



Universidad Nacional de Rosario - Facultad de Psicología
Secretaría Estudios de Posgrado

Doctorado en Psicología
-Cat B CONEAU Res N° 1038/14-
Plan de Estudios 2012

Tesis

**Autorización de sexo. Nuevos aportes a la conceptualización de la diferencia
sexual en la obra de J. Lacan**

Autor: Ps. Marcelo Adolfo Frazzetto

Director: Dr. Antonio Gentile

Rosario: abril de 2019

ÍNDICE

Dedicatorias y agradecimientos	4
RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
Capítulo I. El inconsciente carece de sexo	
Referencias en el campo lacaniano	9
Alternativas metodológicas.....	12
El organizador universal.....	15
En busca del objeto perdido.....	17
La falta de objeto.....	20
Versión simbólica e imaginaria del falo	24
La metáfora necesaria.....	25
Edipo mito-lógico.....	29
Significante de la falta y el deseo.....	33
El inconsciente carece de sexo	35
Un falocentrismo muy particular	40
Capítulo II. Secuencia lógica de letras y sexo	
La tentación ontológica.....	44
La perforación de la universal	47
La notación Φx	50
Un tropiezo en el principio de contradicción.....	52
La suposición binaria.....	56
Las letras de la sexuación.....	57
La práctica de la letra y el uso del inconsciente	59
Un fantasma necesario.....	62
Cada sexo a su modo.....	66
Capítulo III. La escritura del goce	
El campo central del goce	71
La distribución de los goces	74
Fetichismo estructural del macho.....	77
Hacer el amor es poesía	79
El enigmático goce femenino	81
El goce de la hiancia	83
La autorización del analista y la diferencia sexual.....	85
Las tres constitutivas.....	87
A lo real, simbólico e imaginario del Otro real	88
Identificación al síntoma y posición femenina	92
Autorización del analista y posición femenina.....	95
Capítulo IV. El núcleo de lo sexual	
Las antinomias de la sexuación	98
<i>Kern unseres Wessen</i>	100
El debate sobre lo real.....	103
La respuesta escéptica a la falla de lo simbólico: las teorías de género	106
Ni anatomía ni convención	107

El sexo es real.....	110
Las grietas del universo simbólico.....	113
Una sutura que se deshace.....	116
Dos maneras de fallar lo sexual	118
La ontologización de la sexualidad y sus paradojas.....	120
No hay relación transexual.....	124
Sexualidades, sexuación, ideas y problemas.....	125
Conclusiones.....	128
Índice de tablas y figuras.....	134
Referencias Bibliográficas	135

DEDICATORIAS

A la memoria de la dignidad e integridad de mis padres: Olga Montoya y Juan Frazzetto.

A mi entrañable familia y a mi hijo Renzo, quienes saben mantener vigentes esas virtudes.

A la Dra. Alicia Álvarez, Directora de esta Tesis hasta su fallecimiento producido el 09 de octubre de 2018, con quien compartí la pasión por la transmisión del psicoanálisis y de quien aprendí el difícil arte de escuchar analizantes.

AGRADECIMIENTOS

A mis compañeras de Doctorado Viviana Balenzuela y Mariel Chaperó, por su interlocución y sus atinados señalamientos, pero sobre todo, por su paciencia.

A la Dra. Larisa Cybulski, por sus inquietantes preguntas y su incesante aliento.

Al Dr. Hector Franch por la amabilidad de ofrecer su experiencia y conocimientos en un momento imperioso.

Al Dr. Antonio Gentile por la generosidad de acompañar con su presencia la instancia final de esta Tesis.

RESUMEN

El concepto *autorización de sexo* aporta a la construcción de la diferencia sexual en la enseñanza de Lacan. Nombra un modo de goce que se corresponde con una letra específica para suturar la falla de lo simbólico. El núcleo de la diferencia sexual pasa por la dimensión real del sujeto.

La propuesta metodológica se sustenta en premisas cuya unidad de análisis se centra en *autorización de sexo* y rupturas que en cada uno de esos organizadores se planteen. Autorizarse sexualmente indica asumir una identificación sexual y este acto es sin el visto bueno del Otro.

La *autorización de sexo* define la posición sexual en el ser hablante; se relaciona con el modo de gozar: o se sitúa *todo* en el goce fálico, cuya causa y pareja son el *objeto a*, del que se sabe algo por el fantasma, o se sitúa *no todo* allí, en un goce suplementario fuera de los significantes fálicos habituales.

Este modo de nombrar la diferencia sexual tiene matiz específico. La modalidad femenina de fallar lo simbólico es la misma que Lacan propone para el analista: como semblante del *objeto a* buscando producir un significante que pueda nombrar de forma novedosa la falla de lo simbólico.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis trata sobre *la autorización de sexo como un nuevo aporte a la conceptualización de la diferencia sexual en la obra de Jacques Lacan*. En *El Seminario 21: Los no incautos yerran* (1973/4), Lacan plantea explícitamente que “el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo”. Por su vinculación con el tema de la autorización del analista, este modo de nombrar la diferencia sexual proporciona un matiz que no tienen otras denominaciones, y aporta una precisión clínica de consecuencias, ya que la práctica del psicoanálisis tiene que ver con el modo en que el sujeto inscribe la diferencia sexual y su goce.

El contenido se organiza en cuatro capítulos. El **Capítulo I** trata sobre el intrincado juego de las identificaciones edípicas, esas que el sujeto tiene que atravesar para acceder a una posición sexual. Se postula que quien se autorice de un sexo o de otro tiene que haber resuelto el pasaje por los avatares del Edipo. En su lectura del Edipo freudiano, Lacan establece una red de conceptos cuya base se encuentra en la lingüística moderna.

Asimismo, desde el aporte de los tres registros es posible construir la tríada imaginaria (madre-niño-falo), y gracias a la función del padre, la tríada simbólica (madre-niño-padre). De aquí deriva una de las tesis fundamentales de Lacan: el falo como articulador de la existencia del sujeto y la posición sexual, significante de la falta y el deseo.

Esta serie de conceptos permiten esclarecer la forma en que es posible para un sujeto el acceso a la sexuación. El falo como significante alrededor del cual se juegan las identificaciones que posicionan al sujeto dentro de lo femenino o lo masculino.

A partir de la década del '70, Lacan deja de hablar de significación fálica y pasa a referirse al falo como función. Para esto incorpora elementos de la lógica matemática, con lo cual incluye nuevos problemas que no podían pensarse solo desde el registro simbólico e imaginario. Lacan comienza a elaborar esta nueva dimensión que se constituye en eje central.

El **Capítulo II** recorre los fundamentos lógicos que permiten entender la operación realizada sobre las proposiciones aristotélicas, aquellas con las cuales Lacan construye las fórmulas de la sexuación. Allí se desplaza la cuestión de la diferencia de los sexos del campo del significante al del goce. Este recorrido es analizado en profundidad dado que la denominación *autorización de sexo* se enmarca dentro de la teorización lacaniana de las fórmulas de la sexuación y también debido a que existe una solidaridad intrínseca entre estas dos formulaciones. Ya no se trata de ser o no ser, tener o no tener el falo, sino de ciertas posiciones respecto de la función fálica. Este recorrido deviene en la construcción de las fórmulas, articuladas a la lógica modal, que intentan escribir lo inatrapable del goce sexual.

Los nuevos planteos lógicos comienzan a jugar con nuevas escrituras, en las que se pone de relieve la solidaridad estructural entre una secuencia lógica de letras con la cuestión del sexo. Con el desarrollo de las fórmulas de la sexuación, Lacan no afecta el falocentrismo del inconsciente sino que aporta un tratamiento totalmente novedoso de la diferencia de los sexos. Así, abandona los términos de la lógica clásica, y en lugar de sujeto y predicado utiliza los términos *argumento* y *función*. Masculinidad y feminidad son dos modos de situarse en forma lógica como argumento de la función fálica. Estas fórmulas determinan una asimétrica

distribución del goce en la relación sexual. Entonces, no se trata de hombres y mujeres, sino de seres parlantes y goce, dos series disyuntas y la función fálica que hace de relación.

Es importante aclarar que Lacan trabaja la diferencia sexual en distintos momentos de su enseñanza, lo cual hace que su planteo no sea lineal. En este sentido, los últimos desarrollos y reformulaciones de su teoría no invalidan las conceptualizaciones anteriores. Las referidas a la diferencia sexual han sido elaboradas en distintos momentos de su obra y han sido pensadas desde distintos registros; en algún momento más ligadas al registro imaginario y simbólico, y a partir del año 1971, más al de lo Real.

Puntualmente, el **Capítulo III** desarrolla el entramado conceptual que sostiene la parte inferior de las fórmulas de la sexuación, en las que el acento está ubicado en la distribución del goce. De esta distribución surgen dos importantes canales de recuperación: el fantasmático y el goce femenino. Por un lado, un circuito de goce fálico, estándar; por el otro, uno de goce femenino, *carta de almor, poiesis*, goce escrito fuera de la escala del falo. La *carta de almor* se escribe en $S(\mathcal{A})$, como una manera nueva de hablar de la falta que no sea el estándar fálico. El $S(\mathcal{A})$ es un invento de la posición femenina, el invento de un significante que bordea la hiancia, una verdad que no se puede alcanzar como varón o como cualquier mujer fálica.

Este invento de la posición femenina se relaciona a su vez con la autorización del analista, trayecto que se revisa en profundidad dado que se ubica en el núcleo de esta tesis. A tal efecto se desarrollan los conceptos de *identificación, identificación al síntoma* y *autorización del analista*.

Lacan usa el término *autorización* en dos ocasiones: para la *autorización de sexo* y para la *autorización como analista*. Emplea el mismo vocablo en dos temáticas aparentemente alejadas como son la diferencia sexual y la asunción como analista. Para la autorización sexual Lacan también plantea un atravesamiento del plano del Otro (familiar, cultural) y dos formas de intentar suturar la falla de lo simbólico que el mismo significante produce por su propia mecánica. Lacan ha insistido a lo largo de su obra sobre la necesidad del atravesamiento del plano identificatorio al Otro para perforar las garantías en que se sostiene el fantasma del sujeto. Autorización del analista y autorización de sexo sugieren que ambas exigen un acto subjetivo sin el visto bueno del Otro.

Una vez que se ha logrado la posición necesaria del padre, la cuestión pasa por aceptar su inexistencia para decir ciento por ciento el significante de la feminidad. El fin del análisis es operar el duelo de este pasaje. De esta manera, tanto el varón o la mujer que llegan a esto, podrán hacer una excursión más tranquila por el costado femenino de la autorización de sexo, no anclados totalmente al goce fálico. Al hacer ese pasaje se gozará no sólo del fantasma sino también de la creación de un significante nuevo, invención personal para nombrar la falta en el Otro y logro de un canal nuevo de goce.

Por último, el **Capítulo IV** trata la siguiente cuestión: Lacan no trabaja la diferencia sexual ni desde la biología ni desde las identificaciones sexuales edípicas secundarias. No les resta valor o importancia, pero no pone ahí el nudo de la diferencia sexual. Para el sujeto del significante, el sexo no es una sustancia que precede al discurso, como tampoco es una instancia simbólico-imaginaria, es decir, un producto de las variables significaciones que definen maleablemente al sexo. La diferencia sexual es una diferencia real. Las fórmulas de la sexuación permiten no embrollarse con los semblantes subsidiarios de lo simbólico e imaginario. La posición de goce que las fórmulas escriben no remite ni a la imagen del cuerpo ni al

género simbólico. Precisamente, otro de los ejes por donde transita esta tesis y que será trabajado en este capítulo, tiene que ver con la diferencia sexual formulada desde la perspectiva de los tres registros, que Lacan sostiene expresamente ligada al registro de lo real.

Existen corrientes psicoanalíticas que argumentan que si el sexo no es una sustancia pre-discursiva, entonces es producto de la combinatoria infinita de las significaciones que el Otro (de la familia y la cultura) da a ese sujeto. Si bien el psicoanálisis no se opone a los avances que han logrado en cuanto a ampliación de derechos los movimientos feministas y las llamadas teorías de género, uno de los objetivos de esta tesis es establecer una demarcación precisa respecto de estas.

Para responder al dilema de la diferencia sexual como sustancia o como significación, es interesante abordar la homología fundamental que existe entre las fórmulas de la sexuación en Lacan y las antinomias de la razón pura en Kant. Uno de los objetivos de este capítulo es plantear que la diferencia sexual no es producto del discurso sino el fracaso del discurso por decirlo todo, es decir que el punto donde el discurso fracasa para decirlo todo es el punto donde se encuentra la grieta de lo sexual.

CAPÍTULO I

El inconsciente carece de sexo

El psicoanálisis considera más bien que lo originario a partir de lo cual se desarrollan luego, por restricción hacia uno u otro lado, tanto el tipo normal como el invertido es la independencia de la elección de objeto respecto del sexo de este último. (Freud, S.; 1905)

Referencias en el campo lacaniano

La expresión *autorización de sexo* sintetiza algunos de los aspectos fundamentales y paradójicos del pensamiento de Lacan a propósito de la diferencia sexual. En *El Seminario 21: Los no incautos yerran* (1973/4), Lacan plantea explícitamente que “el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo”. Esta expresión aporta un matiz nuevo tanto a la evolución teórica del psicoanálisis como a sus consecuencias prácticas. Aunque sutil, encierra una enorme complejidad en lo que refiere a la teorización de la diferencia sexual.

Construir la conceptualización de *autorización de sexo* en la obra de J. Lacan es el **objetivo principal** de esta tesis. A partir de este enunciado, se trazan una serie de preguntas que guían la posibilidad de abordar dicha complejidad, y que se expresan como sigue: ¿Qué función cumple el Otro (familiar, cultural) para el acceso del sujeto a la sexuación? ¿En qué contribuye la escritura lógica de la sexuación a la determinación de la diferencia sexual? ¿Qué importancia tiene en la teoría lacaniana que el acento sobre la diferencia sexual esté ubicado en la cuestión del goce? ¿Cuál es el aporte del concepto de *autorización del analista* en la determinación de la diferencia sexual? ¿Según Lacan, el núcleo de la diferencia sexual pasa por lo simbólico, lo imaginario o lo real?

El tema propuesto no es nuevo visto el contexto desde el que se lo estudia --escritos y seminarios de Jacques Lacan--, pero en cambio quizás encuentre algún mérito considerarlo en detalle, renovar su lectura a partir de nuevos interrogantes y recursos críticos que aportan diferentes maestros y autores de prestigio, predecesores en el interés por el asunto.

El **supuesto fundamental** que se sostiene aquí es que la *autorización de sexo* nombra un modo de goce que se corresponde con una letra específica para suturar la falla de lo simbólico. Esto determina que el núcleo de la diferencia sexual pase por la dimensión real del sujeto.

Respecto de la primera parte de este estudio y para responder a uno de los **objetivos** (aquel que aborda el juego de identificaciones necesarias para adquirir una posición sexual), resulta imprescindible la lectura del texto de Rabinovich (1995), ya que trata la diferencia sexual partiendo de una de las tesis más importantes de la obra de Lacan: *La significación del fallo*.

En la misma línea de investigación se encuentran la producción de Sauval (s. d.) y Bruno (2007), miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan (APJL), de París. Estos autores permiten dilucidar conceptos clave de la teoría psicoanalítica en general, necesarios en el entramado de esta tesis: categorías de la *falta de objeto*, *metáfora paterna*, *tríada simbólica e imaginaria*.

Por su parte, Flesler (2017) se ocupa en sus textos de los avatares del pasaje por el Edipo, analizados con las herramientas que propone la lógica lacaniana. En

concordancia con este trabajo, es interesante también la investigación de Bernal (2015), quien retoma las categorías de *ser y tener* el falo y ofrece una lectura sobre el concepto de *mascarada*, importante en toda la primera parte de la formalización lacaniana sobre la diferencia sexual.

El recorrido de estos trabajos abarca un período de la obra lacaniana, acotado a conceptos que han tenido sucesivas reelaboraciones. De ahí provienen tanto su aporte como su parcialidad. No obstante, la lectura de estos autores permite entender ciertos conceptos necesarios para el avance en la producción. Estas teorizaciones aportan una base conceptual ineludible, sobre todo la que retoma la antinomia freudiana de la *asunción de sexo*. Aquello a lo que Freud había planteado en términos de *Edipo* y *castración*, Lacan lo trabaja con herramientas de la lingüística: *significado, significante, significación*.

La investigación de Frydman y Thompson de 2011 --desarrollada con herramientas conceptuales de la lógica freudiana y lacaniana, especialmente esta última en relación a la lógica del no-todo-- destaca el factor decisivo en la determinación de la posición sexuada. Si bien la investigación se encuentra aplicada al historial de *El hombre de los lobos*, de Sigmund Freud, no deja de representar un aporte práctico importante respecto de conceptos y nociones mayormente teóricos.

De las investigaciones de la Universidad de Buenos Aires, se destacan las de Lowenstein (2012), Mazzuca y Zaffore (2014). Lowenstein y su grupo de investigadores recortan el estudio de la lógica de la castración en dos momentos de la obra lacaniana: *El Seminario 16: De Otro al otro*, de conformidad con la lógica de la castración organizada por la silogística de Aristóteles; y el otro momento organizado por la lógica formal moderna cuya formulación culmina en *El Seminario 20: Aún*. Estos trabajos adquieren validez e importancia en tanto se ocupan de los fundamentos lógicos que son antecedentes vitales de las elaboraciones posteriores sobre las fórmulas de la sexuación. Dentro de la misma línea temática se tendrá en cuenta el trabajo de Gomila (s. d.) y Ludueña (2013) sobre el goce femenino y las fórmulas de la sexuación. En cuanto a Mazzuca y Zaffore, sus trabajos se ciernen sobre la compleja relación de identificación y síntoma, articulación trabajada en el capítulo cuarto.

Enmarcada en la perspectiva de género se encuentra la investigación de La Tessa (2017), que versa sobre el debate actual en torno a la construcción de la diferencia sexual en el psicoanálisis y las teorías de género. La investigación de Dejours (2006) y Bletcher (2013), tributarios de las teorizaciones de Jean Laplanche, y Ortega Raya (s. d.), quien establece una lectura sobre textos de Simone de Beauvoir, serán retomadas en el capítulo cuarto de esta tesis, en el que si bien se reconoce su importancia, se establecen los límites que se pueden señalar desde el psicoanálisis a dichas teorías.

Es imprescindible detenerse en el excelente libro de Butler (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, desde la crítica que realiza Copjec (2006 a), ya que desde estas autoras es posible trabajar sobre **una de las preguntas de esta tesis**, la relacionada con el carácter real de la diferencia sexual.

Para este tramo también se examina el trabajo de Triveño (2013), que permite abordar un tema de peso como es el de la diferencia entre identidad (presente en las teorías de género) y el de identificación (absolutamente lacaniano). Asimismo, es interesante la investigación de Peidro (2011) ya que aborda problemas del mismo tenor pero con énfasis en lo que Lacan desarrolló como *goce femenino*.

Otra investigación que será evaluada por su proximidad temática es la de Kait (2012). La autora advierte que la sexuación, en términos freudianos, encuentra un

límite si se enfoca en el padre y el falo. Retoma una formulación lacaniana centrada sobre el fin del análisis, en que se establece una relación con la pulsión que no rechaza lo femenino y va más allá del padre. Esta lectura concuerda con el texto de Rovere (2011), quien se interroga sobre manifestaciones del goce femenino, en especial el goce místico. Además, propone la metáfora de la apertura de piernas en relación a las dos flechas que parten del goce femenino (según el esquema de las fórmulas de la sexuación); dos flechas que permiten articular dos goces.

Una especial consideración debe hacerse a producciones reconocidas en el ámbito de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Fundamentales además por su cercanía temática: la diferencia sexual y el controvertido tema del goce femenino. Dichos autores son: Colovini (2008), *Lo femenino en la clínica*; Cancina (1990), *Escritura y femineidad: Ensayo sobre la obra de Marguerite Duras*; Ritvo (2009), *Figuras de la feminidad*. Aunque trazan posturas distintas, ofician de consulta permanente –así lo atestiguan la variedad de referencias explicitadas en esta tesis–. La cercanía temática ha permitido ahondar desarrollos, plantear puntos de debate y dejar abiertos nuevos interrogantes.

En cuanto a contribuciones importantes al estado de la cuestión, se les debe reconocimiento a diferentes autores e instituciones por sus renovadas lecturas críticas de Lacan y del psicoanálisis. Se ha puesto especial interés en la producción de los principales referentes de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA): Vegh, Couso, Coriat, Karothy, Paola. Estos autores permiten dilucidar temas controvertidos, sobre todo los relacionados al armado lógico que establece Lacan respecto de la sexuación.

De la misma manera, se han consultado las obras de los principales referentes de la Escuela Freudiana de la Argentina (EFA): Ferreyra, Salafia, Hartmann, Álvarez. Estas producciones son esclarecedoras en cuanto a la imposibilidad de escritura de la relación sexual, cuestión desarrollada en los capítulos segundo y tercero de este trabajo, y que responde al **objetivo** de mostrar la autorización de sexo como un modo de goce del sujeto.

Además, este trabajo se enmarca en la propuesta de *Retorno a Lacan*, formulada por Vegh, Ferreyra y Domb, en cuyo *Manifiesto* invitan a la tarea colectiva de encontrar en el pliegue de los seminarios de los distintos tiempos, del comienzo y del final, de sus articulaciones con la lógica, la lingüística, la topología y los nudos, su lazo indisoluble con la obra de Freud. Obra que señala hitos para una tarea de pura ganancia: para el psicoanálisis y para la cultura de nuestro tiempo.

En cuanto a contribuciones recientes, es invaluable el aporte de Le Gaufey, autor que se ha transformado en uno de los lectores más notables de la obra de Lacan. En el mismo rango de importancia se consideran los trabajos de Safouan y Yankelevich, psicoanalistas que ya forman parte de la historia de la enseñanza de la obra de Lacan, tanto en Francia como en Argentina.

Para concluir esta reseña, se proponen dos de las ponencias más cercanas al interés de esta tesis: Amigo (2014), prestigiosa psicoanalista que trabaja específicamente la relación entre autorización de sexo y autorización del analista; Soler (2000), una de las representantes más destacadas de Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ lacanien (EPFCL), institución que en 2012 organizó en París un foro sobre la elección sexual. De aquí se desprende un **objetivo específico** de esta tesis: responder a la relación del sexo con la autorización del analista y la importancia del goce femenino más allá del falo.

Alternativas metodológicas

La enseñanza de Lacan, así como la estructura del sujeto, es un enjambre de caminos. En ese enjambre hay ciertos trayectos conceptuales y las posibilidades de abordarlos son innumerables. Cada lector puede trazar el propio.

En varias oportunidades Lacan ha comentado que hizo *jardín a la francesa con las vías abiertas por Freud*. Según Allouch (2017), abordar la obra de Lacan es internarse en una selva virgen en la que no se puede ingresar sin al menos un machete para trazar un camino. Apenas puede decirse que recorrerlo una primera vez trace una vía, ya que pronto la vida selvática tan activa, tan exuberante, reconquista nuevamente el espacio despejado. En la selva lacaniana no se puede caminar más que con dificultad, avanzar abriendo brecha. Explica Allouch:

Procedí de una manera en muchos aspectos insatisfactoria, encadenando citas de suerte que se aclaren unas a otras. Pero cada una es un nudo de significaciones tan múltiples que podría haber sido aclarada de modo diferente por otra cita, y el resultado habría sido distinto. Aislé, seleccioné un trazo, a veces varios, mientras que el enunciado elegido implicaba otros que no fueron explorados en su referencia a otros enunciados. Tracé así un camino entre otros posibles, y sin nada a priori que asegure que este camino sea preferible a otros, más verdadero, más justo, más apropiado (2017, pp. 18-19).

La idea de una alternativa metodológica es anotar algunas referencias, señalizaciones que indican cómo llegar a destino, en nuestro caso, la autorización de sexo dentro del marco de conceptualizaciones sobre la diferencia sexual en la obra de Lacan. En ese camino existen paradas, retrocesos, cambios de dirección, anticipaciones, retroacciones y pliegues del texto; como un hojaldre lacaniano según Le Gaufey.

Para el desarrollo de esta tesis se propone una metodología de trabajo sostenida de forma continua desde 1999. Se denomina análisis teórico-crítico, se sustenta en premisas metodológicas que varían según el tema que se investigue y opera con dos procedimientos metodológicos constantes:

1- El constructivo: se basa en constituir algunas premisas explicativas que funcionan de manera provisoria, como una continuidad de sentido. En esta tesis la unidad de análisis se centra en la conceptualización de la autorización de sexo como una de las teorías explicativas de la diferencia sexual en Lacan, recorriendo intra e intertextualmente la trama conceptual que la sostiene.

Debido a la vastedad de temas que es necesario investigar, es preciso establecer algunos puntos que funcionan como organizadores metodológicos, al menos durante los primeros tramos de la investigación. A saber:

a) El falo en su versión imaginaria y simbólica. El juego de las identificaciones edípicas a partir del falo como principio ordenador de la libido. La función del padre en la estructura. El concepto de *falta de objeto*.

b) Fundamentos lógicos de las fórmulas de la sexuación y subversión del peso ontológico de los universales. El falo como función. Relación cuádruple del sujeto con su goce.

c) Autorización de sexo y autorización del analista.

d) La diferencia sexual no es natural ni es producto del discurso. La diferencia sexual es *real*, se sostiene en un más allá del plano identificatorio.

Estos operadores tienen un efecto de acumulación y una continuidad de sentido, que conforman la necesaria coherencia de la explicación, aun siendo provisorios.

2- El deconstructivo: es el proceder crítico propiamente dicho por el cual se establecen las rupturas o divergencias que en cada uno de esos organizadores se planteen. La meta de este procedimiento es la disolución de la síntesis o las metateorías.

Las referencias del complejo tejido conceptual exigen un desarrollo mayor, y hay otras que son sólo indicaciones. Con respecto a las primeras, se explicitarán en la medida en que el curso de la tesis así lo requiera.

Cabe agregar que se propone una revisión bibliográfica de la obra de Jacques Lacan para responder a la pregunta sobre la noción de autorización de sexo que Lacan formulara en 1972. Se analizan específicamente los momentos en que la obra señala un viraje clave hacia dicha construcción.

Asimismo, se establece una lectura sesgada de las fuentes primarias: textos lacanianos, freudianos y de otros autores que dentro del psicoanálisis son referentes en el tema aludido. Las fuentes primarias son aquellas que “contienen información original, no abreviada: tesis, libros, monografías y documentación electrónica” (Buonocore, 1980).

No se hará aquí un desarrollo lineal, sino de ideas y nociones que cobran forma, indican otros caminos, preguntas que conducen a nuevos recorridos, diferentes perspectivas que se enriquecen, se complejizan y conforman una red.

Maleval (2009) habla del poder heurístico de los conceptos lacanianos. Distintas líneas y conceptos se encuentran dispersos en su obra que, en el curso de la investigación, presentan un carácter sinuoso. Investigación que, por otra parte, no sigue un surco predeterminado ni se acomoda a un único concepto.

Leer a Lacan implica releer a Freud: revisar la expresión de su pensamiento, que evoluciona en una progresiva integración de nuevos datos, en una dinámica propia, con reiteraciones temáticas y contradicciones que deben examinarse con criterio dialéctico y estructural. Interrogar la teoría freudiana es constituir un estudio literal, crítico e interpretativo, apoyado en los procesos de desplazamiento, condensación y simbolización. Con esta metodología se confrontan los conceptos que ocupan un lugar central en la teoría: *deseo, goce, falo, objeto a*. Hay un intento por detectar los cambios introducidos en su teoría, por retomar en forma continua su descubrimiento (Laplanche, 1973). La apuesta es acceder al conocimiento y atravesar una serie de *rupturas* con el saber aparente, en un proceso de tensiones y elaboraciones.

Una de las críticas que Lacan formula a la *Ego Psychology* es que ésta consideraba que la segunda tópica freudiana (yo, ello y superyó) había hecho caducar a la primera (consciente, preconsciente, inconsciente). De ahí que en su propuesta de *retorno a Freud*, Lacan vuelva a subrayar el valor de la *Interpretación de los sueños, El chiste y su relación con el inconsciente y Psicopatología de la vida cotidiana*.

En este trabajo se adscribe a una concepción de la teoría psicoanalítica que no es la de un cuerpo doctrinal acabado. Tampoco la de un hallazgo que se encuentra al final de la investigación. Por el contrario: la teoría participa de manera fundamental desde el inicio en la construcción del objeto y en la problematización de los conceptos.

El punto de partida será cuestionar la apariencia y así, problematizar lo evidente. Problematizar, interrogar reflexivamente, abrir la vía para pensar de otro

modo lo que está escrito y quebrar los sentidos o las interpretaciones comunes. Se dejarán en suspenso los axiomas, los postulados, los aforismos que cimientan el pensamiento, y se supondrán otros enunciados, fundamentos y criterios. En la construcción del objeto de investigación, los escritos lacanianos juegan el papel fundamental de interrogación, desnaturalización y delimitación (Anzaldúa, 2009).

La obra de Lacan es digna de lectura lenta, minuciosa y en ese sentido el ritmo será el que permita captar los pormenores. Sus referencias teóricas son de gran amplitud y diversidad tanto en la literatura como en la ciencia, en la lógica como en la topología. Leer a Lacan significa pasar y volver a pasar, leer y releer los mismos ítems, dándole sucesivamente diferentes interpretaciones para distinguir los estratos de su pensamiento, teniendo en cuenta también que en esta obra existen esquemas, grafos, fórmulas, matemáticas y proposiciones que requieren de una lectura particular. En este aspecto, se anticipa la consulta de fuentes secundarias de información o fuentes derivadas, que contienen datos o información reelaborada o sintetizada como diccionarios, enciclopedias y biografías (Buonacore, 1980).

Se sugiere aquí *pensar* en el sentido de inventar instrumentos que permitan una elucidación crítica de la noción de autorización de sexo. No relatar lo que es, sino interrogar sobre las condiciones de su producción, crear herramientas para la posible transformación de lo que está dicho y como tal, podrá ser des-dicho.

En lo sucesivo, se propondrá abrir problemas, deconstruir, genealogizar, desarmar los sistemas de pensamiento que se cristalizaron alrededor de los fundadores para recuperar intención, esencia. Recuperar lo que los grandes innovadores abrieron para no cesar de interpelarlos, visualizar los contextos de producción de conceptos, evitar su transformación en verdades eternas y ahistóricas.

Asimismo, *genealogizar*, en el sentido de poner en discurso los impensables, de modo tal que un campo de saberes no se agote en la repetición de sus enunciados como certezas. Es actuar en contra de dogmatizar, sin tomar parte del todo, sin hacer de la parte verdad, sin transformar el campo de saberes en un sistema de creencias privado de porvenir. *Desdogmatizar*, ofrecer las teorías al juego de lo inacabado y no al cierre de sentido que supone que un concepto ha aprehendido completamente la realidad de la que intenta dar cuenta (Fernández, 2006).

Para concluir, resulta interesante una cita de Lacan (1968/2012) respecto del saber del psicoanálisis como campo del saber constituido y enseñable, campo que se puede formalizar, enunciarse y enseñarse como tal.

Es exigible que una definición sea correcta y que una enseñanza sea rigurosa. Es enteramente intolerable en el momento en que el psicoanálisis es llamado a dar algo, lo cual no crean que tengo la intención de elidir: en la crisis que atraviesa la relación del estudiante con la Universidad, es impensable que se responda por el enunciado de que hay cosas que no podrían, de ningún modo, definirse en un saber. Si el psicoanálisis no puede enunciarse como un saber y enseñarse como tal, no tiene estrictamente nada que hacer allí donde no se trata de otra cosa. Si el mercado de los saberes está precisamente agitado por el hecho de que la ciencia le aporta esa unidad de valor que permite sondear lo que pertenece a su intercambio (...) no es cierto que lo que puede aquí articular algo de eso, a saber, el psicoanálisis, tenga que presentar su propia dimisión. (p. 8)

El organizador universal

Autorizarse como hombre o como mujer para definir la posición sexual ya adelanta que no hay, desde el Otro para el sujeto, una indicación clara de qué identidad asumir. No obstante, quien se autorice de un sexo o de otro tiene que haber resuelto el pasaje por las identificaciones edípicas, esas que el sujeto tiene que atravesar para acceder a una posición sexual. En este sentido, como **objetivo específico** desarrollado en este, y retomado en el último capítulo de la tesis, la propuesta lacaniana se encuentra en las antípodas de las teorías que inventan el proyecto de un sujeto que puede darse a sí mismo su propia subjetividad.

Para llegar a establecer las innovadoras *fórmulas de la sexuación*, punto nodal en el armado de esta tesis, Lacan (1972/3) desarrolla un largo camino. Uno de los más notables tiene que ver con la lectura de los textos freudianos sobre el Edipo a la luz de los aportes de la lingüística moderna.

Este tramo de la teorización es de suma importancia, ya que deja una red conceptual que Lacan jamás desecha, sino que reubica junto a otras nuevas. Respecto de este punto, se puede establecer que las divergencias entre Freud y Lacan sobre lo que rige la pertenencia a un sexo pueden expresarse en términos de identificación y sexuación, respectivamente.

