

Enamoramiento, feminidad y experiencia mística. A propósito del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz

El enamoramiento es una de las experiencias más íntimamente humanas. Un hombre o una mujer perdidamente enamorados nos permiten acercarnos de una manera más cierta a lo más esencial de lo humano, que un ser desamorado.

El enamorado sigue siendo visto hoy por el sentido común racional y aún por muchos estudiosos del alma, cándidamente positivistas, con la misma condescendencia burlona que los médicos del siglo XIX miraban a las histéricas. Quizá no sea gratuito que la posición generalizada hacia el enamoramiento se asemeje a la actitud frente a la locura y otros estados anormales del alma que nos confrontan con verdades inquietantes de la condición humana.

Hay dos tipos de discursos en torno al amor que tienen una gran audiencia, los que lo exaltan y lo exhiben como una panacea, para los enamorados; y los discursos cómico-críticos que hacen mofa de los enamorados, para los racionalistas escépticos y los desengañados. Es difícil encontrar reflexiones sobre el enamoramiento que no se deslicen hacia uno de estos dos extremos. En las líneas que siguen intentaremos explorar el fenómeno del enamoramiento, tratando de examinar algunas de sus potencias sin incurrir en la apología y examinando algunos de sus aspectos problemáticos sin deslizarnos hacia el escepticismo cinismo. Para ello tomaremos dos de sus expresiones más puras, la del enamorado en la cima de su "pasión romántica" [1] y la del poeta místico.

Preámbulo Teórico

Uno de los rasgos que define el enamoramiento, y permite diferenciarlo de otras manifestaciones del amor, es un estado de alteración de la conciencia que en algunos aspectos se asemeja a la psicosis, en tanto que introduce una deformación en un sector de la realidad, respecto de lo que se podría denominar el sentido común racional. Este rasgo es la manifestación de un fenómeno que Freud denomina la idealización. En la misma palabra idealización podemos encontrar algunas de las pistas que luego nos permitirán iluminar lo específico de la experiencia del enamoramiento.

El verbo idealizar lo podemos entender en el sentido de elevar algo a la condición de ideal, y a su vez el ideal lo podemos entender como un referente de lo deseable. Decimos que algo o alguien representa un ideal -de belleza o de sabiduría por ejemplo-, cuando se acerca a la máxima expresión de estos dos atributos. En esa medida ese alguien o ese algo operan como aquello que causa el deseo de quienes aman la belleza o el saber. Es decir que un ideal puede materializarse en una obra o ser encarnado en una persona, pero por definición los ideales son inmateriales, porque son ideas, vg. la belleza y la sabiduría; son ideas determinan nuestro deseo, en la medida en que representan aquello que deseamos ser o tener: ser bellos, ser sabios; o tener un ser amado bello o sabio.

Idealizar un objeto amoroso es revestirlo con atributos ideales. Es, quizá, una manera impropia de decirlo, porque la operación de la idealización no acontece en el mundo exterior en el que está el objeto sino en el mundo interior del enamorado. En otras palabras, el enamoramiento, en principio, no modifica al objeto amado, sino al sujeto amante. Por ello más precisamente diríamos que la idealización reviste la representación del objeto amado con los atributos correspondientes a los ideales del sujeto, vinculando íntimamente la representación del objeto con el ideal. Freud dice que en el estado del enamoramiento "el objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo" [2].

Esta vinculación de la representación del objeto con el ideal tiene el efecto de alterar fundamentalmente la representación del amado, en el sentido de asimilar la naturaleza de tal representación a la del ideal, es decir que la idealización de un objeto amado, tiene como efecto que la representación del dicho objeto pasa fundamentalmente a la condición de una idea. En el caso de un enamoramiento extremo el objeto amado puede llegar a definirse, en sentido estricto, como el "Ideal" (con mayúscula) para un sujeto. Este proceso, cuando se consuma de una manera más o menos plena, convierte al otro en algo fundamentalmente abstracto. A propósito dice Freud: "esta "entrega" del yo al objeto...ya no se distingue más de la entrega sublimada a una idea abstracta" [3].

También aquí hay que hacer una precisión, cuando decimos que el amor convierte al otro en algo abstracto no nos referimos al otro en tanto que realidad empírica, sino a la representación del mismo. Diremos mejor que el enamorado eleva la representación del otro a la categoría de una idea y que por medio de ella se vincula con su partenaire que constituye, digámoslo así, el soporte material de la misma.

De acuerdo con las vicisitudes de la relación amorosa, puede ocurrir que el partenaire, se sostenga de una manera más o menos duradera como soporte de esa construcción ideativa e idealizada. Incluso puede pasar que sí, a su vez, se enamora de de su amante y desea seguir siendo el

Jaime Alberto Carmona P.

Psicólogo. Psicoanalista. Mag. en Ciencias Sociales y Humanas. Decano del Programa de Psicología
FUNLAM



María de la luz
1979

Grabado, serigrafía
70 x 50 cm

María de la Paz Jaramillo

objeto de ese amor que le ha sido conferido como un don inmerecido, -si se enamora del amor de su amante y quiere preservarlo- entonces puede ser que procure colocarse la altura del ideal, o los ideales que han sido conferidos. En ese sentido el amor se convierte en una causa de deseo de ennoblecimiento de un amado que a su vez a devenido amante. Estamos ante una dimensión muy particular de la causalidad, porque se trata de una fantasía de un ser en un estado febril que puede operar como causa de transformaciones subjetivas y objetivas fundamentales en la vida de otro ser humano.

