

CUERPO DE MUJER: DISCURSOS Y ENIGMA*

HELÍ MORALES

El cuerpo se presenta no sólo como el espacio del placer o la perdición. Es también un terreno fértil para los discursos. El saber científico, históricamente, ha presentado sus posiciones que podrían puntuarse en tres discontinuidades: el pensamiento griego, el Renacimiento y la era de la ciencia moderna.

Saber sobre el sexo

Desde los griegos y hasta finales del siglo XVII un extraño suceso discursivo anudaba los hilos políticos, epistemológicos y sociales del cuerpo: la diferencia sexual no existía como tal. La sexualidad se concebía a partir de una sola plataforma, de sólo un modelo: el masculino.¹ El punto de partida era la anatomía. Para los sabios antiguos, las mujeres eran como hombres pero a la inversa. Las mujeres poseían los mismos órganos sexuales y reproductivos pero al revés. Los órganos sexuales de las mujeres, se planteaba, eran iguales a los del hombre pero hacia adentro. De este modo, la vagina era un pene interior, los labios exteriores un prepucio, la matriz un escroto invertido y los ovarios los testículos ocultos de la mujer. Quien eleva esta idea a una estatura histórica de verdad aceptada es fundamentalmente Galeno. Así, en sus *Obras anatómicas* señala, en el siglo II de nuestra era: "Figúrese usted las partes genitales que se ofrecen a vuestra imaginación, no importa cuáles, retorne hacia afuera las de las mujeres y repliéguelas aquellas del hombre y usted las encontrará similares las unas a las otras."²

Pero no sólo él. Casi cinco siglos antes, Aristóteles avanzaba algunas ideas en el mismo sentido. Una parte de su pensamiento presenta la posición de un sexo único, por lo menos, en la

*Este texto corresponde al primer capítulo del libro de Helí Morales *Otra historia de la sexualidad: Ensayos psicoanalíticos*; editado, de manera conjunta, por Palabra en vuelo y Ediciones de la noche, México, en el 2011. Otra historia de la sexualidad, particularmente interesante, que anuda la cuestión de las mujeres desde la perspectiva del goce Otro que atañe a la posición mujer entre los seres hablantes.

¹La primera parte del presente escrito se apoya sobre la investigación que Thomas Laqueur ha realizado en su libro *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, París, Gallimard, 1992.

² Galeno de Pergame, *Obras completas*, Ch. Daremberg.

tópica anatómica y sus funciones vitales. En el momento de señalar en su texto *La Generación de los animales* que las mujeres tienen un útero y los hombres un pene, utiliza para este último la palabra *perineos*, misma que usa en otro momento para referirse a los órganos sexuales femeninos. Para el pene, en general, usa la palabra griega *aidoion*, cuestión que se complica porque su plural *aidoia* es la nominación clásica para mencionar los genitales de ambos sexos, lo que en latín sería *pudenda* y en español las partes púbicas. Para Aristóteles tanto los ovarios como los testículos tienen funciones biológicas semejantes. Su operar es el mismo y tienden, en ese sentido, al mismo fin purificador.³ Herófilo, pensador del siglo m antes de nuestra era, nombra a los ovarios *didymoi*, es decir, gemelos, palabra griega para designar a los testículos. También Sorano de Éfeso, médico padre de la ginecología, en el siglo II, imagina la vagina como un pene y su parte interior como un prepucio que cubre al glande.

El ojo escruta y la lengua calla

El Renacimiento es el tiempo epistémico donde la mirada es la luz del saber. El ojo se entromete en la anatomía para hacerla mapa. La mirada disecciona la cartografía biológica de los seres. En esta época, como no se había visto antes, el cuerpo deviene en el universo apasionado del saber sobre la vida y la muerte. La disección de cadáveres, prohibida como disecación por el Papa Bonifacio VIII, escandaliza a la sociedad pero regocija a la ciencia. Pero semejante turbulencia clínica y epistémica no cambió gran cosa sobre el saber sexual del *hombre y la mujer*. Los anatomistas de esta época no sólo no abandonan las viejas ideas sino que las reafirman a partir de la exploración empírica. Guillaume Bouchet, a finales del siglo XVI, señala que la matriz es una bolsa y la vagina una verga revertida del hombre. El cirujano de Enrique VIII apoya esta topología corporal sumándose a los médicos alemanes que hacían corresponder el *mutter* o útero a los miembros masculinos *mannlichen glied*, y a los cirujanos ingleses que usaban la palabra *purse* para designar tanto el escroto como el útero.

