSICIÓN DEL MATERIAL DE REVISIÓN	
7 1. INTRODUCCIÓN A LA FUNCIÓN DEL VESTIDO.....	
7	
1.1 La moda en los vestidos.....	8 2.
EL NARCISISMO: PRIMERA PARTE.....	8
2.1 El estadio del espejo: la imagen como formadora de la unidad del cuerpo y del yo.	9
2.2 La introducción de lo simbólico.....	9
2.3 El ideal del yo.....	10 3.
FEMINEIDAD: FALO Y CASTRACIÓN.....	11 3.1
Femineidad en Freud	11 3.1.1
La novela Edípica	11 3.1.2 La
salida del Edipo en la niña y la cuestión identificatoria	13 3.1.3 La
envidia del pene.....	13 3.1.4
Femineidad y narcisismo	14 3.2
Femineidad en Lacan.....	15 3. 2. 1
Edipo y castración.....	15 3.2.2 El
falo para Lacan.....	16 3.2.3 El
camino de la niña.....	17 3.2.4 El
parecer	18 3.2.5 La
mascarada	19 3.2.6
Femineidad y narcisismo	20
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA MATERIALIDAD DISCURSIVA RELEVADA.	
PRIMERA PARTE	21
4. EL VESTIDO: TELA PARA CORTAR PARA EL PSICOANÁLISIS.....	21
SEGUNDA PARTE.....	23
EXPOSICIÓN DEL MATERIAL DE REVISIÓN	23
5. NARCISISMO: LA RUPTURA DEL HECHIZO.....	23
5.1 El falo y la imagen.....	23

5.2 Erótica de la imagen.....	24	6.	2
FEMINEIDAD: MÁS ALLÁ DEL FALO	25		
6.1 En Freud	25		
6.2 En Lacan.....	26		
ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA MATERIALIDAD DISCURSIVA RELEVADA.			
SEGUNDA PARTE.....	27		
7. EL REVERSO DEL VESTIDO.....	27		
CIERRE.....	29		
8. LA PUNTADA FINAL	29		
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	31		

RESUMEN

La presente investigación bibliográfica propone una lectura de la función del vestido a partir de la posibilidad de análisis que brindan las categorías narcisismo y femineidad. Se considera que el psicoanálisis como discurso permite profundizar en los motivos íntimos del vestir.

Tras conocer los motivos principales que se le atribuyen —protección, al servicio del pudor y de decoración—, se pone a consideración la hipótesis sustentada por ciertos autores que plantea que el vestido tiene una función privilegiada en la femineidad en función de las vicisitudes de su complejo de castración y las particularidades de su narcisismo.

El objetivo es profundizar en las categorías de análisis narcisismo y femineidad y en sus articulaciones en un período de la obra de Freud y de Lacan, como también en

otros autores dentro del discurso psicoanalítico, para argumentar los motivos que pueden atribuirse al vestido, especialmente en relación con la función de decorar el cuerpo, de investirlo fálicamente.

Se sitúa asimismo, los límites de una lectura de la femineidad focalizada en torno al complejo de castración y la posición en relación al falo, a la vez que se presentan ciertas modificaciones que fue introduciendo Lacan en su concepción de la imagen especular. El recorrido de lectura se completa con otras funciones que pueden pensarse en relación al vestido, en virtud de las modificaciones introducidas en la teoría.

PALABRAS CLAVE: función del vestido, narcisismo, femineidad.

EL REVERSO DEL VESTIDO: FEMINEIDAD Y NARCISISMO

4

INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Como ha sido planteado por Freud tiempo atrás, en los actos de la vida cotidiana que pueden parecer nimios o intrascendentes puede dilucidarse algo más. Tal es el caso del vestido, sobre el cual numerosos autores de diversas disciplinas han indagado acerca de qué función adjudicarle.

Esta problemática no deja de ser actual al tratarse de una cuestión que atraviesa todas las épocas: cierta función que cumple el vestido constituye una invariante a lo largo del tiempo. En las coordenadas actuales, por su articulación con el fenómeno de la moda y en las condiciones de consumo del momento, la cuestión parece complejizarse. Si bien se puede enfocar desde diversas aristas la cuestión, en el marco de este escrito se buscará dar cuenta de ese motivo íntimo por el que los sujetos se avienen a ese fenómeno que se impone tan masivamente, a qué necesidad responde más allá de lo que puede parecer evidente.

El presente trabajo se propone un acercamiento a esta problemática indagando en las articulaciones que puedan hacerse desde el discurso psicoanalítico, particularmente en torno a la posibilidad de análisis que brindan las categorías narcisismo y femineidad.

Existen ciertas derivaciones de la lectura de los textos de Freud y Lacan, desarrolladas por algunos autores, las cuales plantean que el vestido tiene una función privilegiada en la femineidad, dadas las vicisitudes de su complejo de castración y las particularidades que presenta el narcisismo en dicha posición sexuada, por lo cual la imagen proyectada de su cuerpo adquiere un lugar preponderante.

Se pretende poner a consideración dicha hipótesis, partiendo de la función constitutiva que Freud y Lacan le asignan al narcisismo y a la imagen, para ver qué lugar puede caberle al vestido en relación a ello. Asimismo, se abordan sus textos y también de autores que hacen una lectura de lo que estos han dicho en torno a la femineidad como posición sexuada, para poder establecer su articulación con el narcisismo.

Se indaga en un período de la obra de Lacan recortado en función de cómo es trabajado allí el complejo de castración y la actitud correspondiente de cada posición sexuada en relación al falo.

A su vez, se busca mostrar una segunda lectura posible de dicha categoría —entre muchas que pueden hacerse— que se desprende de ciertas indicaciones brindadas por Freud sobre los límites de esta postura, como así también ciertas reformulaciones que hace Lacan, principalmente en cómo concibe la castración, el falo, y la especificidad de la posición sexuada femenina. En paralelo, tiene lugar un recorrido de Lacan en el cual comienza a agujerear la consistencia de lo especular y a repreguntarse por el lugar de la imagen.

Acercarse a lo que ha sido dicho en relación al narcisismo y a la femineidad puede constituir una tarea de relevancia teórica y práctica en tanto se considera que son cuestiones insoslayables en cualquier práctica clínica psicoanalítica, en su articulación con diferentes cuestiones que pueden acercar a una persona a análisis. Asimismo, situar en los mismos autores, Freud y Lacan, distintas posiciones en torno a estas categorías de análisis centrales —sin agotarlas en absoluto— permite acercarse a dos modos de posicionarse teóricamente que tienen consecuencias en cómo se escucha y por ende cómo se procede en la clínica.

No se pretende agotar el tema ni hacer aseveraciones concluyentes dado lo prolífero del abordaje de estas cuestiones dentro del psicoanálisis, por lo cual se busca trazar ciertas líneas de análisis que nos acerquen a la problemática y por sobre todas las cosas nos generen interrogantes que nos permitan vislumbrar nuevos caminos de indagación.

OBJETIVOS

General:

- Indagar en la articulación entre las categorías teóricas narcisismo y femineidad con el fin de explorar cómo contribuyen al entendimiento de la función del vestido.

Específicos:

- Identificar las funciones que se le han atribuido al vestido.
- Explorar como conceptualizan femineidad y narcisismo autores dentro del discurso psicoanalítico.
- Analizar las vinculaciones que puedan establecerse entre estas categorías teóricas y la función del vestido.

CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

La propuesta del presente trabajo impone el análisis partiendo de las herramientas teóricas que posibilita el discurso psicoanalítico, atendiendo principalmente a dos núcleos conceptuales: narcisismo y femineidad, sumados a otros conceptos auxiliares dentro de la misma perspectiva teórica.

El narcisismo es uno de los conceptos ineludibles en tanto el psicoanálisis concibe el cuerpo no como algo con lo que se nace, sino como algo que debe constituirse y en esto juega su papel esa nueva acción psíquica que Freud señaló y que Lacan describió como la identificación a una imagen que provee de unidad y consistencia. Cómo se piensa el cuerpo y la imagen permite analizar qué función podría caberle al vestido.

Se explora lo que Freud ha planteado al respecto, en especial el lugar del mismo en la femineidad, así como los desarrollos de Lacan en torno al estadio del espejo y diversos esquemas como el esquema óptico o el esquema N. Siguiendo sus disquisiciones a lo largo de los años es posible vislumbrar como va modificando su punto de vista al respecto. El recorrido por la obra de Lacan sobre esta temática se circunscribe en el presente escrito a un período que culmina en el *Seminario 10 La angustia*, que puede pensarse como un cierre donde se plasman estos cambios que ya se venían anticipando en su obra para, a partir de allí, continuar la indagación por otras vías, como la topológica.

En cuanto a la femineidad, se parte de la premisa planteada por Freud de que femineidad y masculinidad puras son construcciones teóricas, y que lo que el psicoanálisis busca no es responder a la pregunta ontológica sobre qué es una mujer, sino como deviene, instalando la posición sexuada en una dependencia de los avatares del paso por el complejo de Edipo y el complejo de castración. Se abordan los textos de Freud donde se profundiza en los caminos de este devenir, especialmente donde se sitúa la diferencia con el camino que debe hacer quien se posicione en el lugar de varón.

Lacan, revisitando a Freud, realiza sus propios aportes, que en cuanto a la temática de la femineidad han sido extendidos a lo largo de toda su obra, la cual reviste una amplitud considerable que no es factible de abordar en toda su extensión a los fines de la presente investigación bibliográfica. En consecuencia, se realiza un recorte de dos momentos de la obra de Lacan —recortes que siempre tienen algo de arbitrario—.

Por un lado, se toman los desarrollos teóricos de Lacan en un período en que trabaja extensivamente en torno al complejo de castración y a la noción de falo, para poder circunscribir cómo se articula para el autor la posición sexuada femenina en torno al mismo.

Por otra parte, se pretende mostrar las disquisiciones del autor en torno a estos mismos conceptos que deja entrever en los mismos textos y en momentos posteriores de su obra, extendiéndose sólo hasta la fecha correspondiente al *Seminario 10 La angustia* por cuestiones de viabilidad.

Transversalmente, se ponen a consideración textos de otros psicoanalistas que vinculan estas categorías de análisis con la cuestión que se sitúa como disparador del

escrito, la función del vestido.

PRIMERA PARTE

EXPOSICIÓN DEL MATERIAL DE REVISIÓN

1. INTRODUCCIÓN A LA FUNCIÓN DEL VESTIDO

Abrir interrogantes en un terreno que se tiene por obvio es meterse en suelo pantanoso. Es esto lo que han hecho numerosos autores que se han preguntado por aquellos aspectos de la cotidianidad vividos con naturalidad y donde la necesidad parece evidente, como ser para qué nos vestimos. En el presente apartado se pretende recorrer ciertas líneas trazadas por algunos de ellos.

Comenzando por lo que plantea en su texto de 1935, *Psicología del vestido*, el psicoanalista británico John Carl Flügel, quien menciona los tres propósitos principales que han sido indicados en los estudios sobre las vestimentas: decoración, pudor y protección (2015).

La tesis de la *protección* enfatiza su carácter utilitario: la defensa en relación a cuestiones climáticas, contra los enemigos humanos o animales (armaduras, chalecos, etc.), hasta una función más primitiva de protección mágica contra espíritus (amuletos por caso, y en su versión moderna objetos de los que se espera que traigan suerte, que ahuyenten la envidia, etc.). Este presupuesto implicaría que los seres humanos no contamos con la protección natural que brindarían el pelo, las plumas o la grasa, por lo que hemos debido recurrir a cubrinos con vestimentas (Flügel, 2015).

A pesar de que es innegable que se le da dicho uso a la vestimenta, otro autor como Fernández Tresguerres (2003) plantea, siguiendo la línea de Flügel, que es difícil de concebir que hayamos iniciado el periplo evolutivo sin los recursos indispensables para proteger nuestro cuerpo o que las hayamos perdido por presiones selectivas —lo cual sería contradictorio con la innegable utilidad que se le atribuye—. Además, el vestido ha terminado por imponerse en climas tropicales, e incluso a pueblos autóctonos de zonas muy frías el abrigo no les ha sido indispensable. Su hipótesis es la opuesta: la costumbre de vestarnos terminó volviendo obsoletos los equipamientos naturales, favoreciendo su extinción. Por ello, esta tesis tiene pocos defensores, tratándose las más de las veces como una cuestión secundaria, adicionada a otra necesidad más primitiva.

El *pudor* es el motivo privilegiado de la tradición bíblica, para quien Eva cubre su desnudez por vergüenza, motivo también presente en numerosos mitos griegos (Flügel, 2015).

García (1998) plantea que, teniendo en cuenta que Freud sitúa al pudor entre los diques anímicos que son consecuencia de la represión, entonces el mismo no explica nada, más bien sería el pudor lo que se debe explicar.