También puede ocurrir que se produzca un divorcio entre la representación idealizada que el enamorado tiene de su partenaire y el partenaire mismo. Este divorcio no necesariamente ocurre por causas "objetivas". Todos conocemos enamorados insólitamente refractarios a cualquier intento de decepción por parte de sus amados y también conocemos casos de desenamoramientos súbitos o progresivos, objetivamente inexplicables. En estos casos es frecuente que el amado, que ya no puede corresponder el amor que recibe de su partenaire, se pregunte con remordimiento, por qué no puede seguir amando a un ser que merece todo su amor; y, por su parte, el amante que ya no es correspondido se pregunte angustiado qué hizo para perder el amor del otro. Por lo general ninguno obtiene respuesta.

Para entender un poco mejor este proceso que sufre la representación del objeto en el proceso del enamoramiento debemos remitirnos a la división que propone Freud, entre representaciones de cosa y representaciones de palabra. Las primeras corresponderían a lo que comúnmente llamamos imágenes, las segundas a lo que llamamos las ideas.

Las representaciones de cosa operan en la vida psíquica como huellas de percepciones visuales. Su reproducción y combinatoria da lugar a fenómenos psíquicos como la imaginación, la fantasía, el devaneo diurno, los espejismos etc. Estas representaciones se rigen fundamentalmente de acuerdo con lo que Freud llama el proceso primario, en virtud de lo cual la libido se desplaza con una libre movilidad entre las representaciones [4]. El deseo erótico, entendido como la dimensión sensual de la sexualidad, se articula fundamentalmente la percepción o reproducción de representaciones visuales (aún en el caso en que son desencadenadas por representaciones auditivas). Esta dimensión de la vida psíquica es la que Lacan posteriormente llamará el registro de lo imaginario [5].

Las representaciones de palabra operan como huellas de percepciones auditivas, es decir de sonidos. Su reproducción y combinatoria da lugar a fenómenos como el pensamiento. Los ideales, y las ideas abstractas como el amor y la Divinidad, son representados en la vida psíquica por medio de palabras. Las representaciones de palabra se rigen fundamentalmente por lo que Freud llama el proceso secundario. En los procesos secundarios la energía psíquica -en este caso la libido-, no exhibe la misma movilidad que en los procesos primarios. Freud habla de una energía ligada, lo cual implica que el desplazamiento de la energía psíquica de una representación a otra no acontece con la misma facilidad que entre las imágenes, sino que es está regido por las leyes que regulan los lugares de cada una de estas representaciones de palabra en el universo lingüístico que habita el sujeto. En ese universo las palabras no están dispersas, ni son elementos neutros, sino que están organizadas en una red que asigna un lugar a cada una, además determina los vínculos entre cada representación de palabra y las demás, con sus posibilidades y sus límites; le asigna valores mayores a unas que a otras etc. Así la lengua que espera a un recién nacido, asigna un lugar a la representación de palabra "madre", otro a la representación "padre", otro a la representación "hijo", otro a la representación "hermano", "amigo" etc. Cada representación de palabra tiene un valor y un lugar en la urdimbre de ese universo lingüístico; ese lugar determina lo que está permitido y lo que está prohibido en cada vínculo, de un hijo con su madre, de un amigo con otro amigo, etc. En consecuencia el desplazamiento de la energía psíquica de una representación otra a menudo está impedida por barreras de una magnitud importante. Esta dimensión de la vida psíquica será denominada por Lacan el registro de lo simbólico [6].

Lo que caracteriza el registro de lo simbólico es justamente que está organizado como un a trama – en el doble sentido de red y de relato-, atravesado por una ley que es la que define los lugares de cada una de las representaciones de palabra y lo que es permitido y prohibido a cada sujeto según la representación de palabra que lo represente en el contexto del habla que habita. El valor asignado a cada representación de palabra en el universo simbólico correspondiente -es decir en cada comunidad de hablantes- será fundamental para determinar los ideales que lo regirán; o, más exactamente, los ideales -que son conceptos abstractos: sabiduría, belleza, riqueza, poder-, serán la base para determinar los valores de las representaciones. Lacan utiliza el concepto saussuriano de significante en lugar de representación de palabra, para referirse a la huella mnémica de la representación de palabra en tanto que combinatoria de fonemas, es decir en tanto que sonido.

Estas dos dimensiones o registros de la vida psíquica no existen de manera aislada, ni siquiera es posible representarlos independientemente el uno del otro. Esto lo podemos constatar evocando algún concepto abstracto, como la justicia y la libertad: a la vez que evocamos la idea correspondiente, no podemos dejar de evocar paralelamente imágenes asociadas a este concepto. Algo semejante ocurre con las representaciones de cosa: inevitablemente la reproducción de una serie de imágenes visuales trae consigo la evocación de palabras e ideas relativas a esas imágenes. En casos extremos podríamos decir que algunos campos de la ciencia, como la matemática, operan con conceptos y símbolos que no remiten a imagen alguna, mientras que, por otro lado, la pintura y la danza son producciones fundamentalmente visuales. Remitiéndonos al campo de la clínica psicoanalítica, Lacan propone que el trabajo de sueño sería un ejemplo por excelencia de imaginización de lo simbólico, es decir de un tratamiento de ideas de acuerdo con las leyes que rigen las imágenes; y, por contrapartida, la interpretación de los sueños operaría en la vía de la simbolización de lo imaginario, es decir deshacer el trabajo del sueño y desentrañar las ideas latentes que se subyacen tras las imágenes del sueño manifiesto [7].

Pues bien, decíamos que esta reflexión nos permitirá entender mejor el cambio cualitativo que sobreviene en la representación del objeto de amor, en virtud del proceso del enamoramiento. Es

importante señalar que la idealización del objeto es un fenómeno típicamente masculino, lo cual no quiere decir que se pueda apreciar únicamente en los hombres.