De hecho, por sorprendente que parezca, hasta finales del siglo XVII no existía en las lenguas europeas palabras específicas para los órganos sexuales femeninos. Dice Laqueur:

³ Aristóteles, *Acerca de la generación*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

La ausencia de una nomenclatura anatómica precisa de los órganos genitales femeninos, y más generalmente del sistema de la reproducción, es el equivalente lingüístico de la propensión a ver el cuerpo femenino como una versión del cuerpo masculino.⁴

Los esfuerzos de los estudiosos europeos se encaminan a sostener no tanto nuevas hipótesis como a mantener las ideas de Galeno. Entre los anatomistas del Renacimiento sobresale un italiano especialista en farmacia y cirugía de la Universidad de Padua, Cristóbal Mateo Renaldo Colón, quien presenta en 1558 un texto titulado *De re anatómica*. Su mérito: estudiar, investigar, encontrar y nombrar lo que hasta entonces había permanecido escondido entre los pliegues sexuales de la selva húmeda de las mujeres, a saber, el *dulcedo apeleteur*.⁵

Descubridor de nuevas geografías como el otro Colón, este doctor italiano afirmaba haber encontrado la sede biológica del éxtasis femenino, el montículo mágico que comanda la pasión erótica de las mujeres; la sede del goce de la feminidad. De hecho, aquello que sobriamente se podría llamar clítoris, palabra venida del griego antiguo *kleitoris*, que significaba tintineo o cosquilleo, él le denomina "amor veneris" o "la dulzura de Venus"

Sin embargo, tan espectacular descubrimiento basaba la contundencia de su argumentación en una lógica exclusivamente biológica y en una analogía con la anatomía masculina. Para Mateo Colón, el clítoris era y funcionaba como el pene del hombre. Más fuerte: el clítoris era la verga de la mujer. Ahora la vagina no era nada más el órgano masculino invertido sino que las mujeres *tenían su propio pene*. Este órgano eréctil, excitable en extremo e hipersensible, comanda el actuar y el vivir de las mujeres. La anatomía explicaba, para este médico, por fin el mecanismo del insensato proceder de aquéllas. El clítoris es a las mujeres lo que el alma para los hombres. Más radical: el clítoris explica a las mujeres como el alma define a los hombres.

⁴ Thomas Laqueur, *op. cit.*, p. 109.

⁵ Respecto a la saga de Mateo Colón se pueden consultar diversas obras. En el campo de la historia, un artículo citado en *Historia del cuerpo humano*, editorial Taurus; y en literatura, *El anatomista*, de Federico Andahazi, editorial Planeta.

Esclava de su anatomía, su ser se esclarece por un órgano biológico equivalente al pene. He ahí el "gran descubrimiento" de uno de los más prominentes sabios del Renacimiento.

De la mirada a la visión científica

Para poder medir la importancia de la discontinuidad que introduce la ciencia del siglo XVIII y XIX es menester retroceder para visualizar algunos aspectos epistemológicos, clínicos y sociales del saber griego.

Una pregunta que no puede esperar: ¿por qué en ese tiempo el cuerpo genital de las mujeres aparecía como el reverso del hombre? ¿Por qué el modelo dominante que explicaba los dos sexos era el masculino?

La respuesta se encuentra en el modo como históricamente se impuso un saber como verdad. Para Galeno y para Aristóteles, así como para muchos médicos clásicos, había dos grandes principios rectores: 1. el calor es el motor de la naturaleza, y 2. la sexualidad es efecto de la necesidad vital de equilibrio de los fluidos corporales.

El calor es el principio de la naturaleza. Los órganos sexuales femeninos parten de los masculinos porque son más imperfectos. Su imperfección implica que en algún momento se detuvo su evolución. La detención se debe a que el calor de las mujeres es menor que el del hombre. Si los hombres tienen más calor entonces son superiores naturalmente. Así lo dice Galeno con todas sus letras:

De este modo, lo mismo que la especie humana es la más perfecta de todos los animales, en el seno de la humanidad el hombre es más perfecto que la mujer, y la razón de su perfección es su exceso de calor, pues el calor es el instrumento primero de la naturaleza."⁶

Esta "superioridad" evolutiva debida al calor marcaba la vida y construía jerarquías. Galeno

⁶ Galeno, "De l'utilité des parties de corps humain" *Opera omnia*, II, G. C. Kün, 1964-1965.