En consecuencia, resta la explicación en torno a la función de *decoración* de la vestimenta como motivo primario. Flügel (2015) plantea que el placer de adornarse surge antes en los niños que la vergüenza de exhibirse. Y, poniendo en consonancia estos datos ontogenéticos con la filogenia, concluye: “los datos antropológicos se basan en el hecho de que entre las razas más primitivas existen pueblos que no se visten, pero no pueblos que no se adornen” (Flügel, 2015: 9).

En esta línea, Fernández Tresguerres plantea:

Lejos de nacer el vestido para proteger un sentimiento de pudor, lo hace justo para lo contrario: propiciar la atracción, excitación y estimulación sexual del otro, convirtiéndose, de este modo, en un mecanismo clave en el juego de la seducción (Eva no se cubrió con una hoja de parra para proteger su pudor, sino para incitar a Adán. Y Adán porque hacía siempre lo que veía hacer a Eva). (2003, párr. 5).

Una vez instalado el dique anímico, la vestimenta sirve para satisfacer el impulso de pudor. Pero, paradójicamente, no deja de cumplir su función de adorno, de realzar la belleza del cuerpo. Desde el psicoanálisis, a partir de la indagación de los síntomas neuróticos, se plantea que es posible la satisfacción de tendencias contrarias en un mismo acto.

Bourband destaca como propiamente humana esa preocupación por la vestimenta “en tanto aquello que tapa, diferencia y demarca los cuerpos, por un lado, y en tanto objeto de cuidado, mostración y catalizador de las miradas, por otro” (2009: 7).

No se pretende aquí optar por algunas de estos sentidos atribuidos al vestir procurando encontrar su verdadera causa, dado que no se trata de cuestiones mutuamente excluyentes, sino de motivos imbricados entre sí, a los cuales deben añadirse otros factores que complejizan aún más el panorama. Por caso, uno de ellos es cómo el vestido se organiza en cierto contexto socio histórico alrededor de lo que se conoce como fenómeno de la moda.

1.1 La moda en los vestidos

Es menester mencionar este curso que ha seguido el desarrollo de las vestimentas. Sucintamente, en la historia del vestido, es posible situar un primer momento en que la ropa se muestra como signo de posición social. Luego, la moda irá perfilándose con el surgimiento del traje personalizado y del traje diferenciado según los sexos, fechable aproximadamente a partir del siglo XIV. En el renacimiento prosperan los talleres textiles y las artesanías del bordado, y el vestido se vuelve cada vez más exaltación de gustos y valores individuales (Bourband, 2017).

La moda se vincula estrechamente con el mundo urbano y el capitalismo. Puede situarse la moda como ‘sistema’, ligado a la industrialización, la producción en gran escala y al consumo masivo en el siglo XX (Bourband, 2017).

Abad-Zardoya (2011) sostiene el componente de temporalidad que implica el hablar de moda, dada su característica de cambiante y coyuntural: en su caducidad reside su poder. La posibilidad de significación de la vestimenta se ha ido perdiendo en la medida en que se impone como motivo de la elección el ‘ir a la moda’, único argumento necesario para justificar las transformaciones del gusto en el vestir.

En este interjuego entre el vestirse y la moda como fenómeno, convergen diversas disciplinas y diversos enfoques desde donde abordar el asunto. Por caso, el aspecto socioeconómico y cultural del fenómeno relacionado con el consumo se convirtió en uno de los principales elementos de indagación. A pesar de su evidente relevancia y actualidad, por razones de posibilidades fácticas, en el presente escrito no se profundiza en dicha cuestión más allá de la presentación realizada del asunto.

Antes bien, se hace énfasis en el vestirse en su aspecto más singular, como acto íntimo y en lo que pueda decir el psicoanálisis sobre ello. Atendiendo a la función de embellecer el cuerpo que se le ha atribuido, resulta necesario indagar en cómo se constituye este cuerpo para el psicoanálisis y por lo tanto en lo que pueda decirse sobre el narcisismo y la imagen especular para, posteriormente, indagar en la femineidad con el fin de dilucidar sí, como se plantea en la hipótesis, en ella adquiere mayor preeminencia la imagen proyectada de su cuerpo y, por ende, el vestido.

2. EL NARCISISMO: PRIMERA PARTE

En su texto de 1914 *Introducción al narcisismo*, Freud toma una definición de Nácke donde sostiene que el narcisismo consiste en la “conducta por la cual un individuo

da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual” (1992a: 71).

8

Freud (1992a) lo va a llevar al plano de un destino de la libido sobre el propio cuerpo, a la vez que comienza a concebirlo como un estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto:

Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya. (Freud, 1992a: 74)

Lacan parte de las concepciones del narcisismo y del yo de Freud para desplegar su teoría.

2.1 El estadio del espejo: la imagen como formadora de la unidad del cuerpo y del yo.

A partir de esta nueva acción psíquica que Freud menciona, Lacan desarrolla en distintos momentos de su obra el estadio del espejo y su función en la formación del yo, imbricado con la cuestión del narcisismo.

Ya en *La familia*, texto publicado en 1938, Lacan destaca el lugar de la imagen en la subjetividad, planteando que la imagen especular del semejante provee al sujeto de “unidad mental” (2003a: 55), sentimiento que no existe desde el principio —en concordancia con lo que plantea Freud— y que contribuye a la formación del yo.

Aquí tenemos la primera función —y la más difundida— atribuida a la imagen por parte de Lacan y desplegada en su texto de 1949 *El estadio del espejo como formador de la función del Yo [je] tal como nos es revelada en la experiencia psicoanalítica*: el yo se confunde y se aliena con esta imagen que anticipa un sentimiento de unidad que no se tiene en ese momento a nivel del cuerpo, dada la prematuración como rasgo específico del humano (2003b).

Por la identificación con esa imagen, se ira constituyendo entonces lo que a partir de ahí soporta esa reflexividad designada como ‘sí mismo’ (Le Gaufey, 2001). Es posible plantear entonces que para el psicoanálisis aquello que parece lo más propio, el cuerpo mismo, no constituye un dato inmediato con el que nacemos sino que es el resultado de un devenir. Y en esto, para Lacan, juega un papel esencial la imagen. La unidad del cuerpo viene de un afuera, desde una exterioridad, modificando la red metafórica utilizada por Freud según la cual el cerramiento —narcisismo primario— es condición necesaria para el intercambio, en relación al narcisismo secundario (Lacan, 2003b).

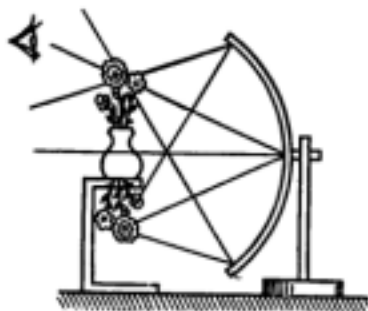
El “nudo de servidumbre imaginaria” (2003b: 93) del que habla Lacan puede pensarse en tanto que la imagen especular, además de dar forma al cuerpo, en la medida en que proyecta sobre los objetos su forma, embebe de esa misma redondez al mundo, conformando así la realidad a su imagen y semejanza. “La imagen especular parece ser el umbral del mundo visible”, sostiene Lacan (2003b: 88).

2.2 La introducción de lo simbólico

En el primer año de su enseñanza, Lacan (2004a) retoma el estadio del espejo junto a la novedad del esquema óptico, comenzando a delimitar el lugar de lo simbólico en el universo de la imagen. Incluye en su *Experiencia del ramillete invertido* (2004a: 126) al sujeto, simbolizado en el esquema por el ojo, que antes “permanecía

completamente indiferenciado del ‘cuerpo’, del ‘niño’, etc.” (Le Gaufey, 2001: 95).

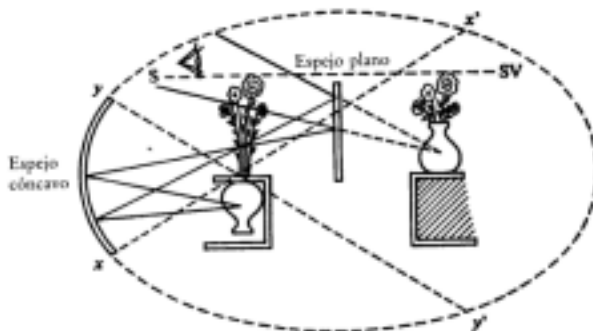
9



Experiencia del ramillete invertido (Lacan, 2004a: 126)

Esto significa que la relación entre lo imaginario y lo real y la constitución del mundo resultante, depende de la situación del sujeto, de su lugar en el mundo simbólico, de la palabra (Lacan, 2004a).

En su *Esquema de los dos espejos* (2004a: 191), Lacan agrega a la experiencia del ramillete invertido un espejo plano que simboliza al Otro, dejando claro que la visión de la imagen con la que se identifica el yo, $i(a)$, es imposible sin la intervención de ese espejo plano, sin la mediación del Otro. La imagen que vemos depende de la inclinación de ese espejo, dirigida por la voz del otro.



Esquema de los dos espejos (Lacan, 2004a: 191)

La palabra del Otro que opera como sostén del espejo plano, si es amorosa, convalidará el surgimiento de un cuerpo (Bourband, 2009).

2.3 El ideal del yo

Otra cuestión que Lacan introduce en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"*, texto de 1960, es el gesto del niño en el espejo, quien "volviéndose hacia aquel que lo lleva, apela con la mirada al testigo que decanta, por verificarlo, el reconocimiento de la imagen del jubiloso asumir donde ciertamente *estaba ya*" (2003c: 658).

Con esta introducción del giro del niño, Lacan vuelve a teorizar en torno a la incidencia de lo simbólico en el estadio del espejo, esta vez profundizando en torno a la

noción de Ideal del yo.

Le Gaufey señala este momento en el giro del niño hacia quien lo sostiene, por el cual ni bien se capta por primera vez como una unidad que lo sobrepasa, “por visible que aparezca a ‘sí mismo’ recusa de un golpe su imagen en tanto punto de mirada” (2001: 302). Se hace ver, se hace objeto de mirada, depende del asentimiento que recibe del Otro.

Busca el punto de mirada situado en otra parte para confirmar el hecho de que puede considerar suya esa imagen especular. Le Gaufey (2001) resalta esta necesidad de depositar fuera de la imagen, fuera del espejo, en una mirada, el uno infraccionable que le asegure esta consistencia, para que la imagen se sostenga en tanto una —dado que el

10

asentimiento es uno e indivisible o no es, se da o no se da— y, fundamental también, algo que Lacan repite en reiteradas oportunidades, este rasgo fuera del espejo que definirá como Ideal del yo es el punto desde el que la imagen se ve como amable.

Entonces, partiendo del hecho de la falta-en-ser, la tachadura subjetiva impuesta en el sujeto por la estructura del lenguaje que Lacan nos muestra en su forma estructural, el humano se verá impulsado a buscar lo que vendría a saldarla por medio de los puntos de amarre identificatorios como formas de darse ser. De allí la importancia de esta identificación imaginaria que Lacan desarrolla con su estadio del espejo por medio de la cual se construye ese sí mismo, ese yo que otorga cierta consistencia y es además el prototipo con el que se forma la escena del mundo. La imagen juega entonces este rol constitutivo en la subjetividad.

A partir de los esquemas de Lacan y sus modificaciones, queda claro además que es desde la posición del Ideal del yo, desde esta interiorización de la palabra y la mirada del Otro que puede verse y cómo se ve la imagen virtual que refleja a la real. La imagen está en una dependencia fundamental de lo que el Otro me refleje.

Se pretende continuar con la indagación acerca de si en la femineidad el narcisismo, la imagen proyectada del cuerpo tiene un lugar privilegiado y de ser así, a qué puede atribuirse.

3. FEMINEIDAD: FALO Y CASTRACIÓN

3.1 Femineidad en Freud

Qué quiere una mujer es la pregunta que se hace Freud en su correspondencia con Marie Bonaparte (Jones, 1970) que deja traslucir la perplejidad, el enigma que rodea a la temática de la femineidad para el autor.

No se trata de una pregunta ontológica, de una pregunta por el ser, por la esencia femenina, una pregunta que clausure los sentidos. “El psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir qué es la mujer —una tarea de solución casi imposible para él—, sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual”, sostiene Freud (1991: 108).

Como consecuencia de esta bisexualidad originaria, para Freud todos “reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y femineidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto” (Freud, 1992b: 276).

La diferencia sexual no sería deducible partiendo de la descripción anatómica ni comportamental, sino que se instala para Freud en un devenir, que hace a los avatares del deseo en la trama edípica.

Entonces, se parte de esta premisa de Freud para señalar algunas líneas del recorrido hecho por el padre del psicoanálisis —sin pretender agotarlas— sobre la temática de la femineidad.