Vamos a decirlo directamente, la idealización de un objeto de amor, como ocurre en el enamoramiento, conlleva que la representación del mismo se comporte en la vida psíquica, ya no de acuerdo con las leyes que rigen el proceso primario, sino de acuerdo las leyes del proceso secundario que rigen las representaciones de palabra. El primer efecto que se desprende de lo que ya hemos dicho es que, de acuerdo con las leyes del proceso secundario, la energía psíquica ya no se desplaza con la misma libre movilidad entre las representaciones y ello garantiza una investidura libidinal duradera de la representación, lo cual favorece la estabilidad del vínculo del enamorado con su objeto. Pero a diferencia de cualquier otra representación de palabra, ésta representación del objeto amado tiene una carga afectiva inusitada que le viene justamente del componente sensual que está en la base de todo enamoramiento. Esta sobrecarga de la representación de palabra correspondiente al objeto de amor, tiene un efecto de ondas concéntricas sobre las representaciones ligadas al mismo. Es decir, que de acuerdo con grado su vecindad, también tendrán una carga afectiva adicional. Esta primera consecuencia psíquica del enamoramiento ya nos permite hacer una inferencia importante: solamente un ser hablante puede enamorarse, porque es el único que puede idealizar, en la medida en que es la única criatura en la naturaleza que posee una dimensión ideativa –el registro de lo simbólico-, que tiene por condición el lenguaje.

Digamos que la medida del enamoramiento, en este sentido particular que le estamos dando al término, será la medida de la idealización y esta medida de la idealización, a su vez, será proporcional a lo que podríamos llamar la des-imaginarización del vínculo con el objeto. Esto hay que entenderlo en el sentido de que el vínculo del sujeto con la representación del objeto amado ya no estará regido por la libre movilidad de la libido, propia del proceso primario, que ya mencionamos, ni a las intempestivas mudanzas de signo -de amor en odio por ejemplo-, también propias de los vínculos que están bajo este imperio de lo imaginario, como lo son por excelencia los vínculos fundados en el deseo sensual y la rivalidad hostil.

De acuerdo con el predominio de la idea-lización o la imagina-rización en un vínculo del sujeto con su objeto (el predominio de la dimensión simbólica o imaginaria) se deriva una economía de la vida amorosa de los seres humanos, de la cual se desprenden consecuencias prácticas importantes: en la medida en que un vínculo se inclina más hacia las leyes del proceso primario que rige las imágenes, desencadenará con tanta mayor facilidad la sensualidad y la agresividad, será más conflictivo -en virtud de la coexistencia de mociones pulsionales de signos opuestos en los procesos primarios-; y, ante todo, será particularmente inestable y escasamente tierno. Y a la inversa, en la medida en que un vínculo amoroso se inclina más hacia las leyes del proceso secundario, tendrá menos poder para suscitar el deseo sensual, pero no por ello será menos intenso, en la medida en que ganará en el campo de la idealización, en el sentimiento de ternura hacia el objeto, en la estabilidad del vínculo y en su poder para resolver la ambivalencia.

El amor de pareja, tal como está concebido en nuestra cultura, exige que cada ser humano pueda conjugar ambos tipos de amor hacia su partenaire. El amor sensual y el amor tierno –el amor terreno y el amor celestial-. Puede decirse que la mayoría de los seres humanos lo logran, al menos temporalmente, en sus relaciones de pareja. Pero pueden encontrarse expresiones más o menos puras de seres humanos cuya vida amorosa no se caracteriza por la mezcla de la ternura y la sensualidad hacia un mismo objeto, sino en una expresión más o menos pura de una de las dos corrientes. Existen lo que podríamos llamar “los sensualistas”, seres cuya vida amorosa está jugada fundamentalmente en el registro de lo imaginario, cuyo prototipo sería el libertino; y también podríamos encontrar expresiones más o menos puras de lo que podríamos llamar “los idealistas”: seres cuya vida amorosa se juega fundamentalmente en el registro de la ternura y en consecuencia su experiencia amorosa renuncia de antemano a la posesión sensual del objeto amoroso idealizado, hacia el cual sin embargo el enamorado exhibe una ternura desmedida y una entrega abnegada. Este tipo de vínculo se desenvuelve fundamentalmente en el campo de lo ideativo, es decir en el registro de lo simbólico. Esta dimensión del amor podría encarnarse en la vida cotidiana de la mejor manera en los amores imposibles –cuya imposibilidad no es un accidente, sino una condición de amor que está en el origen mismo del vínculo-, que a pesar a todo perseveran en un ser a lo largo de su vida.

En la historia del amor en occidente la primera forma expresión literaria de este amor que renuncia de antemano a la posesión sensual del objeto, es el trovador provenzal del siglo XII cuya condición para enamorarse era que la mujer fuese imposible, con lo cual el lugar del objeto, desde el origen mismo del vínculo, era operar como una fuente de inspiración para el cántico idealizante. Un seguidor consecuente de esta tradición, que la lleva hasta su extremo, es don Quijote de la Mancha, quien termina admitiendo ante Sancho, en Sierra Morena, que nunca había visto a Dulcinea, que se enamoró de ella “de oídas”, es decir que su amada, desde su origen mismo era, en el sentido más estricto, una pura idea, que él reviste de todos los atributos ideales y que desde su condición de ficción, opera eficazmente como causa de todas sus aventuras.