La sexuación no apunta a los avatares de las identificaciones sexuadas, sino a la imposibilidad irreductible de las relaciones entre los sexos, cuestión que se analiza en profundidad en el segundo y tercer capítulo. A partir de la década del '70 deja de hablar de significación fálica para hablar del falo como función. Además, incorpora elementos de la lógica matemática como eje central de las fórmulas de la sexuación y desplaza la cuestión de la diferencia de los sexos del campo del significante al del goce, asiento de la noción de autorización de sexo. De ahí su importancia para el desarrollo de uno de los objetivos centrales de esta tesis.

Considerado base fundamental y para comenzar este recorrido, se subraya lo planteado por Freud en *Tres ensayos de teoría sexual*: no hay nada en el desarrollo del niño que nos indique que ya estén los carriles del libre acceso del hombre a la mujer, o viceversa (Freud, 1905/1985). Sobre esto coincide también Lacan en su cuarto seminario, al plantear que no existe armonía en la relación sujeto-objeto u hombre-mujer, y que no existiría el psicoanálisis de haber esa supuesta armonía (Lacan, 1956/1994).

Uno de los primeros desarrollos teóricos de Lacan sobre la diferencia sexual tiene que ver con elevar el falo al estatuto del significante. Lo hace, en principio, con los siguientes textos freudianos como sustento: *La interpretación de los sueños* (1905), *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Allí ubica aquello que denomina *las técnicas del significante*, en articulación con los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Es decir, una de las primeras apuestas de Lacan es articular dos campos, la sexualidad y el significante, que recubren y enmarcan el campo de la experiencia analítica.

En un apéndice de *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud presenta una novedad conceptual que mantendrá su vigencia hasta la actualidad: la *premisa universal del falo*. Freud sostiene que el pene no es lo mismo que el falo, diferencia allí lo que es un órgano excretor del falo elevado a la categoría de concepto (Freud, 1923/1990). Utiliza el falo para plantear que se trata de un referente, de un organizador universal que comienza a circular en tanto se tiene o no, cuyo carácter simbólico obtiene mediante la posibilidad de ser un objeto psíquico intercambiable,

sustituible. A partir de esto, Freud piensa la diferencia sexual según la organización edípica del varón y de la niña en términos de tener o no tener el falo.

En la nota introductoria al texto *El sepultamiento del complejo de Edipo*, Strachey comenta que en este artículo Freud hace referencia por primera vez a que la sexualidad sigue un curso diferente en el desarrollo de los varones y las mujeres. Según Freud: “la niñita acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación” (1924/1990, p. 186).

El camino de la niña se plantea como el más difícil: ella debe abandonar a su madre como objeto libidinal una vez reconocida la diferencia. En ella mucho más que en el varón la historia pre-edípica con la madre será crucial, con una exacerbación del odio pre-edípico al atribuir a su madre el estado de carencia en el que supone estar. Ante esta insatisfacción, se dirigirá al portador de falo, el padre, para buscar lo que supone que le fue rehusado. En consecuencia, el complejo de castración funcionará como agente de entrada al complejo de Edipo en la mujer, mientras que en el varón opera permitiéndole la salida (vía el narcisismo del pene, por temor a la castración). Podría decirse entonces que la mujer entra por decepción mientras que el varón sale por temor.

Las variantes de la resolución de la carencia y posterior envidia del pene, serán las responsables de la identificación de la mujer con su sexo. La salida a una posición femenina según Freud es por el lado de un sustituto fálico, es decir, un hijo, o sea que la femineidad es resuelta a través de la maternidad.

Freud retoma la diferencia entre decepción y temor en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómicas entre los sexos*:

(...) el complejo de castración produce en cada caso efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitadores de la masculinidad y promotores de la femineidad. La diferencia entre el varón y mujer en cuanto a esta pieza del desarrollo sexual es una comprensible consecuencia de la diversidad anatómica de los genitales y de la situación psíquica enlazada con ella; corresponde al distingo entre castración consumada y mera amenaza de castración. (1923/1990, p. 275)

Si bien esta cita reafirma la diferencia entre consumación y amenaza, plantea al mismo tiempo una cuestión singular que funciona como tema de debate entre los psicoanalistas y que será tratado en el último punto de este capítulo. Esto es: el supuesto de que la castración produce efectos *inhibidores y limitadores de la masculinidad*, idea a la que es posible hacerle alguna objeción.

Por un lado, es notorio que el organismo no alcanza para constituir el ser sexuado del sujeto, la prueba es la inquietud de los sujetos en cuanto al grado de conformidad sexuada. No hay hombre o mujer que no se preocupe por su virilidad o por su femineidad –ni que hablar del transexual, quien asegura que existe un error en su anatomía o directamente que pertenece al sexo contrario–, con lo cual el problema se presenta tanto para varones y mujeres, independiente de su condición anatómica.

Por otro lado, se puede adelantar que Freud no une los conceptos de castración y mujer, sino que hace de la castración un proceso que es condición ineludible de subjetividad. La castración es una posibilidad del sujeto ante la cual este se posiciona o no, de manera que la diferencia sexual no puede ser identificada sin fisuras con la diferencia anatómica.

Para Freud, la diferencia sexual es el resultado de una *interpretación* por parte del sujeto de la diferencia sexual anatómica. Del temor a perderlo en aquel que

lo tiene (al falo) y de la envidia de tenerlo en la que no. Es alrededor de esta oposición que se organiza la sexualidad dentro del campo abierto por Freud, produciendo una clara ruptura con el orden biológico.

En cuanto a Lacan, los tres seminarios que se escalonan desde 1946 a 1956 –*La relación de objeto*, *Las formaciones del inconsciente* y *El deseo y su interpretación*– constituyen indiscutiblemente, junto con los *Escritos* contemporáneos --*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, de comienzos de 1958, y *La significación del falo*, de la primavera del mismo año--, el zócalo por donde circula la cuestión concerniente al falo.

También en lo que postula Lacan el punto de partida es que no hay maduración preestablecida entre el sujeto y las relaciones sucesivas de objetos con los que construye su mundo. Todo lo que es relación entre los sexos está vinculado con la primera maduración del estadio genital, o sea, la fase fálica. “(...) toda la dialéctica del desarrollo individual, así como toda la dialéctica de un análisis, giran alrededor de un objeto principal que es el falo” (Lacan, 1956/1994).

Esta fase no refiere al aparato genital en su conjunto sino exclusivamente a la imagen de erección del pene. O refiere a la imagen erecta del pene, o a su castración. Por otra parte, este elemento imaginario queda transformado por el hecho de ser simbolizado, es decir, introducido en el orden significativo.

Ce qui mérite enfin d'être souligné (...) c'est la distinction fondamentale entre phallus imaginaire et phallus symbolique, puisque c'est de la négativation du premier que naît le second (Bruno, 2007).

Lo que merece finalmente ser subrayado (...) es la distinción fundamental entre falo imaginario y falo simbólico, ya que es de la negativización del primero que nace el segundo” (la traducción es nuestra).

Antes de entrar en el complejo desarrollo de las versiones imaginaria y simbólica del falo, Lacan rescata de Freud un concepto que brinda el marco fundamental en que ubica al sujeto y la organización de sus relaciones objetales: *la falta de objeto*.

En busca del objeto perdido

La *falta de objeto* es el nombre lacaniano del objeto perdido del deseo freudiano, cuya referencia textual más importante es *Pulsiones y destinos de pulsión*, en el que Freud expresa que el objeto de la pulsión es lo más variable, y no hay nada que esté pegado a ella desde el origen (Freud, 1915/1990).

El concepto de pulsión (*trieb*) elaborado por Freud, representa otro de los pilares sobre los que se asienta la teoría psicoanalítica, ya que permite descubrir que no es posible reducir al ser humano a una determinación biológica. Elevado por Lacan a la categoría de *concepto fundamental*, indica que por su relación con el lenguaje, el ser humano está habitado por un cuerpo erógeno.

Existen dos definiciones canónicas, coincidentes, aunque con matices distintos, del término *pulsión (trieb)*: como representación psíquica y como frontera o límite entre dos campos heterogéneos. La primera de estas definiciones se encuentra en *Tres ensayos de teoría sexual*:

Por «pulsión» podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «estímulo», que es producido por excitaciones singulares

provenientes de afuera. Así, «pulsión» es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal (Freud, 1905/1985, p. 153).

Se trata de la pulsión como una representación en lo psíquico de una fuente que proviene del interior del *soma* (cuerpo, organismo), vinculada también a una idea de deslinde, de delimitación entre lo anímico y lo corporal. La otra definición se encuentra en *Pulsiones y destinos de pulsión*:

(...) la pulsión nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (1915/1990, p. 117).

Lo primero que surge en el desglose de estas definiciones es la idea de pulsión como representante psíquico. Por representante se entiende, en términos generales, aquello que está en lugar de otra cosa o aquel que está en lugar de alguien. En el Capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, Freud propone trasladarse imaginariamente a los comienzos de la vida psíquica, momento en que las percepciones que llegan al aparato psíquico quedan registradas en huellas mnémicas, marcas que quedan registradas en una memoria psíquica. Se trata de la situación de un bebé en los primeros momentos de su vida, que llora y patatea, y del cual por esto se supone una desestabilización interna en su organismo, y que no encuentra alivio en tanto no sobrevenga la acción de nutrición, ejercida generalmente por la madre.

Dice Freud: "(...) un componente esencial es la aparición de una cierta percepción [la nutrición, en nuestro ejemplo] cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad" (1901/2011, p. 557).

Para seguir con el ejemplo de la nutrición, existe entonces una huella mnémica del hambre, otra de la satisfacción y una asociación entre ellas, es decir, una serie de marcas en la dimensión de la memoria psíquica. Ahora bien, es importante tener en cuenta que Freud en ningún momento menciona que en el aparato psíquico quedan registrados objetos (pecho materno, madre, leche, etc.). Lo que sí afirma es que en el lugar del objeto que no está, queda grabada una huella, que puede ser de necesidad o de satisfacción, es decir, una huella que está *en lugar de*, *representa* algo de aquel objeto que pasó y dejó su marca en la memoria psíquica, y que en tanto objeto se perdió como tal. La pulsión se arma y pasa la frontera de lo somático, ingresa al flamante cuerpo en la dimensión de algo que empieza lentamente a ser representación psíquica.

Si en realidad nunca hubo un objeto como tal, entonces la pulsión estaría lejos de lograr una satisfacción definitiva puesto que no tiene un objeto que la colme. A lo sumo, esa satisfacción tendrá que resolverse en la dimensión de sus representantes. Dicho de otra forma, tales representantes no van a poder satisfacer esa pulsión porque no son la expresión inmediata de ella y además, no le indican claramente a la pulsión cuál es el objeto que le conviene para su satisfacción.

Si el representante es lo que representa a la pulsión, entonces representante y pulsión no son lo mismo. Decir *representante* implica que algo de la pulsión se perdió, no entró en el aparato psíquico, algo de la pulsión quedó afuera y eso no es otra cosa que el objeto. Por lo tanto, una de las características de la pulsión es que siempre está mediada, inscripta, fijada y fundamentalmente, representada. No es

posible dirigirse a esa fuerza que viene desde el interior del organismo en forma directa. Si la pulsión no se anuda a algún representante no es posible enterarse de nada acerca de ella. La noción de representante permite entender a la pulsión como a una especie de delegación de lo somático en lo psíquico; un soma (el organismo biológico), que necesita de un representante para ingresar en el aparato psíquico.

Otra de las características de la pulsión es que tiene su fuente en fenómenos orgánicos, generadores de tensión interna de los que no se puede escapar, como sí sucede con los estímulos que provienen de exterior. Freud propone dos ideas solidarias. Por un lado, sobre la conformación del aparato psíquico, que con lo primero que se enfrenta es con las grandes necesidades corporales (hambre, respiración, sexualidad) “El apremio de la vida lo asedia primero en la forma de las grandes necesidades corporales” (1901/2011, p. 557). Y por otro lado, en *Tres ensayos de teoría sexual*, define el *apuntalamiento de la pulsión*: “(...) el quehacer sexual se apuntala primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella” (1905/1985, p.165).

Entonces, la fuente de la pulsión es esencialmente somática y agrega, con sus zonas proclives a la excitación: boca, ano y genitales; pero que por el fin y los objetos erógenos a los que apunta (placer de la boca, placer del ano y placer genital), la pulsión tiene un destino fundamentalmente psíquico. La pulsión es lo que representa la dimensión somática; trae lo somático hacia los representantes, hacia lo psíquico. Ya no se tratará para el humano de manera exclusiva del cuerpo biológico sino del cuerpo erógeno, del cuerpo mediado por representantes, por el lenguaje. La pulsión es en definitiva, lo que transforma un cuerpo biológico en un cuerpo erógeno.

Freud descubre que no se puede reducir al ser humano a la biología, sino que está habitado por un cuerpo erógeno. En primer término, *cuerpo erógeno* indica que mientras los animales están gobernados por el instinto (*instinct*), el ser humano lo está por la pulsión (*trieb*). El instinto es una fuerza por la cual el animal *conoce* el objeto que le conviene. En cambio, para el ser humano pulsión quiere decir que por incidencia del lenguaje (no un lenguaje abstracto, sino uno que le llega desde el Otro), el instinto se corrompe y a veces hasta tal punto que va en contra de la propia homeostasis biológica.

El lenguaje otorga libertad y variedad de alimentos, pero pierde el instinto, esa fuerza que sabe lo que le conviene. La riqueza del lenguaje produce una eficacia en la cultura: no sólo nombra la ausencia de las cosas, sino que cada palabra puede sustituir a otra. Entonces, surgen metáforas, metonimias y una variedad de combinaciones retóricas que permiten decir de modos distintos lo que obligaría la rigidez del instinto.

El esfuerzo (*drang*) de la pulsión es su factor motor, la suma de fuerza o la medida de exigencia de trabajo que ella representa. La pulsión oral, por ejemplo, es una fuerza que no funciona acorde con las reglas de una biología pura, o que sólo está comandada por ese orden. Es un empuje que, a pesar de lograr su satisfacción, persiste. La pulsión oral no se compensa con la satisfacción de la necesidad, Freud advierte que se satisface en el borde de los labios, en el enclave de los dientes, y que nada tiene que ver con el estómago, el esófago o los intestinos.

Con respecto a la pulsión anal, no se tiene presente lo que procesa el intestino delgado o el duodeno, sin embargo hay un momento de satisfacción propio de este borde erógeno. Lo mismo sucede con las relaciones sexuales; el ser humano no tiene relaciones sexuales sólo para reproducirse como indicaría el instinto animal en la época del celo. El ser, como sujeto del lenguaje, está habitado por un *software* que ningún otro viviente tiene.

El creador del psicoanálisis de hecho dio un giro *queer* a la sexualidad humana cuando propuso una sexualidad que opera de manera misteriosa, a veces caprichosa, a menudo en contra de la naturaleza, desviándose del fin reproductivo. Ya el mismo Freud *pervirtió* la sexualidad cuando separó la pulsión de toda función instintiva, y describió su objeto como *indiferente*, lo que implica, entre otras cosas, no determinado por género (Gherovici, 2015).

Según Freud, la meta de toda pulsión es invariablemente la satisfacción, que se obtiene al cancelar el estado de estimulación en la fuente de la pulsión. Anteriormente se planteó que las pulsiones difieren de las necesidades biológicas en cuanto a que nunca pueden ser satisfechas, ya que no apuntan a un objeto determinado, sino que más bien giran permanentemente en torno a él.

Respecto del concepto de pulsión, Lacan (1964/1986) sostiene que la meta de esta no es *goal* (un destino final) sino *aim* (el camino a recorrer), que es girar en torno al objeto. De modo que el propósito real de la pulsión no es una meta mítica de satisfacción completa, sino volver a su senda circular, y la fuente real del goce es el movimiento repetitivo de este circuito cerrado. En este circuito la pulsión se origina en una zona erógena, gira alrededor del objeto y vuelve a la zona erógena.

Es Lacan quien recuerda que Freud definió la pulsión como un montaje compuesto por cuatro elementos discontinuos: fuente, objeto, meta y fuerza constante. Por lo tanto, la pulsión no puede concebirse como algo dado, final, arcaico o primordial, sino que es un constructo totalmente cultural y simbólico.

Para Lacan, Freud postula una sexualidad esencialmente polimorfa, ya que si existe la norma en la sexualidad, esta es la desviación. Así lo afirma también Rabant, para quien la sexualidad humana adquiere una dimensión universal que no revela estructuras *a priori*, ni jerarquizaciones normativas, sino una plasticidad susceptible de incluir todas las formas de experiencias por medio de las cuales los humanos se confrontan con el *polimorfismo* originario.

Lo que caracteriza las pulsiones sexuales, dirá aún, es su inmensa plasticidad, su capacidad para cambiar de objeto y sustituirse unas a otras, no solamente de encontrar su satisfacción de todas las maneras posibles, sino de sublimarse, es decir, en cierto modo, desmaterializarse y dessexualizarse creando nuevos objetos. El cuerpo sexuado es así el lugar de potencialidades siempre nuevas, un ombligo de deseos perpetuamente abierto sobre lo desconocido. (Rabant, 2010, p. 90)

La falta de objeto

Otra referencia importante con respecto a este tema es *Tres Ensayos de teoría sexual*, en cuyas páginas se plantea que un objeto nunca es sino un objeto vuelto a encontrar, lo que se conoce como *rehallazgo de objeto*. Es decir, siempre hay una división esencial, fundamentalmente conflictiva, siempre una discordancia del objeto recobrado con respecto al objeto buscado (Freud, 1905/1985).

Ahora bien, con sustento en sus tres registros (simbólico, imaginario y real) distribuidos en un eje por un lado, y la tripartición (acción, objeto y agente), por el otro, Lacan establece los distintos estratos en que la *falta de objeto*, sus paradojas y las dificultades esenciales que aparecen en el abordaje de la relación objetual, operan en el sujeto.

Para este tramo de la argumentación se sigue el cuadro de los tres tipos de *falta de objeto* tal como lo plantea Lacan (1956-7/1994) en su seminario cuarto, y la notable lectura de Sauval, director de la revista virtual de psicoanálisis *Acheronta*, una de las más importantes de la actualidad del portal PsicoMundo:

Tabla 1
Tipos de falta de objeto

Acción (Sujeto)	Objeto	Agente
Frustración (imaginaria)	Real (pecho)	Otro simbólico (madre)
	Simbólico (don)	Otro real (madre como potencia real)
Privación (real) (castración materna)	Simbólico (falo simbólico Φ)	Imaginario
Castración (simbólica)	Imaginario (falo imaginario - φ)	Real

Las formas de la falta se ubican debajo de la acción, la cual es padecida por el sujeto. El sujeto es aquí sujetado a la acción de un agente, lugar donde se ubicarán los diferentes rostros del Otro. El objeto, por su parte, se deduce a partir de la forma de la falta que se introduce en el sujeto. Esto implica, por un lado, que no todos los agujeros son iguales, y por otro, que el sujeto y el objeto comparten una comunidad topológica, algo que Lacan retomará años más tarde en el análisis de la figura topológica del toro.

Por su parte, la dimensión del agente subraya la dependencia estructural de las formas de la falta respecto del Otro en tanto lugar del significante, más allá de la dimensión subjetiva que este Otro tenga, es decir, más allá de su encarnadura en la persona del padre o la madre.

Si bien en una primera instancia pone como eje de referencia a la *privación*, del orden de lo real, también afirma que para que el sujeto la capte tiene antes que ser capaz de poder simbolizar lo real. Y esta introducción en el orden simbólico está a cargo de la *frustración* (Lacan, 1956-7/1994).

La frustración, por cierto, es una de las categorías de la falta de objeto y se corresponde a nivel de la dimensión subjetiva con el daño imaginario. El objeto en cambio es real (real no se diferencia aquí demasiado de realidad). Lacan ubicará a la madre como agente simbólico, como encarnación primera del Otro simbólico que como tal, es quien puede responder o no al llamado. Al responder, la necesidad es transformada en demanda, introduce en aquella la discontinuidad del significante y la pérdida de especificidad del objeto. Es justamente el par presencia-ausencia del Otro simbólico lo que constituye al agente de la *frustración* en cuanto tal (es importante precisar que lo que importa no es la presencia-ausencia del objeto sino la

presencia-ausencia del Otro simbólico). Este par presencia-ausencia “(...) connota la primera constitución del agente de la frustración, que en el origen es la madre” (p. 69).

La simbolización primera recae sobre la madre, quien se convierte en un significante por medio de la simbolización de su ausencia (Lacan, 1956-7/1994). No es que de pronto se accede a lo simbólico como si fuera un estadio predeterminado, sino que se instala en dicho orden en la medida en que comienza a instalarse en ritmos de amamantamiento, a contrastarse sueño y vigilia, día y noche (aunque el bebé no sepa decir día ni noche generalmente comienza a acoplarse a dormir un poco más de noche). Es decir, se producen alternancias que operan sobre el sujeto en un orden que es simbólico, orden impuesto por el significante, ya que es la palabra la que permite establecer esas distinciones.

Lacan ubica aquí el *fort-da* señalado por Freud en *Más allá del principio del Placer*. Es un momento de la relación madre-niño en el que comienza a jugarse una cuestión de periodicidad, con sus agujeros y carencias.

En oportunidad de la presentación del *Esquema L* en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, Lacan expresa: “(...) que la condición de sujeto S (neurosis o psicosis) depende de lo que tiene lugar en el Otro” (1966/1987, p. 530). Por su parte, con respecto a esta consideración sobre el Otro, Amigo plantea que “En la mayoría de los casos una madre pasa al niño el lenguaje y las primeras marcas fálicas” (1999, p. 32). Esto se verifica en el ritmo de lactancia al modo de *cada tres horas*, que introducen al futuro sujeto en una alternancia de presencia-ausencia. Al donar un ritmo se donan un campo del lenguaje y una ley, por lo tanto habrá entonces un esbozo de orden simbólico que permite aislar un elemento distinto de la relación de objeto real, ya que ofrece al sujeto la posibilidad de establecer una relación simbólica con las marcas o huellas que el objeto real deja.

También se trata de que el niño pueda soportar la *frustración* en tanto pueda simbolizar esa falta, en tanto pueda incorporar ese orden de alternancia. En este sentido, es pertinente adelantar que si puede faltar la madre, si puede faltar también el seno o cualquier objeto libidinalmente importante, podrá después faltar el pene, cuestión que cierra el cuadro de las categorías de la falta.

Frustración es el estatuto de la falta en el que la alteridad significativa se juega en términos de presencia-ausencia de la madre; jugada en el lugar de otro con minúscula, aparece y desaparece su presencia real. Tarea difícil, puesto que no hay garantías, dado que la madre puede no dejar de estar presente, como puede no dejar de estar ausente. Si la madre puede caer como real, como *das ding*, y se deja tomar en el juego del *fort-da*, en el juego significativo, el niño se desprende de la persona de la madre y esta pasa a tener un estatuto simbólico.

Además, la falta de objeto en la *frustración* tiene estatuto de orden imaginario, de *daño imaginario* (Lacan, 1956/1994), y concierne a un objeto que se desea y no se tiene, que puede producir un intervalo. Alimentar a un niño no es atiborrarlo de papilla, dice Lacan; por lo tanto, es necesario un intervalo y es necesario que el daño se produzca, aunque imaginario, ya que una cierta demora en la alimentación no representa graves consecuencias. Por otro lado, una boca abierta que siempre deba ser llenada no deja lugar al deseo.

Ahora bien, “¿qué ocurre si el agente simbólico, el término esencial de la relación del niño con el objeto real, la madre en cuanto tal, no responde?” (Lacan, 1956/1994, p. 70). Si antes estaba inscrita en la estructura simbólica que hacía de ella un objeto presente-ausente, ahora cae, se convierte en real. Si hasta aquí

existía como agente simbólico, ahora en la medida en que comienza a responder a su arbitrio se convierte en real, se convierte en *potencia*, agrega Lacan.

Como correlato, se produce un vuelco en el estatuto del objeto. Por ejemplo el seno, que hasta entonces era objeto de satisfacción real, se vuelve, por intervención de esa potencia, objeto de *don*. Es decir, ahora son los objetos los que entran en la connotación presencia-ausencia.

“El objeto vale como testimonio del don proveniente de la potencia materna” (p. 71). Por eso, en la dialéctica sexual, lo que desempeña el papel más importante no es el objeto sino el hecho de que la actividad ha adquirido una función erotizada en el plano del deseo, que se ordena en el plano simbólico. Que el objeto real tome valor simbólico, que aquello que es dado esté constituido previamente por el acto que lo había anulado, eso es la dialéctica del *don* (Lacan, 1956/1994). La característica propia del don es su posibilidad de ser revocado, anulado.

Esto es digno de mención en tanto el resto de las actividades libidinales se encontrarán igualmente capturadas en esta dialéctica simbólica. En este tiempo Lacan ubica a la *privación* como estatuto de la falta y la refiere a esa posibilidad que tiene la madre de poder privar aquello que otorga. La promoción a lo simbólico del objeto de la frustración por obra del agente que se vuelve real, lleva al casillero de la privación. La privación implica una falta en lo real que solo puede ser efecto de lo simbólico (ya que en lo real no falta nada).

Ya no se trata, entonces, de un objeto real ni de un objeto de la necesidad, sino que de un objeto simbólico. Puede dar el seno o puede dejar de darlo en tanto y en cuanto esté simbolizado, y en tanto y en cuanto funciona en la madre un orden simbólico.

Si no hay privación no hay alternancia, por lo tanto no poder dejar de dar de mamar es lo mismo que no dar de mamar nunca, como es lo mismo no poder dejar de comer o no poder dejar de no comer. Es en este sentido que Lacan propone el ejemplo de la anorexia en tanto *comer nada*, ya que *nada* es algo que existe en el plano simbólico. Frente a la madre, de quien depende, el niño hace uso de esa ausencia que saborea. Bulimia y anorexia son dos síntomas que se inscriben en el estatuto de la privación, en la que existe una falta de apoyatura de la alternancia, de la falta.

Posteriormente sucede para el sujeto, según Lacan, el momento más decisivo: el niño siente que lo amado no es él sino cierta imagen. El niño reconoce ese tercer término imaginario que es el falo para la madre, es decir, la noción de que a la madre le falta el falo, que ella misma es deseante y que algo hace mella en su potencia. En este tiempo el niño tiene que soportar el desgarramiento narcisista que significa no ser el falo imaginario de la madre, punto crucial para pensar la operación de *castración* en la que el objeto en cuestión en este caso es el pene. En la medida en que la *castración* se presente eficaz, en la medida en que se experimenta, se refiere a un objeto imaginario, al falo imaginario (ya que ninguna castración es jamás una castración real sino simbólica). Si bien el falo imaginario ya viene jugado en la estructura en tanto el niño está en el lugar de falo imaginario para la madre, acá no se trata de la persona del niño, sino que el escenario en que se juega lo que se puede tener o faltar es el pene.

Lacan formaliza esa falta de armonía planteada por Freud en la relación madre-hijo, a la que se le agrega este elemento tercero, el falo, que constituye lo que llama *tríada imaginaria*. Tríada que será el prelude de la puesta en juego de la relación simbólica que se produce con la función del padre, a partir de aquella decepción fundante (Lacan, 1956/1994).

Versión imaginaria y simbólica del falo

Las dimensiones imaginaria y simbólica del falo están presentes en el cuadro de las categorías de la falta y conforman un conglomerado de conceptos con estrecha vinculación. Con esta versión imaginaria y simbólica del falo Lacan hace una lectura de los famosos casos de Freud y muestra en funcionamiento la dialéctica que determina la diferencia entre los sexos.

Justo antes del período de latencia, el sujeto infantil, niño o niña, llega a la fase fálica que le indica el punto de realización genital y la elección de objeto. Que no haya una plena realización genital indica que predomina el elemento imaginario del falo, en virtud del cual hay para el sujeto dos tipos de seres en el mundo, los que tienen el falo y los que están castrados.

Luego, Lacan plantea el falo imaginario como el objeto de deseo de la madre en la tríada imaginaria madre-niño-falo. La castración simbólica recae sobre el falo imaginario, convirtiéndolo así en falo simbólico, aquel que puede ser simbólicamente intercambiado; aquel que puede ser demandado y es faltante en las relaciones entre sujetos.

En el caso de la niña, se introduce en la simbólica del don en tanto no posee el falo. Esta es la forma, según Lacan, en que un elemento imaginario entra en una dialéctica simbólica, en la que lo que no se tiene existe tanto como lo que se tiene. En la medida en que la niña entra en esta lógica fálica de tener o no tener el falo, entra en el complejo de Edipo donde debe encontrarlo, y el niño, que lo tiene, sale para no perderlo. Es una lógica de un más o un menos, presencia o ausencia, de falo. Es la ley de alteridad que caracteriza el funcionamiento del significante que opera o no en la estructura. El falo en el campo de lo simbólico circula produciendo sustituciones. Es un significante primordial, dado que es el significante el que se vincula con la función decisiva de la falta, que ordena la estructura.

Lacan también se sirve de otro clásico freudiano, el *Fetichismo*, para señalar algunas cuestiones: "(...) el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar (...)" (Freud 1927/1990, p. 148). Aquí se refiere al falo que la mujer no tiene y que debería tener, pero no se trata de un falo real sino de uno simbólico, que se presta al intercambio en tanto ausencia. La mujer no lo tiene, simbólicamente, pero no tenerlo simbólicamente es participar de él a título de ausencia. Podrá ser el falo objeto de una nostalgia imaginaria pero este no es el único plano que interviene ya que en la relación con el hombre, hay un más allá de ella misma, el falo que ella no tiene, el falo simbólico (Lacan, 1956/1994). Es una operación simbólica la que hace que una mujer aparezca en falta ya que como a cualquier hembra de cualquier especie, no le falta nada. Por lo tanto, el falo femenino es una atribución simbólica.

En el capítulo La identificación con el falo de *El Seminario 4: La relación de objeto*, Lacan aborda la faz imaginaria de este objeto (Lacan, 1956-7/1994). Dice que en la experiencia especular, el otro le proporciona al sujeto la matriz alrededor de la cual se organiza para él la experiencia de incompletud, o sea, el hecho de que algo pueda faltar. En la relación especular el sujeto experimenta una falta posible: algo que le revela al sujeto, más allá de lo que él mismo constituye como objeto para la madre, eso que él mismo como objeto no consigue apagar, a saber, una nostalgia relacionada con la propia falta del objeto de amor. "Junto a la relación con el niño, sigue habiendo en ella, como un amarre de su inserción imaginaria, la falta de falo" (p. 179). Cuando la madre desea en él otra cosa que él mismo, sale de este estatuto imaginario.

Lacan observa, sobre el caso Juanito, que sea cual sea la situación real del niño, la relación madre-niño es aparentemente dual ya que *el niño nunca está sólo con la madre*. El niño es un sustituto, una compensación de lo que le falta a la mujer. La madre se sitúa como marcada por esa falta fundamental que ella misma trata de colmar y de la cual el niño tan solo aporta una satisfacción provisionalmente sustitutiva.

La situación entre la madre y el niño supone que este ha de descubrir aquella dimensión, el deseo de algo más allá de él mismo por parte de la madre, es decir, más allá del objeto de placer que siente que es para la madre, en primer lugar, y que aspira a ser. (Lacan, 1956-7/1994, p. 242)

Lo interesante de esta cita es que para Lacan se trata de una falta que afecta al ser: el niño es tomado como metonimia del deseo de falo de la madre, no metonímico como falóforo, sino metonímico como totalidad, el niño todo entero (Lacan, 1956/1994). Es una falta de ser, es decir, aquello con lo que, en el orden del ser, no podrá más que responder en términos de significación *hombre, mujer, padre, madre, etc.*

En resumen, a partir del aporte de los tres registros, Lacan construye la dimensión simbólica e imaginaria del falo: simbólico refiere a la perspectiva del significante articulado a otros significantes e imaginario, a una imagen determinada que reenvía al sujeto a una idea de perfección y completud. Pero justamente, como el sujeto se constituye en torno a significantes y no a símbolos, la idea de perfección es singular, ya que de pronto lo que para alguien puede ser perfecto, para otro puede no tener importancia.

Así, los aportes de Lacan a la lectura freudiana de la diferencia sexual permiten trascender la vulgarización que se ha establecido sobre esta temática, ya que la diferencia sexual no se funda en un órgano genital que el hombre tendría y la mujer envidiaría sino en un objeto imaginario y simbólico que no poseen ni uno ni otro.

A continuación y con el propósito de avanzar con la conceptualización lacaniana en torno a las identificaciones Edípicas, se establece el lugar del padre en esta estructura, ya que de su incidencia depende también la posición sexuada del sujeto.

La metáfora necesaria

En *El Seminario 4: Las formaciones del inconsciente*, Lacan examina con detenimiento la función del padre en el Edipo, dado que repercute sobre todo en la lógica de la castración y por supuesto, en la asunción del sexo. Describe distintos planos de la dimensión paterna: una cuestión es la normalidad del padre (de hecho puede ser no muy normal, dice). La otra, es su posición normal en la familia (puede ser una sombra, un banquero, terrorífico, demasiado amable, castigado por su mujer, sumiso, etc). Todo esto puede no tener ninguna importancia, pero lo que sí es importante es su lugar en el complejo de Edipo.