Durante mucho tiempo Freud manifestó que su conocimiento en torno a la vida sexual de las mujeres era limitado, lo cual lo lleva en rasgos generales a omitir su descripción o a realizar equiparaciones con la vida sexual y la psicología del varón, considerándolos de manera análoga.

Si bien esto es esquemático, ya que se han hecho alusiones en su obra que desconfían de esta analogía, se comienza por situar los desarrollos teóricos de Freud desde el momento en que sistematiza explícitamente en escritos la diferencia en la vida sexual femenina y masculina, en relación a su diferencia alrededor del complejo de Edipo y el complejo de castración, constitutivos para Freud de la posición sexuada.

3.1.1 La novela Edípica

Podemos situar en primer lugar *El sepultamiento del complejo de Edipo*, texto de 1924, donde Freud describe como entiende el Edipo haciendo hincapié en que el mismo

11

sigue un curso diferente en varones y mujeres. En este texto es donde hace su famosa cita: “La diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico. Parafraseando una sentencia de Napoleón, «la anatomía es el destino»” (Freud, 1992c: 185).

Se le ha adjudicado a Freud la creencia de que la cuestión anatómica implica para cada sexo una respuesta unívoca, un camino lineal, sustentándose en esta frase. Esta es una lectura posible; pero en el presente escrito se pretende profundizar por otra vía: que la anatomía sea el destino implica que la diferencia anatómica es ineludible. El hecho de enfrentarse con la misma, solicita un trabajo psíquico como forma de dar respuesta. Como plantea Bourband (2009: 59), el encuentro con la diferencia sexual, donde un “miembro saliente” organiza las miradas, “impone la necesidad de la argumentación y el posicionamiento”.

De allí en más, Freud trata en numerosos escritos lo que la clínica le ha permitido inferir sobre el posicionamiento ante la diferencia sexual.

En el texto antes mencionado, Freud (1992c) plantea lo esencial de ambos complejos en el varón que en resumidas cuentas consiste en que en plena fase fálica se le profiere algún tipo de amenaza para que desista en sus prácticas masturbatorias, la cual surte efecto a posteriori con la observación de los genitales femeninos, en un momento en que opera en él la premisa universal del pene. Así desiste de sus prácticas masturbatorias y resigna sus investiduras libidinosas de los objetos parentales, las cuales son desexualizadas y sublimadas, siendo relevadas por identificación, formando el núcleo del superyó, y en parte inhibidas en su meta y mudadas en mociones tiernas. Esto en los casos en que el complejo de Edipo efectivamente se ‘sepulta’, como plantea el título.

Está será la base que subsistirá con algunas modificaciones en los textos de Freud acerca del complejo de Edipo y el complejo de castración en aquel que se posiciona ante su miembro viril como temiendo a perderlo, lo cual traza ciertas coordenadas posibles para su devenir masculino.

¿Qué ocurre con la niña?

En ella es preciso situar igualmente un complejo de Edipo, un superyó y un período de latencia. Pero ¿se le puede atribuir también una organización fálica y un complejo de castración? Es la pregunta que se hace Freud, inaugurando con esta interrogación las disquisiciones en torno a las diferencias en dicho complejo.

También en fase fálica, donde su clítoris se comporta de manera análoga al pene del varón, descubre los genitales masculinos, lo cual siente como un perjuicio, dada la inferioridad de su órgano, sentido como demasiado corto. Por un tiempo se consuela que

este crecerá, donde se bifurca uno de los caminos posibles para la mujer: el complejo de masculinidad. Subraya en la niña el supuesto de que una vez poseyó un miembro igual de grande que perdió por castración, sin extender esta inferencia a otras mujeres a quienes atribuye un genital masculino, lo cual ocurre luego (Freud, 1992c).

Aquí encuentra Freud la diferencia sustancial: “la niñita acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación” (1992c: 186). Es decir, en la niña no se trata del miedo a perder ese órgano narcisísticamente tan importante, sino que la pérdida es un hecho ya acaecido. De allí que su posición será distinta, dado que se enfrenta de entrada con una pérdida.

Como plantea en un texto de 1925, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1992b), el complejo de Edipo en la niña se inicia entonces con un trayecto que tiene como punto de partida la decepción fálica y como punto de llegada la recuperación simbólica del falo. La niña ingresa al Edipo deslizándose a una nueva posición por la ecuación simbólica pene=hijo, donde el deseo del pene es resignado y reemplazado por el deseo de un hijo del padre. Este sería el deseo que Freud le atribuye a la posición femenina, y con ese propósito toma al padre como objeto de amor.

Freud sitúa en *Sobre la sexualidad femenina*, texto de 1931, que “el tránsito al objeto-padre se cumple con ayuda de las aspiraciones pasivas en la medida en que estas han escapado al ímpetu subvirtiente” (1992g: 240-241). Se puede hablar de predilección de la femineidad por metas pasivas entonces, pero sin desconocer que esto puede requerir

12

una intensa actividad, aunque el fin sea refugiarse en el amor que espera recibir de un hombre.

Serán las vicisitudes de la relación con el padre las que determinan el paso al deseo de tener un hijo de otro hombre o la vuelta al complejo de masculinidad mediada por una identificación-padre (Freud, 1992b).

En síntesis, la relación entre el complejo de castración y cada posición sexuada es la siguiente: en el hombre funciona como inhibidor y limitador de la masculinidad, y en la mujer funciona como promotor de la femineidad, la impulsa por el camino del deseo propiamente femenino que para Freud tiene que ver con la búsqueda de resarcirse del falo, con sus sustituciones simbólicas concomitantes (Freud, 1992b).

3.1.2 La salida del Edipo en la niña y la cuestión identificatoria

Al no estar presente la amenaza de castración como en el hombre, la niña renuncia al padre por un impedimento del orden de lo real, por agotamiento debido la ausencia de satisfacción deseada o por corrección que la expulsa de ese lugar. El Edipo es abandonado poco a poco y el deseo de poseer un pene y de recibir un hijo permanecen fuertemente investidos en el inconsciente (Freud, 1992b).

Sin el influjo de la angustia producto de la amenaza de castración, los procesos identificatorios serán distintos en la niña. El superyó para Freud nunca deviene tan implacable, tan impersonal como en el varón y más frecuentemente la mujer orienta sus decisiones por sentimientos tiernos u hostiles. El relevo de investiduras que da origen a la conformación del superyó parece más directamente relacionado con “la educación, del amedrentamiento externo, que amenaza con la pérdida de ser-amado” (Freud, 1992b: 186). Al vivirse la castración como un hecho ya consumado, lo que tendrá particular incidencia en ella es el miedo a perder el amor.

Esto tiene incidencia según plantea Freud en su 33° conferencia *La femineidad* en los más endeble intereses sociales de la mujer y en su menor aptitud para la sublimación de lo pulsional, demarcando lugares sociales diferenciados para la masculinidad y la femineidad (1991). A la mujer le asigna el lugar de “portadoras genuinas de los intereses

sexuales del ser humano” (Freud, 1992d: 174), es decir, la mujer es solicitada a seducir al hombre.

Ella puede rebelarse contra este destino como también éste puede constituir una condición erótica particular en ella, identificando su deseo a esa posición asignada socialmente.

3.1.3 La envidia del pene

Concluyendo con este apartado, es preciso destacar la importancia del complejo de castración en el devenir de la femineidad. Freud destaca un efecto fundamental de éste en la mujer: el penisneid o la envidia del pene.

El autor describe que la niña cae víctima de la envidia del pene cuando descubre el genital de algún varón, y en el instante “forma su juicio y su decisión. Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo” (1992b: 271).

Si bien la mujer admite la falta de pene, en su inconciente se aferra por mucho tiempo al deseo de tenerlo, conservándose las marcas del penisneid “en su desarrollo y en la formación de su carácter, y aun en el caso más favorable no se superará sin un serio gasto psíquico” (Freud, 1991: 116). Agrega que “quizá debiéramos ver en este deseo del pene, más bien, un deseo femenino por excelencia” (Freud, 1991:119).

La mujer tiene una actitud bi-escindida al encontrarse con la diferencia sexual, en tanto reconoce el hecho de su castración y con ello la superioridad del varón y su inferioridad, a la par que se revuelve contra ello (Freud, 1992g).

De esta actitud pueden derivarse diferentes orientaciones de desarrollo, como la formación reactiva para retener la masculinidad amenazada que llama complejo de

13

masculinidad, o el apartarse del onanismo clitoridiano dado que constataría la falta, lo cual puede encaminarla en su devenir femenino como puede también llevarla a extrañarse de la sexualidad en general y de buena parte de su virilidad en otros ámbitos. Se aflojan también los vínculos tiernos con el objeto madre dado que la responsabiliza por el perjuicio de su falta. Otras consecuencias que menciona tienen que ver con el sentimiento de inferioridad y los celos como rasgo de carácter que considera que tienen un lugar más importante en la vida anímica de la mujer debido al reforzamiento proveniente de la envidia del pene (Freud, 1991).

Freud advierte que “no siempre es fácil distinguir qué debe atribuirse al influjo de la función sexual y qué a la domesticación social” (1991: 122). Continúa diciendo:

Adjudicamos a la femineidad, pues, un alto grado de narcisismo, que influye también sobre su elección de objeto, de suerte que para la mujer la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar. En la vanidad corporal de la mujer sigue participando el efecto de la envidia del pene, pues ella no puede menos que apreciar tanto más sus encantos como tardío resarcimiento por la originaria inferioridad sexual. (Freud, 1991: 122)

Freud aquí deja asentada una vinculación entre el devenir de la femineidad —con sus avatares en torno al complejo de castración y la envidia del pene— y el narcisismo, articulación que constituye uno de los ejes del presente escrito.

3.1.4 Femineidad y narcisismo

Assoun (1994) señala un cambio en la consideración de la femineidad por parte de Freud desde que toma mayor trascendencia en su investigación el narcisismo. Mientras el eje de las teorizaciones se concentró en una teoría de la objetividad libidinal, la mujer tenía un lugar marginal en su teoría, dado que, como figura en su texto de 1905, *Tres ensayos de teoría sexual*, “la libido es regularmente, y con arreglo a ley, de naturaleza

masculina, ya se presente en el hombre o en la mujer” (1992h: 200). Queda para la mujer la posibilidad de afiliarse a las reglas masculinas de funcionamiento de la libido.

Cuando Freud le da mayor relevancia al narcisismo, “aquello que no era más que marginalidad, en el registro libidinal, se volverá un indicio de especificidad estructural” (Assoun, 1994: 143).

En *Introducción del narcisismo* (1992a) Freud describe el tipo narcisista de elección de objeto como “el tipo más frecuente, y con probabilidad más puro y más genuino” en la mujer (1992a: 85), lo cual no favorece el investimento de un objeto amoroso con la sobrestimación sexual y el empobrecimiento del yo concomitante con que Freud caracteriza el enamoramiento en el hombre. “Tales mujeres sólo se aman, en rigor, a sí mismas, con intensidad pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prendan del hombre que les colma esa necesidad” (Freud, 1992a: 85-86).

Sitúa en ella un tipo de constelación psicológica caracterizada por la complacencia consigo misma y cierto halo de inaccesibilidad, estado de la libido que en la mujer se muestra en relación a su cuerpo (Freud, 1992: 86).

En palabras de Assoun:

En efecto, si ella surge así es para la mirada del otro (paterno, luego masculino). Y de allí en más, parecería que el amor por el otro puede depender de la imagen del amor provocado por ella —y de algún modo “desde” su narcisismo carnal— en el otro. Lo cual da la impresión de que semejante mujer se apasiona tanto por el otro como por el amor que despierta en ese otro. (1994: 19).

Entonces, nos encontramos en la femineidad con cierto narcisismo que gira alrededor de su cuerpo, de su belleza, de su imagen, que busca reflejarse en la mirada amorosa del otro, satisfaciendo su necesidad de ser amadas. De la satisfacción de esa necesidad de amor depende su sentimiento mismo de existir, sostiene Assoun (1994).

Assoun relaciona esto con que en la niña el trauma de la separación en relación a la madre adquiere una importancia mayor. En el varón ocurre como sí “la ‘edipización’ del

14

objeto, tan enérgica en él, viniera a alternar enseguida ese miedo indecible de la separación, organizando otra ‘dosificación’ libidinal” (1994: .21).