En el extremo de esta serie de lo que hemos llamado los idealistas estaría un santo y a la vez poeta místico como San Juan de la Cruz, cuyo grado de espiritualidad es tal que ya puede prescindir de la imagen y la idea de otro ser humano y puede llegar a tomar la forma de un amor al amor mismo, en virtud de lo cual toma dos formas que se complementan. Una de ellas sería el amor a Dios y la otra sería el amor a la humanidad. En ambos casos se trata de ideas abstractas, que no por ello dejan de materializarse en obras y en efectos concretos en el sujeto.

Quizá sorprenda, en un primer momento, que se postule al santo como un ideal amoroso; pero no hay nada más congruente con la ilación de ideas que nos ha conducido hasta este punto: sí el proceso de idealización eleva al objeto a la condición de una idea, -digámoslo con una redundancia: una idea idealizada-; el paso de la cima del enamoramiento a la experiencia mística no debe resultarnos extraño. Una idea suprema o un ideal supremo es algo muy cercano a la noción de la Divinidad. Por ello no es de extrañarse que un enamorado en el arrobamiento

máximo compare a su amada con la divinidad y que, en general, en el lenguaje de los enamorados se encuentren frecuentes expresiones propias del lenguaje religioso.

Podríamos decir que, en el límite, el verdadero enamorado ama el amor por medio de su partenaire que, en general, es indigno del amor del que es objeto. Esto es válido en términos generales para todos los seres humanos. El poeta Heine decía que si a cada ser humano se le diera lo que merece, pocos se salvarían de los azotes. Todos podemos constatar que en nuestro entorno existen muy pocas personas dignas de ser amadas, es decir personas que por sus propios atributos sean, digámoslo así, amables. Sin embargo, lo asombroso es que la mayoría de los seres humanos son, o han sido alguna vez, objeto de amor de un enamorado. Esto se debe al amor, entendido en este caso como la disposición de un amante a enamorarse.

En este sentido la historia del Dios Cupido de la mitología griega, o la obra *Sueño de una noche de verano*, de Shakespeare, según las cuales el amor es una especie de espíritu -un Dios o un demonio-, que una vez actúan sobre un ser humano, provocan en él un estado semejante a la embriaguez que es el enamoramiento, en virtud del cual puede llegar a idealizar a otro y enamorarse de él; estas versiones de la mitología y la literatura se aproximan más a lo que el psicoanálisis ha descubierto sobre el enamoramiento, que cualquier teoría empírica que pretenda explicar el amor a partir de los atributos del objeto amado. Si admitimos que el enamorado se puede definir fundamentalmente como un "amante del amor", nos acercamos cada vez más a la experiencia mística, especialmente en un poeta como San Juan de la Cruz, cuyo Dios es definido como el amor mismo.

Digamos todavía algunas palabras más sobre el enamorado, antes de entrar de lleno en la relación del enamoramiento con la feminidad en la experiencia mística. En el estado extremo del enamoramiento, entendido como "pasión romántica" ocurre un fenómeno asombroso: el amado se torna inalcanzable y el sujeto persevera en su amor pese a la imposibilidad de acceder al objeto; y sin embargo, pese a lo que podríamos llamar una ausencia de facticidad del vínculo, el enamoramiento se convierte en una fuente de efectos fácticos trascendentales en la vida del enamorado, en una potencia que mueve al sujeto a desplegar posibilidades subjetivas que no conocía y acaso ni sospechaba; lo mueve a realizar conquistas que no hubiera podido realizar sin la pasión que le despierta ese amor.

El estado del enamoramiento tiene una dimensión epistemofílica fundamental: la particularidad de despertar el apetito de saber en el sujeto, sobre todo aquello relacionado con el objeto (que después se podrá desplazar hacia otros objetos). El enamorado es uno de los paradigmas del filósofo, no gratuitamente la raíz de la palabra filosofía es justamente "amor" (en latín *philem*). Si definimos al enamorado como amante de una idea, debemos admitir que no solamente la raíz de la palabra lo emparenta con el filósofo. Sobre la relación del apetito de saber con el amor, se podría hacer todo un tratado de teoría del conocimiento en clave psicoanalítica. Algo de ello hay insinuado en un pequeño artículo de Freud titulado "Sobre la psicología del Colegial" [8], y, por supuesto, en la teoría de la transferencia: por amor, un analizante persevera en su deseo de saber sobre la verdad de su deseo, aún pagando altas cuotas de angustia.

Hay que decir, también, que el enamoramiento es uno de los estados que posibilitan transformaciones psíquicas más decisivas en el ser humano. Incluso podríamos decir que es uno de los ejes fundamentales del desarrollo subjetivo desde la temprana infancia. Las identificaciones fundamentales que constituyen el yo son las prendas dejadas al sujeto por sus grandes amores. Esta potencia transformadora del amor no se agota en la edad temprana. Cada gran amor, en el sentido de un enamoramiento profundo, constituye una travesía subjetiva en el sentido fuerte de la palabra, es decir que después de ella, el sujeto no vuelve a ser, jamás, el mismo.

A Propósito del " *Cántico Espiritual* "

Si las reflexiones anteriores son correctas, una obra de arte como el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, que constituye una de las cimas más altas de la poesía mística, promete ser una fuente inapreciable para ayudarnos a observar en unas condiciones de inusitada pureza, algunos de los aspectos más profundos y enigmáticos de la experiencia amorosa, que en la mayoría de los seres humanos siempre está entreverada con un sinnúmero de otras pasiones, deseos e intereses, que hacen difícil pensarla en su más genuina especificidad.