Una de las primeras formulaciones lacanianas refiere específicamente a lo articulado por Freud en *Tótem y tabú*:

(...) el padre simbólico es una necesidad de la construcción simbólica, que sólo podemos situar en un más allá, casi diría como trascendente, en todo caso como un

término que, como les dije de paso, sólo se alcanza mediante una construcción mítica (Lacan, 1956/1994, p. 221).

Lo que Lacan llama *padre simbólico* en *El Seminario 4: La relación de objeto* (1956-7), pasa a ser el conocido *Nombre del Padre* en *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, definido desde el principio como ley que hace posible la circulación del significante. “Por el sólo hecho de que instituyas un orden simbólico, algo corresponde o no a la función definida por el Nombre del Padre” (Lacan, 1957/1999, p. 187).

Incluso, establece una precisión respecto del padre simbólico al proponer que es una metáfora, siendo que la metáfora no es un tropo más de la retórica sino el resorte esencial de la ley del lenguaje. Así lo expresa claramente Rabinovich (2005):

A contramano de la pregnancia semántica de la lengua, la metáfora arranca al significante de sus relaciones de sentido establecidas por el uso, lo trata, por un instante (lógico), como si fuera una bolsa vacía y finalmente le inyecta un nuevo sentido, tan arbitrario como se quiera (p. 123).

La tesis de Lacan en *La instancia de la letra* es que la función metafórica del significante, al sustituir un significante por otro al cual reprime, engendra a nivel del significado un efecto de significación inédito (Lacan, 1966/1985, p. 487). Este tema es trabajado también por Bruno, miembro de la APJL e integrante del comité de redacción de la revista *Psicoanálisis*, de Francia.

Déjà, dans le séminaire de 1956 sur les psychoses, Lacan avait isolé son fameux signifiant «asémantique». En effet, dans sa leçon du 11 avril 1956, comme il le rappelle dans «L'étourdit», il avait posé la question du signifiant «qui ne signifie rien» (Bruno, 2007).

Ya en el seminario de 1956 sobre las psicosis, Lacan había aislado su famoso significante “asemántico”. En efecto, en la lección del 11 de abril de 1956, como lo recuerda en “L'étourdit”, había planteado la cuestión del significante “que no significa nada” (la traducción es nuestra).

Hay un doble registro del significante: por un lado, debe ser reconocido dentro del código, y por el otro, deberá subsistir en el registro puramente literal, articulado en el ámbito de los fonemas.

Al principio, la palabra del Otro legisla sobre el sentido y el niño permanece un tiempo impregnado de la primera versión de los significantes: *súbdito*, profundamente sometido al capricho del Otro (Lacan, 1956/1999). Pero es preciso que otra versión, preferiblemente paterna, aporte al niño la posibilidad de poner en cuestión la fijeza de los enunciados de la versión primera, materna. “La función del padre en el complejo de Edipo es la de ser un significante que sustituye al primer significante introducido en la simbolización, el significante materno” (Lacan, 1956/1999, p. 179).

Padre Madre \equiv NP (A/falo)
Madre x

Lo primero para tener en cuenta es que padre, madre e hijo son lugares significantes, siendo la x lo que quiere la madre, lugar que quiere ocupar el sujeto, aunque está claro que también ella le da vueltas a alguna otra cosa. El significado

de las idas y venidas de la madre es el falo, pero hacer de falo de la madre es una vía imaginaria aunque no es la única. Está también la vía simbólica, metafórica, que tiene la función de significar algo especial: el ser del viviente, que Lacan llama "(...) S, su inefable y estúpida existencia (...) referente a su sexo." (Lacan, 1966/1987, 526).

La cuestión a la cual la significación metafórica debe responder es: ¿Qué soy ahí? La metáfora paterna es la que da significación al ser del sujeto, ya que al sustituir el deseo de la madre por el significante nombre del padre hace surgir una significación, la significación fálica que le da sentido al ser del sujeto.

La metáfora paterna designa ese tiempo lógico y estructural de la primera combinatoria ejercida sobre los significantes del Otro: "(...) es en lo que se ha constituido de una simbolización primordial entre el niño y la madre, poner al padre, en cuanto símbolo o significante, en lugar de la madre" (Lacan, 1956/1999, p. 186). Hace entrar la demanda materna en la equivocidad significativa, por lo cual el sujeto no queda condenado a *ser* lo que sea para el Otro. Es el nombre que nombra la falta en la madre, que pone en juego el intervalo y el interrogante: "(...) me dice eso, pero, ¿qué quiere?" (Lacan, 1964/1986, p. 222).

Este clivaje reprime la demanda materna e impide la significación absoluta, y libera al sujeto de responder también de forma absoluta. Más que aportar una respuesta (el falo) a lo que la demanda dice, aporta la apertura al mundo simbólico y a la relatividad de todo decir, de lo que resulta la creación de una nueva significación del sujeto ahora dividido por la barra de la represión.

Este proceso de incorporación del Nombre del Padre se instaura como responsable de la función de equívoco que tiene el hablante, única chance de poner un tope a la alienación del sentido recibido. El Nombre del Padre es una necesidad de la cadena significativa e instituye lo que Lacan llama *triángulo simbólico*. Hay que recordar que en la relación del niño con la madre se instituye una primera simbolización en la que el deseo del niño se afirma respecto del deseo de la madre, y esto no sucede sin la existencia detrás de ella de todo el orden simbólico y el acceso a su deseo de falo, por lo tanto existe una relación simétrica, un vínculo metafórico entre el falo, vértice de la terna imaginaria, y el padre, vértice de la terna simbólica.

No es casual que Lacan, en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (1958), proponga la fórmula que vehiculiza el Nombre del Padre al deseo de la madre. Dice: "(...) la significación del falo hemos dicho debe evocarse en lo imaginario del sujeto por la metáfora paterna" (p. 538).

El niño está en una relación de contigüidad o metonimia respecto de la madre. Por esa misma ecuación inconsciente, está en contigüidad respecto de pene, regalo y dinero (Freud, 1917/1988), y en una relación metafórica respecto del nombre del padre. Es decir, hay un vínculo primordial entre el Nombre del Padre y el significante fálico, ya que justamente no puede haber significante fálico si no hay significante primordial que indica y articula la problemática de la función de la falta.

El Nombre del Padre asegura la significación fálica y se hace cargo de hacer operar el deseo de la madre de tal forma que quede dividido por el falo. O sea que lo que era una X ahora será fálico. NP (A/falo): el Nombre del Padre es el S₁ que va a hacer del falo el divisor de la madre y no el órgano de goce, por eso en la medida en que hay forclusión del significante del Nombre del Padre en la psicosis, está forcluido en forma estructural todo el mecanismo de funcionamiento de la función de la falta.

En cuanto al padre imaginario, es con quien se topa el sujeto en toda relación de agresión, de idealización y por la que el sujeto accede a la identificación. Se trata

del padre terrorífico que se encuentra en el fondo de muchas neurosis como fantasma y que, dicho sea de paso, no tiene obligatoriamente relación alguna con el padre real del niño. Es el padre que priva y que ejerce la violencia de impedir la unión incestuosa; sólo como muy poderoso se puede imaginar a quien es capaz de privar a la madre. Padre endiosado por estar en el *me-dios* entre el sujeto y el Otro materno, figura enaltecida y de consecuencias determinantes para el sujeto, de nuevo sometido, si bien ya no a una potencia caprichosa, ahora es al poder del padre. En cierto modo el padre reemplaza a la madre y tiende a imponer al hijo su propio goce, fantasmático, que implica cierto sometimiento y cierta protección (Freud, 1919/1988).

El padre real es quien tiene una función destacada en el complejo de castración, difícil de captar según Lacan, debido a la interposición del fantasmático y el simbólico. Interesante apreciación, que indica la dificultad en los seres humanos de captar lo más real, es decir, los seres humanos tales como son (Lacan, 1956/1999). También señala el desequilibrio neurotizante que provoca la ausencia de este padre real.

Si bien ambos estatutos (imaginario y simbólico) son esenciales, también son insuficientes sin el acceso del plano de la satisfacción: el desasimiento del hijo sólo se sella en tanto la madre alcance una satisfacción real que no provenga del hijo. *Padre real* es un concepto que Lacan acuña a partir de *El Seminario 4: La relación de objeto*. Lo mantiene a lo largo de su obra pero el contexto en que lo usa varía, no queda claro en un primer momento la diferencia entre real y realidad. Recién en la clase 4 de *El Seminario 22: R.S.I.*, define por primera vez al padre real:

Un padre no tiene derecho al respeto, si no al amor, más que si el dicho amor, el dicho respeto está (no van a creerle a sus orejas) *père-versement* orientado, es decir hace de una mujer objeto que causa su deseo. Pero lo que esta *una mujer*, con minúscula: a-coge de ello, si puedo expresarme así, no tiene nada que ver en la cuestión. De lo que ella se ocupa, es de otros objetos a minúscula, que son los hijos, junto a los cuales el padre sin embargo interviene, excepcionalmente en el buen caso (para mantener la represión) en el justo *me-dios* si me permiten, la versión que le es propia por su perversión, única garantía de su función de padre, la cual es la función, la función de síntoma tal como la he escrito ahí como tal. (clase del 21/01/1975).

El padre real ya no es el padre muerto, simbólico, ni el padre ideal, imaginario, sino que introduce una respuesta a la cuestión del goce: es el que goza de una mujer a la que hace causa de deseo, asume el compromiso de hacerse cargo de la demanda materna. El hijo es apartado de la obligación de satisfacer a la madre ya que esa satisfacción es asunto del padre. Es el padre que elige una mujer con la que decide tener hijos y no se dirige a ellos para gozarlos, sino a ella. Está en el justo *me-dios* ofreciéndoles a esos hijos cuidados parentales. Y finalmente ser padre es un síntoma, es decir, una manera de gozar.

El Nombre del Padre espera o no al sujeto en el lugar del Otro. Es decir, depende del Otro que el Nombre del Padre aparezca en ese niño. Es el padre que pasa la madre con su palabra, necesario como entrada en la estructura; por otro lado, la función imaginaria del padre que opera como un fantasma para el niño, y por último el padre real que actúa con su goce. De todos modos, la complejidad no concluye ahí: su función, a pesar de ser necesaria, es de realización contingente y, aun realizándose, es imposible que suceda sin resto.

Por último, es importante tener en cuenta el aporte de la psicoanalista Flesler, de la EFBA, autora de varios textos sobre la función del padre en la clínica con

niños. Según Flesler, la falla que recae sobre la función del padre lleva a Lacan a afinar el concepto a lo largo de los años. De la formulación de la metáfora paterna, pasa a la proposición de los nombres del padre, con el acento colocado en los registros real, simbólico e imaginario, y llega al final de su enseñanza, al concepto de los nombres del padre anudados (2017). Esto hace pensar que padre genitor puede haber solo uno, pero suplencias del padre hay tantas como el sujeto necesite y esté dispuesto a adoptar. Por esta razón, la función del padre no alcanza a definirse bajo la metáfora paterna, ni tampoco al pluralizar los nombres del padre, ni aun trenzando los tres en el nudo Borromeo. Por eso Lacan recurre al *sinthome*, cuarto anillo, confesión en acto de la falta estructural del anudamiento humano (Flesler, 2017).

Edipo mito-lógico

A lo largo de la enseñanza de Lacan, se evidencia el esfuerzo por ubicar a los padres del Edipo más allá del mito, en una lógica (Flesler, 2017). Pero antes de entrar en la formalización lacaniana del complejo de Edipo freudiano, es importante retomar algunas ideas esbozadas en el punto precedente. Lacan propone una estructura de lugares significantes, de lo que se deduce que no se trata de mamá, papá e hijo, sino de lugares significantes, lo cual excede a las personas. Habrá un lugar determinado para la palabra *papá*, uno para la palabra *hijo* y otro para la palabra *mamá*. Estos lugares quedan determinados dependiendo de cómo circule en esta estructura la problemática del falo, en su doble dimensión simbólica e imaginaria. La circulación se produce a través de lo que se dice y lo que se dice tiene que ver con los significantes que remiten a estos lugares: madre, padre, niño, falo.

Es necesario hacer una salvedad, ya que no hay garantías de que dichos lugares estén dados en la estructura, más allá de que estén las personas que representan estos lugares, más allá de que existan un padre, una madre y un hijo biológico. Estos lugares están dados por el significante y es el significante el que hace a un padre y no un padre al significante.

Al imaginar el mejor de los escenarios para un sujeto, se tratará de: 1) una mujer que se pudo identificar al ideal femenino de su época; 2) una mujer que pudo hacer de madre, o sea que pudo esperar un hijo de un hombre y ubicar a este hijo en el lugar de falo imaginario, es decir, en un lugar que va a completar un espacio de falta, y que lo pudo hacer porque hay una simbolización en ella; 3) un bebé conectado que sonríe y que dice *ajó*, que está bien sostenido, *his majesty the baby*, dirá Freud; 4) un padre que ocupa su lugar en el complejo de Edipo.

En tanto son funciones significantes y estas operaciones no son voluntarias, puede ser que una mujer en ese lugar se enfrente con un niño inerte, llevado como una cosa, un paquete o una mochila; que haya un bebé que mira al techo, que no esté funcionando la ecuación niño = falo. Por lo tanto, lo mejor que puede producirse es una madre fálica y un niño narcisista, aquello que Freud hacía equivaler al hijo bajo el modo de una ecuación, el falo que a ella le falta. Si no hubiera tal equivalencia, si eso no le reportara un goce que le falta, ninguna madre se tomaría el trabajo de criar un bebé, con todo el esfuerzo que eso representa.

Ahora bien, Lacan establece una versión del planteo edípico freudiano a la luz de una nueva lógica. Si el inconsciente está soportado por el lenguaje, entonces también está soportado por su lógica, no una lógica a secas sino una atravesada por el goce viviente de los cuerpos (Soler, 2015). Por otro lado, la mediación simbólica, nunca tematizada por Freud, es decisiva en la enseñanza de Lacan. Lo que interesa

es saber cómo se define un sujeto, sea de un sexo o del otro, por tener un deseo masculino o femenino. Esto hace que Lacan intente procurar al complejo de Edipo de una armazón lógica (Safouan, 2011).

Tanto la inmensa producción de Safouan, como la de Soler, de la EPFCL, son referencias esclarecedoras para distintos temas, en especial para el desarrollo del goce y su lógica, cuestiones que serán tratadas más adelante en esta tesis. Al logificar el Edipo, Lacan reduce también su alcance, la del todo fálico para los hombres, pero en lo que refiere a la mujer, se trata de otra cosa: "(...) no obligaré a las mujeres a varear con el calzador de la castración la vaina encantadora que ellas no elevan al significante" (Lacan, 1972/2012, p. 489). Por ser un tema complejo y tan debatido en el campo del psicoanálisis, lo específicamente femenino será trabajado en el **Capítulo III** a la luz de nuevas formulaciones.

En el primer tiempo del Edipo, falo equivale a Nombre del Padre: si en la madre un hijo puede hacer de falo imaginario, en tanto y en cuanto ella lo tiene simbolizado, entonces hay Nombre del Padre. En *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, plantea:

Todo el problema de las perversiones consiste en concebir como el niño en su relación con la madre, relación constituida en el análisis, no por su dependencia vital, sino por su dependencia de amor, es decir, por el deseo de su deseo, se identifica con el objeto imaginario de ese deseo en cuanto que la madre misma lo simboliza en el falo (Lacan, 1966/1987, p. 536).

El niño en esta posición tiene una inscripción desde la cual se puede asegurar que no va a tratarse de un psicótico, ya que hay Nombre del Padre en esa terceridad que supone el falo.

En este nivel, la cuestión que se plantea es –ser o no ser, *to be or not to be* el falo. En el plano imaginario, para el sujeto se trata de ser o de no ser el falo. La fase que se ha de atravesar pone a sujeto en la posición de elegir.

Pongan este elegir entre comillas pues aquí el sujeto es tan pasivo como activo, sencillamente porque no es él quien maneja los hilos de lo simbólico. La frase ha sido empezada antes de él, ha sido empezada por sus padres... (Lacan, 1957/1999/ pp. 191-192)

El padre está, aunque con una presencia velada, en la sociedad, en el conjunto humano pero no interviene en esta ficción cronológica (Lacan, 1957/1999). La madre lo tiene, el niño lo es, el falo, aunque esta dupla en algún punto es fallida dado que el lugar del padre ya está en la estructura. Aquí ya se inaugura la problemática del *ser* y del *tener*, problemática universal a la existencia humana.

Ahora bien, en este primer tiempo del Edipo no habría posibilidad de articular ninguna problemática respecto de la diferencia de los sexos, todos tienen falo. El niño no puede suponer que su madre no tiene algo en tanto él es todo para ella. No se podría confrontar a la problemática de lo que puede faltar porque desde su posición nada puede faltarle a ese Otro que es su madre, ya que él es todo para ella. Un niño que está en posición de ser falo imaginario tiene obturada su posibilidad deseante como sujeto, por eso lo que esta posición debe ser abandonada.

En este sentido, Leclair (1977) enuncia que la posibilidad de ser del hijo, la posibilidad de desear más allá de este lugar de falta en que él se ubicó, tiene que ver con un trabajo de los padres de matar simbólicamente este niño maravillosamente imaginado. Hay que desear un hijo maravilloso para después

matarlo simbólicamente como hijo maravilloso. En algún punto no debe realizar todo lo que se espera de él, debe haber un fracaso, una falla, algo que le permita salir de esta posición, porque si bien esta posición es necesaria en un punto es absolutamente incómoda y los niños hacen esfuerzos importantes para salir de allí.

El infantil sujeto construye estas teorías, es decir, desde las que mira lo que mira (Freud, 1908/1999). Si el varón o la niña se resisten a suponer una madre sin falo, en parte es por la posición del sujeto que mira a esta madre, en parte es porque la presencia del falo supone lo no castrado, supone lo que no tiene falla, lo que no presenta fractura. En el segundo tiempo del Edipo, Lacan aísla la efectuación de la castración simbólica en la estructura subjetiva.

Este segundo tiempo tiene como eje el momento en que el padre se hace notar como interdictor. Se manifiesta como mediado en el discurso de la madre. Hace un momento, en la primera etapa del complejo de Edipo, el discurso de la madre era captado en estado bruto. Decir ahora que el discurso del padre está mediado, no significa que hagamos intervenir de nuevo lo que la madre hace de la palabra del padre, sino que en la palabra del padre interviene efectivamente sobre el discurso de la madre. Aparece, pues, de forma menos velada que en la primera etapa, pero no se revela del todo. A esto responde el uso del término “mediado” en esta ocasión” (Rabinovich, 2005, p. 207).

En esta etapa, el padre interviene en calidad de mensaje para la madre. Él tiene la palabra y lo que enuncia es una prohibición, un *No* que se transmite allí donde el niño recibe el mensaje esperado de la madre (Lacan, 1956/1999). Lacan subraya con insistencia que no se trata de algo que se juegue en la relación directa del niño con su padre, sino que esta relación está mediatizada por la madre. He ahí por qué Lacan insertó a la madre en el cuadro de tres funciones relativas a la función del padre (1956/1994). Efectivamente, el papá puede faltar en el escenario donde se despliega la historia del sujeto y sin embargo, la función paterna resultar perfectamente integrada por él. No es en el discurso enunciado por el padre donde reside la eficacia del corte, sino en el Nombre del Padre. Este significante habrá de concebirse en un tiempo anterior a su incorporación en el ámbito de lo reprimido, como un nombre inscripto en el campo del Otro.

Es necesario despejar con respecto al padre la consistencia del personaje paterno y poner el acento en la función lógica del Nombre del Padre. Es posible imaginar la estructura de la escena edípica como un juego de cartas entre la madre y el niño. El padre no es uno de los jugadores y sin embargo está presente en las reglas del juego. El asunto es que el niño aprenda estas reglas para hacer su juego, más allá de la madre. El padre aquí tiene un estatuto simbólico: “(...) eso con lo que el sujeto interroga al Otro, al recorrerlo todo entero, encuentra siempre en él, en algún lado, al Otro del Otro, a saber, su propia ley” (Lacan, 1957/1999, p. 198).

La madre enuncia al niño la prohibición, invoca al padre como la fuente de donde parte el *No*. Si bien este es un fundamento empírico, en realidad es el Nombre del Padre quien tiene la palabra y dice *No*, pero como ningún significante habla, el *No* en cuestión hay que remitirlo a su función lógica. El *No* que dice el Nombre del Padre es el *no-sentido* y por esa vía introduce a nivel del sujeto la ley del significante. Ese es el Padre encarnado en un significante asemántico, que pone límite al significado de los significantes del deseo de la madre donde el niño está sujeto.

Esta incidencia del padre está en las antípodas de cualquier eficacia basada en un enunciado de autoridad. El padre de la castración sólo puede ejercer su

función de corte una vez incorporado como significante reprimido. No es cuestión de dos personas, es la relación de la madre con una palabra que va a poner en juego el Nombre del Padre.

Un padre que enuncia una prohibición a los dos términos de la díada. A la madre: no reintegrarás tu producto; al hijo: no te acostarás con tu madre. El padre prohíbe a la madre, no es que el padre prohíbe a su mujer. Nadie puede quedar exceptuado de esta prohibición fundante. El padre lo tiene y lo es, el falo. Desde la perspectiva del hijo, este puede representarlo como un padre terrorífico, arbitrario, imaginario. No como un padre que prohíbe la madre, sino como un padre que rivaliza con él por la mujer: "(...) esto significa que la demanda dirigida al Otro, si obtiene el relevo conveniente, es remitida a un tribunal superior." (Lacan, 1957/1999, p. 198).

En este segundo tiempo, no es que la madre se deja de ocupar de su hijo sino que el deseo de la madre no se agota en el hijo. Es como si el niño se dijera: *Ella desea otra cosa que no soy yo, si desea otra cosa, ¿qué quiere?, ¿qué quiero yo?* Es la madre la que arroja al hijo al campo del deseo, es decir, el hijo deja de ser todo para ella, cae de esta posición de falo imaginario y debe empezar a preguntarse por su propio deseo.

Una vez confrontada la presencia/ausencia de falo, el niño divide a la población en castrado y no castrado. Esto supone una decepción para la niña respecto de la madre, de la madre que la hizo faltándole algo. Esta decepción que la niña siente respecto de la madre es, en términos freudianos, lo que la empuja al padre. El falo está en una relación de contigüidad con dinero, regalo, niño, y es en esta relación de contigüidad que se produce en el inconsciente lo que posibilita a la niña esperar un niño del padre, un niño que está en una relación de deslizamiento, de contigüidad respecto de ese falo que ella ha constatado que no tiene (Freud, 1917/1988). Desde este momento se puede pensar a esta niña como una madre en potencia, como una madre desde el punto de vista de la maternidad como hecho de discurso.

El varón tiene falo pero puede perderlo, frente a la constatación de la presencia/ausencia de falo, accede a renunciar a su madre, o sea que nadie resulta exceptuado de esta prohibición en tanto ser parlante que está inserto en la cultura. Nadie más que el padre mítico de la horda primordial. El niño renuncia al objeto incestuoso para preservar pene, es decir, que este pene también puede perderse.

En el tercer tiempo del Edipo, si un hijo fue esperado como falo imaginario, si pudo confrontarse a la problemática de su propio deseo, entonces el padre deja de ser un padre aterrador, prohibidor, castrador, y pasa a ser un padre que prohíbe lo que está prohibido para todos, por lo tanto es un padre ordenador, representa la ley pero no lo es ni la tiene. No es una ley arbitraria, sino que es una ley constitutiva de la cultura humana. El padre es el que tiene el falo y no el que lo es. Del hecho de que él lo tiene debe dar alguna prueba, por un lado puede darle a la madre lo que ella desea y por el otro favorece la identificación con él.

Finalmente, el falo no está en ningún lado. Hay que buscarlo, y si hay que buscarlo significa que el falo puede circular y eso es lo más saludable que puede ocurrir a un sujeto: es decir, que un niño crezca y busque a quien pueda ubicar en ese lugar de falo imaginario para iniciar este juego en el que circule algo que nadie tiene. Hay búsqueda si hay función de la falta, es decir, si hay significantes que permiten hablar lo que puede faltar. Esa búsqueda ya había arrancado en el segundo tiempo, en el que el niño había caído de ese lugar de falo imaginario, cuando comienzan las preguntas respecto de la ausencia/presencia de pene. Ese

segundo tiempo inaugura la posibilidad de pensar en términos de castrado no-castrado, cuando el cuerpo viene a prestar un apoyo contingente a una pregunta crucial a la existencia humana que es la pregunta por la falta.

Significante de la falta y el deseo

Antes de pasar a los tramos más sobresalientes de la tesis fundamental de Lacan con respecto al falo, es necesario retomar algunos conceptos del punto precedente. Con respecto a la falta, es el lenguaje el que da este estatuto, ya que en lo real no falta nada. Ni al hombre ni a la mujer les falta nada anatómico. La falta estructural es en tanto falo simbólico (Φ), del que nada se puede saber si no fuese por (ϕ) que se manifiesta en el discurso y da cuenta del deseo ($-\phi$), un objeto que puede entrar en el intercambio imaginario (ejemplo: dejar de fumar y empezar a engordar).

En *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, da una vuelta interesante alrededor de la función constituyente de la falta y plantea:

La función constituyente de falo en la dialéctica de la introducción del sujeto a su existencia pura y simple y a su posición sexual es imposible de deducir si no hacemos de él el significante fundamental por el que el deseo del sujeto ha de hacerse reconocer como tal deseo, tratése del hombre o de la mujer (Lacan, 1957/1999, p. 281).

Este significante articula dos cuestiones primordiales: la existencia como sujeto y la posición sexual. Es más, se podría agregar que una no va sin la otra. Para que el niño entre en esta dialéctica, depende estrecha y directamente del deseo de la madre, en tanto que es significado por lo que le falta, el falo. Y todos los accidentes y hasta el más radical de esos tropiezos que se encuentran en la evolución del niño están relacionados con esto: "(...) que el niño no se encuentra sólo delante de la madre sino que delante de la madre está el significante de su deseo, a saber, el falo" (Lacan, 1957/1999, p. 293).

Este significante primordial articula una problemática indispensable para los seres hablantes: la significación de la falta. El significante que articula el mecanismo para que la falta entre al campo de la significancia y ponga en funcionamiento la posibilidad de desear. Por esa misma razón plantea al falo como *significante del deseo*: "(...) el hecho de que el deseo, sea cual sea, tiene en el sujeto esta referencia fálica" (p. 281).

La falta y el deseo como las caras de una misma moneda; dos formulaciones que determinan lo decisivo de un significante para poner en juego la función de la falta y abrir la posibilidad del deseo. Algo que funciona como la lógica del casillero vacío, como en el juego del *Senku* o los rompecabezas que necesitan un casillero vacío para mover las piezas: sin ese grado de libertad, no se puede empezar a jugar.

Ahora bien, ¿qué podría ubicarse en ese lugar de falta? En principio, podrían ser muchas cosas: una mujer para un hombre, tal vez un niño para una mujer, un hombre para otro hombre, etc. Pero lo importante es que, para que se articule una imagen y no otra, tiene que haber circulación significativa. Que una mujer o un niño funcionen en el lugar de falo imaginario para alguien, no significa que funcionen para todos. Esto es algo absolutamente singular y está siempre articulado a la cadena de significantes, por lo tanto no es universal ni hay democracia para la falicización. Lo que sí es universal es que la imagen remite a perfección para quien la ubica en el lugar de esa falta, y colabora a sostener esa ilusión de completud.

La significación del falo es un texto que lejos está de haber develado todos sus enigmas. Allí Lacan define una de sus tesis más importantes. El falo es un significante paradójico, al punto tal de que ya en la primera línea establece una sinonimia entre falo y castración. Para Lacan, falo es castración, es decir, al falo se lo significa como algo fálico en la medida en que se articula con una falta. Aquí toma su verdadero lugar la castración, cuyo objeto es imaginario, no real.

El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía (...) No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc. (...)) Menos aún el órgano, pene o clítoris, que simboliza. (...) El falo es un significante (...) Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante (Lacan, 1958/1987, pp. 669-670).

En suma, el falo es algo que no se tiene en lo material ni es algo aprehensible sino que se lo comprende en términos simbólicos. Esto quiere decir que el falo opera desde un lugar de ausencia o sea que nadie puede tener un falo y ofrecerlo con libertad a quien quiera. Al no ser un objeto, no tiene sentido distinguir hombre o mujer por su referencia al falo.

Por eso, Lacan cuando habla sobre significación del falo sigue a Frege:

Como dije la última vez, si hay algo que pueda en última instancia indicarse como lo que se denota, es a partir de toda función provista de lenguaje, es una *Bedeutung*, no hay más que una, *die Bedeutung des Phallus*. Allí está lo único que el lenguaje denota, pero sin que nunca nada responda por ello (Lacan, 1971/2009, p. 157).

Lo que se denota es el falo y “el sentido que Frege da a *Bedeutung* –presten atención, comienzan los pequeños cambios– es el de denotación” (Lacan, 1971/2012, p. 53). Al falo no se lo puede señalar y decir es eso, de ahí que el falo actúa en tanto se encuentra velado. Que denota quiere decir que nunca se puede decir, porque una vez dicho aparece el *ça n'est pas ça* (eso no es eso).

Hay un viraje desde lo que Frege llama *Sinn* (sentido) hacia *Bedeutung* (significación o referencia). La remisión a este autor es esencial dado que marca una sutil diferencia entre esos dos términos. *Bedeutung* remite a la fuerza agujereante del falo dado que en esa posición, ya no de signo sino de significante, el falo tiene como *Bedeutung*, referencia, la falta de objeto. Si hay falta de objeto, es porque hubo sustracción de sentido al falo.

En cuanto a que es el “significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante”, quiere decir que falo es lo que hace significar, permite que las palabras signifiquen y se inscriban en lo real, es decir que sin el significante fálico no habría lo significable por las palabras. Son las palabras las que vehiculizan significación.

Según Amigo (2007), hay algo en la voz de la madre que hace que el bebé escuche distinto, porque no es la misma voz con la que les habla a los otros hermanos, al padre o la abuela. Años más tarde Lacan da una precisión que es posible relacionar con el punto aquí planteado. En *El Seminario 22: RSI* da una definición de *nominación* como ese consagrar una cosa con un nombre tal que de eso nominado aparezca algo real, su real (1974-1975), donde se marca una importante diferencia con la comunicación o el pasaje de consignas. La nominación tiene que hacerse deíctica del vacío.

En la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, Lacan también hace alusión al modo en que los padres le hablan al niño:

Bien sabemos en el análisis la importancia que ha tenido para un sujeto, quiero decir para lo que en ese momento no era todavía sino nada de nada, la manera en que ha sido deseado. Hay personas que viven bajo el golpe, y eso les durará mucho tiempo en sus vidas, bajo el golpe del hecho de que uno de los dos padres —no preciso cuál— no los ha deseado. Es precisamente eso, el texto de nuestra experiencia de todos los días. Los padres modelan al sujeto en esta función que intitulo como simbolismo. Lo que estrictamente quiere decir, no que el niño sea de alguna manera el principio de un símbolo, sino que la manera en que le ha sido instilado un modo de hablar no puede más que llevar la marca del modo bajo el cual los padres lo han aceptado. Sé bien que hay en esto todo tipo de variaciones, y de aventuras. Incluso un niño no deseado puede, en nombre de no sé qué que viene de sus primeros bullicios, ser mejor acogido más tarde. Esto no impide que algo guardará la marca de que el deseo no existía antes de una cierta fecha. (1975)

Entonces, el falo se articula por medio de la palabra: la madre, o quien ejerce dicha función, dice inconscientemente de su falta, cómo a ella le hace falta, de manera total, absoluta, con un amor místico o desesperado (Amigo, 2009). Los cuidados maternos son erógenos, pero lo destacable de la erogeneidad que pasa la madre no está tanto en como da de mamar o en como acaricia, sino en su palabra, en como la madre le habla a su niño.

También en *El Seminario 22: RSI* Lacan establece una diferencia entre *decir* y *dicho*: según él, el *decir* sanciona que hay algo del orden de lo real que excede lo que se nombra, lo que se dice (1974-1975). Un decir que tiene que ver con el deseo que se pone en juego en ese *dicho*. Es ese decir especial que se le dirige a alguien como a ningún otro; un discurso que hace acto, hace falta, un *decir* que transmite: *sos mi falta* (1974-1975). Y no solo en cómo es hablado, sino también en cómo es mirado y sostenido. El córtex del bebé será capaz de hablar y formar imágenes, si en la palabra del Otro que estimula ese córtex hay transmisión o no del falo, es decir, si se transmite o no el significante fálico como significante mayor que hace que el soma aparezca por primera vez como cuerpo (Amigo, 2009).