enuncia que el hombre y la mujer comparten una misma topografía anatómica pero invertida. Era de suponer, entonces, que existen materiales sexuales similares para los dos sexos: el hombre produce semen, la mujer sangre menstrual, pero también semen, ya que comparte modelo sexual, entonces ambos producen semen, pero el semen femenino es inferior al del hombre ya que es más frío, es más débil. Por lo tanto el semen, existiendo para ambos sexos, - se sostenía entonces-, no tiene la misma calidad, el del hombre es superior. Galeno una vez más: "Desde que, claro está, la mujer debe tener los testículos más pequeños, menos perfectos, el semen engendrado en ella debe ser más raro, más frío y más húmedo."⁷

El semen masculino parecía más fuerte porque era, además, más puro. En aquel tiempo se suponía que el semen devenía de una purificación de la sangre. La sexualidad para los griegos, segundo principio, era efecto de la necesidad de un equilibrio de fluidos. Por ella se realizaba la expulsión de un exceso de flema, sustancia húmeda y fría que se acumulaba nocivamente en el cuerpo, principalmente en el cerebro. Tanto el semen como la sangre menstrual tenían una función purificadora: purgando equilibraban el cuerpo. Es de suponerse, plantea esta teoría, que las mujeres tienen menstruación porque son más frías que los hombres, el semen masculino es más puro por el exceso de calor. Desde diversas perspectivas, la jerarquización nacida de un saber dado como verdadero, coloca a la mujer en un peldaño inferior.

Sin embargo, la posible existencia del semen femenino abre dimensiones discursivas de gran relevancia histórica. El semen es una sustancia purificadora. Para realizar el equilibrio debe ser expulsado. Su expulsión promueve no sólo purificación sino la procreación humana. Pero no nada más. El semen acumulado produce excitación, por eso se derrama. Excitación que tiene que ver con el calor. Ante la presión de las sustancias genitales se genera un calentamiento que se experimenta como aumento intenso de temperatura. Pero también como búsqueda de placer. El placer agudo que produce la evacuación de semen se llama orgasmo. El orgasmo, purificante para el cuerpo, produce un máximo de placer. El orgasmo anuda el placer y la purificación, pero también abre la vía genestésica. Si las mujeres tienen semen y éste se expulsa en el orgasmo, Galeno no duda en afirmar que es necesario el orgasmo femenino para que pueda gestarse un embarazo. La mezcla del semen del hombre y del de la mujer vía su orgasmo es el

⁷ Galeno, *Obras completas, op. cit.*

camino de la gestación humana.

Esta asombrosa propuesta no sólo marca el mundo griego sino extiende su influencia hasta el Renacimiento. Es lógico: si la premisa es que la anatomía femenina es igual -pero al revés que la del hombre-, el semen femenino surge de la misma manera y, por ende, es necesario para la procreación. Así, se puede leer que Mateo Colón, al visualizar el clítoris como una verga de la mujer, la dote de las mismas características que la del hombre:

Ustedes que leen estos estudios anatómicos saben que, sin esas protuberancias (el clítoris) que yo les he fielmente descrito, las mujeres no tomarían punto de placer entre los telones veneros ni concebirían ningún feto. He aquí lo que es realmente remarcable: los testículos se producen en las mujeres de suerte que ellas pueden producir semen.⁸

Evidentemente, no todos concebían a la anatomía dominada por lo masculino y no adoptaban la importancia del orgasmo femenino para la procreación.

Entre los opositores a esta hipótesis destaca, por su importancia, el mismísimo Aristóteles. Si bien el autor de la *Ética nicomaquea* usaba las mismas palabras para los órganos sexuales de ambos sexos y en ocasiones los equiparaba, también señalaba las diferencias radicales entre ellos. La cuestión principal apunta a su teoría de las causas. El filósofo plantea que, en el enlace genestésico, el hombre representa la causa efectiva, y la mujer, la causa material. El semen del hombre es inmaterial, es un rayo de luz; es lo que determina el alma. Asimismo es el único que por su fuerza, su *kurios*, puede engendrar una nueva vida, una vida superior, racional y con derecho a gobernar. Por su parte, la mujer es el receptor y el cuerpo que daría hospedaje material en su carne para una nueva carne. Es por ello que para Aristóteles, para que se consuma el embarazo, no es necesaria la mezcla del semen del hombre con el de la mujer, sino la combinación del hálito seminal masculino con la catamenia, es decir, la sangre menstrual de la mujer. El hombre daría la luz, la mujer el cuerpo para dar a luz. Desde esta perspectiva, no es

⁸ Mateo Colón, *De re anatómica*, libro XI, cap. XVI, Venecia 1559.

necesario el orgasmo femenino para la procreación. Sólo el fluido luminoso masculino deberá brotar en la fuente de la vida.