Iniciemos por el título: "*Canciones entre el alma y el esposo*". Con acierto, Jesús González Requena propone que "el poema, desde su mismo comienzo, localiza una posición femenina" [9]. Luego explica su afirmación: "el movimiento de esta estrofa, como las que le siguen, nombra una herida que es acatada, que es aceptada...Más decir eso es todavía decir demasiado poco: si se tratara de una herida que es aceptada y acatada, lo es porque es fuente de goce" [10]. En esta breve formulación el autor cifra dos ejes fundamentales para pensar la posición femenina en el campo del amor, que trataremos de desarrollar a continuación. Para ello será necesario hacer primero algunas precisiones conceptuales.

Freud admite que lo femenino es un continente oscuro para el psicoanálisis, más no por ello deja de incursionar en él con modestia y cautela, pero a la vez con la fecundidad explicativa de sus desarrollos teóricos. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual* el autor hace un breve planteamiento que es el punto de partida de cualquier reflexión sobre lo femenino. Propone que es necesario mantener claros tres campos de la diferencia sexual: el campo de lo biológico en el que "masculino y femenino se caracterizan por el óvulo y el semen respectivamente y las funciones que de estos se derivan" [11] en este caso podría hablarse con mayor propiedad de machos y hembras, ya que se trata de una diferencia que no atañe con lo específicamente humano. El campo de lo sociológico podríamos hablar de hombres y mujeres; en este ámbito se diferencian signos y comportamientos que la convención social determina como viriles o femeninos. Cada sujeto exhibirá una combinatoria de rasgos masculinos y femeninos en una medida particular. Y en el campo psíquico la diferencia entre lo masculino y lo femenino se emparenta con el par actividad-pasividad.

Los términos actividad y pasividad son usados en varias acepciones en la obra de Freud, la más congruente con la concepción psicoanalítica de la feminidad, a juicio del autor de esta reflexión, es la que propone Freud a propósito de la meta o destino de una pulsión cualquiera. La meta activa o masculina se designaría con el verbo en infinitivo, vg. "amar", "mirar" "golpear". La meta o el fin pulsional pasivo o femenino se designarían con el verbo que nombra la acción de la pulsión en voz pasiva, antecedido del verbo "ser" en infinitivo: "ser amado", "ser mirado", "ser golpeado". Nótese que esta noción de actividad y pasividad no coincide con el sentido de estas palabras en el argot cotidiano, en el sentido en que se dice, por ejemplo, que una persona es activa o es pasiva. Es fácil mostrarlo: para conseguir fines pulsionales pasivos, vg. ser amado, ser mirado, incluso ser pegado, hay que desplegar mucha más actividad que para la versión activa de esas mismas pulsiones. Veamos lo que nos dice Freud, respecto de la pulsión escópica, relativa al goce de mirar: "el trastorno en pasividad (de la meta pulsional original: mirar) y el establecimiento de la nueva meta: ser mirado" [12]. Esto implica la inclusión de un nuevo sujeto "al que uno se muestra a fin de ser mirado por él" [13].

Ahora volvamos al comentario de González Requena. Efectivamente un amante que define su lugar en el amor en función de la herida que recibe del otro –ser herido-, en ese movimiento se sitúa en una posición femenina. Este comentario del autor es una muestra de la posición femenina del alma en el poema. En el canto número nueve también se puede ver esto con mucha claridad:

¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y, pues me le has robado,
¿Por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?

Hay una nueva alusión a la herida recibida. Podríamos decir que es propio de lo femenino vivenciar el enamoramiento como una herida que proviene del otro, una acción que descompleta, o por lo menos rompe la textura del ser. En virtud de ello la reivindicación amorosa –"por qué no le sanaste... por qué así le dejaste... por qué no tomas el robo que robaste"- también sería un rasgo propio de la posición femenina en el amor.

Esta posición femenina hace que sea legítimo el reclamo amoroso. Ya que, de acuerdo con su propia lógica, antes de ser enamorada, el alma estaba sana. El mismo que ha causado la herida es convocado a sanarla. Sólo él puede sanarla. El alma femenina del poema está en una posición de objeto, a merced del amado.

Hay una bellísima paradoja en las tres últimas líneas de esta canción, que se resume en la última "no tomas el robo que robaste". Nuevamente el alma, en tanto que "es robada" está en una posición femenina y desde su condición de robada le pide al esposo que la tome. El alma femenina vivencia su enamoramiento como un estado de pérdida, por haber sido desposeída de una valiosa prenda, y la única manera de recuperarla es pidiéndole al amado que la posea toda, que se apodere de ella y la haga suya. Se trata de una lógica misteriosa y fascinante, en virtud de la cual la recuperación de lo perdido pasa por una pérdida aún más radical. Podríamos preguntarnos si no estamos ante otro rasgo de la posición femenina en el amor que podríamos definir como un deseo de entrega absoluta, una pasión por desposeerse y abandonarse al amado.

La frase "robaste mi corazón", que un alma enamorada pronuncia con plena certidumbre de lo que nombra, puede parecer sólo una frase decorativa para el racionalismo ingenuo, sin embargo designa un proceso psíquico que se puede verificar claramente en la experiencia clínica y en la psicopatología de la vida cotidiana. Un alma enamorada, en el límite de la pasión amorosa, no es dueña de sí, por ello puede perder de una manera radical la capacidad de pensar y de decidir por sí misma. Por supuesto este fenómeno ocurre en un mayor o menor grado en todas las relaciones de pareja. Los aspectos problemáticos de esta vocación de entrega son obvios; mientras que los aspectos positivos no son para nada evidentes y es menester explicitarlos: en primer lugar el enamoramiento salva al sujeto de su enajenación narcisista autodestructiva, que llevada al límite desata al sujeto del mundo y lo conduce a la psicosis; y, en segundo lugar, en virtud de la economía paradójica del amor, cada pérdida en el campo del amor constituye una ganancia en el campo de la subjetividad. Es decir, que en la misma operación en que el sujeto se pierde a sí mismo en el amor al otro, simultáneamente incorpora la subjetividad del otro a la suya propia. Esto se verifica en los rasgos del objeto amado que perduran en el amante, aún después de que ha perdido su amor.