En ella el miedo a perder el objeto adquiere un lugar preponderante, lo cual relaciona con “el carácter ‘vital’ de la famosa ‘necesidad de amar’ y el aspecto ‘todo o nada’ de sus elecciones de objeto o el carácter paroxístico de sus formas de celos”. De allí “el carácter ‘adictivo’ originario del amor y de la dependencia de objeto” (Assoun, 1994: 22). La postura de la mujer implica la falicización de su propio cuerpo. Dirá Assoun:

Pues nuestra investigación nos ha confirmado que, en el “contrato pasional”, la mujer cumplía algo más que el papel de “una” (de los dos de la pareja): ella tiende a identificarse con el “objeto” mismo de esta “comunidad irreconocible”. Es ella, a fin de cuentas, quien llega para sostener ese “objeto fálico” que sella a la pareja apasionada. (Assoun, 1994: 32)

Se procura circunscribir qué lectura puede hacerse de esta articulación en Lacan, partiendo de su concepción de la femineidad.

3.2 Femineidad en Lacan

Para abordar la femineidad desde Lacan, es preciso partir primero de cómo entiende la sexualidad y la posición sexuada.

Lacan sigue la línea freudiana de despegar la sexualidad de la naturalidad, planteando como estructural —es decir, necesario y no contingente— el desarreglo de la sexualidad humana, la falta de adecuación perfecta con un objeto que brindaría una satisfacción completa (2003d).

La sexualidad humana se establece a partir de un corte con el organismo y no pasa por el instinto, sino por el deseo, cuyo estatuto Lacan ubica partiendo de la demanda, donde está presente la articulación significativa, y no de la necesidad, la cual queda perdida para el ser hablante al pasar por los circuitos del lenguaje. El deseo tiene un “carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad” (Lacan, 2003d: 670).

Siguiendo esta vía de la obliteración del orden de lo biológico, Lacan en el mismo texto sitúa a la represión primaria como la pérdida de naturalidad instintiva del cuerpo, lo cual tiene cierta cercanía con lo que plantea Freud respecto a la constitución de la pulsión a partir de la necesidad (Lacan, 2003d).

Este momento de represión, de pérdida “del significado puro de lo que puede ser el imaginario animal, como una significación unívoca” (Rabinovich, 2014: 63), está dado de entrada para Lacan por la acción de la cadena significativa para el humano, despegando esta represión de las fases libidinales.

Dicha operación, fundadora del inconsciente, tiene como consecuencia, por un lado, la constitución del sujeto del inconsciente, con la falta-en-ser propia de la anulación del campo de las necesidades. Y, por otro, se instaura un complemento libidinal para esa falta, que Lacan identifica aquí con el falo (2003d).

Se indagará en la femineidad en la teoría de Lacan, tomando un período de su obra que va de 1955 a 1960 aproximadamente, donde esta temática es abordada principalmente en relación al complejo de castración y a la noción de falo.

3. 2. 1 Edipo y castración

El psicoanálisis sitúa desde Freud que para abordar todo lo que tiene relación con la sexualidad humana y con la asunción de cada uno de una posición sexuada, es ineludible abordar el complejo de Edipo y el complejo de castración.

Lacan relee el Edipo freudiano, y a partir de sus categorías teóricas sitúa como él considera que debe ser entendido.

En sus “tres tiempos del complejo de Edipo” (2015: 203) Lacan describe la relación más primitiva del niño con la madre, en la cual lo que busca no es a ella precisamente sino

15

a su deseo, e identifica ya un tercero, el falo, en tanto objeto de deseo de la madre, a lo que la madre le da vueltas.

Obstaculizando la posibilidad de ocupar el lugar de objeto exclusivo de la madre, le pone una barrera infranqueable a la satisfacción del deseo del niño. Aun así, el niño busca hacerse falo: “el sujeto de identifica en espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre”, dirá Lacan (2015: 198).

En el segundo tiempo entra en juego el padre que antes aparecía como velado, con un mensaje doble: “No es simplemente el *No te acostarás con tu madre*, dirigido ya en esta época el niño, es un *No reintegrarás tu producto*, dirigido a la madre” (2015: 208). Es decir, aparece el padre en el plano imaginario como quien priva a la madre de su objeto de deseo. El padre, como portador de la ley, desprende al sujeto de su identificación.

Aquí Lacan sitúa un punto nodal del Edipo, que pone al sujeto en la posición de elegir —entre comillas dado que los hilos de lo simbólico no los mueve él—, abriéndose para el sujeto la opción de “aceptar, de registrar, de simbolizar él mismo, de convertir en significativa, esa privación de la que la madre es objeto, como se comprueba. Esta privación, el sujeto infantil la asume o no la asume, la acepta o la rechaza” (Lacan, 2015: 191).

Si no hay aceptación de la madre privada por el padre del objeto de su deseo, el sujeto mantiene una determinada forma de identificación con el objeto de la madre, como en los casos de fetichismo o travestismo, pero sitúa que esta identificación puede darse además en diferentes etapas y grados (2015).

La cuestión que se plantea en este nivel es, entonces, ser o no ser, “to be or not to be el falo” (Lacan, 2015: 191). Hay una diferencia entre esta alternativa de ser o no ser el falo y la de tener o no tener el pene, que se juega en otro momento y en el medio está el complejo de castración, es decir, la castración con su componente más imaginario.

Pero como paso previo a pasar a la lógica del tener o no tener, el sujeto debe comprobar que él no es el falo. Es por la vía de la castración del Otro, es decir, de anoticiarse que el Otro desea en tanto está marcado por el significante, que él sujeto se va a reconocer él también marcado por el significante. Va a asumir entonces su deseo tachado, a sabiendas de que siempre va a haber algo más allá de lo que podrá satisfacer por intermedio del significante, es decir, a través de la demanda (2003d).

La castración es entonces, para Lacan, ante todo la castración del Otro y no del sujeto, pero suscita una respuesta en el sujeto. Puede decirse que es por la vía de la castración simbólica, del Otro, que tanto para el hombre como la mujer se introduce eso específico que funciona como complejo de castración, destinado a desviar el problema hacia la propia falta para no darse por enterados de la división, la falta en el Otro. Así, esta falta se imaginaria, llevándolo al plano de la angustia ante la amenaza imaginaria de castración en el varón, y de la nostalgia imaginaria y el sentimiento de inferioridad imaginaria de la niña por su participación real en el falo (2003d).

3.2.2 El falo para Lacan

Queda claro que para Lacan el falo no es el órgano, aunque hay relación con él, pero se trata de una relación de carácter significante. Tampoco es simplemente un elemento imaginario. Lacan ya lo lee en Freud en tanto que símbolo, principalmente por el papel que juega en la mujer. La mujer no lo tiene imaginariamente hablando, pero lo tiene en cuanto símbolo, marcado con el signo menos, y eso le marca que puede tenerlo. La mujer se cuenta dentro del orden fálico a título de ausencia. El falo simbólico, como aquello que simboliza esa falta, determina la cadena de ecuaciones simbólicas en las que se insertará ese pene faltante (Lacan, 2004b).

Lacan, con su incorporación de los términos de la lingüística, lleva más lejos la cuestión, planteando al falo como un significante. Con esto delimita también que el falo no es el objeto del deseo, sino el significante del deseo, y que en esa diferencia radican para él las diferentes lecturas que se pueden hacer del complejo de castración (2015).

16

Tras comprobarse que él no es el falo, tiene lugar esta articulación con el complejo de castración donde se instaura un segundo momento lógico de elegir para el sujeto, entre tener o no tener el falo esta vez. Solución a su falta en ser a través del tener. Como plantea en *La significación del falo* (2003d), es bajo la modalidad de una amenaza en el hombre, o de una privación en la mujer, con el falo como común medida, por medio de lo cual cada sujeto asumirá sus atributos, se identificará con lo que se espera para cada posición sexual.

Volviendo a los tiempos del Edipo, Lacan describe el tercer tiempo como aquel en que el padre no aparece solamente como aquel que puede privar del falo, sino que puede darle a la madre lo que ella desea, en tanto él lo tiene. De padre privativo e interdictor pasa a ocupar ahora el lugar de quien permite y autoriza, de padre donador. El niño, privado del objeto por quien lo tiene, puede concebir que ese mismo objeto simbólico le será dado algún día (2015).

El niño se identifica con el padre como poseedor del pene y la niña reconoce al hombre como quien lo posee. En ambos casos, incluso para quien al final estará en su derecho de tener, el macho, tiene que haberse establecido que no se puede tener —en tanto quien lo tiene es el padre— y asumir la posibilidad de estar castrado como paso previo esencial en la asunción del hecho de tener el falo (2015).

La instauración de la posición viril implica como premisa la castración: el falo se conserva en la medida en que se ha atravesado la amenaza de castración. De allí en más el varoncito tendrá “sus títulos en el bolsillo” para ser un hombre como su padre y, llegado el momento, si las cosas van bien, “tendrá su pene listo, con su certificado *-Aquí tienen a papá, que me lo concedió en la fecha requerida*” (Lacan, 2015: 175)

La salida del Edipo consiste en “un compromiso entre la represión amnésica y la adquisición de aquel término ideal gracias al cual se convierte en el padre” (Lacan, 2015: 175). Los elementos del juego imaginario adquieren estabilidad en lo simbólico fijando su constelación en el Ideal del yo.

El niño resuelve la amenaza que se cierne sobre lo que tiene mediante la identificación con quien parece haber eludido el peligro. Entonces el hombre es viril a través de una especie de máscara, instalando ya una división porque su deseo, para obtener satisfacción de la mujer, irá en la búsqueda del falo (Lacan, 2015).

3.2.3 El camino de la niña

Como ya Freud señalaba, los caminos para la realización de su sexo para el niño y la niña no son los mismos.

El primer objeto de la niña es la madre y se encuentra respecto a ella en posición masculina. Para que asuma su posición femenina, el camino es un poco más complejo dado que, como Lacan plantea en su *Seminario 3 Las psicosis*, existe una disimetría significativa, en tanto no hay simbolización del sexo de la mujer. Dice Lacan que “el sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable” (2009: 252).

Lacan, en relación al historial de Freud *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1992i), describe la pregunta de Dora acerca de qué es una mujer como un intento por simbolizar el órgano femenino. “Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo muy prevalente”, concluye Lacan (2009: 258).

El reconocimiento de su posición femenina no se sostiene en ningún material que se supondría específicamente femenino en comparación con lo que tiene el hombre, por lo que la asunción de su posición sexuada no se realiza simplemente mediante una identificación a la madre sino a través de un rodeo por el padre. Por ello Dora recurre a identificarse con el hombre en tanto el pene le sirve de instrumento imaginario para aprehender eso que no logra simbolizar (Lacan, 2009).

Si bien Lacan a esta altura de su obra habla de la prevalencia a la forma imaginaria del falo, sitúa que esto es así en tanto el falo como imagen faltante repercute a nivel simbólico. Su ausencia en lo imaginario, al articularse con la disimetría significativa, causa

17

que la realización de la sexualidad gire alrededor de un único elemento simbólico frente al cual cada sexo tomará posiciones distintas, lo que ocurre entonces en el complejo de castración (Romero, 2012).

Aclarando los términos, a la mujer en lo real no le falta nada, salvo si mediante una ley definimos que algo debería estar ahí, lo que ocurre en este caso por estar inmersos en un universo simbólico: la premisa universal del pene señala ahí una falta. Por ello Lacan considera adecuado hablar de que, al tratarse de una falta en lo real de

un objeto simbólico, debe plantearse que la mujer está privada, aunque en su subjetividad pueda sentirse como castrada (Lacan, 2004b).

Queda demostrada la predominancia del significante en este proceso dado que, si dependiera de la experiencia vivida, de las sensaciones, la asunción de la posición femenina de la niña se realizaría de manera simétrica a la masculina (Lacan, 2009).

La niña entra al Edipo por la vía de la idea de castración, mientras que el niño es así como sale. Es decir, es porque faliciza su situación tratándose para ella de tener o no tener el falo y se posiciona como no teniendo ese falo —pero teniéndolo en el plano simbólico, de forma que puede tenerlo—, que ingresa así en la dialéctica simbólica, en la relación ordenada y simbolizada de la diferenciación de los sexos (Lacan, 2004b).

Por medio de una serie de equivalencias y transmutaciones, llega a demandar al sujeto paterno algo de él que la colme. Lo que sería el equivalente a la salida del Edipo en el varón, el tercer tiempo, es más simple y es admisible para la niña porque el padre no tiene dificultad en hacerse preferir a la madre, en tanto es quien porta el falo, a la vez que no ha de enfrentarse a la identificación que le conservará los títulos de virilidad. “Sabe dónde está eso y sabe dónde ha de ir a buscarlo, al padre, y se dirige hacia quien lo tiene”, plantea Lacan (2015: 201). Aunque, de todas formas, “siempre queda un regusto, lo que se llama el *Penisneid*”, aclara (Lacan, 2015: 178).

Así, ella también tendrá su Ideal y podrá posicionarse como las demás mujeres esperando así poder recibir el falo de un hombre, pero con el sesgo particular de su identificación antes mencionado.