“(…) el advenimiento del significante depende del ingreso, vía identificación de ese significante mayor, el falo. No contar con su ingreso implicará necesariamente que esa identificación, la primera, no se ha llevado a cabo” (Amigo, 2014, p. 26). Es decir que es vía identificación, la primera, que puede ser inscrita esa falta que hace resonar el falo. Eidelsztein (psicoanalista citado en otros apartados de esta tesis) coincide en destacar esta inscripción:

(…) se trata entonces del conjunto de los significantes y de una falta en ese conjunto, que lo hace coherentes con la propiedad de todo conjunto: contener un vacío y ser contradictorio con el conjunto universal. Además es necesario un término que venga a inscribir, a marcar, que falta uno. No es lo mismo que en una empresa falte un millón de dólares, a que esté marcado en el balance de la misma, que falta un millón de dólares. La falta no funciona igual, si un término la inscribe o si este término que inscribe la falta, falta a su vez. Se trata de que existen todos los significantes (la batería del significante), la falta y la marca de esa falta (2001, p. 178).

El inconsciente carece de sexo

En otro punto del texto *La significación del falo*, Lacan trabaja otra cuestión decisiva: “(…) la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo” (Lacan, 1958/1987, p. 665). En

primer término, esta frase implica que para Lacan se trata de la instauración de una posición subjetiva. El falo permite la instalación del sujeto en una determinada posición como sujeto del inconsciente, que a su vez posibilita la identificación *con el tipo ideal de su sexo*.

Vale la pena seguir la línea de lectura establecida por Rabinovich (1995), plasmadas en sus investigaciones sobre este punto en particular. La autora subraya algo que no quedaba claro en otras formulaciones del propio Lacan: el sujeto del inconsciente carece de sexo, pero se le abre el camino en cambio, para identificarse con el tipo ideal de su sexo, lo cual no significa que la posición inconsciente sea sexuada sino que abre la posibilidad de la identificación, pero aún no la define.

Lacan reafirma esta posición años más tarde: "En el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o ser hembra" (Lacan, 1964/1986). Se inscribe falo o no, con sus respuestas y destinos. En la medida en que este sujeto de la posición inconsciente carece de sexo, no podrá acceder al sexo de su elección sin que medie una identificación. Esto no es en principio ni necesariamente, identificación a ninguno de sus progenitores, sino al *tipo ideal de su sexo*. Es decir, a lo que es ideal para él. Para llegar a masculino y femenino hay que pasar por la identificación al ideal. Es una adquisición, es decir que no viene con el sujeto; no es producto de una evolución ni va a surgir naturalmente debido al mero transcurrir del tiempo. El tipo ideal convoca, como dice el nombre, idealización, un prototipo de la manera de ser hombre o de ser mujer. Sin embargo, no hay manera de asumir esa posición inconsciente si no es por medio de una desviación llamada *la máscara*.

Una vez más se plantea aquí el tema de que no hay esencia de hombre ni de mujer, lo que no implica inscribirse en el culturalismo o en los estudios de género. Las construcciones sexuales son seculares, pero a pesar de ello, hay prototipos ideales. Si un sujeto pretende ser muy hombre o muy mujer, ahí está la factura del ideal. Lo procesado por la castración radica en la procura de una máscara supletoria de la ausencia de encarnadura fija e indiscutida del tipo ideal. La máscara no es el tipo ideal, ella implica una suplencia situada en el lugar del imposible tipo ideal. El sujeto no escapa a estar ubicado en la dimensión del semblante, es decir que el falo como semblante cobra importancia para definir la posición sexuada del sujeto.

La *máscara o mascarada* es un concepto destacado por Lacan en muchas ocasiones. Proviene de la kleiniana Joan Rivière, quien trabaja la femineidad como mascarada a partir de uno de sus casos. Lacan otorga a este concepto un alcance más vasto que el del origen. Tiene que ver con el rechazo de la condición femenina por la vía de la máscara, y coloca allí el falo, su *ser*, dado su carácter ausente.

La tesis de Rivière es que ataviarse con la apariencia femenina puede ser una manera de afirmar la masculinidad. El caso en que la autora apoya su tesis es el de una mujer intelectual sobresaliente: brillante en su profesión, excelente ama de casa, buena esposa y madre. El síntoma que presenta cada vez que tiene que hablar en público es que le asalta el temor de haber cometido un error y experimenta la sensación urgente de que le den seguridad. Por esta necesidad se dirige a alguno de los hombres que han asistido al evento y espera menos un elogio sobre su participación que la manifestación de un deseo sexual.

Según Rivière, esta mujer se conduce como un ladrón que da vuelta sus bolsillos y exige que lo registren para probar que no tiene los objetos robados (Lacan, Rivière, Jones, Deutch, 1979). La femineidad se lleva como una mascarada cuyo destino es camuflar la masculinidad y evitar las represalias por parte de los hombres que se sintieran despojados de sus atributos. Para Rivière, femineidad

verdadera y mascarada son indistinguibles, es decir que la femineidad tiene estatuto de semblante.

Esa existencia del falo le da cuerpo, literalmente, más allá de lo pautado por la diferencia biológica. A través de esta mascarada, en la que representa los comportamientos ideales de su sexo, la mujer enmascara el *no tener* el falo, y el hombre trata de proteger el *tener* el falo. Quizás sea por esto que Lacan aclara que la mujer renuncia en su mascarada a su femineidad. Aquí se diferencia con el planteo de Rivière, ya que la femineidad no es lo femenino.

Según Colovini (2008), psicoanalista que sigue una línea coincidente en varios puntos con esta tesis: "La femineidad es una máscara que vela y distancia de lo femenino como tal".

La mascarada connota especialmente los cambios inesperados e inauditos de una mujer en lo concerniente a su aspecto, incluido lo que acontece con su vestimenta, su cabello, maquillaje, ornatos, joyas, sus arreglos varios. Involucra todo aquello que da cuenta de su búsqueda incesante con respecto a la seducción en juego, para ser el falo, para proponerse como portadora del significante del deseo del Otro (Harari, 2007). La estrategia de la mascarada implica que la mujer se vista de falo, y por ser el falo el objeto de deseo del hombre, ella pase a ser deseada por él (Bernal, 2015). Por otro lado, la falicización por parte del hombre responde a la ostentación viril.

La mascarada es entonces una construcción fálica en la que la seducción no se juega en el cuerpo sin ropas, sino sólo en la aludida por la mascarada, pues esta porta los blasones fálicos atractivos. Si nadie lo tiene y nadie lo es, la cuestión es parecer, serlo o tenerlo, al falo. Esto posibilita que haya relaciones entre los sexos, pero la contrapartida es que esas relaciones están mediadas necesariamente por él, lo que las sitúa del lado del artificio. Se trata de lo que Lacan denomina como *la comedia de los sexos*: para que haya encuentros amorosos más o menos exitosos, cada uno de los participantes en la relación sexual ha de representar el significante del deseo del otro, ha de ponerse en el lugar de causa de su deseo, lugar que en estos momentos de la enseñanza de Lacan ocupa el falo.

Como el falo perdura velado, cada uno de los sexos busca sustituirlo por una puesta en acto ideal, ideal del ser hombre e ideal de ser mujer, comedia en la que se es protagonista, creyéndose hombre o creyéndose mujer. La comedia de los sexos obliga a cada uno de los *partenaires* a *hacer de hombre o de mujer* y a pasar por un *parecer* que tiene funciones de proteger el tener y enmascarar la falta. "La represión del falo que ordena la relación entre el hombre y la mujer, abre el lugar donde el *parecer* domina" (Soler, 2015, p. 46).

Ni la demanda de amor ni la necesidad, anudadas o cada una de por sí, permiten colegir con pertinencia el suceder de la relación erótica: "(...) que el sujeto, lo mismo que el Otro, para cada uno de los participantes en la relación, no pueden bastarse por ser sujetos de la necesidad, ni objeto de amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo" (Lacan, 1958/1987, p. 671). Lacan también sostiene esta posición años más tarde:

Para los hombres la muchacha es el falo, y es lo que los castra. Para las mujeres, el muchacho es la misma cosa, el falo, y esto es lo que las castra también porque ellas solo consiguen un pene, y que es fallido. Ni el muchacho ni la muchacha corren el riesgo en primer lugar más que por los dramas que desencadenan, son el falo durante un momento (Lacan, 1971/2009, p. 33).

Es en relación con el falo que el sujeto se identifica como hombre o como mujer en la dialéctica del ser, el tener y el parecer ese falo en su dimensión de semblante, que en el encuentro de uno con el otro Lacan describe:

Digamos que esas relaciones girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse. (Lacan, 1958/1987, pp. 673-674)

Da realidad al sujeto, pero al mismo tiempo irrealiza las relaciones que cree establecer dejándolo también en el desencuentro.

Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. (Lacan, 1958/1987, p. 674)

Es decir, la misma dicotomía que se le arma a cualquiera respecto del significante: por ejemplo, a un hombre cada vez que hace esfuerzos por parecer. “Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor” (p. 674). La mujer encuentra en el hombre el significante de su deseo, no solamente vinculado al pene sino también a toda la ecuación simbólica que se arma a partir de la significación fálica: dinero, poder, autos, etc. “Sin duda no hay que olvidar que por esta función significante, el órgano que queda revestido de ella toma valor de fetiche” (p. 674).

“Pero el resultado para la mujer sigue siendo que convergen sobre el mismo objeto una experiencia de amor que como tal la priva idealmente de lo que da, y un deseo que encuentra en él su significante” (p. 674). Según Salafia, el problema con la mujer es darle lo que ella no tiene, ya que al mismo tiempo que se le da le recuerda su falta, por eso la mujer puede agradecerle al hombre por un lado y luego odiarlo por la misma razón (2005).

Por eso puede observarse que la ausencia de la satisfacción propia de la necesidad sexual, dicho de otra manera la frigidez, es en ella relativamente bien tolerada, mientras que la *Verdrängung*, inherente al deseo es menor que en el hombre (Lacan, 1958/1987, p. 674).

La mujer reprime menos su deseo que el hombre, quien reprime más por estar sujeto a la potencia fálica. Nuevamente Salafia indica aquí que el hombre necesita escindir al máximo la relación entre el falo y el objeto a, de ahí la figura de la madre y la puta, reducción de su vida amorosa que obedece a evitar que eso pueda coincidir (2005).

Si el hombre encuentra en efecto cómo satisfacer su demanda de amor en la relación con la mujer en la medida en que el significante del falo la constituye ciertamente como dando en el amor lo que no tiene, inversamente su propio deseo del falo hará surgir su significante en su divergencia remanente hacia “otra mujer” que puede significar ese falo a títulos diversos (Lacan, 1958/1987, p. 674).

Es decir, si la mujer que ama se presenta como aquella que no tiene y el hombre va a ser el que le da, este no por eso va a resignar su búsqueda de falo y lo va a buscar en otra mujer a título de puta, o simplemente de otra.

“Resulta de ello una tendencia centrífuga de la pulsión genital en la vida amorosa, que hace que en él la impotencia sea soportada mucho peor (...)” (p. 674). Aquí pone en el mismo rango frigidez e impotencia, pero dice que la mujer soporta mejor la frigidez que el hombre la impotencia. En tanto lo importante es la potencia, la represión del deseo es mucho mayor. La ausencia de satisfacción, o sea la frigidez, se soporta mejor porque el hombre le recuerda lo que no tiene (el significante de su deseo puesto en aquel a quien se dirige su demanda). De ahí que soporte mejor la falta de pene. Reprime menos su deseo que el hombre por estar menos sujeta a la potencia fálica; el hombre por su parte reprime más, es decir, soporta menos su falta al estar más atado a la potencia fálica.

Sin embargo, no debe creerse por ello que la clase de infidelidad que aparece aquí como constitutiva de la función masculina le sea propia. Pues si se mira de cerca el mismo desdoblamiento se encuentra en la mujer, con la diferencia de que el Otro del Amor como tal, es decir en cuanto que está privado de lo que da, se percibe mal en el retroceso en que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos ama (p. 675).

Según Salafia, la infidelidad en la mujer se nota menos en la medida que es infiel con el mismo hombre, es decir, ama al hombre y lo *cornea* con el pene, o sea, con lo que tiene. En definitiva, lo esencial es que la ostentación viril y la mascarada femenina no son homólogos sino que divergen. La diferencia de los sexos frente al semblante fálico se refleja en una disimetría de la manera de seducción del macho y la hembra. El primero se pavonea como deseante y la otra como deseable, el primero se adorna con sus plumas de pavo real, la otra se hace camaleón (Soler, 2015).

Los semblantes de la virilidad son inducidos generalmente por las madres desde la infancia, quienes preocupadas por el porvenir de su retoño, los miden anticipadamente con su ideal de hombre y los empujan en general a encarnar el patrón masculino. La ostentación viril feminiza, revela el dominio del deseo del Otro; la mujer en cambio, va por la vía de hacerse desear, es decir, moldearse a las condiciones del deseo del hombre, vestirse de colores anunciados por el deseo del Otro. Esto deja en la sombra la cuestión de su deseo propio, cuestión que será abordada en otro capítulo de esta tesis.

Por último, el falo como semblante es el sentido que adquiere por estar remitido a la significación que otorga Φ , falo que se puede decir de muchas maneras. El semblante, como elemento que se canaliza en el discurso: “(...) es el cuerpo en lo que tiene de representación” (Thompson, 2014, p. 571). De modo que el cuerpo parece lo que no es y este parecer es lo que sirve de soporte al discurso, responsable de la posición sexuada del sujeto.

Flesler propone una definición de *semblant que* anuda los tres registros: “Cobertura imaginaria de un trozo de real anudado por lo simbólico, su máscara vela lo que hay allí de goce innombrable, dando lugar al enigma del saber” (2017). El semblante por excelencia que posiciona al sujeto en uno u otro lugar es el falo: teniéndolo, siéndolo o pareciéndolo. El pene elevado a significante es aquel que se puede tener, perder, ser o parecer y es alrededor del cual se juegan las identificaciones que posicionan al sujeto dentro de lo femenino o masculino.

A partir de la década del '70, Lacan deja de lado la significación fálica para ocuparse del falo como función, y para esto incorpora elementos de la lógica matemática que permiten incluir nuevos problemas que no podían pensarse sólo desde el registro simbólico. Con el desarrollo de *Seminario 19. ...o peor* (1971), *Aún* (1972/2012) y *Los no incautos yerran* (1973-4), Lacan comienza a elaborar esta nueva dimensión que se constituye en eje central. En las fórmulas de la sexuación desplaza el tema de la diferencia de los sexos del campo del significante al del goce, esencial para el desarrollo de esta tesis, asiento de la noción de autorización de sexo.

Un falocentrismo muy particular

Las leyes Identidad de Género, Matrimonio Igualitario y Reproducción Asistida, promulgadas en nuestro país en los últimos años, causaron una profunda transformación en los regímenes de identidad, visibilidad y respeto por las diferencias en la Argentina. El nuevo estatuto legal del matrimonio, que reconoce la posibilidad de sexualidades y familiaridades fuera de la biología y la heterosexualidad obligatoria, así como la libertad de elección del propio género, son una fuente de debates intelectuales a los cuales el psicoanálisis no ha escapado.

Acusaciones de misoginia epistemológica, dominación masculina de la teorización sobre la mujer, pueden situarse como algunos de los términos del debate. En los desarrollos recientes sobre sexualidad humana, resuena con insistencia la crítica al falocentrismo del psicoanálisis, como si éste fuera un privilegio del hombre. Por otra parte, el progreso de la ciencia en la actualidad permite la separación de la procreación y el acto sexual, como así también la posibilidad de una maternidad sin hombres, lo cual crea la ilusión de que las mujeres pueden liberarse de la problemática fálica. Siempre se acusó al psicoanálisis de *falocéntrico*, pero en todo caso más bien se lo ha pensado como *penecéntrico*.

El lector *light* de la teoría freudiana ha equiparado, de manera equivocada, el órgano pene con el concepto falo, dándole el sentido peyorativo de teoría machista. Freud forma parte de la generación de hombres que se abrieron a escuchar a las mujeres, y no tuvo miedo de plantear el límite permeable de las identificaciones sexuales, teniendo en cuenta que hace la presentación de un caso de histeria en un varón en la Sociedad de Medicina de Viena.

Sin embargo, es el mismo Freud quien precisa el sentido del concepto de falo cuando lo introduce en el contexto de la fase fálica. En el texto *La organización genital infantil (Una interpolación a la teoría de la sexualidad)*, Freud dice: "(...) para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo" (1923/1990, p. 146). Si se trata de un solo órgano para ambos sexos entonces no se trata realmente de un órgano, ya que a nivel del cuerpo biológico cada uno tiene el suyo, por lo tanto se trata más bien de un símbolo.

Quizás constituye un problema de lectura de los textos freudianos el que muchas veces utilice la palabra pene para nombrar lo que es en realidad el falo. Falo es el representante sobre el que opera la castración y sobre el que se monta el desarrollo edípico. Por ser representante, hay que pensarlo en calidad de instancia simbólica e imaginaria y no como órgano. Como ese símbolo que ordenaba el mundo en castrado y no castrado tal como lo pensaba el célebre caso de Juanito.

¿Pero por qué el falo sería el mejor símbolo de lo sexual para los dos sexos? ¿Es por la visibilidad del pene? En relación a este tema hay algo que Lacan valoriza

y que no es lo que normalmente se supone, y es lo siguiente: si el falo puede adoptar un valor simbólico lo es debido a la detumescencia. En el escrito de 1958, *La significación del falo*, Lacan expresa desde la primera línea la relación indisoluble entre el falo y la castración. Justamente porque la erección no se mantiene el pene puede tener un valor fálico. Es decir, se está en presencia de un falocentrismo muy particular ya que el falo indica cierto límite o lo que es lo mismo, simboliza la falta.

Por otro lado, el funcionamiento del pene en el acto sexual introduce un punto de detención mucho más tajante que el orgasmo femenino, más fácilmente renovable. Lacan convoca a no quedarse sólo con la idea de falo como imagen turgente, así fuera tomar en consideración el lugar que esta representación pudo haber tenido en ciertas culturas (el Código de Hammurabi se encuentra escrito sobre un menhir; cerca de Londres se encuentra el monumento *Stonehenge*, del neolítico medio; Los Moái de la Isla de Pascua; la Reserva Arqueológica Los Menhires en El Mollar, Salta, por nombrar algunos).

En los misterios griegos antiguos que se encuentran representados en los frescos de la Villa de los Misterios en Pompeya, tenían lugar determinados cultos fálicos (falos dibujados en los dinteles, los hornos de pan, tallados en las calzadas, incluso penes alados). La villa era en realidad una casa exclusiva para mujeres jóvenes que se iniciaban en los ritos dionisiacos. En dicho lugar, se puede ver una sala donde se muestra una serie de pinturas que representan el proceso de una joven que muda de aspecto a lo largo del recorrido. En una de las escenas centrales, la joven tiene el gesto de levantar un velo detrás del que se oculta un gran falo erecto. Mientras esto ocurre, un *daimon* femenino, una especie de demonio del pudor aparta el rostro y alza un *flagellum*, un látigo para aplicar el castigo ritual a la iniciada. En la siguiente escena, la ya iniciada baila en éxtasis.

Lacan señala al respecto que “así surge el fantasma de flagelación en su forma más directa e inmediatamente conectado con la revelación del falo” (1957-8/1999, p. 356). En los cultos antiguos, todo lo que se relaciona con el falo es objeto de amputaciones, de marcas de castración, como lo verifican toda clase de textos sobre los sacerdotes eunucos de la Gran Diosa Siria.

Si el falo organiza el deseo humano, lo hace a partir de esta configuración que lo convierte en símbolo, más allá de lo imaginario. Como ya se trabajó en este capítulo, el significante es el punto de falta inscripto en el sujeto, significante del deseo y castración, en el que incluso los objetos parciales solo adquieren valor a partir del hecho de que pueden faltar.

Asimismo, Freud plantea el Edipo femenino y dice que la niña va a comprobar que su madre, al igual que ella, está desprovista de pene, al mismo tiempo que van a producirse transformaciones en su pulsión sexual. Es ahí donde define su famosa *envidia de pene*, madre de todas las críticas sobre el supuesto falocentrismo del psicoanálisis. Así lo plantea el interesante artículo de Calvo (2013), quien reseña la historia del feminismo en articulación con la teoría psicoanalítica, tanto freudiana como lacaniana, especialmente sobre la crítica al falocentrismo.

Aquí radica la creencia de que para Freud las mujeres no serían más que seres disminuidos. En el texto *Algunas consecuencias psíquicas sobre la diferencia sexual anatómica*, Freud plantea que la suerte del varón tropieza con la diferencia de los sexos y no es más envidiable que la de la niña. Percibe la región genital de la niña pero se muestra poco interesado o directamente niega su percepción como manera de evitar o diferir la angustia de castración. La niña por su parte bascula menos, presenta la falta de pene como una herida. Freud indica que una mujer puede encontrar una compensación en la vanidad corporal, que le hace estimar en

mayor medida sus atractivos y le permiten resarcirse de su supuesta inferioridad sexual inicial.

Hoy estos términos pueden parecer misóginos, sin embargo, no hay que olvidar que se trata de un contexto histórico diferente. Las mujeres de su época, no tan seguras de su posición, podían precaverse de manera un poco forzada de lo que experimentaban como una falla. Lo que el texto deja entrever es que el cuerpo en su totalidad accede al lugar donde se encontró la falta fálica. Aunque se la conciba como no teniéndolo, puede decirse que ella lo es.

Ser el falo no es una expresión freudiana, pero hace surgir una transformación al binario tener o no el falo. Para Lacan, la falta fálica de la mujer se convierte en un beneficio de ser el falo, es decir, ser lo que le falta al Otro, y este ser *el falo* designa a la mujer en tanto es llamada al lugar de objeto. "En el amor, por la gracia del deseo del *partenaire*, la falta se convierte en un efecto de ser casi compensatorio: ella llega a ser lo que no tiene. La falta femenina entonces ya aparece como positivizada" (Soler, 2015, p. 42).

Es necesario subrayar un planteo implícito en esta argumentación: ser el falo, o sea, el representante de lo que le falta al hombre, ser el objeto causa de su deseo, ser el síntoma en que se fija su goce, definen a la mujer como relativa al hombre (pero es algo que también le pasa a la hombre respecto de la mujer, es decir, ser tomado como objeto) y no dicen nada de su ser en sí sino de su ser para el Otro. Según Soler, esta posición concierne más a su semblante que a su ser propio, que queda forcluido del discurso.

Por supuesto, el debate no termina aquí y como se trabajará más adelante, Lacan le da a la mujer un valor de estructura, cuestión no siempre valorada desde la posición feminista, aunque para abordar dicha cuestión es necesario transitar nuevos aportes lacanianos a la formalización de la diferencia sexual.

En los capítulos subsiguientes, se desarrollará cómo la lógica de la sexuación rompe el sentido del género hombre-mujer, heterosexual-homosexual. Allí el llamado *falocentrismo* no es una voluntad de poder impuesta en un sistema estratégico, sino uno de los destinos posibles del símbolo falo, es decir, un modo neurótico que imagina el goce del falo como el único posible (Alemán, 2015). El auténtico desmantelamiento del falocentrismo no es oponerle identidades que lo reinscriban y se multipliquen en géneros, sino hacer comparecer la lógica del no-todo.

Es oportuno señalar aquí una crítica que quedó pendiente al principio de este capítulo. La crítica se basa en ciertas lecturas que unen los conceptos de castración y feminidad, en los que se concluye erróneamente que la feminización es producto de la castración (recordemos la cita de Freud de Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, propuesta en la introducción de este capítulo). La misma confusión surge al suponer que es el órgano masculino quien estructura al sujeto.

En su investigación, Ludueña plantea claramente que para el psicoanálisis es el lenguaje el que estructura al cuerpo, la aparición del significante hace que el cuerpo biológico quede olvidado (2013). Esta misma confusión se presenta cuando se intenta dar una concepción biológica a las fórmulas de la sexuación. Por otro lado, Lacan subraya que "El falo siempre se encuentra cubierto por la barra puesta sobre su acceso al dominio significante, en su lugar en el Otro" (1957-8/1999, p. 356). Y así es como se introduce la castración en el desarrollo, nunca solo a través de la prohibición de la masturbación (de esto puede dar cuenta la observación de Juanito, quien ante las primeras prohibiciones no manifestaba ningún efecto). No se

trata de eso en absoluto, comenta Lacan, sino del último ser en el mundo a quien podría suponerse castrado, a saber, la madre.

En el lugar donde se manifiesta la castración en el Otro, donde el deseo del Otro es lo que está marcado por la barra significativa, aquí, por esta vía esencialmente, es como tanto en el caso del hombre como en el de la mujer [que según Ludueña (2013), permite sortear el obstáculo de la indeterminación del lenguaje] se introduce eso específico que funciona como complejo de castración. (Lacan, 1957-8/1999, p. 357)

En las ampliaciones lacanianas del Edipo, se expresa claramente que en la operación de castración el niño debe soportar el desgarramiento narcisista que significa no ser el falo imaginario de la madre. Y también que el lugar de falo imaginario ya viene jugado en la estructura puesto que el niño ocupa ese lugar para la madre. La asunción de la posición masculina sucede no sin haber renunciado al objeto primordial, la madre, y al goce que a ella refiere. El varón tiene el falo y puede perderlo. Frente a la constatación de la presencia-ausencia de falo accede a renunciar a su madre, es decir, renuncia al goce incestuoso para preservar el pene. Y al contrario de lo que se piensa generalmente, la castración viriliza, la castración permite la asunción de una posición masculina.

En el capítulo siguiente se retoma el concepto de falo desde una perspectiva diferente. Allí se vuelve a afirmar que el falo no designa el órgano pene con su fisiología, sino que apunta a la relación con el goce (Lacan, 1971/2012, p. 62). No obstante, Lacan no se desdice de lo planteado hasta aquí respecto del falo como significativo. Años más tarde en su último escrito, *El Atolondradicho*, vuelve sobre el tema: “Así, por el discurso analítico, un órgano se hace significativo” (Lacan, 1972/2012, p. 480).

Para concluir, es también una forma de terminar la controversia suscitada con Melanie Klein, para quien si las mujeres no tienen pene, los hombres por otro lado no disfrutarían el embarazo, rebajando la cuestión al nivel anatómico, cuando lo cierto es que a nivel anatómico a la mujer no le falta nada. Lacan introdujo la lingüística de Jakobson y Saussure para pensar el falo como significativo, por ser el órgano apto para una función que el discurso precisa, algo que se puede poner y quitar.

Como la diferencia sexual no es apenas un asunto de lenguaje, el capítulo siguiente aborda su estructura lógica, formalización que lleva a cabo Lacan con los aportes de Peirce y Frege sobre la lógica proposicional de Aristóteles.

CAPÍTULO II

Secuencia lógica de letras y sexo

La lógica lleva la marca del impase sexual. Siguiéndola en su movimiento, en su desarrollo, es decir, en el campo donde parece tener la menor relación con lo que está en juego en aquello que se articula de nuestra experiencia -a saber, la experiencia analítica- ustedes encuentran los mismos impases, los mismos obstáculos, las mismas hiancias; en suma, la misma imposibilidad de cierre de un triángulo fundamental. (Lacan, 1971)

La tentación ontológica

A partir del año 1972, Lacan escribe las fórmulas de la sexuación, para las que ya no se trata de ser o no ser, tener o no tener el falo, sino de ciertas formulaciones lógicas respecto de la función fálica. El armado de las fórmulas de la sexuación que Lacan comienza a establecer en *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*, implica necesariamente una incursión por la lógica aristotélica, los aportes de la lógica de Peirce y el trabajo sobre el concepto de función del matemático Frege.

Resulta de mucha utilidad consultar el trabajo de Amigo (1994) sobre el entramado lógico de las fórmulas de la sexuación, como así también los novedosos aportes del psicoanalista Le Gaufey (2011), y muy especialmente las precisiones de Safouan (2011).

Como bien señalan Fischman y Hartmann, las fórmulas de la sexuación constituyen un punto en el que convergen cuestiones diversas, una particular escritura de la lógica de la sexuación condensada en el siguiente axioma: *No hay relación sexual*. Relación que no implica ninguna necesidad; es del orden de la estrategia neurótica hacer de lo contingente del encuentro amoroso una cuestión de necesidad (1995).

Puede apreciarse rápidamente en estas primeras consideraciones que existe un especial interés de Lacan en intentar una escritura lógica de la sexuación. Pero la relación entre sexuación humana y lógica no es inmediata, así como tampoco fue inmediata la relación entre lingüística y sexualidad. Resulta propicio recordar que en *El Seminario 20: Aún*, responde a críticas sobre sus incursiones en la lingüística. Declara que deja ese campo a los lingüistas y que él por su parte hará *linguistería* (Lacan, 1972/1985). En ese sentido, la definición: *“el inconsciente está estructurado como un lenguaje”* ya no pertenecía al campo de la lingüística (Lacan, 1964/1986, p. 28, en cursiva en el original).

Del mismo modo, mientras la referencia es la lógica, no se trata de disputar a los lógicos el campo que les es propio, aunque sí deba ser necesario recorrer las cuestiones que la lógica trabaja. Lograr pasar las cuestiones lógicas por el tamiz del psicoanálisis implica capturar algo que tiene especificidad en este campo, que no se trata de una lógica a secas sino de una lógica marcada por ese tránsito.

Por tal motivo, Lacan toma de Aristóteles el valor de verdad de las proposiciones y el uso del lenguaje para decir o no esa verdad, con la construcción adecuada de silogismos, juicios y razonamientos. Según Le Gaufey (2011), la famosa querrela de los Universales que tanto pesa en los debates actuales, surge en la antigüedad y continúa en la edad media. No es posible hablar de género, especie,

diferencia, propiedad o accidente sin referirse al conceptualismo de Aristóteles o al realismo de Platón:

Si se elige considerar que los géneros existen realmente, se da paso al realismo platónico según el cual existen ante todo las formas separadas de las que participan los individuos singulares; si se opta por una concepción del género como mera entidad conceptual que permite reunir mediante el pensamiento a individuos que poseen los mismos rasgos, de manera de constituir una clase, entonces estamos plenamente del lado de Aristóteles (Le Gaufey, 2011, p. 21).

En las primeras páginas del tratado *Sobre la interpretación*, Aristóteles formula una teoría del lenguaje en la que el sonido articulado, las palabras, son símbolos de las afecciones del alma (*pathemata*) y las afecciones del alma son sellos, marcas de las cosas (Aristóteles, s.d.). Es decir, existen los objetos y de esos objetos surgen imágenes anímicas que se nombran con palabras. Por lo tanto, la teoría del lenguaje de Aristóteles es ontológica: la palabra captura la afección del alma y la afección del alma captura el objeto; finalmente, la palabra captura el objeto. Las partículas *hombre*, *blanco*, y especialmente la partícula *es*, toman en esta teoría alcance ontológico ya que el ser está ahí como algo que se puede agarrar como se toma algo por un mango (Amigo, 2014).

Decir *el hombre es blanco* supone que el hombre está en el mundo con su atributo, puesto que las palabras son símbolos de las cosas. Aristóteles entiende la existencia del ser en su condición ontológica previa al lenguaje, confiriéndola así realidad pre-discursiva, hace consistir al ser. Esta realidad pre-discursiva convierte a los sujetos de los cuales se predica en objetos fuera de discurso. Las palabras creadas *ad hoc* sobre los objetos o sobre los *pathemata*, subsumen totalmente al ser. Nada escapa a la captura de la palabra. Que el ser sea la marca de una impresión del alma, implica que tiene un peso ontológico muy importante.

En relación al uso ontológico del verbo ser Lacan plantea lo siguiente:

De manera general, el lenguaje no es simplemente el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico. Sin embargo, ciertos puntos de referencia de este discurso están enunciados y son difíciles de eliminar completamente de todo uso del lenguaje. (...) La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándolo del significante. Detenerse en el verbo ser (ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal) producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada. (...) ¿Cómo volver si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso. (Lacan, 1972/1985, pp. 42-43)

Otorgarle al verbo ser un valor más allá del mero hecho copulativo, es decir, de copular el sujeto con el predicado (el hombre es blanco) es considerado como un abuso del discurso filosófico. Antes había dicho en *El Seminario 19: ...O peor* que el ser era inaprensible en la medida en que, justamente, está obligado a pasar por el símbolo para sostenerse (Lacan, 1971/2012). Por lo tanto, esta teoría sobre el lenguaje que guía el tratado *Sobre la interpretación* impregna de consecuencias el desarrollo de Aristóteles sobre los universales.

En el Capítulo V del tratado, Aristóteles comienza a definir los *enunciados asertivos (apofánticos)* a partir de los cuales establece el *par contradictorio*. Según el

diccionario de filosofía de Ferrater Mora: “Aristóteles llamaba logos apofánticos a la proposición en general, es decir, al discurso –logos– de índole atributiva” (1951, p. 62). Aristóteles introduce una lógica proposicional que es posible formalizar con las letras: p es q (p , el sujeto; es, se le atribuye, q , tal propiedad); ejemplo: *todo hombre es blanco*.