En el canto número 12 podemos apreciar otro aspecto la posición femenina del alma enamorada:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y tu hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

Nuevamente es claro el fin pulsional pasivo "máteme". Aquí estamos ante una paradoja fundamental del amor y de lo femenino que vincula al amor y con la muerte. La paradoja consiste en que la cura y la muerte son una y la misma cosa. Lleva razón el alma que ha sido enamorada en quejarse, pues la dolencia que le han causado es de una naturaleza tal que aquello que la alivia a la vez la exacerba, en una pasión que si se deja a su libre curso puede llevar a la muerte. En este punto se apoyan las comparaciones el enamoramiento con el consumo de sustancias

tóxicas. El alma enamorada del poema es radical, le dice directamente al amado "máteme".

El deseo de morir expresado por el alma enamorada del poema, debemos leerlo al pie de la letra, como la expresión de un deseo de dejar de ser, de desvanecerse, derivado de la pulsión de muerte, que está presente siempre en todo sujeto. El deseo de muerte logra una expresión simbólica, vinculado a la experiencia del enamoramiento, en virtud ello puede encontrar realizaciones metafóricas, de una intensidad extraordinaria, que no implican la aniquilación física del sujeto. En virtud de lo cual un alma enamorada deviene una especie de Ave Fénix, que renace de las cenizas.

Algunas de estas realizaciones metafóricas del deseo de muerte se alcanzan por la vía del arte. No es gratuito que la mayoría de las grandes novelas de amor conducen a la muerte de sus protagonistas. Desde el Tristan e Isolda de Bodier -que comienza con las siguientes palabras "Señores, ¿os gustaría oír un bello cuento de amor y de muerte?" [14]-, pasando por Romeo y Julieta, hasta las heroínas de las novelas de amor del siglo XIX, Ana Karenina y Ema Bovari. Si bien algunos seres humanos encuentran la muerte por el camino del enamoramiento, como los héroes de estas novelas, esto no es lo más habitual. Lo más frecuente es que gracias a la dimensión estética del enamoramiento los seres humanos podemos morir de amor y vivir para contarlo.

El enamoramiento permite a los seres humanos realizar su deseo de morir de múltiples formas metafóricas, que hacen legítima la comparación del enamorado con un agonizante. El abandono radical del enamorado es una muerte metafórica en el sentido de que implica "dejar de ser", lo cual es tremendamente amenazante para el yo y el narcisismo. Por ello el enamoramiento siempre entraña coeficientes importantes de angustia. En el límite de este goce simbólico de la muerte está el éxtasis místico. En el momento del éxtasis acontece un abandono radical de la identidad del sujeto, una pérdida de los límites con el objeto y una experiencia de disolución del yo en el objeto amado. Este goce del éxtasis místico es impensable desde una posición subjetiva masculina.

Veamos otro aspecto de la posición femenina en el amor en el canto número 27, a propósito del intercambio de dones entre los amantes:

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa
y yo le di de hecho
a mi sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su Esposa.

Él le da su pecho y su ciencia: protección y saber, ella se ofrece a sí misma como el máximo don de amor. Le promete ser su esposa. Para ofrecerse al otro como un don es menester situarse subjetivamente en la posición de objeto. Podemos decir que la posición masculina en el amor implica dar al otro lo que se tiene, es decir ofrecer sus atributos fálicos, mientras que la femenina implica dar lo que se es, dar el ser, que en última instancia es lo que no se tiene. El alma enamorada se ofrece al amado como un objeto sublime.

Al ofrecerse al otro en condición de objeto, el enamorado queda en la posición de infinita vulnerabilidad ya que a partir de ese momento su "ser" no depende de sí mismo, sino del lugar que le confiera el otro. Por ello el enamorado en esta posición se está preguntando siempre y le está preguntando de diversas maneras al otro ¿qué significo para ti?. Esto tiene una razón de mucho peso, la posición de objeto tiene dos dimensiones que son como las dos caras de una moneda: la dimensión de objeto de la pulsión que implica su degradación y la dimensión de objeto de amor que, por el contrario, lo eleva a una condición sublime, y de una manera imperceptible se puede pasar de la una a la otra. Por ello el enamorado un alma enamorada insistirá siempre con esta pregunta ¿que soy para ti? El "ser" del enamorado depende del otro, no de sí mismo; y en este caso su ser está jugado plenamente en el campo de la significación, es decir en el campo ideativo. Solamente ello explica el comportamiento radical de muchos enamorados ante el descubrimiento de un acto infidelidad de la pareja varios años atrás. Justamente porque ese acto resignifica toda la historia y el enamorado es un ser que se alimenta de significación, porque de la significación depende su "ser" en el mundo del otro.

En el canto número 28 encontramos elementos para pensar otra dimensión de la relación del amor con la pregunta por el "ser".

Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal a su servicio:
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya solo amar es mi ejercicio.

De una manera festiva, el alma enamorada declara que ya sabe quién "es". El amor le ha conferido el don supremo de darle un "ser" en el mundo, y a cambio ella entrega todos sus bienes, ya no los requiere; ya tiene una respuesta a la pregunta ¿quien soy?: "soy un alma enamorada de mi amado", "ya sólo amar es mi ejercicio". El amor es, sin duda, una de las experiencias vitales que brinda una solución más potente a la insoportable levedad de nuestro ser -parafraseando el título de la bella novela de Milán Kundera-.