La femineidad es un misterio hasta para ella misma, de allí la importancia de la otra mujer: es sabido que en una nota al pie añadida años después de publicado *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1992i), conocido como el caso Dora, Freud se reprocha a sí mismo no haber colegido la importancia de la moción de amor homosexual hacia la otra mujer, la señora K (Freud, 1992i).

En *Intervención sobre la transferencia*, texto de 1951, Lacan plantea que Freud no llega a vislumbrar que, en realidad, el valor de la señora K reside en que es para Dora quien encarna la función femenina, quien realiza lo que ella no puede saber. Su interés en ella gira en torno al misterio de su propia femineidad. Una vez que Dora hubiese agotado el sentido de lo que buscaba en la señora K, habría podido acceder a la posición sexual normal en la mujer, la cual consiste según Lacan en aceptarse como objeto del deseo del hombre (2003e).

Entonces, para Lacan es en tanto que su deseo apunta al falo elevado a la condición de don que el sujeto femenino entra en la dialéctica simbólica, del intercambio. Mientras que el hombre sale del Edipo por las prohibiciones que recaen sobre él, en el caso de la mujer, como Lacan lee en Levi-Strauss, se trata de que ellas se intercambian como objetos entre linajes masculinos, donde buscan recibir simbólicamente ese falo y a cambio darán ese hijo que toma el lugar de equivalencia del falo. Así como Freud describía su lugar en lo social como blanco de los intereses sexuales, Lacan plantea que la mujer ha de aceptarse como objeto en este ciclo de intercambios (2004b).

3.2.4 El parecer

En *La significación del falo* (2003d), Lacan describe al falo como significante de la unión entre sexualidad y lenguaje, y plantea que jugará su papel supliendo lo que el significante le hace perder a la sexualidad de su naturalidad, por lo cual la misma es en el humano un sistema de significantes y no de signos, alejándose de cualquier interpretación

Al no existir la posibilidad de ser mujer u hombre de manera natural, ni de poder explicarse esta diferencia en términos de activo-pasivo, se ha visto que ambos sólo asumen su posición sexuada en relación a la castración, situándose respecto a un único significante, el significante fálico. Este significante fálico organiza el ser y tener con los cuales cada sexo se identificará, efectos de significación que se observan a nivel de la significación fálica, imaginaria (Lacan, 2003d)

Esta lógica atributiva articulada con lo imaginario provee de realidad al sujeto. Es decir, le confiere ser, una consistencia que no tiene, sin la cual quedaría reducido a la falta en ser.

Brinda un símil, un semblante de realidad a la sexualidad del sujeto (Lacan, 2003d).

Si no se puede ser de manera natural un hombre o una mujer, resta parecerlo, introduciendo la cuestión de la máscara (Lacan, 2003d).

Asimismo, ante la pérdida de complementariedad entre los sexos, el falo actúa intermediando, haciendo lazo con el otro sexo. Primero menciona en *La significación del falo* que los participantes de la relación deben asumir para el partenaire sexual el lugar de “causa del deseo” (2003d: 671), que en este momento de su obra debe entenderse en relación a representar para el otro el significante de su deseo, es decir, el falo, el significante de una falta (Rabinovich, 2014).

Más adelante en el texto describe al falo como “razón del deseo” (2003d: 672). Razón en sentido matemático, como proporción, lo que tiene común medida. Parece por momentos sugerir una unión armónica, sin resto, no obstante lo cual dice también que el falo irrealiza las relaciones entre los sexos.

Sea como sea, Lacan se apoya en la función del falo como mediador entre los sexos, lo cual, al girar entonces alrededor de un significante produce estos dos efectos contrarios: brinda cierta realidad, cierta consistencia, pero la relación entre los sexos de ahí en más tendrá algo de artificio, lo que califica de comedia de los sexos (2003).

“Comedia de inflación fálica”, como plantea Rabinovich (2014: 82), en tanto cuando alguien se excede así sea un poquito en su escenificación, “se esboza la sonrisita en el otro, y hace su aparición en escena la vergüenza, pues es el momento en que el sujeto se siente desnudado en su falta” (Rabinovich, 2014: 82). Una mujer muy seductora o un hombre muy seductor están a un paso de caer de lo sublime a lo ridículo, sostiene la autora.

Habrán encuentros más o menos exitosos en la medida en que cada quien por medio de su máscara intenta suscitar la atracción sexual, el deseo de su partenaire tratando de engañarlo sobre lo que es o no es, sobre lo que tiene o no tiene, ocultando por medio de este parecer la castración propia y la del Otro (Lacan, 2003d).

3.2.5 La mascarada

Específicamente en el caso femenino, quien no es el falo y tampoco lo tiene, lo que resta es parecer serlo: la mascarada femenina. No obstante, aunque la máscara cree la ilusión de que detrás se esconde lo verdadero, Joan Rivière en su texto *La femineidad como máscara* (1985) sostiene que no considera que exista una diferencia entre la femineidad verdadera y el disfraz, no se trata de una falsa femineidad sino de la posibilidad ofrecida a la mujer ante ese punto de desfallecimiento. Por ello es imposible el descubrimiento de un más allá de la máscara, de lo que escondería.

Dice Lacan:

El hecho de que ella se exhiba y se proponga como objeto del deseo, la identifica de forma latente y secreta con el falo, y sitúa su ser de sujeto como falo deseado, significante del deseo del Otro [...] a fin de cuentas, todo lo que muestra de su femineidad está relacionado precisamente con esa identificación profunda con el significante fálico, el más vinculado con su femineidad. (2015: 358)

Las insignias de lo femenino quedan superpuestas con la identificación al falo,

como signo de lo deseado. La mujer pretende ser amada y deseada por lo que no es, por lo que

19

parece ser y obtener así el falo por medio de la metáfora del amor: se hace desear posicionándose como objeto y recibe así el falo a través del amor. Como contrapartida, esto las vuelve más dependientes de los signos de amor (Tendlarz, 2013).

Lacan habla de que esta constelación puede hacer surgir fijaciones narcisistas, y retoma la particularidad de su superyó porque en ella tiene lugar una especie de contrapeso entre la renuncia al falo y el predominio de la relación narcisista. Es como si se buscara resarcir por la vía narcisística lo que la identificación, a causa de ese agujero en lo simbólico, no termina de proveer (Lacan, 2009).

Entonces, en el plano de su deseo la mujer se sitúa en la línea de la mascarada, presentando su apariencia de forma tal de parecer serlo, enmascarando el no tener: como respuesta a su privación, se defiende haciéndose desear, colocándose en el lugar de objeto a través de su identificación al falo, que le da una consistencia de ser.

3.2.6 Femeidad y narcisismo

Bourband, hablando de la constitución imaginaria del sujeto, subraya las “sutiles diferencias que encarnan la niña y el varón en el pasaje por el espejo, bajo el trasfondo edípico” (2009: p.35).

Relaciona estas diferencias con el momento mítico de constitución del fantasma de castración, ya que mientras que el varón puede poner en juego simbólicamente sólo una parte de sí, en la niña, al no haber un objeto saliente con el cual negociar la castración, todo su cuerpo es objeto de simbolización, “su imagen proyectada es lo que se juega en la pérdida y no un trozo de ella” dice Bourband (2009: 36). De allí que su miedo se relacione no con perder lo que tiene, como en el hombre, sino con todo su ser, perderse como unidad.

El estadio del espejo, donde tiene lugar la identificación con una imagen constituyendo lo que será el sí mismo, puede constituir una apertura al juego simbólico pero también existe el riesgo de encerrarse en una estructura narcisista, quedar capturada en ese yo-ideal imaginario evitando así la castración (Lemoine-Luccioni, 1982).

En la femineidad tiene un lugar especial la pulsión escópica, la que más elude la castración para Lacan, y es la que organizará principalmente su libido en el complejo de Edipo dado que, según Lemoine-Luccioni (1982), el pasaje a la pulsión genital no tiene en ella el carácter decisivo que tiene en el hombre.

La buena mirada de la madre, desde su carencia, orienta el espejo con sus palabras haciendo aparecer una niña, vistiéndola e in-vistiéndola. La madre puede fijarse en la contemplación de la hija, como su imagen, y la pulsión se cierra sobre sí misma y se fija en esa identificación. Puede ocurrir también que la mirada de la madre se desvíe, mostrando tener un deseo propio que ella no podría colmar. Sumado al percatarse de la falta en la madre, se propiciará su alejamiento y la búsqueda por las vías de ese Otro de la madre. El padre debe responder como hombre deseante, por ende castrado, y no admirarse también él de su criatura (Lemoine-Luccioni, 1982). “El amor al y del padre será un resguardo frente a la amenaza de la infinitización en el espejo” dice Bourband y agrega: “si encuentra el deseo en su padre, esta niña vestida se dará a ver para ser vista” (2009: 37).

Al ubicar su cuerpo como objeto que se ofrece al Otro en la dialéctica del ver-verse darse a ver-ser vista, hay un rodeo por el campo del Otro, la pulsión no se cierra sobre sí misma, vuelve en otro punto. Se provoca un encuentro y una respuesta

del Otro que le da placer, abriéndose el acceso al juego simbólico, produciendo la separación y evitando la identificación alienante (Bourband, 2009).

Lo que buscará entonces es ser vista, hacerse mirar bien y encontrar en este reconocimiento especular el signo de lo que es para su padre que ella se convierta en mujer. Se viste, se adorna, como parte de su búsqueda incesante de colocarse como objeto de mirada, esperando la validación de sí que da la palabra del Otro, corriendo el riesgo de desplazarse del lugar de sujeto (Bourband, 2009).

La pregunta que funciona como amenaza, no de castración sobre una parte del cuerpo, sino de aniquilación del cuerpo todo en la niña, es cómo no ser invisible en primer lugar para el padre, luego para los hombres. “El cuerpo entonces será para la mujer un

20

objeto a conservar, amenazado por su desaparición, condicionado por la mirada ajena”, plantea Bourband (2009: 38).

Assoun plantea que de allí le viene “esa actitud de vigilar el inconsciente del hombre, para estar al tanto del estado del significante que ella asume, ¡como si estuviera en todo momento bajo la amenaza de ser anulada!” (2004: 197).

Y es por ello que Bourband, siguiendo a Lemoine-Luccioni, plantea que es posible hablar en ella, al menos en un primer momento, más que de castración, de partición imaginaria, entre lo que es como sujeto y lo que es como objeto y más que angustia de castración, la mujer vive como angustia el signo del abandono (Bourband, 2009).

Si bien está de entrada en lo simbólico, cae repetidamente en lo imaginario, refugiándose en un narcisismo desenfrenado, reparador que la protege del desmoronamiento y la pérdida de ser (Lemoine-Luccioni, 1982).

El narcisismo sustentado en su imagen “confina en la desesperación”, dice Pommier (1986: 35), intenta recubrir el vacío causado por la pérdida de ser. La relación de la mujer con su imagen es problemática, fluctuante, motivo de preocupación narcisística. Ella ama su imagen, se ama en ella, por medio de ese rodeo por la mirada del hombre.

Dice el autor que su narcisismo tiene una dimensión trágica porque la adecuación al ser del falo no le brinda solución al problema de la identidad femenina, dado que la consistencia de esa identificación no subsiste independientemente de la mirada del otro, sólo se limita a ese reflejo, se da sólo en la medida en que está capturada en el deseo del hombre (Pommier, 1986).

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA MATERIALIDAD DISCURSIVA RELEVADA. PRIMERA PARTE

4. EL VESTIDO: TELA PARA CORTAR PARA EL PSICOANÁLISIS

En la introducción en torno a la función del vestido, se ha mencionado los tres motivos principales que se le endilgan: protección, al servicio del pudor y decoración. Habiendo hecho un primer recorrido por la palabra de Freud y Lacan en torno a las categorías de análisis narcisismo y femineidad, es posible indagar en cómo estas pueden articularse con la necesidad que se sitúa como trasfondo del vestir.

Es preciso señalar en primer lugar que “la vestimenta hace a la posibilidad del cuerpo humano”, como sostiene Bourband (2009: 7). Esto es así porque para el psicoanálisis el cuerpo no es un dato inmediato, sino que se concibe como “una construcción que requiere de la armazón de los tres registros que constituyen al sujeto humano: real, imaginario y simbólico” (2009: 7). Es decir, para el psicoanálisis el cuerpo es producto de un devenir, no algo con lo que contamos al nacer.

Se trata de ‘hacerse’ un cuerpo, de producir cortes sobre la superficie de la carne, confeccionar sus bordes, siempre en relación a un Otro, es decir, atravesado por el

lenguaje, y ofrecido a la mirada del Otro, en tanto el cuerpo se sostiene en esa mirada (García, 1998).