Puestas así las cosas, en la relación orgasmo-embarazo hay dos posiciones claramente definidas a lo largo de la historia: la que considera necesario el orgasmo y el semen de la mujer, y aquella que desestima tanto el clímax orgásmico femenino como la existencia misma de semen en las mujeres.

Hipócrates, Colón, Isidoro de Sevilla, Aetius dAmide, entre otros, apoyaban la hipótesis del orgasmo y el semen femenino. En tanto que Gilíes de Rome del siglo XIII, Averroes del mismo siglo, así como numerosos filósofos y médicos, no aceptaban esa concepción de la procreación.

La llegada de la ciencia iniciará una discontinuidad radical. Allí donde durante muchos años se defendió el modelo masculino y unisexual, a partir del siglo XVIII lo importante será demostrar la diferencia insondable entre los sexos. Por ejemplo, Jaques-Louis Moreau, importante antropólogo moral, dedicará todos sus esfuerzos en refutar las ideas tradicionales de Galeno y Aristóteles. Plantea que la diferencia entre el hombre y la mujer no sólo abarca los órganos genitales sino el cuerpo entero. Del mismo modo, a finales del siglo XIX la diferencia querrá ser demostrada en el ámbito no sólo anatómico sino microcelular. Patrik Geddes propondrá que las especies masculinas (salvo algunas excepciones) están construidas con células catabólicas consumidoras de energía, mientras que las células femeninas guardan y conservan la energía, es decir, son anabólicas.

El lenguaje toma su lugar, y los órganos y las funciones femeninas que no tenían cabida en el vocabulario de los siglos anteriores, desfilarán ante la nomenclatura médica. No sólo los sistemas reproductivos serán distinguidos. También lo serán el sistema nervioso y el mismísimo esqueleto ya que, hasta finales del siglo XVII, no había una representación completa del sistema óseo de la mujer y se tomaba como real y verdadero el mismo que sostenía a los varones.

Con el advenimiento de la ciencia moderna, el debate sobre la necesidad o no del orgasmo femenino para la procreación quedó zanjado definitivamente. Con los trabajos de laboratorio, de genética y de embriología quedó demostrado que no era necesario el orgasmo femenino para la gestación de un embrión. Tal como lo documenta Laqueur, en 1661 Harvey pregona que toda vida viene de un huevo, en 1672 Graaf descubre el folículo ovariano, en 1670 Leeuwenhoek y Hartsoeker dan a conocer que el esperma masculino está compuesto por millones de animalillos llamados desde entonces espermatozoides. Para que se realice un embarazo es necesario solamente que un animalillo de éstos fecunde un huevo y, para esa operación, no es menester la explosión erótica de la mujer. El orgasmo de la mujer en relación con la gestación aparece, entonces, como un agregado de sensibilidad, como un acontecimiento periférico y sin importancia biológica. Frente a las investigaciones genéticas y embriológicas, el orgasmo de la mujer no ocupa ningún lugar importante para la ciencia.

Por curioso que parezca, el advenimiento de la ciencia moderna repite algo de los embrollos del Renacimiento. Así como Mateo Colón cree poder discernir el ser de la mujer a partir de un botón anatómico, parece que ahora las acciones de las mujeres pudiesen explicarse desde sus contenidos bioquímicos y sus dimensiones hormonales. El cuerpo vuelve a ser objeto del discurso biológico, esta vez del lado de la fecundidad o la esterilidad referidas principalmente a la maternidad.

Una nueva teoría sexual

Pero, como siempre sucede, no todos los que soñaban con la ciencia de las luces comparten esa concepción del cuerpo. En Viena surge un médico singular que apostará por otra vía de reflexión, de epistemología y de clínica. Nos referimos a Sigmund Freud. Para el creador del psicoanálisis, el cuerpo se constituye desde otra dimensión. Allí donde los médicos empíricos lo ven como una construcción material solamente biológica, Freud reconoce una materialidad otra. Una materialidad que podemos llamar histórica. Muchos son los caminos que se pueden tomar para introducir esta problemática; tomemos uno para empezar.