Un enamorado radical, desde las alturas de su pasión amorosa, independientemente de que sea

dichoso o desdichado, puede mirar con una cierta sonrisa benigna de conmiseración a la multitud de seres desamorados que deambulan por el mundo sin una respuesta a la pregunta por su ser, o con respuestas precarias menos consistentes que la que provee el enamoramiento. El enamorado no sólo tiene garantizada la respuesta a la pregunta por su ser -aún con la cuota de angustia que implica el riesgo de perder el amor del otro-, sino que con esta respuesta tiene garantizado también el problema del sentido de su vida y de su muerte. Esto nos ayuda a entender por qué muchos enamorados sacrifican -"caudal", "ganado", "oficio"-, en nombre de un amor que no les da nada a cambio, en el plano de los intercambios sociales: porque el enamoramiento les brinda un bien metafísico, más valioso que los bienes físicos, les ofrece un núcleo de sentido para sus vidas, lo que se traduce en una mayor consistencia del ser que lo hace menos leve y con ello más llevadero, o menos insoportable.

Esto nos ayuda a entender la generosidad inusitada que es propia de todo enamorado hacia su objeto de amor y a veces incluso se generaliza hacia otros seres humanos. El desprendimiento propio del enamorado se deriva de la experiencia de plenitud de su ser, en virtud de la cual ya no requiere amainar su falta de ser con posesiones en el campo del tener y puede desprenderse de bienes socialmente muy preciados con una cierta indiferencia. Por supuesto el santo representa la cima más alta de esta capacidad ilimitada de dar propia del enamorado. Nuevamente hay que decir que para un espíritu fundamentalmente masculino esto último puede sonar como un mal chiste, ya que el goce masculino se define fundamentalmente como un goce de tener.

Podemos decir que hay una estrategia masculina y una femenina de enfrentar el problema de la pregunta por el ser: la pregunta ¿quién soy?. La estrategia masculina intenta resolver la pregunta por la vía del tener. La respuesta masculina a la pregunta por el ser sería: "yo soy el que tiene". Por consiguiente, en esta lógica masculina la mujer se define como "aquella que no tiene". Esta respuesta masculina: "yo soy el que tiene", o "yo soy lo que tengo" determina una lógica de existencia y de relación con los otros y con el mundo en términos de bienes: tener objetos, tener dinero, tener poder, tener saber, tener mujeres. Esta lógica del tener introduce una dimensión contable en la existencia, en virtud de la cual el ser, entendido como "ser masculino" es medible y en virtud de ello puede ser objeto de comparación: para decirlo en términos coloquiales, se puede ser más hombre, o menos hombre. En esta perspectiva ser más, equivale a tener más, o tener más grande el atributo fálico que sea objeto de la rivalidad imaginaria de turno -dinero, poder, saber-; y tener menos implica perder en el campo de la masculinidad, es decir deslizarse hacia lo femenino. Una frase típica de los varoncitos en sus juegos competitivos puede ser ilustrativa en esta perspectiva: "el que pierde es una niña". Esta vía masculina de respuesta a la pregunta por el ser deniega la falta fundamental que nos constituye a los seres humanos, hombres y mujeres, a la que podemos nombrar de muchas maneras, le podemos llamar "falta de ser" y le podemos decir también "la castración".

La estrategia femenina para afrontar la pregunta por el ser podríamos denominarla la vía de la pérdida. En este sentido podemos decir que lo femenino se caracteriza por no desmentir la falta de ser, sino todo lo contrario, por hacerse a un ser por la vía de la pérdida, incluso podríamos ir más lejos y intentar medio nombrar el goce femenino como un goce de la pérdida o más precisamente goce de la falta. A propósito de este tema veamos lo que nos dice San Juan de la Cruz en el canto número 29:

Pues si ya en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que andando enamorada,
me hice perdidiza y fui ganada.

Por supuesto no vamos a pretender explicitar tan claramente la estrategia femenina, como pudimos hacerlo con la masculina; pero trataremos de insinuar algo al respecto. Habíamos dicho que una posible manera de bordear la definición del goce femenino, es definirlo como un goce de la falta, y si la falta la definimos como falta del ser, entonces otra manera de definir el goce femenino sería como un goce de ser, por oposición al goce de tener, propio de lo masculino.

En la segunda línea del canto citado el alma enamorada se define como aquella que no es vista, ni es hallada; es decir, no es evidente, ni siquiera está en algún lugar, de modo que se la pueda encontrar si se la busca, quizá por ello la única opción para lo femenino es la creación. El ser de lo femenino no es un dato dado de antemano sino que en cada caso es menester crearlo ya que hay un paradigma universal de lo femenino como si lo hay de lo masculino. Por ello lo femenino allí donde aparece no puede ser sino singular e irreplicable, como un poema.

En la última línea de esta canción el alma del poema define su estrategia femenina "me hice perdidiza y fui ganada". Es importante que no confundamos la dimensión de la pérdida en la lógica masculina que es una pérdida en el campo del tener; con esta pérdida en la lógica femenina que es en el campo del ser: el poema no dice perdí, sino "me hice perdidiza" [15]. Tampoco dice "gané", sino "fui ganada". Y decir "fui ganada" quiere decir "fui ganada por mi amado". La ganancia, por supuesto, tampoco es en el campo del tener sino en el campo del ser, lo cual podríamos indicarlo introduciendo una coma: "ser, ganada", es decir, "ser" en tanto que ganada. Es notorio evidentemente que se trata de un fin pulsional pasivo; y también es notorio, en todos los casos, que la realización de lo femenino por definición implica a un otro. Más aún, solamente es posible en el campo de ese otro, que es el amado.