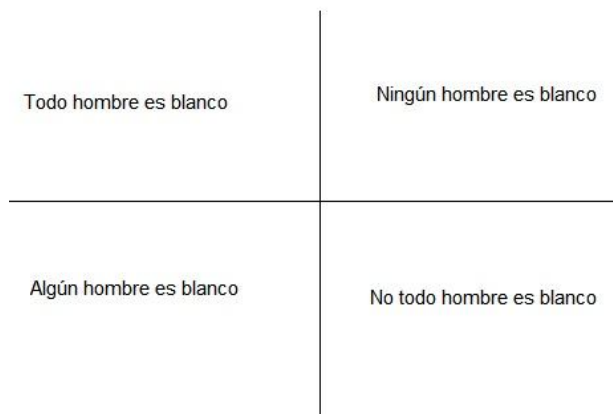
La apofansis o el discurso apofántico se distinguía rigurosamente de otras formas de discurso. Por eso decía Aristóteles, que no todo discurso es una proposición, lo es solamente aquel tipo de discurso en el cual reside lo verdadero, lo falso. (Ferrater Mora, 1951, p. 62)

Un *par contradictorio* es un par de proposiciones en las cuales, si una es verdadera la otra necesariamente debe ser falsa. No hay ningún valor intermedio (más o menos verdadero o más o menos falso). Por lo tanto, una proposición *apofántica* tiene que ver con afirmar o negar algo, o de la que se puede afirmar que algo sea verdadero o falso. Una vez que Aristóteles sitúa las proposiciones de par contradictorio y el principio de identidad, contradicción y tercero excluido, las clasifica. Para él existen proposiciones singulares y generales; las generales a su vez se clasifican en indefinidas y definidas. Por último, están las universales y particulares.

Específicamente, las proposiciones universales tienen como sujeto a la totalidad del género de cosas a las que refieren. *Todo hombre es blanco* refiere a la predicación de la totalidad de los sujetos de un género, lo cual supone la consistencia de un género, con su atributo, de la totalidad de los miembros. Las particulares son las que se aplican a una parte de esa totalidad (*no todo hombre es blanco* o *algún hombre es blanco*). De este modo, esta lógica atribuye determinadas características y no otras a las personas que portan tal identidad.

La figura que comúnmente se conoce como cuadrado de oposición, que no se encuentra en el texto de Aristóteles pero que ha sido elaborado por sus principales lectores, proporciona un buen resumen de sus ideas.

Figura 1
Cuadrado de oposición

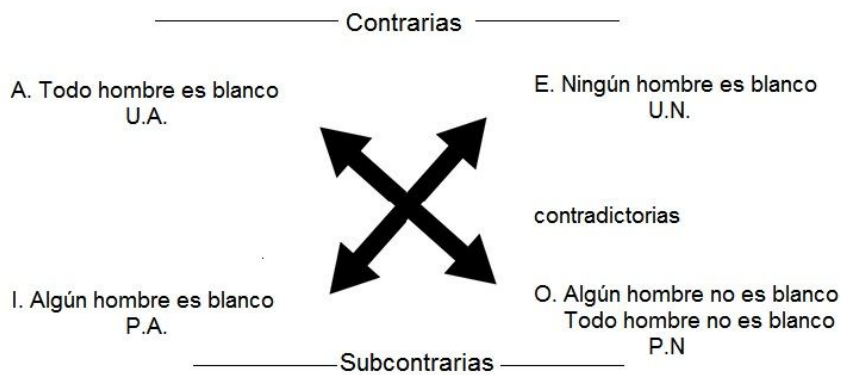


Todo hombre es blanco va a ser nombrado como universal afirmativa, es decir, un enunciado *apofántico* que predica un atributo sobre la totalidad. Este universal afirmativo capta el entero de entes, con lo cual ya hay una ontología representada por esta universalidad. Encontrar el par contradictorio adecuado a esta

proposición no resulta nada sencillo ya que al negar la cópula se obtiene *Todo hombre no es blanco*, equivalente a *Ningún hombre es blanco*, obteniéndose la contraria y no la contradictoria. Hay que recordar que una proposición es contraria a otra cuando no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo, pero sí pueden ser falsas. Las universales afirmativa y negativa no son contradictorias sino contrarias. *Todo hombre es blanco* y *ningún hombre es blanco* pueden ser ambas falsas ya que los hombres pueden ser amarillos o negros. Estas proposiciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo (Amigo, 2014).

Las proposiciones contradictorias implican que si una es verdadera, la otra será necesariamente falsa. Si *todo hombre es blanco* es verdadera, *algún hombre no es blanco* será necesariamente falsa (*No todo hombre es blanco* equivale para Aristóteles a *Algún hombre no es blanco*). Por último, como universal negativa plantea *ningún hombre es blanco* y su contradictoria, *algún hombre es blanco*.

Figura 2
Cuadro proposiciones universales y particulares



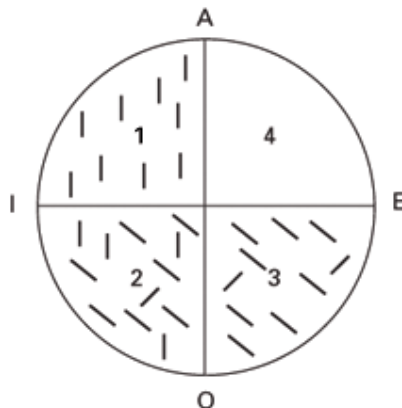
Si en la universal *todo hombre es blanco* se implica la totalidad de un género, la particular *algún hombre no es blanco* sería una parte de ese todo, con lo cual la cuestión ontológica ya está instalada. El universal aristotélico tiene contenido existencial, entraña la existencia de sus objetos; la particular se desprende del universal y también comparte los atributos.

Sin embargo, aunque Lacan parte de Aristóteles para el armado de las fórmulas de la sexuación, también tiene en cuenta otros desarrollos lógicos que intentan desmitificar algunos de sus principios. La escritura de Peirce sobre el cuadrado de oposición comienza desmoronar esa ontología. Aquí, la proposición universal afirmativa no descansa sobre el examen de los particulares, sino que tal como la elabora Peirce, el universal se plantea a partir de la presuposición de que existe una excepción (Safouan, 2011).

La perforación de la universal

Si bien Lacan menciona de manera explícita el cuadrángulo de Peirce apenas en su seminario del año 1971, es evidente que dicho cuadrante ya está presente en las elaboraciones del seminario sobre la identificación, 9 años antes.

Figura 3
Cuadrángulo de Peirce



4 vectores:

- 1: *Universal afirmativa: todo hombre es blanco, todo trazo es vertical.*
- 2: *Particular afirmativa: algún hombre es blanco, algún trazo es vertical.*
- 3: *Universal negativa: ningún hombre es blanco, ningún trazo es vertical.*
- 4: *Particular negativa: algún hombre no es blanco, algún trazo no es vertical*

Todo trazo es vertical es válido para el cuadrante 1 pero también para el 4 donde no hay trazo. "(...) no sólo el sector vacío no contradice, no es contrario a la afirmación 'todo trazo es vertical', sino que la ilustra" (Lacan, 1961, p. 65). La universal negativa *ningún trazo es vertical* es posible ponerla en el cuadrante vacío. Es decir que las universales aristotélicas, la afirmativa y la negativa sí pueden ser ambas verdaderas (contrarias entre sí), ya que guardan un sector común, el sector 4, donde no hay nada (Peirce, 2003).

Si el esquema de Peirce, Charles Sanders, tiene su interés, es mostrar que definir que *todo x es y*, que toda cosa está provista de tal atributo, es una formulación universal perfectamente admisible sin que haya sin embargo ningún x. (Lacan, 1971/2009, p. 64. Las cursivas pertenecen al original)

En este cuadrante 4 la universal presenta una perforación, esto tiene implicancias para el psicoanálisis, porque produce que las universales aristotélicas puedan ser ambas verdaderas. Si es posible incluir la ausencia las universales, dejan de ser contrarias. Puede haber un objeto que sea una cosa y su contraria, un objeto contradictorio, no idéntico a sí mismo. La universalidad del trazo incluye un lugar donde hay un objeto a la vez vertical y no vertical, o *desigual consigo mismo*, según Frege, concepto que se tratará más adelante. Este cuadrante 4 queda constituido como lugar imposible lógicamente, no subsumible a la predicación, lo real según Lacan.

Se sitúa aquí una afirmación redoblada: no puede ser que no haya trazo vertical, es decir, una afirmación de existencia encubierta por una negación redoblada. Freud afirma en el célebre caso Juanito: *todo ser tiene falo*, lo que equivale a decir que *no puede ser que no haya falo*. Sucede lo mismo al plantear que la madre tiene falo, que según la teoría ontológica de Aristóteles, ese objeto debería estar allí, no sólo discursivamente. En conclusión, la atribución fálica es una negación redoblada: no puede ser que no haya falo.

En *El Seminario 9: La identificación*, Lacan introduce una interpretación del Cuadrante de Peirce, y llama a la universal afirmativa *todo trazo es vertical, todo padre es dios* (1961).

De lo que se trata, es que el orden de función que introducimos con el nombre del padre, es algo que a la vez tiene su valor universal (...) simplemente la fórmula no está confirmada sino por el sector vacío del cuadrante. (Lacan, 1961, p. 66)

El Nombre del padre es el agujero que resguarda la universalidad de *todo padre es dios*. Dicho en otros términos, *todo padre es dios* ampara los derechos del vacío. Todo este juego de letras y notaciones lógicas desmoronan la ontología de Aristóteles. Existe un punto de este sistema simbólico en el que la afirmación de la deidad del padre o de la verticalidad del trazo (el trazo fálico), lo que hace es proteger un sector que Lacan propone como Nombre del Padre. La universalidad del trazo protege un lugar donde hay un objeto que es imposible porque sería a la vez vertical y no vertical, es decir, un objeto desigual consigo mismo tal como lo plantea Frege en *Fundamentos de la aritmética*. Lacan sigue punto por punto el desmoronamiento de la idea según la cual la universal pueda ser un universo de discurso del cual se predique algo de algo (Amigo, 2014).

Vuelve a reafirmar su planteo en *El Seminario 22: R.S.I.*: “la universalidad no implica la existencia” (1974-1975). Para Aristóteles la universal afirmativa (todo hombre es mortal) implicaba la existencia y la particular afirmativa (algún hombre es mortal) implicaba un pedazo de la universal. Si la universal es verdadera, la particular también lo es en función de la regla de la subalternancia.

Resulta de interés la relación que establecen Fischman y Hartmann con la propuesta kantiana de *Crítica de la razón práctica*. Según estos autores, Kant plantea que cada acción se debe ajustar a un universal a fin de poder decidir sobre el carácter moral de la misma, intentar así deslindar cualquier razón subjetiva de cada uno sometida al *phatos* (1995).

Que un universal garantice el caso particular puede parecer indiscutiblemente necesario, ya que en el caso contrario la validez, la verdad o incluso lo admisible queda librado a la vivencia subjetiva; algo será válido según le parezca a cada quien. (Fischman, Hartmann, 1995, p. 28)

Ahora bien, desde el momento en que el psicoanálisis se afirma como *ciencia de lo particular*, se abre una serie de problemas que pueden reducirse a la frase *no hay relación sexual*: no hay universal que responda por el valor de verdad del caso particular. Es provechoso evocar en este punto las recomendaciones de Freud de que el analista tiene que olvidar lo que sabe cuándo comienza un nuevo análisis, e incluso en cada sesión; caso contrario nunca encontrará nada nuevo sino sólo lo que ya sabía. Si la universal es que *todos los hombres son mortales*, la realidad es que algunos hombres se mueren porque se suicidan o porque los matan, no por el solo hecho de que sean mortales. Si bien biológicamente los hombres son mortales, culturalmente no todo hombre muere por serlo.

Los nuevos planteos lógicos comienzan a jugar con renovadas escrituras. Esto demuestra que el planteo de la universal no sólo no comporta existencia, sino que es meramente atributivo. Ejemplo: *toda madre es buena, todo hombre que tiene hijo es padre*, son atribuciones. Y así se podría seguir: *todas las mujeres gustan de hablar, todos los jóvenes son inconstantes*. La premisa universal del falo también implica una atribución ya que algunas, las que se dicen mujeres, son no-toda fálicas.

La universal es una pretensión simbólica, una totalización que quiere que un símbolo tenga validez para todos, que cubra todo lo real, pero verdaderamente es una atribución. Finalmente, Lacan plantea el concepto de *ex-sistencia*: algo del orden de lo real que rompe con lo universal.

Entonces, no hay una diferencia irreductible que nombre algo absolutamente masculino o femenino. Y si lo nombra, lo hace metafóricamente (actividad, pasividad), con lo cual algo nombra y algo se pierde, necesita referirse a otro significativo.

Lo expuesto hasta aquí aporta los fundamentos sobre los que Lacan basa la escritura de sus fórmulas de la sexuación, en los que pone de relieve la solidaridad estructural entre una secuencia lógica de letras con la cuestión del sexo (Amigo, 1994).

La notación Φx

Como se indicó antes en la introducción, Lacan construye las fórmulas de la sexuación y desplaza la conceptualización del campo del significante al del goce. El falo como significante no se abandona sino que se integra a la formulación del falo como función, que Lacan introduce y que concluirá en la conceptualización de la *autorización de sexo*. Sin desdecirse en nada de lo formalizado con anterioridad, plantea el falo como Φ (phi mayúscula) y la cuantificación que el sujeto hace de dicha función.

Con el desarrollo de las fórmulas de la sexuación, Lacan no afecta el falocentrismo del inconsciente, sino que aporta un tratamiento por completo novedoso sobre la diferencia de los sexos: los límites de la función fálica para significar el goce sexual. Sitúa el Edipo como mito y comedia del *Père Orang, du pérorant outang* (Padre Orang, del padre perorante, orangután), para reducirlo a la lógica de la castración. Dicha lógica no regula todo el campo del goce, dado que hay una parte que no pasa al Uno fálico, sino que queda como real, fuera de lo simbólico, punto donde ubica a *La* mujer como uno de los nombres de ese goce.

En *El Seminario 20: Aún*, en el capítulo La función de lo escrito, expresa que el falo (Φ) es la letra que va a ordenar las fórmulas de la sexuación, significante paradójico de goce y castración, estabilizador de la falta. Letra del agujero inconsciente y primer regulador del agujero central del Otro real (1972/1985). El concepto de función fálica es central, necesario en la escritura de las fórmulas de la sexuación y tomado explícitamente del concepto de función de Frege (Lacan, 1972/2012).

(...) la función que se constituye a partir de que existe el goce llamado goce sexual que es estrictamente lo que obstaculiza la relación sexual. Es la función Φx . Lo que expreso mediante esta notación Φx es lo que produce la relación del significante con el goce. (Lacan, 1971, p. 29)

Una función no es otra cosa que una puesta en relación de elementos pertenecientes a dos series disyuntas; estas dos series no se refieren a hombre y mujer sino a seres hablantes por un lado y el goce por el otro; la función fálica sería la escritura de esa relación (Le Gaufey, 2011).

Lacan abandona los términos de la lógica clásica y en lugar de sujeto y predicado, utiliza los términos *argumento* y *función*. Las dos clases, masculino y femenino, ya no se forman con la reunión de sujetos con atributos similares, no se

trata de características compartidas o de una sustancia común. Masculino y femenino dependerán de cómo se ubique cada sujeto como argumento de una función.

Frege publica *Función y concepto* en 1891, que constituye la explicación más detallada de sus ideas de función (*funktion*) y de concepto (*begriff*). Define que los conceptos son tipos particulares de funciones. Es decir, extiende la noción de función matemática a la función lógica y lingüística, por lo cual resulta que un concepto es un tipo especial de función.

En matemática, una función (F) es una relación entre un conjunto dado X (llamado dominio) y otro conjunto de elementos Y (llamado codominio), de forma que a cada elemento del dominio le corresponde un único elemento F(X) del codominio (Amigo, 1994).

Entre los elementos de ambos conjuntos se pueden establecer relaciones que se escriben como fórmulas matemáticas. Ejemplo: $X = 2 \cdot Y$ (X es igual a 2 multiplicado por Y), pudiendo pasarse estas relaciones a coordenadas cartesianas. El elemento del codominio se llama valor y el del dominio se llama argumento. Lo que tiene importancia según Frege, es que la variable o el argumento es un lugar vacío que se puede llenar según se quiera (Safouan, 2011). Es decir, propone la falta, el agujero, el vacío constituido por lo que debe funcionar como argumento.

Si dos variables X e Y están correlacionadas por una ley, se suele decir en matemáticas que Y es función de X, o simplificada Y = F(X). Pero en relación con lo que señala Frege, resulta mejor decir que Y es el valor de una cierta función para X como argumento. El valor de una función para un argumento es resultado de completar la función propiamente dicha con el argumento en cuestión. Así por ejemplo: 3 es el valor de la función $2 \times 1 + X$ para el argumento 1, puesto que tenemos: $2 \times 1 = 2 + 1 = 3$. Otro ejemplo de Frege: dado el concepto *sometió a las Galias*, según como llene el lugar del argumento va a satisfacer o no la función. Satisfacer la función es darle valor de verdad, es decir que si se coloca *Cesar* en el lugar vacío, la función va a tomar función de verdad. En el lugar vacío se pueden poner argumentos que satisfagan o no la función. Si se coloca *Juancito sometió a las Galias*, el valor es falso. Todo argumento de un dominio, colocado en el sitio que quedó vacío en una proporción la satisfará, le dará valor de verdad. Así lo expresa también Le Gaufey (2011):

Una función es una especie de proposición que presenta siempre (por definición) un lugar vacío, que debe ser ocupado por un objeto para que dicha función se ponga en movimiento y albergue una significación, que a su vez posee (o no) una referencia, y con ello un valor de verdad. (p. 164)

“Lo que expreso mediante esta notación Φx es lo que produce la relación del significante con el goce. Esto quiere decir que x no designa más que un significante” (Lacan, 1971/2012, p. 32). No se trata de marcar el significante-hombre como distinto del significante-mujer y llamar a uno x y al otro y. La x está en el sitio del agujero hecho en el significante y es importante recordar que lo real comanda toda la función de la significancia con lo cual se puede estar en la significancia pero sin poder atrapar todos los significantes.

“Coloco allí esta x como variable aparente. Esto quiere decir que cada vez que tengo que vérmelas con ese significante sexual, es decir, con eso que atañe al goce, tendré que vérmelas con Φx ” (Lacan, 1971/2012, p. 32). La x marca un lugar vacío producido por la entrada del significante en el discurso; separa el goce del cuerpo. En la función fálica, la x no refiere a hombre o mujer ya que no hay hombre o

mujer en el inconsciente, sino que la x indica un sujeto posicionado de determinada manera en relación con el falo.

En la misma línea se orienta la teorización de Álvarez, quien expresa que el ser hablante se sexúa como significante, siendo la x justamente su agujero (2006).

Una cuestión relevante, que se verá luego en esta tesis, es que entre esos x , hay algunos específicos tales que *paratodean*, sean quienes sean Φx . Y se escribe, según Lacan: $\forall x \Phi x$

“La función Φx tal como la he escrito no quiere decir sino esto (...) es porque el ser es hablante que hay complejo de castración” (Lacan, 1971/2012, p. 17). Lo que hay por la pérdida del goce del cuerpo, por la separación del goce del cuerpo, Lacan lo llama goce fálico, válido para todo ser hablante por no ser posible el goce todo (Álvarez, 2006).

El dominio en que cada una de las x toma valor se define a partir de la articulación de los cuatro *cuantores*. Ya no se trata de ser o no ser, tener o no tener el falo, sino de ciertas posiciones con respecto a la formulas universales de la función fálica (Lacan, 1971).

Dado que la función fálica que se transmite o no, puesto que lo que se transmite es el falo, sí depende del Otro, en psicoanálisis es imposible concluir que de tal historia infantil va a surgir una identificación masculina o femenina. Esto no quiere decir que la historia infantil no tenga importancia, ya que de ella dependerá, de la posición de ese Otro, que se transmita o no la función fálica. Pero cómo el sujeto se inscriba en esa función, ya no va a depender del Otro sino de sí mismo.

$\Phi(x)$ va a aparecer en todos los cuadrantes de la sexuación, en los que la posición sexual que un sujeto adopte estará en función de cómo argumente la función fálica. Las fórmulas de la sexuación escriben sobre el sujeto como aquel que ha logrado hacer argumento a la función fálica dándole valor de verdad. Y del lado del codominio aparecen valores, un valor sujeto y un valor sexual: hombre, mujer (Lacan, 1971).

Entonces, masculinidad y feminidad son dos modos de situarse en forma lógica como argumento de la función fálica. Inscribirse todo o no-todo en la función fálica dará cierto acceso a un *valor sexual hombre* o *valor sexual mujer* que resta como asunto de lenguaje. En esto el sujeto se autoriza por sí mismo. Más precisamente: todo hombre se define en tanto la función fálica toma valor de verdad, pero con relación al valor sexual mujer se articula en la medida en que, contingentemente, la mujer se presenta como argumento de la función fálica (Lacan, 1971/2012).

Hasta Frege, se trataba de una lógica de esencias: p es q , es decir, p dice lo que es q ; pero al plantear $F(x)$, argumento y función, ya no se trata de esencias. Esto le brinda a Lacan un enorme aporte ya que en el campo de la sexualidad tampoco hay esencias. Hombre y mujer pasan a ser formas de argumentar la función fálica según todo o no-todo en dicha función, en la que el *no-todo* no es una particular como planteaba Aristóteles. En definitiva, toda la teoría lacaniana es una gran desontologización de la teoría de Aristóteles, a partir de los planteos de Peirce y Frege.

Un tropiezo del principio de contradicción

Según lo expuesto en los apartados precedentes, la universalidad aristotélica es una ilusión de consistencia de género: existen un sujeto y su atributo ligados por

una cópula (Safouan, 2011). En cambio, la universal planteada por Pierce está agujereada y socavada.

Lacan toma los desarrollos de otros lógicos y demuestra que el plano universal, aquel en el que la particular tiene una existencia parcial y existe cada uno de los hombres que forman un todo con un atributo determinado, es meramente atributivo.

Si hubiera una relación articulable en el plano sexual, si hubiera una relación articulable en el ser hablante, ¿debería enunciarse [esa es la cuestión] de todos los de un mismo sexo a todos los del otro? (...) aptitud de cada uno de un lado para valer para todos los otros del otro. Ven entonces que el enunciado se promulga según la forma semántica significativa de lo universal (Lacan, 1971-72/2012, p. 94)

No hay complementariedad entre los sexos, el hombre y la mujer no son dos polos que se rigen por lo que se llama en lógica, *negación complementaria*. Esto quiere decir: definir un atributo, englobar a los que lo poseen, lo que entra en uno no entra en el otro y viceversa. Por ejemplo, están los hombres y los que no lo son: las mujeres, los dos polos que abarcan el total de lo posible. Un atributo que ubica en determinado conjunto a quien lo posee y que por poseerlo pasa a tener consistencia, pasa a estar comprendido dentro del universal, lo simbólico que captura el entero de lo real.

Definir al ser por el tener implica hablar de hombres y mujeres netamente diferenciables, en los que no puede haber un aspecto femenino en un hombre o viceversa. Una cosa no puede ser ella y su contrario a la vez.

(...) ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada? Hay que habituarse a sustituir este ser que huye por el *paraser*, el *para ser*, el ser de al lado. (Lacan, 1972/1985, p. 58. Las cursivas son del original)

Los *parlêtres* imaginan que tienen un ser, pero ese ser se pierde en la medida en que habla. Ninguna predicación da cuenta del ser, es decir, nada de lo que pueda predicarse de un objeto lo exhaustiva. No hay características sexológicas o sociológicas que prediquen comportamientos del orden de lo universal. Así lo afirma con contundencia Safouan:

(...) ningún sujeto podría agotarse íntegro en o por esa denominación. Al contrario, cualquier denominación de un sujeto hace surgir una dimensión de singularidad que se sustrae a ella. Y siempre es posible, entonces, que un significante distinto del de la denominación inicial se deslice bajo este último para representar al sujeto que, puro efecto del nombre, se asocia a otro significante. En pocas palabras, a la función identificatoria de la nominación se agrega aquí la generación de la alteridad. (2017, p. 161-2)

La predicación es asintótica: "(...) lo que suple la relación sexual en cuanto inexistente hay que articularlo justamente según el para ser" (Lacan, 1972/1985, p. 58). Porque no hay significante de la relación sexual, es otro significante el que la suple dándole un *para ser*.

Por otra parte, estos universales complementarios no sólo se refieren a las relaciones entre los sexos, sino a todas las polaridades de la vida: el ying y el yang, cuerpo/mente; idea/realidad, etc. Ya desde Freud resuenan estas polarizaciones: sujeto/objeto, activo/pasivo, fálico/castrado. Pero ninguna de estas da cuenta de la

feminidad, de ahí su concepción de lo femenino como enigmático: *¿qué quiere una mujer?*

Arribar a lo femenino como enigmático equivale a decir que la posición femenina no es la complementaria de la masculina. Sin embargo, en 1932, Freud caracteriza a la feminidad normal no como algo esencialmente distinto de lo masculino, no como algo que está por fuera de lo fálico, sino como la represión de la actividad fálica y su sustitución por un hijo (según la conocida equivalencia). El hecho mismo de dicha sustitución indica un paso adelante en la subjetivación de la castración, ya que es necesario aceptar que es ineludible para sustituir el falo ausente.

Además, situar lo femenino como equivalente de maternidad es también ubicarla dentro del registro de lo fálico, o sea, masculino. La madre es madre fálica y ese rasgo no es propio de la feminidad, sino una compensación de la carencia fálica. Estas ideas están sostenidas en una lógica de posiciones que giran en torno a la posesión de un atributo o su carencia (toman al falo como atributo).

Alcanzaría que las funciones respectivas del macho y de la hembra se distinguiesen muy precisamente como el ying y el yang. Pero dado que la función es precisamente única, por tratarse siempre Φ de z , se engendran la dificultad y la complicación. (Lacan, 1971-72/2012, p. 98).

Así, masculino no es todo aquello que se define al negar los predicados o atributos femeninos, y viceversa. Es Aristóteles quien sostiene la diferencia específica a partir de la afirmación y la negación de los predicados basados en la complementariedad; uno se define por lo positivo y el otro por lo negativo, uno tiene y el otro no.

La que sí puede ser complementaria es la proporción pene/vagina, mientras que la razón del falo a la x no tiene complemento. En el lugar de la x se pueden poner distintas cosas, por ejemplo: el enigma del deseo del Otro; o tal como lo designa Freud en *La organización genital infantil*, la castración, pero justamente la castración indica la falta de complemento.

Respecto del falo, que es un significante, no hay un par opositivo que no sea la castración. Lacan inventa, como veremos más adelante en esta tesis, el *objeto a*, el cual designa el resto de aquello que tuvo un brillo determinado por el falo, pero fundamentalmente barre con cualquier tipo de complementariedad.

Los principales referentes de la EFBA, coinciden en que Lacan, en vez de sostener la negación de los predicados, se basa en la afirmación y negación de los universales, es decir, en los sujetos en tanto constitutivos de una universalidad (Coriat, Couso, Gonzalez, Karothy, Staude, 1993). Algo que ya planteaba Freud en el capítulo Diferenciación entre el hombre y la mujer en sus *Tres ensayos* (1905/1985):

(...) los conceptos de *masculino* y de *femenino*, que tan unívocos parecen a la opinión corriente, en la ciencia se cuentan entre los más confusos (...) en el caso de los seres humanos no hallamos una virilidad o una feminidad puras en el sentido psicológico ni en el sentido biológico. (p. 200)

Y lo retoma al concluir su artículo *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*: "(...) todos los individuos humanos, a consecuencia de su disposición (constitucional) bisexual, y de la herencia cruzada, reúnen en sí caracteres masculinos y femeninos, de suerte que la masculinidad y

feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de contenido incierto” (Freud, 1925/1990, p. 276).

La diferencia sexual inconsciente y particular de cada sujeto se encuentra bien lejos de teorías sexológicas y sociológicas que predicen comportamientos y diferencias del orden de lo universal. En este sentido, los sexos no son fácilmente diferenciables, salvo en el seno de las células germinales. El saber sobre la conformación genética del humano refuerza la idea de una diferencia irreductible, puesto que se la sabe inscripta en la intimidad microscópica de la célula. Un sujeto transexual puede llevar tan lejos como pueda la transformación corporal, pero no se ve cómo podría cambiar integralmente las células, salvo volviendo a caer en el problema del mítico barco de Teseo. Este mito refiere a la identidad de lo que cambia, en el cual se llegan a sustituir la totalidad de los elementos que lo componen y sobre el cual persiste la pregunta si es todavía *el barco de Teseo*.

Parece propicio retomar aquí las reflexiones de Saussure sobre los célebres ejemplos de Saussure respecto de la identidad (el expreso París-Ginebra de las 9:45), según las cuales el expreso sigue siendo el mismo por más que haya cambios en los vagones o en la combinación de estos (2017). Es decir, lo que se plantea en este caso no es la *realidad* del objeto sino su *identidad*, que subsiste más allá de cualquier cambio material. De lo que se deduce que el signo es un nudo de diferencias, que lejos de ser la propiedad de una cosa, la identidad proviene de él.

Cabe recordar que Lacan tomaba, en *La instancia de la letra* en el inconsciente o la razón desde Freud (1957/1985), el ejemplo de las *leyes de la segregación urinaria* para explicitar el funcionamiento del orden significante, con la imagen bien conocida de las dos puertas gemelas. Todo sujeto se somete no solo a la segregación urinaria requerida en los espacios públicos, sino que asume un lugar en el mundo como ser sexuado. *Damas* y *Caballeros* son formas de la incapacidad del sujeto de asumir una identidad plena, son rótulos que no refieren a ninguna diferencia natural y estable de identidad sexual, sino que crean una diferencia artificial entre puertas idénticas.

La estructura significante instituye una clara diferencia entre *Hombre* y *Mujer*, sin inscribir su significado respectivo, aunque produciendo lugares distintos, simbolizados por una doble cabina. Según Sáez (2004):

(...) la palabra *hombre*, o el dibujito del rostro con pipa y bigote, no nos dice lo que es un hombre; es la *oposición binaria* (estructural) entre ambos significantes lo que permite tomar una decisión, pero ninguno de los significantes proporciona un saber o una verdad sobre el sexo. (p. 191).

En cuanto a Lacan, un claro aporte a esta cuestión aparece en *El Seminario 19:...O peor* (1971/2012):

Lo que está en juego, y aquello de donde partí, es apropiado para sugerirles la utilidad de que haya *uno*, para que ustedes puedan entender lo que ocurre con esa bipartición, fugitiva a cada instante, entre hombre y mujer.

¿Todo lo que no es hombre es mujer? Tenderíamos a admitirlo. Pero dado que la mujer es *no-todo*, ¿por qué todo lo que no es mujer sería hombre? Esa bipartición, la imposibilidad de aplicar el principio de contradicción en este asunto del género (...) (p. 176, en cursiva en el original).

Se destaca con respecto a la pareja habitual hombre/mujer, un desequilibrio que Lacan relaciona con un tropiezo del principio de contradicción. Los dos sexos no

comparten el género de forma tal que todo lo que no debe ubicarse de un lado tendría que ubicarse del otro y viceversa. Lo mismo para todos los pares de oposiciones que pretenden regular con una sola operación el número de los sexos y el sentido lógico de la contradicción. Este tema lleva implícito el problema de la binariedad de los sexos, tema de debate en el ámbito del psicoanálisis y del que en esta tesis sólo es posible subrayar algunas notas.

La suposición binaria

La ley Argentina de identidad de género (2012) dice que no se requiere ningún protocolo para cambiar de identidad sexual en el DNI, como así tampoco para adecuar el cuerpo al género. Desde las teorías *queer* se critica el binarismo Hombre/Mujer que mantiene el documento de identidad, en el cual faltaría el espacio para una identidad *trans*. De aquí surgen también las críticas al supuesto binarismo lacaniano.

En tanto para Lacan la función del falo vuelve insostenible la clasificación binaria de los sexos, incluso la clasificación de falo y castración: "(...) esta función del falo vuelve en lo sucesivo insostenible la bipolaridad sexual, e insostenible de una manera que volatiliza literalmente lo que ocurre con lo que puede escribirse de esta relación" (Lacan, 1971/2009, p. 62). La sexuación de un sujeto depende, como ya ha sido expuesto en los puntos precedentes, del modo como se argumente dicha función.

Utilizar el término *sexuación* es una manera de salir del debate entre esencia o construcción, sexo o género. El esfuerzo de Lacan es separar impedimentos lógicos y normas sociales. La sexuación no apunta a los avatares de las identificaciones sexuadas, sino a la imposibilidad irreductible de las relaciones entre los sexos. La expresión *no hay relación sexual* es una manera de deconstruir las esencias, indica que no es posible producir símbolos del mismo nivel del lado hombre y del lado mujer (Le Gaufey, 2011).

No puede, por tanto, haber binarismo porque no puede copular un significante hombre, que lo hay, el falo, con un significante femenino, que no lo hay porque no cesa de no escribirse. No hay manera de escribir lo real, no hay representación simbólica inconsciente de la vagina, decía Freud, uno de los temas del capítulo siguiente. Para la feminidad lo simbólico fracasa. Es lo que no cesa de no escribirse y se escurre permanentemente de lo simbólico, punto que Freud ubica en muerte y sexualidad en el famoso ejemplo de *Signorelli*.