Para ese cuerpo que debe conformarse, constituye una conquista el poder manipular objetos separados del cuerpo. Entre estos objetos se cuentan las vestimentas “como objetos ligados a la imagen del cuerpo especularmente, a modo de extensión imaginaria” (Bourband, 2009: 7).

Entonces, es posible resaltar el carácter de la vestimenta como costura imaginaria, “producto yoico, proyección de superficie”, como plantea Bourband (2009: 64). El vestido se concibe como parte constitutiva de la imagen del cuerpo. Se buscará embellecer, adornar, investir libidinalmente ese cuerpo, esa imagen, tal como se ha mencionado en la función de decoración del vestido. No es de una vez y para siempre: este hacerse un cuerpo se renueva con cada acto del vestir.

Se han descrito los avatares del complejo de castración en la mujer, cómo para Freud la mujer busca resarcirse por la vía narcisística y cómo para Lacan la mascarada con que busca parecer ser el falo para capturar el deseo del Otro la vuelve aún más

21

dependiente de la mirada y de la palabra de este Otro, que ya de por sí resultan constitutivas.

Bourband, siguiendo esta línea, pero agregando esta amenaza que recae sobre el cuerpo todo, conjetura que en las mujeres la relación con la vestimenta resulta “constitutiva, necesaria y más fundamental que para el hombre, resultando un ‘exo-esqueleto’ del psiquismo” (2009: 11), que colabora para que “esa estructura en deshicencia femenina no se descomponga” (2009: 64). Esto puede hacerse extensivo a otros tipos de adornos, intervenciones sobre el cuerpo, que se inscriban en esta necesidad de reconocimiento especular del mismo.

El cuerpo se inviste de atributos fálicos, buscando la consistencia que le brinda la validación de la mirada del Otro. Ese objeto que ella es para sí y para el Otro, se ve forzada a mantenerlo, perfeccionarlo, que sea mirable y que, en cierta forma, se mantenga ‘erguido’, dado su papel esencial como sostén de su unidad.

En una época atravesada por la cultura de la imagen y del consumo que el mundo de la moda sabe explotar, el ‘ir a la moda’ parece constituirse como el motivo principal que justifica las transformaciones del gusto en el vestir.

Si bien no es el objetivo del presente escrito profundizar en el fenómeno de la moda, merece mencionarse el hecho de que diferentes estudiosos de las características de la sociedad en la que vivimos, aunque partiendo de otras disciplinas, han hecho aseveraciones que van en la misma línea de este trabajo.

Tal es el caso del historiador y filósofo Ignacio Lewkowicz quien, analizando las prácticas de consumo, sostiene que las mismas implican una especie particular de lazo social, que no se trata de un acto solitario sino que requiere de un espectador o testigo. El consumo de objetos tiene que ver con la producción de signos para el reconocimiento del otro (1999)

Esto condice con lo que plantea Bourband de que la moda consiste en una oferta donde la mirada del Otro se convierte en determinante: se sostiene que la moda es para ser mirada (2009).

Por su parte, García (1998) apunta a cómo la moda sabe de señuelos y busca crear cuerpos deseables y fascinantes, colocando la carne en perspectiva de esplendor para capturar el deseo del otro, saciar su mirada.

“Pero lo que ayer era un signo hoy puede ya no serlo sin aviso previo; el que lo porta cae del campo de la mirada”, plantea Lewkowicz (1999: 5). Por eso la imagen está universalmente amenazada porque no es una propiedad que se pueda adquirir definitivamente. Y si se es reconocido como imagen, no ser reconocido priva del ser.

Bourband (2009) sitúa asimismo que la moda se ofrece como un espacio de

identificaciones y sujetamientos, funcionando al modo de un modelo de acceso para las vestiduras que hacen a la posición sexual. Entonces, la autora sostiene que la moda como discurso hegemoniza el acceso a la femineidad.

Que los sujetos se avengan de tal forma a ello, puede explicarse en función de la castración y la fragilidad de la identidad que se gana en base a aquella, y como esas identificaciones funcionan como formas de 'darnos ser' ante eso que resulta insoportable.

A ello se le suma la particularidad identificatoria en la mujer mencionada anteriormente. De allí la importancia de la otra mujer como quien, fantasmáticamente, cuenta con ese saber sobre la femineidad, quien si realiza la función femenina. Pueden pensarse las otras mujeres, aquellas que se visten con lo último de la moda y que se adecúan a los estándares de belleza como quienes encarnan esa femineidad que para la mujer es un misterio, por lo que buscará parecerse a las demás.

Pommier dice que "la mujer no tiene identificación, sino identificaciones, que expresan la falta de consistencia del rasgo identificatorio y develan la imposibilidad de definir un modelo femenino" (1986: 35). En esta ausencia de fundamento, en el enigma que constituye el prototipo femenino se explican las modificaciones incesantes en la apariencia de las mujeres siguiendo las contingencias de la moda.

SEGUNDA PARTE

EXPOSICIÓN DEL MATERIAL DE REVISIÓN

5. NARCISISMO: LA RUPTURA DEL HECHIZO

Como se ha mencionado en el apartado anterior en torno al narcisismo, la introducción de lo simbólico tiene la función para Lacan de abrir la posibilidad de salir de la pura y simple captura en el campo narcisista. Si se plantea que el fin de la experiencia del espejo está en la asunción jubilatoria del niño al ver su imagen en el espejo, se permanece en el plano del simple reflejo. En cambio, con el giro del niño se introduce ahí una brecha, ya que todo depende del punto de mirada situado en otra parte, como desarrolla Lacan en el *Seminario 8 La transferencia* (Lacan, 2003f).

Con ello vacila, se pone en cuestión para Lacan "la consistencia del Otro, o más precisamente de lo que está ahí como campo del investimento narcisista" (2003f: 417). La "cautivante e inmóvil imagen narcisista" entra en crisis al retirarse "la imputación de una consistencia que sería la de su ego, para que se rompa el encantamiento" (Melenotte, 2018: 152).

Empieza a situarse la inestabilidad de la imagen, algo a destacar en los movimientos teóricos de Lacan a través de los años, dado que, por caso, en *El estadio del espejo como formador de la función del yo* (2003b), texto de 1949, Lacan hablaba de una imagen coagulada, que simbolizaba la permanencia mental del yo.

5.1 El falo y la imagen

En el *Seminario 8 La transferencia* Lacan trae a colación el artículo de Karl Abraham, *Ensayo sobre la historia del desarrollo de la libido* publicado en 1924 en el cual desarrolla algunos casos clínicos, en uno de los cuales una paciente sueña con su padre, objeto de amor para ella, desnudo sin el vello pubiano. De acuerdo a lo que Lacan describe, Abraham toma esta alteración de la imagen para hablar de que en las neurosis se invierte el objeto pero no de manera total, sino que se trata de un amor parcial de

objeto (Lacan, 2003f).

Lacan destaca de los desarrollos de Abraham que para él los genitales están investidos con mayor fuerza que cualquier otra parte del cuerpo en el campo narcisista y con esto se correspondería el hecho de que en el plano del objeto, en vez de los genitales tiene que estar investida cualquier otra cosa. “Si los genitales no están investidos en el objeto, es en la medida en que en el sujeto permanecen investidos” plantea Lacan (2003f: 422)

Podemos comparar esto con la experiencia del ramillete invertido que Lacan nos presenta en el *Seminario 1 Los escritos técnicos de Freud*, para ver cómo lo que allí era representado por ese ramillete del lado izquierdo del espejo, “los instintos y los deseos, los objetos de deseo” (2004a: 128) culminaba en una aprehensión imaginaria señalada por el florero que contiene el ramillete del lado derecho, que simboliza la forma unitaria del cuerpo.

En cambio, en este momento de su obra esos objetos parciales no volverán a aparecer en la imagen virtual. Por el contrario, dibujaran ahí una falta. Comienza a situar al objeto fálico como un blanco en la imagen del cuerpo (Le Gaufey, 2001).

La imagen especular no es simétrica, no articula lo mismo con lo mismo. Llevando eso al plano del investimento libidinal, Lacan plantea que la investidura narcisista fracasa (Le Gaufey, 2001).

Empieza a deslindar una relación entre la imagen especular con el cuerpo propio en la que no va a haber una correspondencia punto por punto, cabe la posibilidad de que haya algo que no se invista en la imagen, lo que formalizará en el *Seminario 10 La angustia*

23

mediante el $(-\phi)$ el falo en menos, bajo la forma de una falta “en todo lo que es localización imaginaria” (Lacan, 2007: 50).

El falo como reserva operatoria que se pondrá a jugar como instrumento en la satisfacción del deseo, permanece investido autoeróticamente y no está representado en el nivel imaginario: el cuerpo no hace uno con la imagen (Lacan, 2007).

5.2 Erótica de la imagen

Volviendo al *Seminario 8 La transferencia*, para Lacan, diferenciándose de Abraham, no está en perspectiva ninguna totalidad de objeto que se alcanzaría llegando a determinado estadio (Lacan, 2003f).

Asimismo, utiliza en el mismo seminario el esquema N que ya había introducido, agregándole ciertas modificaciones:



Esquema N (Lacan, 2003f: 430)

Melenotte (2018) destaca que el desbordamiento del objeto por el oleaje libidinal remite a Freud, a su concepción de la pasión amorosa como una inmersión del objeto por la libido del yo.

Pero Lacan busca diferenciarse planteando que, si la investidura viene de la zona en blanco de la izquierda, es el resultado de la transferencia de una baja cantidad de

energía, teniendo en consideración el nivel mayor que permanece investido en los genitales, que no se transfiere. Esto lleva a pensar que la transferencia de energía no basta para dotar a esta imagen de su cualidad de objeto fascinante, que debe intervenir otra cosa (Melenotte, 2018).

Melenotte describe a ese amor apasionado freudiano, al desbordamiento de libido sobre el objeto, como “espejismo de la imagen completa del objeto narcisista” (2018: 161), que encubre, envuelve, la emergencia del objeto fálico como un blanco en la imagen. Agrega:

La carga de libido sobre el objeto envuelve la sustracción que lo afecta y tiene una función de máscara. Esta carga le da su visibilidad y le borra, de manera engañosa, la zona en blanco. La belleza que fascina enmascara la sustracción. (Melenotte, 2018: 162)

Entonces, el carácter cautivante de la imagen del objeto, la belleza, el brillo, es conferido por la parte en blanco no investida por la libido (Melenotte, 2018). Melenotte (2018) plantea que en la tercera aparición del esquema, en el *Seminario 9 La Identificación*, se retoman estas elaboraciones planteando que, desde el punto de vista del deseo, el cuerpo del otro no vale más que por lo que le falta, es el falo como zona en blanco en la imagen del otro lo que moviliza el deseo, es decir, es la falta en el otro, aquello que no se ve, lo único eficiente en la dialéctica del deseo. La presencia invisible del resto es lo que le aporta a la belleza su brillo.

No obstante, la trampa radica en que al objeto del deseo no se puede acceder más que a través de un montaje imaginario, a través de un señuelo que le sirve de soporte al deseo. No se puede desear sin imagen, sin la vestidura que le da i(a).

Dice Lacan en su *Seminario 10 La angustia* que la imagen narcisista, i(a), en tanto “gestáltica, o sea, está marcada por el predominio de una buena forma” (2007: 274), conduce al engaño mostrándose como lo que carece de resto, que anula en apariencia el

24

desgarro en el deseo que produce la castración, aparentando una especie de recomposición a través de la imagen.

En el mismo seminario habla de la trampa en juego en la captura narcisista por la cual cuando el sujeto busca alcanzar el goce por la vía de la relación de objeto, cuanto más se acerca a lo que cree que es el objeto de su deseo, se encuentra con esa fractura en lo imaginario que es el límite impuesto por la castración a lo que puede investirse en el objeto. Confunde las vías de la realización del narcisismo con las del deseo (Lacan, 2007).

Esta nueva articulación de falo y castración se corre de la dimensión imaginaria de la castración en términos de amenaza o de nostalgia, no porque la desconozca, sino para situar que, a pesar de lo que Freud plantea en *Análisis terminable e interminable* (1991b) como el límite de lo que puede atravesarse en un análisis, es posible ir más allá.

La castración será leída por Lacan en relación con el vicio de estructura, la falta original cuyo objeto es el ‘a’, que no es imaginario. El (-φ) es una de las formas posibles de traducción de la falta, que al mismo tiempo vela al ‘a’ (Lacan, 2007).

Esta lectura implica correr el eje del complejo de castración y la falta de falo, para enfocar la cuestión desde la investidura fálica del cuerpo todo, es decir, todo el cuerpo como falo, pero ateniéndose a que hay algo que no entra, un resto.

En lo que a la satisfacción se refiere, no se puede ser el falo y tenerlo al mismo tiempo: el falo debe estar negativizado, es necesario agujerear el cuerpo, perder los objetos parciales para poder acceder al placer sexual. Yendo aún más allá, esta puesta en juego de la castración es necesaria para cualquier acto en relación al deseo. Es la falta la que moviliza el deseo.