En 1905 Freud publica uno de sus libros más polémicos: *Tres ensayos para una teoría sexual*. La propuesta de una sexualidad infantil compite en escándalo con el descentramiento de la homosexualidad como degeneración o enfermedad. Pero, específicamente en lo que aquí se ha venido trabajando, en el tercer ensayo referido a la metamorfosis de la pubertad, se introduce un tema fundamental: la diferencia sexual entre los hombres y las mujeres. Esta disertación se ubica directamente en el empeño de la ciencia por diferenciar en el plano sexual a los hombres y las mujeres. Allí se deja ver, junto a declaraciones complicadas como que la libido "podría ser" de naturaleza masculina (la letra textual utiliza el condicional), que en la infancia no existe una diferencia entre el carácter masculino y femenino. La sexualidad no espera a la adolescencia para manifestar su evidencia y su importancia. Pero, el erotismo infantil, anidado en distintas zonas erógenas, se concentra eróticamente en la masturbación infantil. Masturbación que tiene el tinte de lo masculino. El clítoris sería el espacio erótico de las niñas lo mismo que el glande para los niños. Allí, en la marejada de las contradicciones, Freud propone algo asombroso: la posibilidad de la niña de advenir mujer reside en que se desplace la zona erótica dominante del clítoris a la vagina. Este desplazamiento implica una represión de su dimensión masculina. Devenir en mujer para Freud *es dejar de sentir sexualmente como hombre*. A la letra se lee:

Toda vez que logra transferir la estimulabilidad erógena del clítoris a la vagina, la mujer ha mudado la zona rectora para su práctica sexual posterior. En este cambio de la zona erógena rectora, así como en la oleada represiva de la pubertad que, por así decir, elimina la virilidad infantil, residen las principales condiciones de la proclividad de la mujer a la neurosis y en particular a la histeria.⁹

Ante semejante afirmación, un estudioso como Laqueur, a quien hemos recurrido en esta lectura particular de la historia del cuerpo, no deja de sorprenderse. Su estupefacción nace del hecho de que diversos estudios realizados en diferentes partes del mundo y contemporáneos al creador del psicoanálisis habían dado cuenta de la configuración biológica del clítoris como una zona de inervaciones nerviosas muchísimo más poderosas que las que existen en la vagina. De

⁹ Sigmund Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905), VII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1989, p. 202.

allí que el orgasmo se manifieste y se hospede en esa zona territorial de su cuerpo. Tal es la propuesta del anatomista alemán Joseph Hyrtl y del especialista francés Georg Ludwig, quienes aseguran que anatómicamente el placer sexual de la mujer se concentra en el clítoris. Freud parece no tomar en cuenta los avances científicos y propone, como no se había hecho en ningún lado, a la vagina como zona rectora de la sexualidad femenina. Habrá quien vea en esto una influencia de la cultura en el pensamiento del autor de *La interpretación de los sueños*, pero puede haber otras lecturas. Cuando Freud señala la necesidad de una oleada de represión de la virilidad para que la niña advenga mujer, al mudar del clítoris a la vagina la zona dominante, puntúa que esto será el nudo de la histeria. Porque precisamente la histeria le había demostrado que el cuerpo no es un amasijo de masa con tendones, sino un espacio donde se aposentán las significaciones de una historia particular. La histeria demuestra que la materialidad que llamamos cuerpo es otra que la exclusivamente biológica. Ése es el descubrimiento del inconsciente. El cuerpo, para el psicoanálisis, es el conjunto de relaciones que hacen a la historia. *El cuerpo es la materialidad histórica del sujeto*, es la materialidad del deseo hecho carne. En la histeria, el cuerpo es la temporalidad donde se escriben las marcas de los olvidos. Por eso, Freud declara que de lo que enfermaban las histéricas es de tiempo, es decir, de ausencias. El inconsciente es la memoria de lo tachado que se inscribe en un cuerpo como materialidad de esa historia. El cuerpo, para el psicoanálisis, tiene que ver con el lenguaje porque es allí donde se anudan y se inscriben las significaciones singulares de las historias particulares. El cuerpo es el lenguaje cifrado de una historia.

Ahora, la cuestión del orgasmo abre dimensiones interesantes. Freud se ocupa, fundamentalmente, al presentar sus estudios sobre la histeria, de la relación entre el deseo lenguaje, pero el orgasmo empuja a otras costas. Más precisa las costas del goce. Es allí donde Lacan va a proponer, dando un paso, el cuerpo desde otra óptica. En 1972, el psicoanalista francés propone al cuerpo como sustancia gozante. Merodeemos esta cuestión.

El orgasmo es un acontecimiento singular. La biología puede estudiarlo pero no desentrañarlo porque, precisamente, se resiste a ser explicado desde allí. Existen hombres y mujeres que, con cuerpos contruidos de manera similar a sus semejantes, con sus terminaciones nerviosas operantes tanto en el clítoris como en el glande, no alcanzan el orgasmo. La experiencia

orgásmica no se puede explicar por lo biológico porque el cuerpo allí abre rutas que tocan la ingeniería enigmática de la existencia, no de la anatomía.