Esta lógica de incompletud propia del inconsciente hace que se vuelva imposible toda bipolaridad, lo cual trae consecuencias sobre el goce de cada sujeto. Hay dos maneras de fallar lo simbólico, expresa Lacan, y el sexo es el nombre de esa falla. A la grieta del universo simbólico (grieta del lenguaje devenido simbólico como resultado de la primera identificación al falo) se le superimprime la falla sexual (dos maneras de fallar: masculina y femenina). Dos fallas que implican dos maneras de gozar, que no son simétricas; cada una está definida por una negación de la función fálica.

Los significantes se rehúsan a ordenarse en clases separadas, y a la vez cada lado revela un *impasse* diferente de lo que queda por fuera del lenguaje. Se inscribe, se autoriza hombre o mujer, no para taponar la grieta sino para bordear el límite donde el discurso fracasa. A lo que debe añadirse lo que constituyen los bordes erógenos.

Es preciso considerar, sobre el supuesto binarismo de la teoría lacaniana, la propuesta Ritvo (2009b). En *Figuras de la feminidad*, el autor hace una extensa crítica a uno de los textos que desde nuestra perspectiva, constituye un pilar en la formulación de la sexualidad humana, *El Seminario 20: Aún*. Considera que no existe el carácter excepcional del *al menos uno que no*, crítica que se extiende al concepto de falta de representación simbólica de la mujer, al intento de formalización matemática y al binarismo que él denomina *salvaje*.

En relación con el supuesto binarismo de las fórmulas de la sexuación, es interesante oponer los conceptos de uno de los lectores actuales de la obra de Lacan, propuesta que además se toma como referencia en esta tesis. Le Gaufey (2011) plantea lo siguiente:

Lacan revela así estar al tanto de que es preciso, para socavar las dualidades Hombre/Mujer, Yin/Yan, XX/XY, con miembro/sin miembro, no dudar en demoler sus cimientos lógicos, pues está seguro de que la lógica, en su propio fundamento, es “con género” [*gendrée*] (debido a su binarismo clásico) antes que “sexuada”. Es importante convencerse de este punto, sin lo cual se nos escaparía la intuición que lo impulsa a relacionar *falla lógica* y *falla sexual*. Para él, el sexo afecta la lógica, pero también la lógica afecta el sexo. (p. 114)

Y en el mismo sentido, Lacan (1972):

Dije que lo que estigmatiza a esta relación por estar profundamente subvertida en el lenguaje, es muy precisamente esto: que (...) ya no hay modo de escribirla en términos de esencia macho y de esencia hembra (p. 97).

Al desustancializar el sexo, Lacan ha permitido percibir el fraude que encierra toda proclamación de identidad sexual positiva, tanto para hombres como para mujeres. Hay que recordar que Lacan, en el mismo sentido que Frege con el cero, intenta demostrar que una teoría de sexo no puede ser aplicada a una cosa sensible y empírica. Por lo tanto, el sexo no sería una sustancia fuera de discurso.

Por el contrario, la lógica atributiva trata de sujetos con características (atributos) similares, que se ubican en determinado conjunto permitiendo tener una ilusión de consistencia. Permite tener la ilusión de que es posible capturar aquello que es del orden del universal de ese conjunto. Dicho en otros términos, permite la ilusión de que lo simbólico capture lo real.

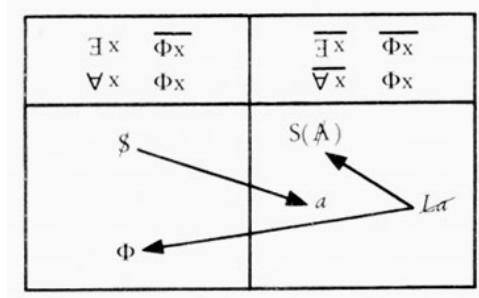
La ideología *swinger*, también llamada *comunismo sexual*, sería un ejemplo de tal pretensión. Se trata de una práctica sexual transformada en un movimiento con consignas, formas de vida, páginas en Internet, pretensiones de subcultura, etcétera. Sujetos representados no por significantes sino por formas de gozar, idénticos a sus inclinaciones hasta llegar a tener el nombre de esas inclinaciones. Se intenta homogeneizar los goces, perdiendo así la singularidad para ir a formar parte de una clase (Ons, 2016).

Las letras de la sexuación

Si se retoma lo expresado al principio del capítulo, la escritura lógica de la sexuación revela una solidaridad estructural entre la secuencia lógica de letras y la cuestión del sexo. La falla de esta función de lo escrito es a su vez falla de la función de la sexuación. Precisamente, las letras de la sexuación están escritas en función del falo al modo fregueano y refieren a la función $\Phi(x)$, que se va a argumentar *todo*

o *no-todo* en dicha función. Las fórmulas de la sexuación son presentadas por Lacan en *El Seminario 20: Aún*.

Figura 4
Las fórmulas de la sexuación



Las fórmulas de la sexuación son las escrituras con las que Lacan intenta atrapar lo real de la diferencia sexual. Son letras que como tales, son soporte material del significante, frontera entre lo simbólico y lo real, que van a tomar lo real del goce femenino o masculino. Lo que la escritura escribe no es otra cosa que lo que se fija del goce. El goce se fija al escribirse y el lugar en que se escribe no es otro que el cuerpo, sede del goce.

Por otra parte, estas fórmulas determinan una distribución asimétrica del goce en la relación sexual. No se trata de hombres y mujeres, sino de seres parlantes por un lado y el goce por el otro; dos series disyuntas y la función fálica que hace de relación entre las dos (Le Gaufey, 2011). Estas letras escriben cómo atrapa la feminidad lo real del sexo y como atrapa la virilidad lo real del sexo.

En *El Seminario 20: Aún*, Lacan dice que lo real se aborda por medio del semblante, que por ser significante tiene además efecto de dar sentido (1972/1985). “Semblante” viene del término francés *semblant* y tiene distintas traducciones. Según el *Diccionario Petit Robert*: “*semblant*: apparence (opposé à réel); *sembler*: synonyme de paraître (avec une nuance d'imprécision ou de subjectivité)”. Es decir, significa “apariencia”, “opuesto a real”, y también “parecer”, con un matiz de imprecisión o subjetividad.

Se puede situar la cuestión de la apariencia como un modo de nombrar la discrepancia entre la función y quien ocupa allí dicha función, dado que no hay ser hablante capaz de coincidir con ella. No hay ser del hombre ni ser de la mujer, pero en todo caso puede hacerse *semblant*, lo cual pone de manifiesto la falta en ser del sujeto. Hacer *semblant* representa un golpe a la cuestión del ser, del cual no puede hacerse más que apariencia. El concepto de *semblant* permite a Lacan saldar la cuestión del referente en cuanto a las diferentes posiciones sexuadas. El referente en tanto real es imposible, con lo cual no queda más que construirlo (Álvarez, 2006).

No es posible acceder a lo real si no es por la vía significante. Esto quiere decir que el significante bordea lo real, que a su vez se escapa. Del significante parte una cara hacia la letra, lo real y otra hacia lo imaginario, el sentido (Lacan, 1972/1985). Entonces, lo real directo no se alcanza, o se vela con imagen o se cerca con letra, de aquí que Lacan esté interesado en la formalización matemática, intento máximo de cercenar sentido. La escritura será entonces un precipitado, algo que queda como marca de una función sin necesidad de que se la enuncie, en la que ya no habría más posibilidad de precipitación. La letra es lo que sostiene al cuerpo, por

definición imaginario. Si el cuerpo no tuviera detrás al objeto amarrado con la letra, estaría en la situación que Lacan piensa para *El arrebató de Lol V. Stein*, la novela de Marguerite Duras.

Si bien la formalización matemática le brinda a Lacan una herramienta para abordar lo real en tanto imposible (idea que reafirma que la matemática aprende a escribir su propio límite), presenta la posibilidad de aprendizaje que tiene el psicoanalista ante ciertas obras literarias cuando estas proceden de un buen escritor.

(...) la única ventaja que un psicoanalista tiene derecho a sacar de su posición, aun cuando esta le fuera pues reconocida como tal, es la de recordar como Freud que en su materia, el artista siempre lo precede, y que no tiene por qué hacerse entonces el psicólogo allí donde el artista le abre el camino (Lacan, 1965/2012, p. 211).

Parece ser el caso para esta escritora, a la cual Lacan no solo le rinde homenaje, sino de la que además toma cuestiones que sirven a su producción. Tanto la novela de Marguerite Duras como la de Bioy Casares, *La invención de Morel*, permiten ilustrar ciertos temas que de otro modo quedarían oscuros para el desarrollo de esta tesis. Esto permite dar un paso crucial en lo que refiere a la relación del soma con el lenguaje: el acceso a un cuerpo libidinal, trabajado en el primer capítulo de esta tesis, y que en este momento de la elaboración tiene que ver con la letra, es decir, el modo de goce que será escrito en el cuerpo.

La práctica de la letra y el uso del inconsciente

Lol es presentada desde el comienzo de la novela como alguien que está en la búsqueda de un cuerpo. *Tatiana*, su amiga de la infancia, la recuerda como alguien que transmitía la sensación de no estar del todo ahí donde estaba su cuerpo.

En el colegio, dice, y no era la única en pensarlo, a Lol le faltaba algo para estar, dice: ahí. Daba la impresión de soportar con sosegado fastidio a una persona a quien debía parecerse pero de la que se olvidaba a la menor ocasión (Duras, 2010, p. 10).

En *Lol* se perturba la relación del sujeto con su cuerpo. Ella nunca tuvo un cuerpo, y eso le es revelado en el momento en que aparece el cuerpo sublime de la otra mujer.

La escena –de la que la novela entera no es más que su rememoración– es propiamente el arrobamiento de dos en una danza que los suelda y ante los ojos de Lol, tercera, con todo el baile, quien sufrirá el rapto de su novio por aquella que, súbita, no ha tenido más que aparecer (Lacan, 1965/2012, p. 210).

El acontecimiento alrededor del cual se teje la novela sucede en el baile del casino de T. Beach, donde *Lol* es despojada de su amante como de un vestido. Normativamente, bajo el vestido está el cuerpo, pero este no es el caso de *Lol*.

¿No es ya bastante para que reconozcamos lo que le ha sucedido a Lol, y que revela en qué consiste lo que pasa con el amor, es decir, con aquella imagen, imagen de sí con la que el otro os reviste y que os viste, y que os deja, cuando os despojan de ella, qué queda de ser abajo? (p. 212).

Una vez desarropada de la imagen con que el novio la vestía en el amor, debajo no hay nada, sólo el vacío, la vacuidad. Lo que a *Lol* se le revela en ese momento es que ella no tiene cuerpo. “¿Qué más decir cuando esa noche era, Lol, toda con la pasión de los diecinueve años, su puesta de largo y con su desnudez encima, para darle su esplendor?” (p. 212). Esta frase, que alaba la belleza de *Lol*, también expresa una extraña topología en la que lo que debería estar oculto, la desnudez, se sitúa en el mismo plano que el vestido. Se produce el arrebató de su cuerpo y este es sustituido por el de la otra en la escena del baile, su ser va con él y bajo el vestido no queda nada, solo el vacío.

Lo que retiene el vestido es la formalización del *objeto a*, siendo el cuerpo envoltorio del *objeto a* como producto de la *incorporación*, de la transformación del lenguaje en simbólico y una vertiente de imagen sostenida con alguna *sustancia gozante*.

El hábito ama al monje, porque por eso no son más que uno. Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto a (Lacan, 1972/1985, p. 14).

El *objeto a* es el que sostiene el montaje imaginario $i'(a)$, de otra manera sería un montaje vacío, como lo ilustra también a la perfección la novela del escritor argentino Adolfo Bioy Casares, *La invención de Morel*.

Publicada en 1940, esta novela tiene como protagonista a un preso condenado a cadena perpetua. Este ha logrado fugarse y llegar a una isla, que se encuentra infectada por una extraña enfermedad que mata de afuera hacia adentro.

En la parte más elevada de la isla se erigen un museo, una capilla y una piscina. Una noche escucha, a lo lejos, sonido de voces y música procedentes del museo. Extrañado, ve las siluetas de personas que bailan; no sabe si son veraneantes que han desembarcado en la isla sin que él se enterara, o si tal vez se trade de los constructores de todos aquellos edificios. Durante varios días ve a una mujer que se acerca al acantilado y desde allí contempla la puesta de sol. Al principio el prófugo la observa oculto detrás de unas rocas, pero luego se deja ver, aunque ella no parece darse cuenta de su presencia. Le sorprende notar que al encontrarse frente a alguno de aquellos veraneantes, no muestren signo alguno de verlo, ni escucharlo. La bella Faustine, al igual que el resto de las personas, aparece en el museo cuando sube la marea y desaparece después con la bajada de las aguas. El prófugo está convencido de que en la isla existe un secreto y se impone la ardua labor de develarlo.

En cierta ocasión, al estar junto a Faustine contemplando la puesta de sol, observa con extrañeza que son dos los soles que se ponen y dos las lunas que aparecen. Otra tarde, sorprende a Faustine y a Morel repitiendo una escena que ya había visto; las palabras son las mismas y también los gestos, las actitudes y expresiones de ambos. Las melodías también se repiten una y otra vez. El fugitivo no encuentra respuesta a lo que allí está sucediendo. Intuye que Morel posee la clave de todo porque es evidente que tiene autoridad, que lo respetan. Una noche le oye decir que está preparando una reunión que interesa a todos. Los ve llegar uno a uno y tomar asiento alrededor de una mesa. Luego aparece Morel con un montón de papeles en la mano.

Había resuelto no decirles nada (...) pero como son amigos tienen derecho a saber. (...) Mi abuso consiste en haberlos fotografiado sin autorización. Es claro que no es una fotografía como todas; es mi último invento. Nosotros viviremos en esa

fotografía, siempre. Imagínense un escenario en que se representa completamente nuestra vida en estos siete días. Nosotros representamos. Todos nuestros actos han quedado grabados (Bioy Casares, 2005, p. 106).

La máquina de Morel capta la imagen, el alma, el sonido, el tacto del emisor, pero el prófugo no sabe los efectos que tiene sobre él. En los papeles de Morel se encuentra la clave de su descubrimiento. Entra en la sala de las máquinas de imágenes por un agujero que ha abierto desde el exterior. La marea sube y aquellos aparatos empiezan a funcionar y el fugitivo ve horrorizado que el agujero se cierra, que se ha quedado encerrado. Cuando finalmente consigue salir, en la habitación contigua encuentra planos de Morel, proyectores, receptores, transmisores, y empieza a probar. Primero capta flores, hojas, moscas y ranas y las ve aparecer, exactas. Los emisores vegetales mueren transcurridos unas cinco o seis horas; las ranas, después de quince horas. Pero luego comete la imprudencia de poner su mano izquierda ante el receptor, y empieza a arderle débilmente. Recuerda que ciertos pueblos primitivos sienten horror a ser fotografiados porque creen que al formarse la imagen de una persona el alma pasa a la imagen y la persona muere.

Una horrible sospecha va tomando consistencia. Si las imágenes de Morel tienen alma, los emisores han de perderla al ser captados por los aparatos. Eso significa que Faustine ha muerto y que él no existe para la imagen de la mujer que ama. Al fugitivo esta idea le hace intolerable la vida. La única solución será la muerte para la eterna contemplación de Faustine. Abre los receptores y hace su representación. Nadie sospechará que es un intruso en las imágenes de los otros. Hasta intercala frases y parece que Faustine le contesta. Cambia los discos, así las máquinas proyectarán la nueva semana eternamente. La muerte del prófugo comienza por los tejidos de la mano izquierda, pierde la vista, el tacto, se le caen la piel, las uñas, se queda calvo. Sin embargo, en su imaginación, conserva la esperanza “de que toda mi enfermedad sea una vigorosa autosugestión; que las máquinas no hagan daño; que Faustine viva, y dentro de poco yo salga a buscarla; que nos riamos juntos de estas falsas vísperas de la muerte...” (p. 171).

El fugitivo rechaza estas ideas y pide al hombre que, basándose en su informe, encuentre la manera de inventar una máquina que reúna las presencias disgregadas: “Búsquenlos a Faustine y a mí, hágame entrar en el cielo de la conciencia de Faustine. Será un acto piadoso” (p. 173).

Según lo planteado anteriormente, el $i'(a)$ es la cobertura imaginaria del objeto. En tiempos del estadio del espejo, el sujeto se aliena a la mirada del Otro identificándose a su imagen, cobertura imaginaria de un trozo de real anudado simbólicamente. Lo que muestra La invención de Morel es que en ocasiones, “el semblante fracasa carente de contenido y sólo hay apariencia. La imagen, fruto sin semilla real, se impone rígida haciendo que la imagen misma, vacía de verdad, se realifique” (Flesler, 2004).

La castración excluye que el cuerpo sea implicado en su totalidad, por lo tanto, el efecto de la castración sobre el cuerpo es el recorte en él de objetos privilegiados. El cuerpo se sostiene en el modo de goce que está escrito, es decir, la fórmula que hizo su modo de gozar del objeto, letras inscribibles del goce de cada uno para suplir la ausencia de relación sexual (Lacan, 1972/1985).

Un fantasma necesario

Para seguir con el entramado lógico de las formulas, en *Seminario 19: ...O peor*, Lacan pone a trabajar juntas la lógica de predicados y la lógica modal, de forma que los conceptos de necesario (no cesa de escribirse), imposible (no cesa de no escribirse), contingente (cesa de no escribirse) y posible (cesa de escribirse) se distribuyen y quedan asignados, uno a uno, al resto de las fórmulas (1971/2012).

Necesario

$\exists x \overline{\Phi x}$

Imposible

$\overline{\exists x \Phi x}$

Posible

$\forall x \Phi x$

Contingente

$\overline{\forall x \Phi x}$

Los símbolos $\forall x$ y $\exists x$ son cuantificadores, es decir, especifican la cantidad del término sujeto (s). En lógica, se usa el símbolo $\forall x$, denominado cuantificador universal, antepuesto a una variable para decir que *para todo* elemento de un cierto conjunto se cumple la proposición que sigue:

Para todo x ($\forall x$), es decir, para todos los hombres, Φ (phi) de x , (Φx). Donde antes aparecía *todos los hombres son blancos o todos los hombres son mortales*, ahora aparecerá *todos los hombres pasan por la castración*. Como estamos en el campo del psicoanálisis, se utiliza una equivalencia freudiana muerte = castración. \exists es el cuantificador existencial, antepuesto a una variable para decir que *existe* al menos un elemento del conjunto al que hace referencia la variable, que cumple la proposición escrita a continuación.

Las fórmulas de la sexuación son un intento de Lacan por precisar la diferencia sexual de una forma que no se apoya ni en la biología ni en las construcciones culturales. Prepara el terreno desde *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante* y culmina con la formalización definitiva en *El Atolondradicho*. Precisamente, Lacan (1972/2012) afirma que la matemática inscribe el discurso más vaciado de sentido, prescinde de la metáfora y es metonímicamente de *au-sentido*.

Recuerdo que es con la lógica con lo que este discurso toca lo real, al encontrarlo como imposible, por lo cual es ese discurso el que la lleva a su última potencia: ciencia, he dicho, de lo real. (...) Si recurrí este año al primero, o sea, a la teoría de conjuntos, fue para traer la maravillosa florescencia que, por aislar en lógica lo incompleto de lo inconsistente, lo indemostrable de lo refutable, y hasta por anexarle lo indecible al no lograr excluirse de la demostrabilidad, nos pone tanto contra el muro de lo imposible como para que se excluya el “no es eso”, que es el vagido de la llamada a lo real. (p. 476)

Reune las frases de los autores como Gödel, que conmovieron el edificio de la matemática al mostrar que un sistema lógico no puede dar cuenta de todos los axiomas que él mismo porta, que hay alguno que queda sin fundamento dentro del mismo sistema. Un sistema lógico tiene que elegir entre la incompletud o la inconsistencia. Esto a Lacan le sirve para sostener la estructura del inconsciente como lógica de incompletud. Y contemporáneo a ese escrito, en *El Seminario 20: Aún*, sostiene que sólo la matematización alcanza lo real, el matema constituye la vía regia de acceso a él.

Al entrar en el detalle de lo que escriben las fórmulas, no es casual que Lacan (1972/1985) opere sobre aquello que le asigna función de estasis, de detención del goce fálico.

Todo ser que habla se inscribe con preeminencia de uno u otro lado de las fórmulas. A la izquierda, la línea inferior $\forall x \Phi x$ indica que el hombre en tanto todo se inscribe mediante la función fálica, aunque no hay que olvidar que esta función encuentra su límite en la existencia de una x que niega la función Φx : $\exists x \bar{\Phi} x$. Es lo que se llama función del padre, de donde procede por negación la proposición $\bar{\Phi} x$, que funda así el ejercicio de lo que, con la castración, suple la relación sexual, en tanto ésta no puede inscribirse de ningún modo. (p. 96)

Este párrafo merece especial atención, porque retoma cuestiones fundamentales tratadas con anterioridad. Citada en el primer capítulo como metáfora necesaria, Lacan vuelve en las letras de la sexuación a la función del padre, en tanto que dice *No* al goce entre la madre y el niño para que el goce pueda circular por fuera. Padre necesario en que no cesa de escribirse el *No* y al no cesar de inscribirse instauro la ley del falo, ley necesaria ya que es la ley de prohibición de goce fálico. Como está prohibido gozar incestuosamente (lo deseado), se va a buscar un pequeño objeto arrancado al Otro, el objeto a . $\exists x \bar{\Phi} x$ es el fantasma imprescindible para cerrar la construcción de la neurosis. Este lugar de la existencia de alguien que dice *No* a la castración Lacan lo homologa al padre de la horda en el mito de *Tótem y tabú*, aquel que no tiene límite supuesto al goce y que corresponde al tiempo inconsciente de la fantasía *mi padre me pega* (Freud, 1919/1988).

Es importante detenerse en este punto, tema central en la construcción de las fórmulas, cargado de matices y elaboraciones que Lacan ha producido a lo largo de su obra. La función del padre es un foco de debates entre psicoanalistas. Por su parte, Ritvo plantea que es imposible una figura de excepción. Apela a diferentes escritos y seminarios de Lacan, y propone la excepción como carencia: "...nadie está exceptuado de la función fálica porque para exceptuarse debería ser un padre que fuera padre de y para sí mismo, lo cual es un contrasentido" (2009 b, p. 50). Resultan valiosos los aportes de este autor, pero en esta tesis se intenta fundamentar otra lectura.

Respecto del mito, Lacan plantea que tiene un carácter de ficción y que a su vez, transmite un mensaje que mantiene cierta relación con la verdad. En la clase del 27/3/57, propone una frase que permanecerá con carácter de axioma: "La verdad tiene una estructura, por así decirlo, de ficción" (1956-7/1994, p. 253). ¿Pero de qué verdad se trata en el mito? En un primer abordaje, Lacan responde que se trata de temas que tienen que ver con la vida y la muerte, la existencia y la no existencia del sujeto y también, con la diferencia sexual. Varios años después y con nuevos elementos, retoma este tema en *El Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*: "El

mito no podría tener aquí otro sentido que aquel al que yo he reducido, el de un enunciado de lo imposible” (1969/2012, p. 133).

En cuanto al mito de *Tótem y tabú*, no se trata allí de génesis ni de historia ni de nada que se parezca a un acontecimiento. Aunque parece en ciertos pasajes haber sido enunciado por Freud a título de tal, no tiene que ver con acontecimiento sino con estructura. El mito de *Tótem y tabú* está hecho para que se pueda hablar de todo hombre como algo sujeto a la castración; los hijos se rebelan y matan al padre, pero no por eso ganan el libre acceso a las mujeres. La culpabilidad viene a reemplazar la coerción directa del padre, entonces el padre muerto (padre simbólico) se convierte en aquel que prohíbe el goce.

Lacan también pone en correspondencia otros dos mitos freudianos (Edipo y Moisés), de los cuales aísla un elemento que propone como operador estructural: la equivalencia del padre muerto y el goce. El padre muerto (*urvater*) tiene la salvaguarda del goce (el destino del *urvater* es llevarse dicho goce cuando muere) y el punto de donde parte la prohibición. “No es en absoluto sorprendente que nos encontremos sin cesar con el padre imaginario. Es una dependencia necesaria, estructural de algo que precisamente se nos escapa y que es el padre real” (Lacan, 18/3/70, p. 136). Padre imaginario, dios del niño que produce un cambio en el punto de anaclisis que al inicio era el Otro, en general la madre. Habitualmente, existe en la vida cotidiana un *urvater* que figura al fantasmático *urvater*. “El uno que existe es el sujeto supuesto (...)” (Lacan, 1972/2012, p. 483). No quiere decir que haya realmente el padre orangután, incluso de eso Lacan se burla nombrándolo como payasada darwiniana, sino que de lo que se trata es que se constituye en estructura fantasmática.

En esta lectura, a diferencia de Lévi-Strauss que discute a Freud la historicidad del mito, Lacan no acepta que alguna vez hubo hordas en las cuales un jefe tenía todo el goce para sí, que expulsaba a sus hijos y que luego de muerto retornaba como ley, sino que lo toma como la construcción de un mito instituyente. Puede ser el padre de la casa, aunque también van a ubicarse ahí el abuelo cabeza de familia, un líder religioso o un maestro al que nunca se le des-supone el saber. Es decir que serían los personajes privadores aquellos con los que se imaginiza un efecto de estructura.

Chemama comenta una propuesta de Lebrun, quien hace una presentación de la función del padre que no está asentada en el mito sino en la lógica. Dice que si nada ocupa el lugar de excepción en el discurso del sujeto, si todo es equivalente e igual de accesible a su deseo, si de algún modo apunta a la completud del goce, se cae en la inconsistencia, es decir, en la imposibilidad de que un objeto de deseo se sostenga como tal. Chemama retoma aquí el teorema de Gödel, sobre la imposibilidad de instalar una teoría lógica que sea a la vez completa y consistente (2008).

Rappelons rapidement que jusqu'à Gödel, tous les scientifiques croyaient pouvoir mettre le monde en théorèmes, en raisonnements sans faille, comme on pratique en mathématique ordinaire. Mais en 1931, Gödel démontre, d'une part, qu'il se peut que, dans certains cas, on puisse démontrer une chose et son contraire, ce qu'il définit par inconsistance, d'autre part qu'il existe des vérités mathématiques qu'il est impossible de démontrer, et c'est alors l'incomplétude (Lebrun, 2004)

Recordemos rápidamente que hasta Gödel, todos los científicos creían poder meter el mundo en teoremas, en razonamientos sin falla, como se practica en matemática ordinaria. Pero en 1931, Gödel demuestra, por una parte, que se puede, en ciertos

casos, demostrar una cosa y su contraria, eso que él define por inconsistencia, y por otra parte existen unas verdades matemáticas que es imposible de demostrar, y eso es entonces la incompletud (la traducción es nuestra).

Lacan produce un movimiento que deriva en los matemas, en los que la función del padre como excepción se recorta como necesaria y como condición de posibilidad de la función castración para el lado hombre. Las fórmulas de la sexuación confirman lo necesario de una figura de excepción para la conformación del fantasma neurótico. El *al menos uno que argumenta no* a la función fálica define las condiciones lógicas que se deducen del recurso imaginario del mito del asesinato del padre primordial.

El padre hace cesar el goce fálico entre la madre y el hijo, y eso crea goce fálico con otro, para el lado masculino. Tiende a aliviar el mundo de la dupla madre-niño y también la dupla madre-niña. La hipótesis de Lacan es que quien puede ampararse en ese fantasma, accede a servirse de un padre que puede donar el falo y es el progenitor terrible bajo cuyo amparo se van a identificar los que se dicen hombres. En términos del relato freudiano, el lado propiciatorio del padre de la horda es separar al hijo de la madre, puesto que todas las mujeres le pertenecen. Se trata de que este padre que aparece en el segundo tiempo del Edipo como terrible, en algún momento se muestre, no como el que hace la Ley sino como el que pasa la Ley, la única que vale, la castración.

$\exists x \overline{\Phi x}$ pone límite a $\forall x \exists x$ y perfora la universal de atribución fálica. A diferencia de Aristóteles, en Lacan esta excepción cierra el universal por fuera, es decir que la particular afirmativa no está dentro del universo afirmativo. Esta formulación lacaniana es tributaria de la lectura de Peirce, Frege y Russell, como ya fue planteado en los apartados precedentes de esta tesis. Después de las investigaciones de estos lógicos, es imposible plantear un universal que no encuentre su límite en la excepción. Por eso, para que haya conjunto, es preciso que al menos uno diga que no a la función. Estas serían las razones que se oponen al planteo de Ritvo citado antes, justamente porque la lógica lacaniana no es una lógica a secas, sino una lógica articulada con el goce, y esa articulación hace perder su elegancia matemática.

La frase *todos los hombres son castrados* requiere como necesaria la existencia de la excepción, entonces la existencia pasa a ser *ek-sistere*, fuera del conjunto, y lo que parece planteado como un universal, $\forall x \exists x$, solo se puede plantear como posible. Se invierte la lógica aristotélica, y que en ella lo *necesario* es el universal y la *existencia* sería un derivado de ese universal: si todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal, la existencia se plantea en Sócrates.

Por otra parte, del lado de los que se dicen *hombres*, la lógica que plantea Lacan es al revés: gracias a la excepción el conjunto es posible, $\forall x \exists x$ es el lugar de lo posible en términos de lógica modal y la excepción pasa a ser el lugar de lo *necesario*. La fórmula $\exists x \overline{\Phi x}$ afirma literalmente la existencia del padre que funda el universo fálico, la excepción que confirma la regla como dice el dicho popular. Un padre que, a condición de servirse de él, hace posible $\forall x \Phi x$. Cesa de escribirse la barra, la prohibición y la imposibilidad de la relación, por lo tanto se puede acceder al goce una vez incorporado el goce prohibido.

Entonces, hay goce fálico sí y sólo sí está interdicto el goce incestuoso puesto que la función del padre dice que no cesa de escribirse el no. Este cuadrante vale tanto para hombres y mujeres, vale para todo sujeto que haga argumento a la función fálica.

Cada sexo a su modo

“(…) el hombre no es más que un significante, porque allí donde entra en juego como significante, no entra sino *quo ad castrationem*” (Lacan, 1972/1985, p. 47). Es decir, castrado enteramente. Falo y castración hacen posible el valor macho, cien por ciento en tanto hombre. En $\forall x \Phi x$ Lacan no ubica al universal como necesario sino como posible. Es posible que un hombre, si quiere ubicarse como tal, pase por la castración. La fórmula expresa la proposición aristotélica *todos los hombres son blancos*, o el famoso dicho popular femenino *los hombres son todos iguales, cortados por la misma tijera*, la de la castración (Vegh, 2008).

La castración viriliza, lo que indica un punto paradójico puesto que cuanto más castrado, más viril es. Castración inducida por *hay Uno* que dice no, que estabiliza y permite el acceso a hacer el amor. También la mujer en tanto sujeto está castrada, pero en tanto femenina no. Este tema se retomará más adelante.

“(…) *La* mujer no será nunca tomada sino *quo ad matrem*” (Lacan, 1972/1985, p. 47). Célula narcisística madre-hijo que funciona por un instante. Por tal razón, Lacan en *El Seminario 23: El sinthoma* dice que no hay relación sexual, salvo entre generaciones. Como pasadora del Nombre del padre la madre tiene que desistir de hacer relación sexual con el niño. Paradoja de la función materna: tiene un niño para suplir la falta de relación sexual y luego tiene que desistir de usarlo para eso.

Entonces $\forall x \Phi x$, cualquiera sea la x , si se inscribe bajo el cuantificador \forall en la función fálica, denotará el valor macho para ese sujeto. A quien se coloca de preferencia en esta relación de hacer argumento bajo la forma del \forall a la función fálica, y a la función padre para obtener la transmisión del falo y la posición subjetiva, Lacan lo llama *hombre*. Dicho en términos freudianos, el varón concluye por identificación total a los emblemas paternos la disolución del complejo de Edipo. Los que se autorizan hombres están bajo el amparo del padre porque es quien puede transmitir el emblema de la virilidad, el falo. Una mujer puede tener un amparo en su padre que le da la transmisión del falo y ahí manifestar toda su actividad libidinal, puede inscribirse del lado masculino, situación coincidente con una de las salidas del complejo de Edipo planteadas por Freud. El que se ubica como macho va a tener predominio de esa área. Es decir, nadie se ubica del lado izquierdo por nacer biológicamente de un soma u otro.

A la derecha tienen la inscripción de la parte mujer de los seres que hablan. A todo ser que habla, sea cual fuere, esté o no provisto de los atributos de la masculinidad (aún por determinar) le está permitido, tal como lo formula expresamente la teoría freudiana, inscribirse en esta parte. Si se inscribe en ella, vetará toda universalidad, será el no-todo, en tanto puede elegir estar o no en Φx . (Lacan, 1972/1985, p. 97)

Es importante remarcar que para Lacan puede haber inscripción de una parte mujer, independiente de los atributos masculinos o femeninos del sujeto. Pero para quien se ubique en esa posición, que en las fórmulas es el lado derecho, va a estar vedado al cierre de cualquier universalidad y va a estar inscripto o no en Φx según cada momento, en parte en la ley del falo y en parte no. Si no hay padre que cierre el universo tampoco hay S_1 , por lo tanto tampoco está enteramente en el discurso, aunque no está enteramente fuera del discurso ya que en ese caso estaría en el campo de la psicosis.