6. FEMINEIDAD: MÁS ALLÁ DEL FALO

6.1 En Freud

Se ha presentado el desarrollo difundido de Freud en relación al complejo de Edipo, el complejo de castración y el falo. Es pertinente señalar que este relato clásico sufre una modificación importante una vez que Freud pone el foco en la ligazón pre-edípica de la niña con su madre, por la cual el complejo de Edipo pasará a describirse en la niña como una formación secundaria, al que las “repercusiones del complejo de castración le preceden y lo preparan” (1992b: 275), a diferencia del caso del niño.

Para Freud no se trata simplemente de un ajuste técnico: “la intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la griega” (Freud, 1992g: 228). Este quiere decir que, tras el texto edípico, existiría otro aún ininteligible (Assoun, 1994).

Freud piensa el camino de la femineidad como el efecto de la desviación hacia el padre, instalándose en la línea de la castración y del deseo “aunque para ello no tenga ... ninguna inclinación” (Assoun, 1994: 154). El padre —y posteriormente el hombre que elija— tiene que estar ahí como sustituto para cumplir con ese “papel a la vez saludable e ingrato” (1994: 153).

Como se puede apreciar, el rol que le queda al padre luego del descubrimiento de la importancia de la fase pre edípica, si bien sustancial, es el de un objeto puesto en ese lugar por la propia niña, sin ningún valor intrínseco más que el de operador que permite la salida de ese lugar mortífero del amor materno (Assoun, 1994).

Para Assoun, en su lectura de Freud, la castración cumple el rol de motor del conflicto, en tanto decide el pasaje clave en el devenir mujer, pero a la vez tiene un papel de cortina, “pues la cuestión parece jugarse en otro lugar: como si la castración produjera un cortocircuito en la angustia de desfusión materna” (1994: 199).

A la mujer le concierne una doble carencia: de la madre y la carencia fálica, “de manera que una sería la metáfora de la otra” (Assoun, 1994: 199).

25

Y es que la mujer se relaciona con la castración de un modo particular: “el de estar afiliada al destino del falo, pero quedar tan exterior o descentrada con respecto a él, o mejor, ‘reservada’” (Assoun, 1994: 183).

Assoun (1994) plantea que si bien Freud describe la femineidad como el desvío hacia el padre por el camino edípico, identificando el destino de su deseo en relación con el falo y sus sustituciones simbólicas, ya señala por la vía de eso inteligible que hay un más allá del deseo en la mujer.

Freud se avocó a los avatares del deseo que lo llevan a deslindar como deviene una mujer pasando por los desfiladeros del Edipo. Pero la confesión que realiza en una carta a Marie Bonaparte, de que a pesar de sus treinta años de investigación del alma femenina no ha podido contestar a la pregunta ‘Was will das Weib?’, es decir, ¿qué quiere la mujer?, demuestra que para él la cuestión no queda saldada en las vías del falo y el deseo (Jones, 1970).

6.2 En Lacan

Se ha hecho mención a las diferencias en la lectura de Lacan de algunos

conceptos que trabaja Freud. Lacan aborda la femineidad a lo largo de su obra y va modificando sus conceptualizaciones en torno a la misma. Ya en los textos abordados y otros cercanos en el tiempo marca el límite de la identificación de la femineidad a una posición en torno a la castración y al falo.

Dice Lacan en *La significación del falo* que la mujer se encuentra con un dilema irresoluble ya que hay oposición entre cómo se posiciona para ser deseada, donde ha ser el falo, mientras que su propio deseo y la posibilidad de acceder a su satisfacción pasa por la vía sustitutiva: su deseo de pene se transforma en el deseo del pene del hombre, y luego, por sustitución, el deseo del niño (Lacan, 2003d).

En tanto en el campo de su deseo ella se identifica con el falo, tiene lugar para Lacan una “profunda Verwerfung, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer” (Lacan, 2015: 358). Este rechazo es de su femineidad misma en cuanto vinculada a la falta, como privada del falo, “el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor”, dice Lacan (2003d: 674).

La mujer se juega entonces en una partición entre su identidad y su goce (Pommier, 1986). Su posición tiene que sortear la dificultad de tener que bascular entre mostrar un valor fálico al mismo tiempo que no tiene que creérselo, lo cual reaviva la herida de la privación, la nostalgia.

Lacan, en *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*, plantea que la identificación imaginaria con el falo en tanto objeto propuesto al deseo constituye un obstáculo a la satisfacción y puede ser causa de frigidez si la mujer queda fijada a esa posición. De todas formas, sitúa que la frigidez es más tolerable en ella que la impotencia para el hombre por la importancia que tiene esa identificación en tanto vela la castración y le brinda consistencia de ser, la vez que por el hecho de que convergen el deseo y el amor en un mismo objeto (2003g).

Entonces, es posible observar que Lacan oscila entre dos definiciones de lo que sería lo propiamente femenino. Mientras que en el *Seminario 5 Las formaciones del Inconsciente* expone que “todo lo que muestra de su feminidad está relacionado precisamente con esa identificación profunda con el significante fálico, el más vinculado con su feminidad” (2015: 358) en la misma época, en *La significación del falo* plantea que ello implica “rechazar una parte esencial de la feminidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada” (2003d: 674). Es decir, por un lado sostiene a la identificación propia de la mascarada como lo más vinculado a la femineidad mientras que luego dice que aleja a la mujer de lo propiamente femenino.

¿Qué comienza a insinuar como lo específicamente femenino? En *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina* Lacan expresa:

26

En el mismo punto conviene preguntar si la mediación fálica drena todo lo que puede manifestarse de pulsional en la mujer y principalmente toda la corriente del instinto materno. ¿Por qué no establecer aquí el hecho de que todo lo que es analizable sea sexual no implica que todo lo que sea sexual sea accesible al análisis?. (Lacan, 2003g: 709)

Plantea también en el mismo texto:

En efecto, lejos de que a ese deseo responda la pasividad del acto, la sexualidad femenina aparece como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para *realizarse a porfía* del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo. (2003g: 714)

Entonces, para Lacan con el posicionamiento en torno al falo no alcanza para situar la sexualidad femenina: en ella tiene lugar un goce distinto, fuera de la lógica fálica que ordena la cuestión del deseo caracterizado por la estructura discontinua del

significante.

Lo femenino no se reduce como a veces puede interpretarse en Freud al complemento pasivo de lo activo masculino, ni tampoco a ese lugar de falta. Lacan dirá en momentos posteriores de su enseñanza que en el caso de la mujer se trata de un goce suplementario al goce fálico, al goce en relación al significante (Lacan, 1989).

Pero volviendo a la época de su enseñanza que estamos abordando, ya sitúa aquí que no todo lo sexual es analizable, porque la estructura del lenguaje en el inconsciente tiene un ordenamiento fálico. Esto se encuentra en la línea de lo que planteaba Freud de cierta ininteligibilidad en lo que rodea a lo femenino.

Es por ello que Lacan coloca a la mujer en este texto como el Otro absoluto en esta dialéctica falocéntrica, para el hombre pero también para sí misma (2003g). Se empieza a deslindar el camino que lleva a Lacan, tiempo después, a pensar la privación en la mujer sacándola del registro imaginario para llevarla al orden de la falta significativa para nombrar lo femenino, la falta de un significante propio de la mujer (Lacan, 1989).

Al comenzar a agujerear la consistencia de lo imaginario especular, y plantear los límites de esta identificación fálica en la mujer, ¿es posible vislumbrar algún otro motivo atribuido al vestir que vaya más allá de investir fálicamente el cuerpo?

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA MATERIALIDAD DISCURSIVA RELEVADA. SEGUNDA PARTE

7. EL REVERSO DEL VESTIDO

Se ha planteado como motivo íntimo atribuido al vestir el de resaltar la imagen del cuerpo, embellecerlo, en relación a su narcisismo y como una forma de resarcirse de lo que puede ser vivido como un perjuicio en cuanto a sentirse castrada. Siguiendo con la hipótesis que se pone a consideración en el escrito, que plantea la posibilidad de discernir motivos particulares atribuidos al vestir en la femineidad, es posible relacionar con las vicisitudes de su complejo de castración otra cuestión que Freud plantea: “la vergüenza, considerada una cualidad femenina por excelencia, pero fruto de la convención en medida mucho mayor de lo que se creería, la atribuimos al propósito originario de ocultar el defecto de los genitales” (Freud, 1991: 122). Freud relaciona con este mismo fin el hecho de que se les endilgue a las mujeres el haber inventado la técnica del trenzado y del tejido, cuyo motivo inconsciente tiene que ver con que sigue el arquetipo del vello pubiano que encubre los genitales con la madurez genital (Freud, 1991).

Siguiendo con esta lectura, Lacan trae a colación la ‘fábula’ de Adán y Eva, en la cual Adán le arranca un pelo a Eva y al día siguiente ella retorna con un tapado de visón. El mecanismo de la naturaleza del paño tiene que ver para Lacan con ocultar lo que ella no tiene (1990: 274).

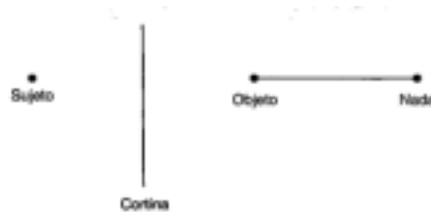
Pero si se lee ese ‘no tiene’ en relación a cómo interpreta Lacan la castración y el falo, es posible coincidir con él cuando en su *Seminario 4 La relación de objeto* manifiesta

27

que “en todo uso del vestido, hay algo que participa de la función del travestismo” (2004b: 168), haciendo referencia a que en el travestismo mediante la identificación con la madre fálica se busca velar la falta de falo. Si bien la percepción usual es que la vestimenta sirve para esconder las pudenda, lo que se tiene, si entendemos el falo ya sea como significante que suple lo que el lenguaje le hace perder de su naturalidad a la sexualidad, o que se lo lea en relación a su versión negativizada ($-\phi$) como una de las traducciones posibles de la falta original en relación con el ‘a’, con el vicio de estructura, podemos pensar que el vestido sirve fundamentalmente para velar lo que no hay, la falta en su sentido estructural.

Si en toda investidura fálica del cuerpo hay algo que no se inscribe, un resto, a la vez que la posición de objeto ante el deseo del Otro es recurrente en el fantasma femenino pero no exclusivo, entonces el vestido como velo no se circunscribe sólo a la femineidad.

Lacan describe en su cuarto seminario la función del velo en relación con lo que cautiva que, como ha sido dicho, extrae su brillo por su puesta en relación con eso que se encuentra más allá como falta, que tiene la posibilidad de dibujarse sobre el velo o cortina, de realizarse allí como imagen. “La cortina cobra su valor, su ser y su consistencia, precisamente porque sobre ella se proyecta y se imagina la ausencia” dice Lacan (2004b:157).



Esquema del velo (Lacan, 2004b: 158)

Entonces, la función del velo es la de la proyección de la posición intermedia del objeto, cubriendo así la falta, la nada, al modo de un fetiche. De eso el hombre “hace un ídolo” (Lacan, 2004: 157), se produce la captura imaginaria ante un objeto ilusorio.

Lo oculto “es la clave agalmática que sostiene todo el edificio desiderativo” plantea Bourband (2009: 69). En la vestimenta esto se ve en el hecho de que lo erótico no se juega en la exhibición de la desnudez en sí. “Es imposible imaginar una moda donde todo estuviera desnudo —el desnudo es el esperpento del deseo—; pero tampoco puede haber una moda que lo cubra por entero todo —supondría un olvido del deseo—”, resume García (1998: párr. 11).

El poder de atracción de la vestimenta tiene que ver con una constelación psicológica mencionada por Fernández Tresguerres (2003): atrae más lo que se insinúa y se imagina que lo que se ve, por ello el vestido seduce con sus contrastes de ocultación y desvelamiento, en ese juego ambivalente de revelar la desnudez y esconderla.

Se ha mencionado la función de la máscara en la mujer velando la falta. En su *Seminario 5 Las formaciones del inconsciente* y en *La significación del falo*, Lacan da como ejemplo el caso de una paciente de Freud, quien se lleva la mano al abrigo luego de abrirse un botón, lo cual Freud interpreta como queriendo decir ‘no mire, no vale la pena’ (2015).

Entonces deduce Lacan (2003d) que ella se hace máscara para que el hombre designe detrás de esa blusa el falo, llamando así, convocando al deseo del Otro. Pero a la vez el asunto es que no se mire detrás, porque se va a encontrar nada.

El velo esconde la desnudez, el sexo, la carne; la belleza del vestido está para tapar allí eso horroroso y preservar la impostura del hombre y la mascarada femenina: que no se vea “la nada que es el ser por debajo de las vestiduras” (Bourband, 2009: 69).