Hay hombres que sólo alcanzan el orgasmo con prostitutas y no con la mujer que su amor ha elegido. Hay mujeres que por muy excitadas que se encuentren en el tiempo de las caricias y los besos roncós, aunque la humedad de su intimidad convoque a la sal del mar y sus olas, no pueden alcanzar el clímax por más que lo anhelan y lo busquen. Hay apasionadas que no alcanzan el estallido genital con la penetración sino con la masturbación. Existen quienes nunca lo han vivido.

El orgasmo es un punto de ebullición incandescente. Dicho de otro modo: es un estallido que araña lo real. Sí, ninguna de estas dos frases lo pueden decir como ninguna explicación exclusivamente biológica lo puede esclarecer. Aquí está el punto, hay algo que escapa a las coordenadas simbólicas, las dilucidaciones y los textos de la historia del sujeto. Hay algo que implica un más allá del deseo y la historicidad. Es una muerte dulce que hace estallar los referentes simbólicos.

El psicoanálisis intenta decir algo al respecto abriendo el abanico. El orgasmo, se sabe, implica un clímax, un punto de llegada, una culminación, una cúspide. Sí, pero ahí lo singular también implica una caída, una caída angustiosa. El orgasmo no sólo atañe al deseo, sino a la angustia.

Fenomenológicamente la angustia se diferencia del miedo porque este último aparece como una respuesta ante un peligro inmediato, visible y tangible. Se dice que el miedo es ante un objeto y que, en cambio, en la angustia no existe ese referente objetal. Lacan, en su seminario de 1962-1963, investigando ese tema, propone otra vía de lectura. Freud, en su famoso texto **Inhibición, síntoma y angustia**, señala que la angustia es una respuesta. Es una respuesta ante algo, **angst von etwas**. La propuesta de Lacan es, descentrando lo que comúnmente se dice, que la angustia no es sin objeto. Evidentemente el objeto al que se refiere Lacan no es aquél como coseidad, como elemento fenomenológico del aparecer en el mundo. Se trata de un objeto perdido que ha sido propuesto como causa del deseo. En psicoanálisis se le llama objeto **a**. Ésa es una de sus operaciones, pero hay otra. El objeto perdido se vive, en el campo del sujeto, como merma, sí, pero en tanto caída. Desde ahí se puede pensar el tema que tratamos. La http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v7/litorales_1.html

angustia surge ante la subjetivación de la pérdida en el campo del erotismo. Desde una dimensión descriptiva se puede decir que la angustia surge cuando hay separación. Pero es más radical, surge cuando hay separación de objetos que, en tanto función de objeto, pueden ser separables. De allí toda la literatura, por ejemplo, sobre los ojos que se vacían, se pierden o se arrancan del rostro. Recuérdese *El hombre de la arena* de Hoffmann, o el cuadro de *Santa Lucía* de Francisco de Zurbarán.

Recapitulemos: la angustia es señal ante algo, es aquello que surge en el momento de una separación, es caída del objeto. En el orgasmo hay cúspide pero también derrumbe. El orgasmo es un espacio donde en el clímax hay caída y, por ende, angustia. Una de las angustias referidas por Freud es aquella que surge en el *coitus interruptus*. Sí, ya que ahí hay separación, desprendimiento del instrumento que serviría para el goce. La angustia surge en el momento del orgasmo porque es vivida como la separación del falo. El falo cae como objeto. Pero no sólo en ese escenario de interrupción sino en la experiencia orgásmica como tal hay, por ejemplo en la detumescencia que implica, una experiencia de pérdida de objeto, de desplome. La angustia surge como una señal de que hay algo separable pero también de que hay algo más allá de lo simbólico en tanto atañe al objeto, más allá del significante que se disuelve y más allá del falo en tanto que pérdida ubicada en una función de objeto desprendido. En la angustia hay una señal de algo que atañe no a lo simbólico sino a lo real. Dice Lacan el 13 de marzo de 1963: "En la angustia el sujeto se ve oprimido, preocupado, interesado en lo más íntimo de sí mismo [...] es, ciertamente, por el lado de lo real donde debemos buscar en la angustia aquello que no engaña."¹⁰ De allí se entiende lo que, en la clase anterior del 6 de marzo hubiese dicho: "En cuanto al orgasmo hay una relación esencial con la función que definimos como lo más real del sujeto."¹¹ El ejemplo que presenta es impactante: aquel de un sujeto que ha tenido tal vez su primer orgasmo, en el momento de entregar de prisa la hoja de una composición escolar y, justo en el momento en que le es arrancada la hoja, estalla una eyaculación.