Esto no ocurre con lo masculino que puede funcionar más fácilmente en una lógica que podríamos llamar autoerótica, donde se puede gozar de lo que se tiene sin contar con el otro; y aún en el caso en el que haya un otro presente, eso no garantiza necesariamente que esté en posición de sujeto, puede estar en posición de objeto degradado de la pulsión.

En el canto número 32 encontramos de una manera muy nítido otro rasgo de la posición femenina en el amor:

Cuando tu me mirabas,
 su gracia en mi tus ojos imprimían;
 por eso me adamabas,
 y en eso merecían
 los míos adorar lo que en ti vían.

Ya habíamos mencionado en el preámbulo teórico el valor preformativo que puede tener el amor de un amante para un amado enamorado -a su vez-, de su amante, o de su amor. La gracia que ve el amante en los ojos del amado existe realmente, pero no estuvo allí desde siempre, sino que fue impresa en una especie de acto de escritura por la mirada del amante. El alma enamorada se nombra a si misma como un texto escrito por el amor del amante y declara qué es lo que adora: lo que vé en la mirada del amante. ¿Y que es lo que ve en la mirada del amante?: su amor, "por eso me adamabas". Por tanto el alma enamorada lo que ama es el amor de su amante que mediante su mirada imprime su ser y su gracia. Esta misma idea está expresada en las dos últimas líneas del canto 33: "después que me miraste/que gracia y hermosura en mi dejaste".

Esta es una diferencia fundamental de la posición femenina respecto a la posición masculina en el amor y en general en el deseo. Es fundamentalmente distinto amar a otro, que amar el amor del otro: amar ser amado por el otro. Esto se puede ver más claramente en el campo del deseo, entendido en su versión más llana como deseo sensual. Es fundamentalmente diferente desear a otro (fin pulsional masculino) que desear ser deseado por otro (fin pulsional femenino). Hegel dice que el primero todavía está en un registro que no se diferencia fundamentalmente del animal, mientras que el segundo, el "deseo de deseo" ya es específicamente humano [16].

El poema termina, a partir del canto 36, con una exhortación al amado, que hace el alma femenina enamorada, a un goce que trascienda todos los límites:

Gocémonos, amado,
 y vámonos a ver en tu hermosura
 al monte o al collado,
 do mana el agua pura;
 entremos más adentro en la espesura.

Nuevamente estamos ante un rasgo propio de lo femenino que podemos definir como una vocación por un goce ilimitado -"entremos más adentro en la espesura"- que trasciende el principio del placer e incluso la misma pulsión de autoconservación, en la afirmación de un éxtasis amoroso ilimitado que describe como una "llama que consume y no da pena".

Madrid Marzo 28 de 2004.

[1] Entendida en el sentido que le confiere a este sintagma Denise de Rougemont (1938) en el texto *El amor y occidente*. Editorial Kairós. Barcelona.

[2] Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. En Obras Completas. Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1976 Vol XVIII p 106-7

[3] Ibid.

[4] Cf. Freud, S. *Proyecto de Psicología (1895)* En Obras Completas. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976. Vol I.

[5] Cf. Lacan Jacques. *Los escritos técnicos de Freud*. El Seminario. Libro 1. Editorial Paidós, Buenos Aires.

[6] Ibid.

[7] Cf. Lacan Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. El Seminario. Libro 11. Editorial Paidós, Buenos Aires.

[8] Cf. Freud, S. *sobre la psicología del colegial (1914)* En Obras Completas. Vol XIV. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976.

[9] Requena, J. *Revista Trama y fondo No. 3. 1997* Edita Asociación Cultural Trama y Fondo. Madrid. P, 78

[10] Ibid.

[11] Cf, Freud, S. *Tres ensayos sobre teoría sexual (1905)*. En Obras Completas. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976, p, 200

[12] Freud, S. *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*Vol XIV p, 124

[13] Ibid.

[14] Rougemont, D. *El amor y occidente*. (1939). Editorial Kairós Barcelona (2002) p, 15

[15] El autor de esta reflexión se apoya en el doble sentido de la palabra perder con el que juega el poeta.

[16] Cf. Kojeve, A. *La dialéctica del amo y el esclavo*.

BIBLIOGRAFÍA

-Denise de Rougemont (1938) en el texto *El amor y occidente*. Editorial Kairós. Barcelona.

-Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. En Obras Completas. Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1976 Vol XVIII p 106-7

- Freud, S. *Proyecto de Psicología (1895)* En Obras Completas. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976. Vol I.
- Freud, S. *sobre la psicología del colegial (1914)* En Obras Completas. Vol XIV. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976.
- Freud, S. *Tres ensayos sobre teoría sexual (1905)*. En Obras Completas. Amorrortu Editores. Buenos Aires 1976, p, 200
- Freud, S. *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*Vol XIV p, 124
- Lacan Jacques. *Los escritos técnicos de Freud*. El Seminario. Libro 1. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Lacan Jacques. *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. El Seminario. Libro 11. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Kojève, A. La dialéctica del amo y el esclavo .
- Requena, J. *Revista Trama y fondo No. 3. 1997* Edita Asociación Cultural Trama y Fondo. Madrid. P, 78.

[INICIO](#) | [PRESENTACIÓN](#) | [EVENTOS](#) | [SITIOS RECOMENDADOS](#) | [STAFF](#) | [CONTÁCTENOS](#) | [CORREO](#) | [FUNLAM](#)

© 2005