Volviendo a las particularidades identificatorias en la femineidad antes mencionadas, y a la falta de un significante propio para nombrar lo femenino, esto la instala fantasmáticamente en una dependencia mayor de ese ‘parecer ser’, por lo cual ella no podría existir sin velo. No hay tampoco otra consistencia de esa vacuidad que ese disfraz, ese “ropaje del vacío” (Pommier, 1986: 35).

El descubrimiento del velo que cubre casi la totalidad del ser de la mujer, sólo mostraría la nada, una ausencia, lo que Freud llamó el “horror básico a la mujer” (2003:

194). Entonces, al velo le cabe esta función que podemos pensar cómo una dimensión más esencial de la vestimenta, la de velar lo horroroso de esa dimensión de vacío presente en la mujer.

En relación a lo que se planteaba al inicio de este apartado en torno al tejido, Assoun hace referencia a su lado b, y es que es a su vez una vía por la que la mujer encara un trabajo de reparación. “¿Acaso no es en ese preciso momento de la recuperación del hilo en que la mujer se siente capaz de superar la deshilachadura que la amenaza?”, se pregunta el autor (1994: 238). En consonancia con ello, Bourband sostiene que “el tejido es alegoría del trabajo de investidura de la nada y su reparación” (2009: 52) y agrega:

El tejido se convierte en una tejné, en defensa de la desnudez que permite simbolizar y al mismo tiempo esconder, creando, aquello que simboliza. Metaforiza en un arte, el agujero de significantes respecto de la sexualidad femenina, y prepara para aquella posición que le es propia: el darse a ver como aquello que se sustrae a la mirada, donde se oculta algo pero a la vez se muestra otra cosa. (Bourband, 2009: 52)

Del recubrimiento del cuerpo, la mujer obtendría una ganancia secundaria: convierte el resto en recurso, “transforma la nada, que de plano no sería causa del movimiento de esconder, en tesoro de encantos que permita imaginar que allí hay causa de lo que brilla” (Bourband, 2009:53).

CIERRE

8. LA PUNTADA FINAL

A lo largo de este trabajo, se ha pretendido indagar en la función del vestido privilegiando lo que el discurso psicoanalítico puede decir sobre ello. La magnitud que tiene en la actualidad el fenómeno de la moda —aunque la intención no haya sido profundizar en ello— pone en escena la importancia que tiene la cuestión dado que los sujetos se avienen masivamente a ello, lo cual hace necesario indagar en la necesidad que se sitúa como trasfondo, más allá de lo evidente.

Siguiendo a los autores que han indagado en la problemática, se ha situado como motivo primario el de la decoración, de realzar la belleza del cuerpo posicionándolo como objeto de mirada.

Desde el psicoanálisis, se ha articulado esta necesidad con el hecho de que el vestido hace a la posibilidad del cuerpo humano, como objetos ligados a la imagen especular que contribuyen a la costura y el bordado de ese cuerpo. Y es por la vía de esa imagen, del narcisismo, que se constituye eso que es sentido como propio, el sí mismo, y se gana en ese sentimiento de unidad y de consistencia, a los cuales contribuye la vestimenta como extensión imaginaria. Se ha enfatizado asimismo en el rol imprescindible del Otro que inviste libidinalmente ese cuerpo, ya que su palabra y su mirada posibilitan que esa imagen se vea como amable.

La hipótesis que se indagó en el presente trabajo plantea que el vestido tiene una función privilegiada en la femineidad, en relación a las particularidades de su complejo de castración y del narcisismo en dicha posición sexuada. Se ha hecho una lectura de aquellos autores que sitúan en la femineidad —como consecuencia de la envidia del pene y como forma de resarcimiento ante aquello que es sentido como un perjuicio—, un narcisismo exacerbado que gira alrededor de su cuerpo, de su belleza, de su imagen, y que busca reflejarse en la mirada amorosa del otro, satisfaciendo su necesidad de ser amadas de la cual depende su sentimiento mismo de existir.

Ella faliciza su cuerpo identificándose con el significante del deseo, por la vía de la mascarada: si no se puede ser hombre o mujer de manera natural, resta para la mujer,

quien no lo tiene, parecer serlo. Esta identificación con el falo —a la cual quedan ligadas las insignias de lo femenino— no subsiste independientemente de la mirada del Otro, esa consistencia se limita a ese reflejo. Dicha constelación justificaría esa mayor avenencia a investir el cuerpo con atributos fálicos, a decorarlo, embellecerlo, en lo cual el vestido juega un rol clave. Además del vestido, quedan por indagar otras intervenciones sobre el cuerpo como ser, por caso, las tan difundidas operaciones estéticas que —entre otras— entran en la misma línea de ‘perfeccionar’ ese cuerpo, aunque con sus especificidades que sería interesante estudiar a futuro.

La moda se ha descrito como discurso que hegemoniza al acceso a la femineidad, espacio de identificaciones que juega en la mujer un rol clave debido a sus particularidades identificatorias, a la ausencia de un prototipo femenino. Podría pensarse que el ir vistiendo con lo último de la moda tiene que ver con esta búsqueda identificatoria de parecerse a otras, modelos de femineidad, focos del deseo, quienes fantasmáticamente encarnan ‘la’ mujer, saben lo que una no puede saber respecto del enigma que constituye la femineidad, hasta para una misma.

Ahora bien, es sabido que Freud no considera su propia teoría como un dogma y que el mismo saca a relucir los puntos oscuros, las incógnitas. Tal es el caso de su famosa pregunta respecto de qué quiere la mujer, dejando entrever lo que Lacan desarrollará a lo largo de su obra: que lo femenino no queda saldado en las vías del falo. Aquello ininteligible que Freud esbozaba, culmina con Lacan definiendo a la mujer como Otro absoluto, y lo que describía ya en su *Seminario 3 Las psicosis* como vacío, agujero en la simbolización del sexo en la mujer, lo lleva ulteriormente a plantear la falta de un significante para nombrar lo femenino. De la envidia del pene se corre el eje a la falla significante y la castración pasa a ser leída en relación con un vicio de estructura.

En cuanto al narcisismo, Lacan, quien desarrolla con sus propios instrumentos teóricos aquel nuevo acto psíquico que Freud describe como fundador del narcisismo, va modificando en su obra su concepción sobre la imagen especular, que pasa de una imagen coagulada a retirarle en parte su consistencia, introduciendo algo que no se inviste, una falta en lo imaginario que señala el límite impuesto por la castración a la realización por las vías del narcisismo.

A pesar de in-vestirse con todos los brillos, buscando así la consistencia que brindaría el reconocimiento especular, especie de recomposición en apariencia del desgarramiento que produce la castración, se cae en una trampa: para el deseo, el cuerpo seduce por lo que le falta.

Sin contradecir los sentidos anteriormente atribuidos al vestir, se situaron otras cuestiones, como su relación con la función del velo. En un primer momento se mencionó dicha función abordada por Freud y Lacan como un modo de esconder la defectuosidad de los genitales. Pero teniendo en cuenta las reconsideraciones trabajadas en torno a los conceptos abordados, pudo pensarse el velo en relación con la investidura fálica del cuerpo todo, con las vestiduras que envuelven el cuerpo, que sirve para velar lo que no hay pero entendiendo la falta en un sentido estructural.

La moda explota esto con su juego de insinuación y ocultamiento, buscando capturar el deseo, pero sin develar demasiado. Se vela así lo horroroso, el sexo, la carne. El trabajo culmina planteando que el vestido funciona en la mujer, además, como ropaje del vacío, colaborando para que se preserven los semblantes.

Este recorrido no agota, ni pretende hacerlo, lo que puede pensarse en torno al vestido, ya sea en otras disciplinas que abordan diferentes aristas de la cuestión en juego como ser la cultura del consumo y de la imagen en la época actual, mismo dentro del discurso psicoanalítico. El presente trabajo propuso sólo una articulación posible para

pensar la problemática. Quedan muchas cosas por fuera de la obra de Freud y Lacan, en especial las articulaciones posteriores en la obra de Lacan en torno al narcisismo y particularmente en relación a la femineidad. Aquello que falta constituye el impulso necesario para relanzar nuevos caminos de indagación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad-Zardoya, C. (2011). El sistema de la moda. De sus orígenes a la postmodernidad. *Revista Emblemata. Volúmen 17*. Pp. 37-59. Visita 5 agosto de 2022 en <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/31/78/03abad.pdf>
- Assoun, P. L. (1994). *Freud y la mujer* (1º Ed. 1983). Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Bourband, L. (2009). *El cuerpo in-vestido. La función de la vestimenta en las mujeres* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Rosario]. Repositorio Hipermedial UNR. Visita 5 agosto de 2022 en <https://rephip.unr.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/2133/11010/Tesis%20Bourband.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Bourband, L. (2017). Capítulo 11. Corte y confusión: la vestimenta, el consumo y después. En C. Barbato (comp.). *Psicoanálisis y Época* (pp.76-82). Rosario: UNR Editora.
- Fernández Tresguerres, A. (2003) De la moda y del vestir. *Revista Crítica del Presente*. Volumen 17. Página 3. Recuperado de <https://nodo.org/ec/2003/n017p03.htm>
- Flügel, J. C. (2015) *Psicología del vestido* (Trabajo original publicado en 1935). España: Editorial Melusina.
- Freud, S. (1991) 33º conferencia. La femineidad. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 104-125). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991b) Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1992a) Introducción al narcisismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992b) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1992c) El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 177-187). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1992d) La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 9, pp. 159-181). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1908).
- Freud, S. (1992e) Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En J.L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol 18, pp 137-164). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1992f) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II). En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 169-184). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. (1992g) Sobre la sexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 223-244). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1931).
- Freud, S. (1992h) Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras*

- Completas: Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1992i) Fragmento de análisis de un caso de histeria. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 1-107). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (2003) El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 184-203). Buenos Aires: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1918).
- García, G. (1998). Entrevistado por Alberto Cardín. En P. Croci y A. Vitale (comp.), *Los cuerpos dóciles* (pp.126-130). Buenos Aires: Ed. La marca.

31

- Jones, E. (1970) *Vida y obra de Sigmund Freud* (Tomo II). Barcelona: Ed. Anagrama.
- Lacan, J. (1989). *Seminario 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1990). Seminario 7: La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós. Lacan, J. (2003a) *La familia*. Buenos Aires: Ed. Argonauta. (Trabajo original publicado en 1938).
- Lacan, J. (2003b) El estadio del espejo como formador de la función del Yo [je] tal como nos es revelada en la experiencia psicoanalítica en *Escritos 1* (pp.86-93) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, (Texto presentado por Lacan en el XVI Congreso Internacional de psicoanálisis en Zurich, 1949)
- Lacan, J. (2003c) Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad" en *Escritos 2* (pp.627-664) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003d) La significación del falo en *Escritos 2* (pp.665-675) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003e) Intervención sobre la transferencia en *Escritos 1* (pp.204-215) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003f) *Seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós. Lacan, J. (2003g) Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina en *Escritos 2* (pp.704-715) Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2004a) *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2004b) *Seminario 4: La relación de objeto 1956-1957*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007) *Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. Visita 11 agosto de 2022 en <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/Seminario-10-La-Angustia-Paidos-BN.pdf>
- Lacan, J. (2009). *Seminario 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2015). *Seminario 5: Las formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Gaufey, G. (2001) *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*. México: Ed. Epeele.
- Lemoine-Luccioni, E. (1982). *La partición de las mujeres*. Buenos aires: Amorrortu.
- Lewkowicz, I. (1999). "Subjetividad adictiva: un tipo psicosocial instituido. Condiciones históricas de posibilidad". En Dobon, J. y Hurtado, G. (comps.) *Las drogas en el siglo... ¿Qué viene?.* Buenos Aires: Ediciones FAC. Visita 10 agosto de 2022 en <http://www.ricardobur.com.ar/biblioteca/Lewkowicz%20-%20Subjetividad%20adictiva,%20un%20tipo%20psicosocial%20instituido.pdf>
- Melenotte, G. (2018) *Sustancias del imaginario*. México: Ed. Epeele. Pommier, G. (1986). *La excepción femenina. Ensayo sobre los impases del goce*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Rabinovich, D. (2014) *Lectura de "La significación del falo"*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Riviere, J. (1985). "La femineidad como máscara". En *La sexualidad femenina*. Argentina: Homo Sapiens.
- Romero, D. (2012) *La sexualidad femenina en la primera enseñanza de Lacan*. Visita 10

agosto de 2022 en <https://www.elsigma.com/filosofia/la-sexualidad-femenina-en-la-primera-ensenanza-de-lacan/12486>

Tendlarz, S. (2013). "Amor y goce femenino". V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.