En el orgasmo esa separación experimentada como derrumbe está en relación con lo más íntimo del sujeto y por ello es vivenciada como desmoronamiento. Esa caída, esa relación con

¹⁰Jacques Lacan, *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 188.

¹¹ *Ibidem*, p. 183.

lo real, no atañe al deseo sino, es hora de decirlo, al goce. El goce, si bien se relaciona con el deseo, es otra cosa. Hay muchas maneras de abordarlo, tomemos dos.

Una primera vía se establece en el advenimiento mismo del sujeto como tal. Esto vincula al objeto *a*, al Otro y al sujeto. El proceso de subjetivación se constituye en el pasaje que el sujeto hace por el campo del Otro. Es en el lugar del Otro, como operador de los significantes, que se establece este advenimiento. El Otro, como tesoro de significantes, precede al sujeto. Pero en ese advenimiento algo permanece irreductible, algo que, ligado a lo real, es irreducible, sí, el objeto *a*. El objeto *a* es eso que cae, es lo que se pierde en la operación subjetiva. Ese objeto deviene causa de su deseo en tanto perdido. Ahora, existiría míticamente un primer momento donde el sujeto se ubica como indeterminado, un tiempo previo a la operación mencionada. Ése sería un sujeto del goce: AS. La angustia sería, en el plano del acaecimiento subjetivo, aquello que está entre este momento mítico de un sujeto del goce y su subjetivación como sujeto deseante. La angustia está entre el goce y el deseo.

A	S Goce
a	A Angustia
\$	Deseo

Esto implica que la vía para acceder a algo del goce en relación con el campo del Otro no podrá hacerse sino por medio del objeto *a*. El sujeto se constituye como agujerado por un objeto que ha perdido y que será la causa de su deseo pero donde, además, habrá algo de inasimilable para el orden simbólico de ese objeto precisamente porque es lo perdido en esa operación. Allí el objeto *a* remite al goce en tanto pérdida más allá de lo simbólico, en tanto algo no asimilable al significante.

La otra vía de diferenciar relacionando el deseo y el goce mostrará la importancia que tiene el orgasmo para pensar la subjetivación del sujeto. El deseo, se sabe, se vincula con la ley. Sólo se desea lo prohibido. La ley es en su naturaleza de orden simbólico, es decir, atañe al significante y al lenguaje. El goce se especifica en otro orden, en el de lo real. El goce tiene que ver con ese objeto que se pierde en tanto es irrecuperable por la significación significante. El goce, operado

en el extravío del objeto, tiene que ver con la pérdida experimentada en lo real. Más radical: el goce es la erotización de la pérdida. Caída que insiste una y otra vez. Esta pérdida atañe, en el momento del orgasmo, a lo estructurante del sujeto, a lo más íntimo, por eso es vivido como derrumbe, como desprendimiento, como desmoronamiento subjetivo. Estamos ante algo que no es del orden del deseo. Por ejemplo, en la eyaculación precoz hay una pérdida a pesar del orgasmo. Más radical: por el orgasmo se evidencia el alud. Hay una lesión que es del orden de lo más íntimo del sujeto que lo arrolla en su violencia. El orgasmo se precipita arrollado por el goce contraviniendo al deseo. Pero también sucede lo mismo en la anorgasmia de algunas mujeres. El deseo está allí inflamado, cabalgante. La humedad no falta y el cuerpo todo se inflama pero, un instante antes que advenga el clímax que se venía anunciando, algo se desploma, se malogra, se va y se desvanece la posibilidad de orgasmo. Con esta fuga se impone una herida en la intimidad subjetiva que se instala como un rayo en medio de la tormenta. El goce es la erotización del quebranto; es la sexualización del fracaso.

La experiencia orgásmica tiene que ver con esta desfallecencia, porque en su clímax se instala ya la pérdida. Sí, por ello es tan enigmático. El orgasmo es la hiancia que, arañando lo real, se establece entre el deseo y el goce. El orgasmo, contrario a lo que alguna sexología pudiese creer, no es la satisfacción sino un falso final. El orgasmo, como uno de los nombres del goce, no es el encumbramiento del deseo sino eso que, en el instante anhelado, precipita a la caída, a la falta; sí, a la falla. El orgasmo es la cicatriz abierta del deseo.