Del lado que Aristóteles ponía el universal negativo, Lacan propone una doble negación: *no existe un x que diga no a la castración*. Entonces del lado de quien se diga mujer no habrá alguien que ponga límite al conjunto por lo cual no habrá un conjunto que sea todo. La ausencia de excepción es lo que impide que se constituya el conjunto. “El *no cesa de no escribirse*, en cambio es lo imposible (...) la relación sexual no cesa de no escribirse” (Lacan, 1972/1985, p. 114. En cursivas en el original). En las fórmulas aparece como $\exists x \overline{\Phi x}$, no puede copular un significante macho, que lo hay, el falo, con un significante femenino, que no lo hay porque no cesa de no escribirse.

Lo primero que expresa esta fórmula es la inexistencia, un goce femenino fundado en la inexistencia, no hay trazo de alguien anotado en ese lugar (Ferreira, 2017). Este no cesa de no escribirse arrastra a la vez la imposibilidad de la relación sexual. No cesa de no escribirse quiere decir que no hay manera de escribir lo real. No hay símbolo vaginal que haga cópula con Φ , entonces no hay símbolo de relación sexual entre hombre y mujer. “El ser sexuado de esas mujeres no todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra” (Lacan, 1972/1985, p. 18). Esta consideración lleva a Lacan a proponer su enigmático aforismo: *La mujer no existe*, cuya escritura es *La̅* (La tachada). Que el sexo de las mujeres no figure en la *mansión del lenguaje* no significa que sólo haya seres fálicos; su sexo es real y por lo tanto, en una relación más directa con el goce.

En tanto *La̅* no habrá $\exists x \overline{\Phi x}$ que pueda donar lo que en tanto sujeto es el significante femenino. Se trata aquí de la imposibilidad de un padre de escribir el significante de la feminidad. El padre no tiene nada que transmitir en cuanto a feminidad. Es decir, la niña no va a tener padre no con respecto a su posición de sujeto, para eso sí lo tiene; pero no puede tener padre para su posición de mujer, ya que el padre no tiene ningún significante que darle para que ella se represente como tal. Por lo tanto, no hay padre de la posición femenina, hay padre del sujeto que dona el significante sexual, pero este es fálico. Esto no quiere decir que la mujer no tenga padre o que sea psicótica. Desde ya que hay mujeres psicóticas que son las que no recibieron el don del falo, pero en tanto neuróticas no hay símbolo posible para la femineidad, no existe para la posición femenina una posibilidad de fantasmaticar un padre que done un significante que complete la identidad simbólica femenina. Lo que se produce entonces es que la mujer, a diferencia del varón, queda no-toda representada en el significante fálico (y no puede serlo toda porque la parte en que es mujer no puede ser respondida por el significante fálico).

Freud discute con Jones la idea de que no hay en el inconsciente representación alguna del sexo femenino. No hay representación inconsciente de la vagina, no hay una función $\forall(x)$ vagina, no hay significante a que amarrarse para decirse mujer. La parte que es mujer queda en una vacancia de representación simbólica, no hay representación simbólica del agujero de la feminidad. Un agujero solo lo es en tanto tiene un borde que lo hace presente. Por eso, Lacan piensa para la mujer un conjunto abierto: no toda en el falo. Feminidad como *fuera del universo*, dada su imposibilidad de cerrar un universo, por lo tanto la mujer es la que más relación tiene con la falta en el Otro, con la falla del universo de discurso.

La hipótesis de Lacan es que para la feminidad lo simbólico fracasa, esto lejos de constituir un *minus (menos)*, ese real pone freno al potencial totalitarismo de lo simbólico, airea lo cerrado de un *todo* simbólico (Amigo, 2014). *La̅*, lejos de menoscabar a la mujer, dice de la relación más íntima con la cara Dios del inconsciente, con la falla de lo simbólico para cubrir el entero de lo real. La mujer es

la figura del enigma, *l'heure de la vérité* (la hora de la verdad), la verdad del fracaso del significante (Lacan, 1971/2012, p. 33). Una mujer es también en la jerga lacaniana, *l'heure du réel* (la hora de lo real), vérselas con lo real sin el amparo de la barrera fálica (Lacan, 1972 /2012).

Entonces, Lacan le da a la feminidad un lugar central en la estructura, el resguardo de la grieta, cuestión que debe tenerse en cuenta respecto de los ataques feministas contra su teoría. Que no haya padre de la posición femenina implica que no haya significante de la feminidad. La ausencia de significante que el padre no puede donar debe ser duelada para que una mujer pueda llevar bien la feminidad. Las que se colocan del lado femenino eligen y pueden obtener algún goce de eso, saber que no se cuenta enteramente con la posibilidad de llamar a un padre que diga qué es ser mujer.

Asimismo, la feminidad es soportar la identidad sexual en una dificultad o en una imposibilidad de señalización simbólica. Si esto fuera lo único, la mujer sería toda no fálica, pero como hay algo contingente va a tener cierta relación con el falo, del que *cesa de no escribirse*: $\bar{\forall}x \Phi x$. *Cesa de no escribirse* un significante para que la mujer alcance a su manera la relación. El falo negado en la fórmula de arriba, ya que no hay nadie que lo prohíba, abajo aparece sin la barra, tiene cierta relación con el falo, pero *no-toda* en ese goce. Hay algo en la mujer que está fuera de la eficacia de lo que se llama falo-castración. Esto tiene consecuencias lógicas, ya que ninguna es toda en tanto universal, y consecuencias clínicas: el *pousse-à-la-femme* (empuje a la mujer) en la psicosis, que Lacan lee como intento de remediar que no hay La mujer. *Lá* no pone en duda no pone en duda la realidad de quien se dice mujer, por eso la barra no está sobre ella, sino sobre el *Lá* como universal. Ese significante que no está, *cesa de no escribirse* para el goce femenino e inventa un significante para la falta en el Otro. Logra escribir un significante no fálico, nuevo, no estándar, que no hace colectividad, que es uno por uno.

(...) cuando escribo $\bar{\forall}x \Phi x$, esta función inédita en que la negación afecta al cuantor que ha de leerse no-todo, quiere decir que cuando cualquier ser que habla cierra filas con las mujeres se funda por ello como no-todo, al ubicarse en la función fálica. (Lacan, 1972/1985, p. 89)

Dado que se ubica en la función fálica, pero no-toda, entonces no es psicótica; no-todo no quiere decir que algunas no, sino que en cada una es no-todo, no está enteramente ni en la castración ni en el goce fálico; es no-todo fálico pero no cero fálico. Al menos, hay una parte en cada una que no está en relación al falo ni para afirmarlo ni para negarlo, una parte queda afuera, descentrada del falo. Este nuevo uso de la negación, Lacan lo aclara en *Seminario 19: ...O peor*: "Nuestro *no-todo* es la discordancia" (1971/2012, p. 22). Lo discordante, como su nombre lo indica, es lo que introduce el desacuerdo, una manera de negar pero no al modo forclusivo, absoluto, sino de marcar una diferencia.

En *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*, Lacan plantea que la negación discordancial es la negación del cuantificador universal: $\bar{\forall}x \Phi x$; y la negación forclusiva es la negación del cuantificador existencial: $\bar{\exists}x \Phi x$.

Eso es. Aun no dije si era inscribible o no. Pero, al expresarme así, enunció algo que no tiene más referencia que la existencia de lo escrito. Para decirlo todo, hay un mundo entre las dos negaciones. Una hace que yo no lo escriba, que lo excluya. Como expresó en otro momento alguien que era un gramático bastante hábil, es

forclusivo. La función no se escribirá. No quiero saber nada de eso. La otra es discordancial. No es en la medida en que habría un *para todo* x , $\forall x$, que puedo escribir o no Φx . No es en la medida en que *existe un* x , $\exists x$, que puedo escribir o no escribir Φx . (Lacan, 1971/2009, p. 130)

Este modo de negación discordancial indica el resorte de la inadecuación entre hombre y mujer, y es allí donde se sitúa la abertura de una indeterminación en su relación común al goce. La negación discordancial, al situar el no-toda de una mujer, remite a un goce no complementario sino por fuera del goce fálico. Eso le da a la mujer apertura a otro goce, femenino, que no teniendo significado, lo inventa, tema que se examina más adelante.

Para concluir este armado lógico de las letras de la sexuación, cabe señalar que todo ser que habla se inscribe con *preeminencia de uno u otro lado de las fórmulas*. Que haya *preeminencia* no quiere decir que haya exclusividad, sino una inclinación estable hacia uno de los lados. Todos los *parlêtres* pasan por los cuatro lados de las fórmulas, no es que los varones están solo de un lado y las mujeres solo de otro sino que todos rotan por los cuatro cuantores.

Los que se dicen hombres o se autorizan hombres se inclinan sobre un costado de las fórmulas pero todos los neuróticos rotan por los cuatro lugares. Lo mismo sucede con las mujeres: las que se dicen mujeres, que no tienen por qué ser biológicamente tales, son las que tienen más sensibilidad al límite de la falla de lo simbólico. Decirse hombre o decirse mujer no pasa por los dichos (de la partera, las hormonas, los cromosomas, los discursos sociales) sino por un *decir*. Lacan plantea en *El Seminario 22: R.S.I.* una clara diferencia entre *decir* y *dicho*, según la cual el *decir* ex-siste al *dicho*, algo real que existe al *dicho*.

La anatomía es el destino, decía Freud, lo cual quiere decir que la anatomía suele propender a que se haga una elección y no otra, pero no obliga. Nada obliga a adscribirse de un lado o del otro de las fórmulas, aunque el destino que adscribe la anatomía no deje de tener consecuencias. “Decir que no importa el sexo biológico es un poco exagerado; en la cuenta definitiva, en lo que hace a la identificación poco importa” (Ferreira, 2017). Todas las variantes sexuales, de un modo u otro, van a ubicarse a uno u otro lado de las fórmulas. Ponerse más de un lado o del otro es una decisión subjetiva, que como se planteó en el primer capítulo, no es sin el pasaje por el Edipo, aunque no suficiente. Hay una autorización de sexo propia, aunque no consciente.

Cabe destacar, dado que tiene que ver con uno de los núcleos de esta tesis, que las prácticas genitales pueden ser infinitas, pero para que un sujeto entre en la sexuación hay dos modos de hacer argumento a la función del falo: todo fálico en el varón y no-toda en la mujer. Hay mujeres con un *decir* varonil y hay hombres con un *decir* no-todo fálico, un *decir* femenino. En *El Seminario 20: Aún*, Lacan plantea la autorización de falicidad para quien se diga mujer y una autorización de femineidad para quien se diga hombre.

Una persona que se dice mujer está en posición fálica cuando habla, cuando maneja el auto, cuando cocina, cuando amamanta, cuando hace el amor, ¿cuándo hace el amor? Para ambos la alteridad es el *Otro sexo* que el fálico, o sea que es desde el goce fálico que se hace el amor. (Lerner, 2017, p. 43)

El mismo sujeto en ciertas actividades puede tener un *decir* masculino y en otro tipo de actividades, un *decir* femenino. Lo que es sumamente importante es que no hay manera de llegar al no-todo fálico sin haber hecho argumento a la función

fálica. Entonces, para que el sujeto pueda hacer la elección de su preferencia sexual, para que pueda llevar a cabo ese acto subjetivo, es necesario el pasaje por las tres identificaciones, aunque no es suficiente. Además, deberá efectuar una autorización de sí mismo, cuestión que se examina en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

La escritura del goce

Adentro de cada cuerpo hay un vacío. ¿Será el cuerpo un refugio de la nada o sólo un malentendido entre sus huecos? (...) En el mismo pensar está el vacío. ¿será una condición del pensamiento o al revés es el pensar el que lo crea? (Juarroz, R., 1984).

El campo central del goce

Entrar en el detalle de la parte inferior de las fórmulas implica referirse a conceptos cruciales que Lacan trabaja a lo largo de su enseñanza. En concreto, al tratarse no sólo del discurso o de funciones, sino fundamentalmente de la distribución del goce, resulta necesario detenerse en el entramado conceptual que lo sostiene.

Ya desde los inicios del psicoanálisis Freud había planteado que la falta de *la Cosa (das Ding)*, hace que se intente de manera desesperada recuperar goce. La primera gran pérdida que espera a la criatura humana al nacer es una pérdida de goce. Freud circunscribió esa pérdida a la prohibición del incesto, afirmando que dicha proscripción era condición de entrada en la cultura y al proceso de humanización. En cuanto a Lacan, trabaja esta cuestión en dos capítulos imprescindibles de *El Seminario 7: La Ética del psicoanálisis* (1959-0/2013):

El *Ding* es el elemento aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*. (...) El *Ding* como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. (...) El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. (...) El mundo freudiano, es decir es de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. (p. 70)

El choque entre el soma y el significante acarrea para el cuerpo viviente una pérdida de goce. El goce supuesto al cuerpo real es trasplantado al discurso y el primer efecto como consecuencia del pasaje del goce a la significación, a las redes del sentido, es el proceso por el cual lo indecible entra a la articulación significativa. Rabinovich (2007) y Braunstein (2006), cada uno con matices diferentes pero con la experiencia de largos años de investigación, son referentes en este tema.

“*das Ding* es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado” (p. 72). Este residuo no ligado al significante se instituye como algo real interno al campo del sujeto, identificado por Lacan como referente primordial de lo que circula como goce del sujeto (Rabinovich, 2007). De ello resulta el exilio del goce en la palabra, si bien queda impregnado de palabra ese cuerpo real y la palabra queda también vinculada a ese goce que ha expulsado. Goce es goce del cuerpo que se escurre del discurso, que por ser antes de la palabra se representa a través de ella de modo que por ella algo se puede saber (Braunstein, 2006).

Das Ding –en el punto inicial, lógica y a la vez cronológicamente, de la organización del mundo en el psiquismo– se presenta y se aísla como el término extranjero en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung*, que Freud nos muestra gobernado por un principio regulador, el llamado principio del placer... (Lacan, 1959-0/2013, p. 76)

Lo que hace de este circuito (objeto perdido), un ejemplo cristalino de inconsciente, es la presencia, en el nudo del sistema del funcionamiento psíquico la ausencia de *das Ding*. Esa falta, ese carozo real es la raíz que hace que a su alrededor se teja el enjambre de representaciones del sujeto. La letra en el inconsciente se escribe en torno a ese nódulo. En la frontera de esa letra, el conjunto del tejido de *vorstellung* que gira alrededor puede decir algo, una *l'une-bévue* (una equivocación, cara real de la letra del inconsciente) parida por ese torbellino, un significante menos tonto.

Los pensamientos inconscientes no pueden pensar todo, se introduce un hiato, un agujero donde el pensamiento se detiene, *kern unseres wessen* (núcleo de nuestro ser), un vacío de pensamiento, hiancia según Lacan o nudo real del inconsciente. Es decir, en el inconsciente no hay pensamiento solamente, hay un *kern*, ombligo, roca viva, nódulo patógeno, un punto en que no se piensa.

El problema del goce, en tanto que este se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión (Lacan, 1959-0/2013, p. 260).

El principio del placer protege ese campo de goce, lo real del sujeto, lugar topológico de *das Ding*. El principio del placer gira a cierta distancia, de representación en representación, de ese objeto por encontrar. Impone un rodeo para evitar el goce pulsional. Es decir, la pulsión se satisface cuando el principio del placer fracasa. La experiencia de encuentro con el goce pulsional, de encuentro con el objeto perdido es gozosa y sufriente. La señal de angustia informa al yo de la proximidad de ese goce.

El sujeto tiene que separarse del goce para que se posibiliten otros, lo que Lacan llama hacer “pasar el goce al inconsciente”, y que hace fallar la palabra que quiera decirlo (Lacan, 1970/2012). Esta pérdida originaria exilia del goce, lo transforma en imposible pero aun así, siempre vigente. El sujeto, por la acción mortificante del significante, queda separado del goce, ese es el pago para inscribirse en el mundo. Pero esa separación traza las vías que canalizan la posibilidad de recuperación de una parte del goce perdido. Se reencuentra fuera del cuerpo algo del goce que ha sido desviado por y hacia la palabra, mediatizado por el intercambio de demandas entre el sujeto y el Otro, en los objetos que de él se recortan (seno, heces, voz y mirada).

Al ser *das Ding* (según Freud ubicada fuera del sistema de las *Vorstellungen*) imposible de capturar en el registro subjetivo, la búsqueda de goce se orienta hacia ciertos objetos llamados por Freud *subrogados*, representantes de *la Cosa*, englobados dentro de la categoría de *objetos parciales*.

La heterogeneidad de registros donde se emplaza la Cosa en relación a los objetos parciales que la representan determina que el hallazgo, la posesión, el usufructo de

goce que sujeto puede alcanzar a través de sus objetos libidinales deje afuera un resto de insatisfacción. Este resto es lo que está implicado de manera real en el goce de la pulsión (Rabinovich, 2007, p. 46).

Estos objetos están lógicamente implicados como partes escindibles de la imagen corporal del sujeto y tienen la función primordial de representar al sujeto mismo, como elemento parcial adherido al Otro. “Ahí está el hueco, la hiancia que de entrada llenarán, sin dudas, cierto número de objetos que, en cierto modo, están adaptados de antemano, hechos para servir de tapón” (Lacan, 1969/2012, p. 53).

Esto introduce un cambio que extiende la dimensión de objeto, no sólo circunscripto a las especies mencionadas, sino a todos los objetos de la ciencia y la tecnología. Cabe advertir algo que será de importancia para este trabajo al momento del debate sobre la identidad sexual y la filosofía de género, y eso es que en el deseo causado por el *objeto a*, dicho objeto no está determinado por un género. En 1968, a instancias de *El Seminario 16: De un Otro al otro*, Lacan introduce el concepto de *plus de jouir* (plus de goce) para definir el *objeto a*, y subraya que en el ser hablante el acceso al goce está estructuralmente implicado en la función de la pérdida.

En alemán *Mehrlust*, plus de gozar, algo más, un plus más de goce, un poco de eso que se perdió (y fue propicio que se perdiera porque dio lugar a la división subjetiva, condición del sujeto deseante, sujeto de la palabra) se recupera, en cambio, como goce (Lerner, 2017, p. 65).

A partir de aquí queda jugada una dualidad para el objeto a: por una parte constituye el objeto que por faltar radicalmente suscita al deseo; por la otra, en oposición a la idea de agujero, es concebido como tapón, como ese objeto que el sujeto intenta instalar donde no sabe lo que desea. Es otro aspecto del objeto que se agrega a su condición de faltante, la de ser asiento de una pérdida de goce y de un modo de recuperación parcial de este, de funcionar como instrumento de satisfacción pero también como falla en recuperarla (falla que sostiene la pérdida inicial). El *objeto a* es la pequeña sustancia gozante que viene a ocupar como brizna de goce el vacío de la cosa, plus de gozar que resarce de la falta de *la Cosa*.

En este punto, resulta ineludible referirse al fantasma, puesto que es inherente a esta red de conceptos que vinculan el objeto y el goce. Para Lacan, el cuerpo es la sustancia de goce que hace de soporte a la maquinaria simbólica. Es soma que se hace cuerpo sexuado y a su vez entra en una dialéctica que implica al deseo, articulado al fantasma que el Otro posibilita (1972/1985, p. 32). El fantasma establece el dispositivo subjetivo central del neurótico en la recuperación sexual de goce; el agujero por donde el sujeto se da un objeto plus de goce, siempre uno más.

Así, el sujeto se identifica con el objeto amboceptor, reteniéndose a sí mismo como el objeto infaltable para lo que supone del goce del Otro. Por lo tanto, el deseo se define por una falta que lleva hacia adelante y el goce sería más bien lo que viene a obturar la falta, a cerrar el deseo. Dado que *la cosa* no se presta a la representación, el sujeto no deja de presentificarla. En tal caso, su goce no será la progresión hacia un vacío, sino por lo que viene a obturar ese vacío, la imagen que se instala en su lugar.

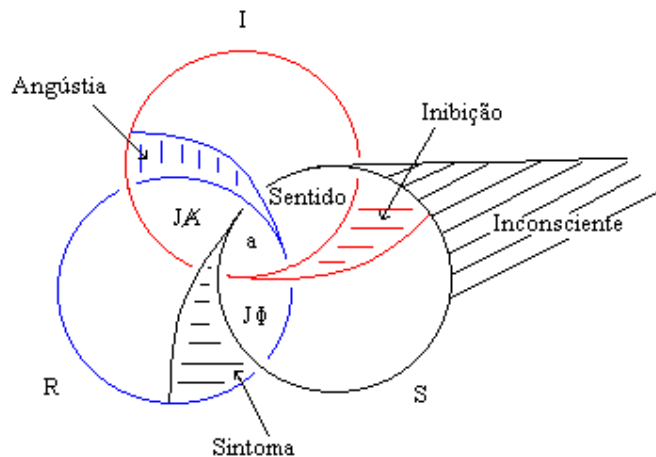
La distribución de los goces

La bisagra que articula un supuesto goce anterior al significante con el goce fálico (resultado de la introducción del Otro) es el inconsciente, que hace imposible un goce pero hace posible otros. En cuanto a éste último punto Lacan, en *El Seminario 20: Aún*, establece que el goce puede repartir, distribuir o retribuir, por no tener ese gran gozar. Se trata de distintas maneras de suplir ese goce, siempre menor que el goce de *la cosa*.

Porque se ha perdido el goce del bien supremo, es que se puede pensar en otros; en este sentido, el giro ético sería la pérdida del bien y la búsqueda de un goce que no sirve para nada (Lacan, 1972/1985, p. 11). Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. Suple simplemente la pérdida de *la Cosa*. El giro con el utilitarismo de Benthan es total, en la medida en que las cosas que se hacen para recuperar el bien supremo pueden ser perfectamente inútiles.

Esta especie de catálogo del goce prosigue en la formalización lacaniana del nudo Borromeo, en *El Seminario 22: R.S.I.*

Figura 5
El nudo Borromeo



El goce fálico es el goce ligado a los aparatos de lenguaje ($J\Phi$), semivelamiento entre real y simbólico, enmarcado en el límite y la ley, necesario para que la estructura funcione. El goce encontrado será siempre menor que el buscado, el *eso no es eso* que relanza la búsqueda. No se trata de una insatisfacción patológica, sino estructural que organiza el territorio del hombre y la mujer en tanto fálicos. Es goce del Uno, localizado, limitado y fuera del cuerpo, propio del sujeto en tanto tal, es el goce que la castración deja al *parlêtre*.

Por otra parte el goce-sentido, que participa de lo simbólico en su conjunción con lo imaginario, refiere a la capacidad de lo simbólico de hacer goce mediante el sentido. El goce del Otro, recubrimiento de imaginario y real en la teoría de los nudos, se encuentra según Lacan, fuera de la palabra: "(...) el goce del Otro, el goce del cuerpo que lo simboliza, dado que no hay significante que lo simbolice, no es

signo de amor” (1972/1985, p. 51). En cuanto al goce femenino, por su complejidad y lugar central en esta tesis, será trabajado en los puntos subsiguientes.

El signo de amor rehúsa el goce que se tiene con el semejante. Es decir, siempre que se ama, como amor sexual, fraterno, amistoso, etc., se restringe el goce que se tiene con esa persona. Este goce tiene la dificultad de que no habla, es una porción de la pulsión de muerte que nunca se liga al representante, al Uno. Esto implica que haya una parte de la pulsión de muerte no ligada al *Eros*, no libidinizada y que trabaja en silencio, que pega en el yo como goce del Otro. Si es el cuerpo el que lo simboliza, al que lo afecta, entonces quiere decir que no es el significante.

Es interesante exponer aquí, sobre este concepto, una posición diferente con otros autores: Soler (2000), Kait (2005) y Rovere (2011) afirman que no habría diferencia entre goce del Otro y goce femenino. No obstante ser un tema de debate que no es posible abordar en esta tesis, sí se puede acordar en que ambos goces se encuentran exiliados del significante, de ahí entonces su virtual confusión. Respecto de la realización conceptual de las fórmulas, dice Lacan (1972/1985):

Del lado del hombre inscribí, no ciertamente para privilegiarlo en modo alguno, el $\$$, y el Φ que como significante es su soporte, lo cual se encarna igualmente en el S_1 , que, entre todos los significantes, es el significante del cual no hay significado, y que, en lo que toca al sentido simboliza su fracaso. Esta $\$$ acompañada así por ese doble, ese significante del que en suma ni siquiera depende, no tiene que ver, como pareja, sino con el objeto a inscrito del otro lado de la barra. Sólo por el intermedio de ser la causa de su deseo le es dado alcanzar a su pareja sexual, que es el Otro. Por esa razón, como lo indica en otra parte la conjunción de $\$$ y a en mis gráficos, no es más que fantasma. (p. 97)

Del lado hombre de la escritura, el padre va a donar el significante fálico y la subjetividad: $\$$ y Φ . Dado que $\exists x \overline{\Phi x}$ es necesario, quien no esté de ese lado entonces no va a estar en la subjetividad. Para estabilizar la grieta real del Otro no alcanza con Φ , se va a necesitar que Φ sea limitado por un Uno paterno, segundo borde del agujero. Hay una doble inscripción del lugar de la falta: Φ es la letra del agujero inconsciente, homeomorfo del agujero real sexual y primer borde del agujero.

Hay Uno es la consigna de *El Seminario 19: ...O peor*, y reaparece en *El Seminario 20: Aún*: “(...) el Uno sólo depende de la esencia significativa” (Lacan, 1972/1985, p. 13). El Uno es el elemento fundante de la serie por exclusión o exterioridad, que Lacan nombra S_1 y que en francés es homofónico con *essaim*, enjambre: $S_1(S_1(S_1(S_1\text{-----}S_2)))$. El enjambre es lo que garantiza la unidad del nexo del sujeto con el saber, condición de posibilidad de la serie estando él mismo fuera de ella. Es el Uno que va a determinar retroactivamente al falo como castración. El S_1 estabiliza al falo en su relación con la castración y detiene el goce del falo entre la madre y el niño. Cabe aclarar que *que estabiliza a* $\forall x \Phi x$ quiere decir que no se puede pasar a las mujeres habilitadas si no se está limitado con las prohibidas.

Para sostener la universalidad del atributo fálico $\forall x \Phi x$, alguien tiene que restarse: *Uno que dice no* al goce fálico entre el niño y el Otro. Esa barra hace que el falo vire a castración. Desde este costado surge que el padre dona el falo y crea sujeto (Φ y $\$$), lo que indica que la sexuación no es ejercicio de la genitalidad sino patrimonio de la neurosis.

El Uno repetitivo es el significante que traduce al falo, es decir, el falo como significante es producido por el significante unario. *Hay el Uno* es el significante que le asegura al falo su lugar de virar de goce fálico a significación fálica. La *Bedeutung del falo* es el agujero, eso hace que la palabra sea fálica y vacía de significación. Ahí donde está la ausencia de significante, el falo aparece como barra estabilizadora. El sujeto va a remitirse enteramente a esa barra que viene transmitida por el padre en el varón y no-todo en el sujeto femenino. En la psicosis hay falta, puesto que hay lenguaje, pero no hay ninguna letra que establezca esa falta.

El Φ va a tomar cuerpo en S_1 como significante paterno, por lo tanto, cada vez que se está en S_1 se está en la virilidad. El varón se apoya totalmente en esa función paterna y el lado femenino no-todo, ya que no existe padre que pueda asegurar la falla, lo real del Otro.

Tomemos primero las cosas del lado en que todo x es función de Φx , o sea, el lado en que se coloca el hombre. Colocarse allí es, en suma electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. (Lacan, 1972/1985; p. 88)

Antes de pasar al análisis del lado hombre, es necesario referir un tema importante: la elección del sexo. El término *electivo* suena paradójico ya que la experiencia común indica que los sujetos se sienten forzados o viven dicha elección como un síntoma. En efecto, se trata de una elección forzada, los sujetos están obligados a elegir a causa del inconsciente, que habla y dice poco sobre el sexo. Habla del Uno fálico pero nada dice del Otro, que *ex-siste*, tal es la maldición del sexo como lo plantea Soler (2000).

Cuando Lacan habla de *elección*, es necesario precisar que no se trata sólo de una elección inconsciente, sino de una inclinación propia al modo de gozar, una autorización de sexo desde el mismo sujeto, una elección que no viene determinada desde la sociedad ni el colegio o la familia. Como ya se desarrolló en los capítulos anteriores, la *autorización de sexo* no es sin el Otro pero tampoco el Otro lo determina absolutamente.

En *La Maldición del sexo*, Soler (2000) plantea que el Inconsciente no es una maldición que condene a ser hombre o mujer, sino que habría cierta elección. Asimismo, establece que el Inconsciente no nos impone la elección de sexo al modo de un *está escrito*, como una fuerza oscura o un saber que determina lo real, que quita responsabilidad al sujeto. Además, propone que la maldición del inconsciente que condena a la sexualidad a ser sintomática, obedece al hecho de que el inconsciente dice mal el sexo. El sentido sexual está por doquier, pero el sexo no está en ninguna parte en el discurso del inconsciente. Si se quiere decir como analizante lo que se desea sexualmente, lo que se encuentra son las pulsiones parciales y el falo, falta el sexo, esa es la carencia esencial del inconsciente. Incluso, toma el término *carencia* empleado por Lacan para decir que en el inconsciente hay un defecto en el decir, un decir que falta, un decir que está forcluido. El inconsciente no dice el sexo; la maldición (*malédiction*) del inconsciente hay que escribirla en dos palabras: *malé-diction*, para evocar el decir mal, y luego hay que poner el acento circunflejo: la *mâle-diction* (macho-dicción).

Es lo que Freud indica al señalar que no hay más que una sola libido. Dicho de otra manera, el inconsciente no conoce el otro sexo, no conoce más que el Uno fálico que hace al hombre y también un poco a las mujeres, pero no todas. Retoma de Lacan el texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la*

psicosis, en el que se determina como forcluída la realidad del sujeto, su realidad de viviente sexuado. Como lo simbólico no inscribe ni la muerte ni el sexo, estos en consecuencia nunca figuran en el programa, o sea, hay una incapacidad de lo simbólico para inscribir el goce, para representarlo. La autora llega a plantear incluso que, en el nivel del sexo, se trata de la disociación de los registros imaginario y simbólico por un lado, y del registro real por el otro; una disociación en el nivel del sexo entre el semblante y lo real. En el apartado siguiente se establece una de las posibilidades de recuperación de goce vía el fantasma neurótico.

Fetichismo estructural del macho

Para el que está del lado hombre lo único alcanzable del otro es el objeto, el cual cree que es *La* mujer. *La* mujer no es un objeto, aunque el hombre la tome como tal. *Ergo*, el hombre hace el amor con el fantasma mientras cree estar con *La* mujer, lo que Freud llamaba en 1912 *la degradación generalizada de la vida erótica*.

(...) para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor (...) el hombre es quien aborda a la mujer, o cree abordarla (...) sólo aborda la causa de su deseo, que designé con el *objeto a*. El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla. (Lacan, 1972/1985; p. 88)

Habitualmente, el varón necesita rebajar a una mujer a *objeto a* para poder abordarla; la mujer puede prestarse al juego dejándose tomar y obtener algún goce de eso. Una aclaración: en la mascarada femenina la mujer se presta a ser semblante de *objeto a* para el goce de su partenaire, acepta ese juego erótico, no se ofende ni se cree objeto, pero su ser no está todo allí donde hace semblante.

Por otro lado, este juego sexual exige también la condición del amor, el *ser tomada en serio*, condición esencial para no quedar degradada, usada y dejada. Lo mismo vale para el varón respecto de la mujer. El varón también se presta y entra como objeto en un semblante que permite el goce. Aunque se presten al coito, cada uno va jugar como *objeto a* del Otro. Una cosa es *jugar a* ser objeto del fantasma de su partenaire y otra *ser* ese objeto. Esto último es la angustia.

Más aun, Lacan (1971-72/2012) también destaca la necesidad de revestimiento fálico para el inicio de la relación: "...exitarse por una mujer (...) quiere decir: tomarla como falo" (p. 68). Una mujer es deseable en tanto está ornada, aunque muestra también un punto de ausencia, haciendo coincidir fetiche y falta. Para el hombre, una mujer deberá asumir la fachada del falo y hacerle saber que ella guarda semi-oculto ese fetiche que él busca. Como una mujer no puede confundirse con un objeto o ser su simple portadora, de algún modo ella representa un papel para el deseo de él, papel que desempeña por amor, signo de amor suficiente para que el hombre se lance a la relación, como bien lo señala Couso (2005).