Epicrisis o el secreto de Tiresias

Por extraño que parezca fue necesario este rodeo para poder enunciar, en una primera aproximación, lo que atañe específicamente a la sexualidad de las mujeres. Era menester realizar este difícil y complicado andamiaje teórico para decir algo que la medicina o la biología no hubiese dicho de las mujeres sobre su sexualidad. También para plantear algo de la diferencia que el advenimiento de la ciencia moderna propone respecto a la sexualidad de los hombres y las mujeres.

Durante su enseñanza, Lacan muchas veces se refiere a las mujeres, pero es en el seminario

sobre la angustia donde dice por primera vez algo referente a su goce diferenciándolo del de los hombres.

Allí, el 20 de marzo de 1962, después de asegurar que hay que concebir el goce profundamente independiente de la articulación de deseo, enuncia que: "La mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más laxo."¹² Lo cual, aclara, no significa que no tenga que ver con el deseo del Otro. Esta aseveración le sirve para retomar el antiguo mito de Tiresias. El vidente griego, se sabe, era ciego. Su ceguera la produjo un castigo que la diosa suprema Juno, celosa y enojada, le infligiera. Júpiter, jugando, le pregunta a su esposa si la voluptuosidad de las mujeres era mayor que la experimentada por lo hombres. Ante la insuficiente respuesta, recurre a Tiresias. La pregunta del dios se complica pues habrá que recordar que el vidente también había sido mujer. La respuesta de Tiresias no se deja esperar: el goce voluptuoso de las mujeres es mayor que el de los hombres, recibiendo por su atrevimiento de decir la verdad, lo que todos conocemos.

La cuestión se complica porque sabemos ahora que el goce remite a la angustia. ¿Cómo pensar esta aseveración de una mayor intensidad de la voluptuosidad que también implica una mayor dimensión de goce? ¿Cómo vincular diferenciando la relación del hombre y la mujer con el goce pero también con el deseo?

El hombre, al estar ligado a la castración en el proceso de la instauración de su deseo, se enfrenta con la posibilidad fantaseada de la pérdida del falo en su función de objeto que puede faltar. La mujer no, porque en lo real anatómico no le falta nada ni se asegura en la función del desprendimiento fálico la amenaza de pérdida. Lo que angustia al hombre es no poder.

No poder sostenerse fálicamente, no poder sostener el deseo, no poder sostener a la mujer como su objeto de deseo. Por eso la pérdida se establece en el horizonte de su erotismo. En los hombres el deseo no hace sino cubrir la angustia. Su goce se organiza en esa tensión entre angustia, deseo y poder.

¹² *Ibidem*, p. 200.

La mujer también se angustia pero no ante las mismas circunstancias. Para las mujeres, como señala Lacan, el deseo del Otro es el camino para obtener un objeto para su goce. Lo que le angustia es no saber a dónde ese deseo la puede llevar. Hasta qué desconocidos parajes y mares puede llevarle el torrente del goce.

Algo es evidente: la sexualidad de los hombres no puede pensarse sin su vinculación con el falo. El de las mujeres, no necesariamente. Más preciso: no de la misma manera. Existe en el espacio subjetivo de las mujeres otra manera de experimentar la sexualidad; una manera diferente de posicionarse respecto al falo. Hay, entonces, ante el erotismo, distintos caminos articulados, cada uno en operativos lógicos diferentes. Pero estas formas lógicas deben vincular la cuestión del goce, el deseo, el objeto causa y la dimensión del sujeto.

Para terminar. Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual* señala que el desplazamiento del clítoris a la vagina como zona rectora de la excitación femenina representa el desalojo de la sexualidad masculina de su subjetividad. Hoy podemos leer en esa aseveración, más allá de todas las dificultades que implica, que la posibilidad de devenir mujer supone dejar de sentir sexualmente como hombre. Después de este largo camino vislumbramos con Lacan, en una primera aproximación, que lo que el psicoanálisis puede señalar al espacio del cuerpo y la sexualidad de las mujeres es que la diferencia en el espacio erótico es la posibilidad de declaración que singulariza el deseo, el erotismo y el goce de las mujeres. Es cierto, aquí no hicimos sino esbozarlo. Sin embargo, lo compacto e incompleto no niega lo señalado. Para desplegar este tema será menester problematizar la posibilidad de la existencia de dos modalidades de goce, uno que se refiera a la posición mujer y otro que tenga que ver con la posición hombre. Sí, es verdad pero, el primer paso aquí está dado.