También la mujer necesita la mascarada fálica: "(...) nada más falocéntrico que una mujer, excepto que ninguna no toda lo quiere al dicho falo" (Lacan, 1974-75, clase del 11/3/75). Al falo se relaciona y lo busca donde supone encontrarlo, del lado hombre. En tanto macho, el acto de amor es con el *objeto a*, de ahí que Lacan lo llame *perversión polimorfa del macho* o *fetichismo estructural del macho*. El goce sexual del hombre se mantiene dentro del orden del fantasma, con plus de goce

representado en el *objeto a*, punto terminal donde fracasa la finalidad fantasmática de alcanzar al Otro en la relación sexual.

Es decir, si un varón tiene como único objeto del goce hacer el rebajamiento de la mujer a ser objeto *a*, deviene en lo que se conoce vulgarmente en algunos ámbitos como, *típico macho argento* (La editorial Planeta publica en 2011 *La cátedra del macho argentino*, homónima del espectáculo teatral del humorista Coco Sily, representante de esta versión de masculinidad).

También llamado por Lacan *goce del idiota* (la raíz *idio* significa en griego aquel que se ocupa sólo de sí mismo sin prestar atención a los asuntos públicos), goce del circuito cerrado del fantasma, goce fantasmático que generalmente es masturbatorio, aunque sea con partenaire (Lacan, 1972/1985, p. 99). Al ser uno de los goces posibles del varón, aunque intenso, paga con acotamiento y brevedad este acantonamiento en el goce fálico.

Pienso que recordarán el rumor que logré inducir la última vez designando a este significante S_1 como el significante del goce, aún el más idiota, en ambos sentidos del término, goce del idiota, que ciertamente tiene aquí su función de referencia, goce también singularísimo. (p. 113)

El goce fálico que se vehiculiza con S_1 es el goce del idiota, al tomar al otro como soporte se goza del propio significante. El goce masturbatorio del órgano es el paradigma, pero no se resigna al registro del erotismo sino que se extiende al conjunto de realizaciones del sujeto en tanto satisfacciones capitalizables.

También la mujer puede fetichizar el órgano peneano y desde esa posición viril hacer de un hombre un *objeto a* haciendo el amor con su fantasma. Las mujeres también pueden acantonarse en ese goce, no sólo clitorídeo sino de los goces habituales: fama, dinero, hijos, autos, etc. Las mujeres cuyos goces fueron largo tiempo confinados al perímetro del hogar (esposo e hijos), han visto abrirse todas las puertas de la competencia fálica. Si bien tanto hombre como mujer están atascados en la dimensión fálica, el goce fálico es predominante en el hombre.

En la perspectiva freudiana sobre la sexualidad femenina, existen tres orientaciones a partir de la famosa envidia de pene: masculinidad, feminidad y renuncia. El complejo de masculinidad revela un falicismo por vía del tener y su metonimia, es decir, autoprocursarse el sustituto fálico; la feminidad, llamada también de evolución normal o falicismo por vía del ser, ser el falo como garante objetal de la falta fálica del hombre que la conduciría a una elección heterosexual; y un tercer destino que conduce a una renuncia completa a todo deseo sexual, tanto activa como fantasmática. Dicha feminidad de la mujer deriva de su *ser castrada*, cuya falta fálica la incita a dirigirse hacia el amor de un hombre: primero el padre, heredero de una transferencia de amor que anteriormente se dirigió a la madre y después al esposo, de quien espera el sustituto fálico en forma de niño.

Sin embargo, como se verá a continuación, las mujeres participan de una doble dirección ya que se dirigen a Φ y a $S(\mathbb{A})$. Por el costado fálico, ella busca un padre potente para confirmar que nada falta habiendo falo. Según Lacan "(...) una mujer busca a un hombre a título de significante" (Lacan, 1972/1985, p. 44). *La* mujer no deja de apuntar al Φ . Se trata del falo simbólico, es decir, no de un objeto imaginario; se trata de la figura del padre en tanto Uno, significante de la excepción, un amo, un jefe que asume para ella el papel de dar cuerpo, de hacer presencia positiva de aquello que solo es falta en el significante.

El camino de su goce apunta más allá del hombre, al significante fálico. Por tener una relación privilegiada con lo real, la mujer sabe de la falta de significante, pero a la vez no deja de fascinarse con una figura fálica que parece negar la falta: figura de excepción capaz de gozar y hacerla gozar sin el obstáculo que el significante implica (Couso, 2005). Así, le hace representar la comedia y asumir el semblante del portador, como si alguien pudiera creer efectivamente que lo tiene. Finalmente, la única chance de llegar al Otro será por el lado del goce místico, no por el goce fálico. El Uno menos tonto que se logra al final del análisis; Uno que no lleva tanta carga de goce idiota, tema que se retoma más adelante.

Como se trabajó en el capítulo anterior, la universal está socavada en el cuadrante 4 por un objeto que falta, y el varón va a ir a buscar ese objeto por el carril del fantasma. Va a ir a buscar del lado femenino un trozo de objeto que venga a taponar la falta de objeto, una *libra de carne* en el cuerpo de una mujer. Eso no quiere decir que el hombre no tenga un costado femenino o que no pueda *hacer el amor*. No es lo mismo hacer el amor con el fantasma que hacer el amor con el partenaire.

El macho recupera goce por el canal fálico pero eso no quiere decir que se quede ahí, ya que un varón en posición femenina puede relacionarse con la mujer de otra manera porque hay *poiesis* en el inconsciente. Es decir, una invención a cargo del propio sujeto para alcanzar al Otro. Puede buscar en directo un significante inventado, no estandarizado por el falo. En definitiva, cualquiera que goce solo del fantasma estaría en posición masculina: es decir, todos los neuróticos son sujetos, tienen significante fálico y fantasma. Esta es la parte masculina de la estructura.

El goce del fantasma es un goce normal de todo sujeto; es, para acudir a una risueña ilustración, *Las puertitas del Sr. López*, de Altuna y Trillo (historieta considerada como uno de los hitos del cómic argentino). Allí, se relata la agobiante y rutinaria vida del señor López, un empleado de oficina que vive atormentado por sus jefes, vecinos, compañeros y esposa. Cuando el mundo real se hace intolerable, López utiliza como escapatoria su imaginación mediante la cual viaja a un mundo alterno, al que accede simplemente por la puerta de cualquier baño. Allí, según la oportunidad, se le ofrecen visiones paradisíacas o terroríficas; allí también López encuentra sus más grandes placeres y sus más profundos temores.

Hacer el amor es poesía

Lo que está por fuera del fantasma refiere a la feminidad que tenga una mujer o la feminidad que tenga un hombre. Según esto, hacer el amor es hacer poesía, es hacer metáfora, es lo que el amor tiene de apasionante si no queda consumido en la pasión. El acto sexual es coger con el *objeto a* y *hacer el amor* es *poiesis*, invención, diferencia planteada por Lacan entre copular con el fantasma y hacer el amor. Por un lado un circuito de goce fálico, estándar y por el otro de goce femenino, *carta de amor*, *poiesis*, goce escrito fuera de la escala del falo. El estándar fálico no es algo pernicioso para el sujeto, el único problema deviene de quedarse anclado ahí.

“En efecto, mientras el alma *alme* al alma, no hay sexo en el asunto. El sexo aquí no cuenta” (Lacan, 1972/1985, p. 102). El fantasma es el clisé que cada sujeto tiene para llegar al Otro reducido a *objeto a*, camino habitual de la soledad. Yendo a encontrar al Otro, el sujeto se encuentra un objeto que saca del cuerpo del Otro. El proveedor de todos los objetos fállicos es el fantasma, pero esto a su vez lo hace exiliarse del Otro.

Mientras la relación sea interfantasmática es a-sexual, lo cual no significa que sea desagradable, es *fuerasexo*, es decir, no se está con el Otro. Todo lo que sea interfantasmático es *hommosexuelle* (hombresexual, la doble *m* remite a *homme*, hombre en francés), no está en la heterosexualidad que sería la verdadera relación con el Otro. Entonces, si no se atraviesa el fantasma no se puede alcanzar algo del Otro, cuestión que tendrá que ver con alcanzar algo del goce femenino; por eso Lacan ubica el alcanzar la posición femenina como dentro de las múltiples maneras de definir el final de análisis.

El Otro sexo para Lacan siempre es el sexo femenino; es el Otro en tanto no se alcanza porque no tiene significante. El Otro es el corte, responde a la etimología de sexo (cortado), hace que no se tenga un significante para nombrar el sexo (es uno de los temas del próximo capítulo). Al tesoro significante le falta una pieza para nombrar el sexo, no es un tesoro completo. La feminidad como garante de la estructura es garantía de un quiebre del universalismo fálico. Esta noción es también compartida por algunos representantes de la EPFCL:

Lorsque Lacan introduit l'Hétéros, c'est pour exprimer ce qui peut s'ouvrir de nouveau pour le sujet à la fin d'une psychanalyse : une Autre jouissance. Si l'objet (a) comme réel est la condition du proces de la cure, pour Lacan la condition de sa finitude est $S(\mathcal{A})$. Ce signifiant Autre, ce signifiant du manque dans l'Autre tente d'articuler la part proprement féminine de la jouissance au-delà de l'apport de la fonction phallique. Mais l'Autre, celui de l'Autre jouissance, celui de l'Hétéros, existe. Cette Autre jouissance, Lacan la derive de la logique du tout de la sexualité féminine (Castanet, 2008).

Cuando Lacan introduce lo *hetero*, es para expresar eso que puede abrirse de nuevo para el sujeto en el fin del análisis: otro goce. Si el objeto (a) como real es la condición del proceso de la cura, para Lacan la condición de su finitud es $S(\mathcal{A})$. Ese significante Otro, ese significante de la falta en el Otro intenta articular la parte propiamente femenina de la satisfacción más allá de la contribución de la función fálica. Pero el Otro, ese Otro goce, ese del Hetero, ex-siste. Ese Otro goce, Lacan lo deriva de la lógica del no-todo de la sexualidad femenina (la traducción es nuestra).

Respecto la histeria, Lacan plantea que es *hommosexuelle*, metonimia infinita desde el padre al hombre que lo represente, que demanda más cosas fálicas (hijos, dinero, declaraciones de amor, etc.) y es una demanda destinada al fracaso. El problema de la feminidad es entender que cualquier relación de amor no puede proporcionar más que alguna cuestión fálica y nada más. Y nada menos, pero nunca va a obtener lo que no hay, es decir, la clave de la feminidad.

“La histérica no es *una* mujer. Se trata de saber si el psicoanálisis tal como lo defino da acceso a *una* mujer” (Lacan, 1971/2009, p. 144. La cursiva pertenece al original). Histeria y femineidad son dos modos diferentes de estar en relación al falo y por eso pueden convivir en una mujer. Devenir mujer, según Salman, tiene que ver con la experiencia del análisis en tanto permite desbaratar la defensa neurótica ante el *no hay relación sexual*, como medio para interrogar el lugar del Otro, que al final del análisis se revela como inexistente (2013). Extraer un hombre del conjunto de todos los hombres porque se le atribuye un decir, una característica en el modelo del padre no equivale a la posición histérica que abruma a un hombre exigiéndole que sea el padre perfecto. Una mujer tiene un saber inconsciente de que ningún hombre le va a dar el significante de su feminidad, que eso es una creación personal.

En cambio, la histérica tiene una relación de demanda, súplica, descontento, insatisfacción con el hombre al que le pide que le resuelva el enigma de ese significante que sólo puede crear ella misma, aunque no sin ayuda del hombre, pero que no le puede dar el hombre. Entonces, ya sea de hombre o mujer histérica (toda neurosis tiene una base histérica según Freud), se trata del pedido excesivo al padre. Una vez que se ha logrado la posición necesaria del padre, la cuestión pasa por aceptar la inexistencia de este para decir ciento por ciento el significante de la feminidad. El fin del análisis es operar el duelo de este pasaje.

El varón que llega al fin del análisis va a poder hacer una excursión más tranquila por el costado femenino de la autorización de sexo, no anclado totalmente al goce fálico. Al hacer ese pasaje, tanto varón como mujer gozan no sólo del fantasma, sino también de la creación de un significante nuevo, invención personal para nombrar la falta en el Otro y logro de un canal nuevo de goce.

El enigmático goce femenino

El tema de la feminidad y lo femenino, trabajado en profundidad por Colovini (2008), Cancina (1990), entre otros autores, fue y sigue siendo objeto de debate dentro y fuera del psicoanálisis. Incluso, estructura un eje que puede nombrarse como el combate alrededor de la función del falo. Como ya se ha expresado en el apartado anterior, todo el campo de las adquisiciones fálicas está abierto hoy a las mujeres y se plantea ahora el problema de saber, fuera de la relación sexual propiamente dicha, las manifestaciones del goce femenino. En cuanto a decir lo que tiene de específico este famoso goce femenino, muchos lo han intentado, pero pareciera que es más fácil la construcción lógica del no-todo que su manifestación clínica.

Lacan abre el inventario en *El Seminario 20: Aún* y expresa que esas manifestaciones son esporádicas, a diferencia de la función fálica para todo hombre. Los éxtasis de los místicos se aproximan al goce propiamente femenino: de ahí que Lacan nombre también goce místico a este goce. Desde entonces el término *místico* no solo ha complicado el concepto sino que además no ha enriquecido la serie. Lo que se sabe clásicamente es que es un goce que está fuera de la palabra, salvo en el testimonio poético. El testimonio místico es teología negativa, no alaba la perfección positiva de dios por ser todopoderoso, glorioso o eterno; más bien, no hay palabras o se lo ama a dios en su misterio. Por ejemplo: Santa Teresa de Ávila realiza conventos por el sur de España o escribe libros, es decir, explora su veta fálica, pero luego hace su retiro, su otra experiencia de cópula con dios.

Hay en Lacan (1972/1985) párrafos precisos al respecto: “Hay un goce de ella, de esa *ella* que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizás nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Ella lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas” (p. 90).

Del testimonio de los místicos se desprende que ellos lo experimentan, pero nada saben de ello, acentuando la imposibilidad de hablar de lo que está en juego, lo cual no parece muy esclarecedor. Las palabras pueden abrir un espacio pero no para hacer una descripción. En *Las moradas del castillo interior*, de Santa Teresa de Ávila, ella habla sobre cómo se comporta el esposo dios para con el alma, la esposa:

Pues comencemos ahora a tratar de la manera que se ha con ella el Esposo y cómo antes que del todo lo sea se lo hace bien desear, por unos medios tan delicados, que el alma misma no los entiende, ni yo creo acertaré a decir para que lo entienda, si no fueren las que han pasado por ello, porque son unos impulsos tan delicados y sutiles,

que proceden de lo muy interior del alma, que no sé qué comparación poner que cuadre (Ávila, p.37).

¡Oh, hermanas! ¿Cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de aclararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin. (p. 24)

Tal vez, el místico encuentra en su éxtasis lo que una mujer en su goce sexual, la apertura a una satisfacción que no implica ningún objeto, pero que tampoco se vive como pérdida. Según Chemama (2008), siguiendo esta misma línea argumental, plantea que lo que se dice por lo general sobre el goce femenino es que no es reductible a un goce de órgano, que no es localizable, lo cual traduce la dimensión de un goce que es por naturaleza *sin objeto*, y por esa forma aparece como indecible. Goce extático, o que goza de no se sabe dónde ni de qué, sino más bien un goce que sobrepasa al sujeto. Hoy en día ya no existen los místicos, y cabe preguntarse si es posible identificar los sustitutos de los místicos de antaño.

De consulta permanente sobre esta temática es el libro de Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres* (2015). La autora toma una referencia de Paul Claudel aportada por Lacan en *El Seminario 8: La transferencia*, mucho antes del desarrollo del no-todo. Allí Lacan plantea que Claudel, en la obra *Partage de midi*, sobre lo imposible del amor, habría creado una mujer de verdad.

Ysé es esposa, madre de dos muchachos, y hace lo suficiente para que se sepa que son su felicidad, lo que hace pensar que está inscrita en la dialéctica fálica, pero no es esta felicidad la que quiere. Ysé dirige una demanda al esposo de que no la abandone, de que la proteja de sí misma de una tentación, de un amor loco, un amor tan total que anule todo y se parezca a la muerte, que no solamente barra las ataduras del compromiso, sino que, dicho en nuestros términos, vacíe de sustancia los objetos correlativos de la función fálica.

Ysé, con su bella risa y toda su malicia juvenil, nos hace percibir un horizonte más bien funesto, donde reina la aspiración mortal que rompe todo lazo humano, que borra a los hombres que ella ama y también a los hijos ...en nombre de un deseo abismal, de un vértigo del absoluto...Sin duda, ella traiciona, pero no traiciona un objeto por otro, un hombre por otro; más bien, traiciona todos los objetos que responden a la falta que inscribe la función fálica, en provecho del abismo. Se trata de una aniquilación, casi sacrificial; es la marca propia que designa el umbral, la frontera, de la parte para nada fálica, del no-todo, Otro absoluto (Soler, 2015, p. 33).

Otra referencia que propone Soler sobre el goce femenino es *La mujer pobre*, de León Bloy. El autor dice de la heroína:

Ella incluso comprendió, y esto no está muy lejos de lo sublime, que la Mujer existe verdaderamente sólo a condición de estar sin pan, sin techo, sin amigos, sin esposo y sin hijos. Solamente así puede forzar a descender a su señor. (Soler, 2015, p. 33)

Se trata aquí para Soler del desapego frente a los objetos: “El no-toda tiene que ver con un bien de segundo grado que no está causado por el objeto a (...) donde se afirma una emancipación anuladora, en el sentido libidinal del término, respecto a todo objeto” (p. 34). Un goce envuelto en su propia continuidad, no causado por un objeto a.

El goce de la hiancia

Lacan no se queda con el abordaje cerrado de la mística, acaso menos transmisible en un psicoanálisis que en la experiencia literaria. Por eso, a partir de *El Seminario 19: ...O peor*, comienza a profundizar sobre el goce femenino por otro camino, con una revisión radical de la lógica introducida por Aristóteles (trabajada en el capítulo segundo de esta tesis).

Las que se autorizan mujeres no pueden basar su anhelo en que se les dé el significante de su sexuación. Aceptan en tal sentido, que no hay padre de su posición femenina, aunque sí de su subjetividad. Desde la posición de *Lá* el goce apunta a dos lugares distintos: por un lado, a lo que un hombre podría ofrecerle, el órgano que viene a presentificar el significante de la falta. *Lá* se dirige a Φ que es soporte del sujeto, con lo cual también goza del fantasma vía goce clitorídeo, del éxito cotidiano, de maternidad u otras adquisiciones fálicas. Una mujer sin dirección al falo lleva a la locura o un misticismo extremo, por eso las que se dicen mujeres no son sin una dirección al falo, aunque no-toda. Un más allá del falo pero no sin el falo.

Pero por otro lado, ella tiene posibilidad de un goce que excede al goce fálico, al que Lacan encuentra, como ya se dijo, en algunas experiencias místicas, y que en el álgebra lacaniana se escribe: $S(\mathbb{A})$, significante del Otro barrado, el agujero. $S(\mathbb{A})$ es un goce fuera del falo, goce del que nada puede decirse, porque toda transmisión mediada por el lenguaje pasa por la función fálica. Experiencia enigmática pero que hace decir, aún con ese ejercicio de la función fálica que es el ejercicio del lenguaje (Cancina, 1990).

Desde su esencia, de no-toda en lo fálico, se dirige al significante de la falta en el Otro, su significante, no su objeto. Este significante es *uno sin el Otro*, ya que el Otro está barrado; falta ahí, donde haría falta, para sostener cualquier significación (Cancina, 1990). Ese contacto con un significante sin el Otro, dejará en condiciones de saber leer de otra manera, saber leer que el significante miente (Cancina, 1990).

Se puede decir que encontramos en este modo de pensar el significante de la falta en el Otro, la sutil pero enorme clave para pensar lo específico de este goce femenino. Lacan nombra goce femenino o místico a esa flecha que va de *Lá* al significante de la falta en el Otro, $S(\mathbb{A})$, un goce de la hiancia no mediado por el significante fálico sino por una creación significativa propia. El $S(\mathbb{A})$ no es el falo, es un significante nuevo que inventa quien está en posición femenina (Lacan, 1972/1985, p. 98). La posición femenina (*Lá*), tiene una relación más directa y sencilla con $S(\mathbb{A})$, pasar por ese punto vacío, trazo inventado.

El que está preso en el fantasma solo puede querer un objeto o una miríada de objetos a que constituyen la realidad, pero que no producen ningún acceso al Otro. En posición femenina hay algún alcance del Otro, hay acceso al Otro pero no al entero del Otro sino a su falta, se entra por su agujero. Según Kait: "(...) no rechazar lo femenino es no rechazar el vacío de la estructura" (2005).

Lacan trabaja el goce específico de la mujer en uno de los capítulos más importantes de *El Seminario 20: Aún: Una carta de amor (L'être d'amour)*. *L'être* en francés quiere decir *carta* y *letra*, *amor* conjuga y condensa el verbo *aimer*, amar y *âme*, alma. *Carta del amor* es aquello que tiene que ver con crear una letra fuera del fantasma para hacer del alma algo que no sea clisé del fantasma, un borde real no contorneado por el falo. A ese significante del Otro barrado, invento femenino se trate de varón o mujer, Lacan lo llama escribir la *carta de amor*. Esto es una

posibilidad femenina a la que no tiene por qué estar negado el varón. Para el que está en posición macho el goce se acantona por el carril fantasmático y para él, la mujer es solo fetiche y no un enigma que lo habita.

En un seminario anterior, *El Seminario 19b: El saber del psicoanalista*, Lacan ya había planteado *la carta de a-mur*, articulando el objeto *a*, el muro del lenguaje y el amor: “Entre el hombre y el muro, justamente está (...) el amor. Y lo mejor que hay en ese curioso impulso que se llama amor, es la carta, es la letra que puede tomar formas extrañas” (1971/1972, 3/2/72). Carta de a-muro y carta de amor son homofónicamente idénticas en francés, pero lo que Lacan se propone es diferenciar el amor narcisístico de un amor que esté articulado a la castración como posibilidad de una relación interesante entre un hombre y una mujer (Álvarez, 2006).

Entonces, la *carta de almor* se escribe en $S(\mathbb{A})$, como una manera nueva de hablar de la falta que no sea el estándar fálico, no la forma imaginaria del amor sino la letra de amor que apunta al vacío del Otro. Se ama lo que no se puede alcanzar, lo que ni siquiera se sabe que es, el amor en su vertiente real. Eso que se le añade al objeto para decir, como en esa frase atribuida a Bernard Shaw: “enamorar es hacer una tremenda diferencia entre una mujer y otra”. A su vez, el $S(\mathbb{A})$ es un invento de la posición femenina, es como mujer que hace el invento de un significante que bordea la hiancia, un semblante nuevo de *La*, una verdad que no puede alcanzar como varón o como cualquier mujer fálica (que pueden ser más fálicas que los hombres). Es un error pensar lo femenino como una desmesura fálica, cuando en realidad es otra cosa que el falo. Un problema de apreciación de lo que decía Tiresias, que la mujer goza diez veces más, pero no fálicamente ya que por el lado de la competencia fálica la mujer es masculina.

El goce femenino está en una bifurcación, es decir, inventa un cierto modo de falicismo: $La \rightarrow \Phi x$, como su prójimo varón, y el propiamente femenino: $La \rightarrow S(\mathbb{A})$, fuera del significante maestro. Es decir, puede tomar el carácter de *objeto a* para su partenaire y apuntar a su vez a $S(\mathbb{A})$, el goce propio de lo femenino. No-toda en ese goce fálico y no-toda en su goce específico.

La mujer también necesita tener marcaciones fálicas. Para la posición materna va a ser fundamental la bidireccionalidad: una madre es creadora de falo para el niño y el niño toma el lugar de una adquisición fálica, pero para el niño es muy importante que la madre tenga además un goce femenino por fuera de él, es decir, que el niño sea y no sea el falo, y que ella pueda no estarle encima todo el tiempo. Madre y mujer son posiciones cuyos goces, fálico y místico respectivamente, cada uno hace corte al otro. También es complicado que una madre sea puramente mística y el niño no reciba hipótesis fálica. De la posición de no-todo, de la imposibilidad de la función paterna para la feminidad surge *la mujer no existe*, y “(...) el goce de la mujer se apoya en un suplir ese no-toda” (Lacan, 1972/1985, p. 47).

El goce femenino es suplencia, como es no-toda fálica va a tener un goce suplementario. Suplementario es lo que se añade, no lo que complementa el todo. Como el suplemento literario de un diario, este no aparece todos los días, aunque se puede leer el diario sin el suplemento. Una vez cada tanto viene el suplemento pero no completa nada, es una excrecencia, un más o un menos del todo. Este suplemento no da el significante de la feminidad y es indomitable por la lógica binaria falo/castrado. Feminidad es el borde que se le pone al totalitarismo de lo simbólico, del padre, del falo. El goce femenino airea de real toda esa zona taponada por el goce fálico. Es posible acordar con el planteo de Ritvo (2009) en cuanto que la posición fálica masculina es dominante pero no excluyente, no así en lo que sigue:

(...) hay un modo fálico de goce femenino que sin embargo, no es el goce masculino y, sin embargo, el uno y el otro están en relación. Si se dice que hay un goce femenino más allá del falo, yo aclararía que es un más allá del falo que pertenece al falo mismo, porque lo que está ocurriendo en los últimos tiempos es que la noción de falo ha quedado degradada (...) Yo creo que la complejidad está en el campo fálico como tal, y diría que no hay otro campo que el fálico (...) sin embargo, hay algo en la feminidad por la vía de la maternidad donde no todo es fálico, aunque sólo a través de lo fálico lo podemos captar. Hay un goce femenino que, a mi juicio, sigue siendo fálico, pero tiene un aspecto diverso...centrífugo, de las profundidades...de los humores, hay algo más allá del falo, pero esto tiene que registrarse fálicamente (p. 23)

Hay un goce femenino relacionado al falo, de acuerdo, pero no-todo en el falo. El problema es pensar el goce femenino solo en la órbita del falo, como si este fuera el único campo de goce para la posición femenina. Como ya se planteó en el segundo capítulo de esta tesis, el autor hace una extensa crítica a *El Seminario 20: Aún*, al que no considera apropiado para pensar la sexualidad femenina y la falta de representación simbólica de la mujer. Es decir, existen diferencias respecto de conceptos centrales de la teoría psicoanalítica, principalmente en lo que se refiere a la determinación del goce femenino ya que el planteo de la autorización de sexo intenta justamente partir desde ahí.

También hay diferencias, aunque en el abordaje general de los temas se sigue el planteo de Soler (2000), respecto de que un sujeto que está todo en la función fálica puede ser hetero, homo, pedófilo y hasta místico. En este punto, la autora equipara categorías que en Lacan se encuentran diferenciadas: en el *Seminario 20: Aún*, las categorías de goce *místico, femenino o suplementario*, refieren a un goce que está más allá de la órbita del falo, lo que lo hace delicadamente diferente. El goce femenino en el sentido de la autorización de sexo es un goce que Lacan diferencia del goce fálico de manera taxativa.

La autorización del analista y la diferencia sexual

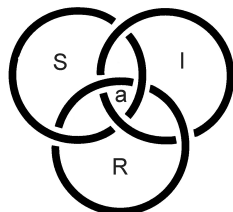
La teorización lacaniana sobre el goce femenino es de vital importancia para el psicoanálisis en general y para esta tesis en particular. Si se la vincula con el concepto de *autorización del analista*, se establece un importante aporte a la conceptualización de la diferencia sexual, en especial a la propuesta como *autorización de sexo*.

Si bien no existen tantos estudios que tomen como eje la denominación de *autorización de sexo*, sí hay en cambio una amplia bibliografía sobre el concepto de *autorización del analista* (Rabinovich, 1987). Es conocido en la obra de Lacan el término *autorización* en relación al aforismo *el analista se autoriza de sí mismo*, al que añade en varias ocasiones, *y ante algunos otros* (Lacan, 1967).

Esto representa la estocada final al analista didáctico, al liberar la práctica del análisis del corsé de la autorización institucional. Cuando Lacan utiliza la expresión *autorizarse de sí mismo*, no plantea un anarquismo tal que hace que alguien devenga analista cuando quiere, sino que apunta a diferenciarse de las teorías pos-freudianas que proponían el fin del análisis como una identificación al *yo* o el *ideal del yo* del analista (Vegh, 2010). El fin del análisis para estas corrientes pasaba por una identificación al Otro.

Tampoco se trata de una afirmación solipsista, ya que la expresión y *de algunos otros*, plantea que el *sí mismo* no puede definirse sin el Otro. Vegh, autor que clarifica muchas de las expresiones de Lacan, retoma una frase que dice: “no hay nada más compacto que un agujero”. Se trata de un agujero donde pone el lugar de “lo mismo”. Refiere al nudo Borromeo, esta estructura de tres instancias diferenciables de la cual está hecho el *parlêtre*. Tres anillos en los que ninguno interpenetra al otro, en cuyo centro se recubren los tres agujeros. Allí Lacan escribe la letra “a”.

Figura 6
Nudo Borromeo



En algunas ocasiones, usa el neologismo *extimité (extimidad)* para juntar lo íntimo a la radical exterioridad, la constitución de lo más íntimo con un vacío que se sostiene por sus bordes.

Tal como Lacan trabaja con las tres identificaciones de Freud (tema que se desarrolla a continuación), se horada un espacio en el campo del Otro donde se constituye el objeto a. El sujeto se constituye como deseante en tanto consigue sustraerle un goce al Otro. Allí, el objeto a *éxtime* aparece por efecto del significante sustrayéndose del campo del Otro. Este agujero como *éxtime* es lo más íntimo. Sin embargo, por completo en relación al Otro, un agujero bordeado por lo simbólico, lo imaginario y lo real. El *sí mismo*, entonces, nada tiene que ver con el yo sino con el *kern*, el carozo, núcleo de nuestro ser, agujero que se muestra en lo real. Por lo tanto, este *sí mismo* será un vacío que tendrá función de creación.

Por otra parte, Lacan ha insistido a lo largo de su obra en la necesidad del atravesamiento del plano identificatorio al Otro, para perforar las garantías en que se sostiene el fantasma del sujeto. Autorización del analista y autorización de sexo sugieren que ambas exigen un acto subjetivo sin el visto bueno del Otro. Tanto para lo sexual como para devenir analista hay que atravesar el plano identificatorio. Atravesar eso con que el neurótico se ilusiona en la existencia del Otro, desabonarse del Otro luego de servirse de él. El fin del análisis, donde el analista se puede autorizar de sí mismo, rige una vez atravesado el fantasma. Que el analista se pueda autorizar de sí mismo ya no será pensado como una identificación a una instancia del analista, sino a la producción o creación más personal que ha hecho el sujeto, o sea, su propio síntoma.

Mazzuca y Zaffore (2014), que escriben sobre este tema, plantean que existe una paradoja, dado que Lacan propone una identificación con aquello de lo que se esperaba curarse. Se preguntan ¿de qué identificación y de que síntoma se trata? Es necesario remarcar que no es lo mismo padecer un síntoma que identificarse con el síntoma. Es importante diferenciar el estatuto de la identificación en el comienzo del análisis, pensado en términos de identificación a las insignias del Otro, y la identificación cuya función es de separación respecto del Otro (Mazzuca, Zaffore, 2014). La identificación al síntoma tiene un aspecto paradójico, porque aun siendo lo

más singular de cada sujeto, por otro lado nombra un punto en que el sujeto se encuentra determinado e incluso alienado al Otro (Soler, 2000).

Las tres constitutivas

Antes de pasar a la operación de identificación al síntoma, es necesario un recorrido por el tema de la identificación, puesto que en ella se encuentra la clave de la constitución del sujeto respecto del Otro y además, de la posibilidad de diferenciación de este, punto clave en el presente estudio sobre la diferencia sexual. Para este recorrido es necesario transitar el complejo desarrollo de *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, con apoyo en la lectura efectuada por Amigo (2003), Paola (2000) y Yankelevich (2002).

Es importante partir de la siguiente pregunta: ¿Cómo se logra hacer del Otro, mero reservorio de goce, un lugar para la inscripción de un sujeto? En primer lugar, la constitución del fantasma se obtiene como saldo de la obtenida a través de la relación del sujeto con el Otro. En este sentido, Lacan toma de Freud el hecho de que deben tener lugar tres identificaciones del sujeto con el Otro, que por esa operación pasa de ser real (reservorio de goce) a simbólico.

Freud trabaja en *Psicología de las masas y análisis del yo* tres identificaciones constitutivas: la primera es previa a toda relación de objeto, incorporación canibalística del Otro paterno basada en la relación de amor; la segunda es edípica, con asiento en un rasgo único del Otro que devendrá emblema; y la tercera, llamada histórica, remite al objeto imaginario que al Otro lo conmueve, designada también identificación al deseo del Otro.

En *El Seminario 9: La identificación*, Lacan expone su tesis *princeps* según la cual toda identificación reposa sobre el rasgo unario; en *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, lleva la investigación hasta los límites de la identificación primaria, considerada hasta el momento como indatable, inefable y mítica. Estas tres identificaciones representan distintos modos de reducir al mínimo el goce del partenaire y el lugar donde devendrá un campo de alojamiento a la subjetividad.

En cuanto a la primera identificación, puede decirse que el niño ha despertado el apetito de la madre cocodrilo (célebre apólogo utilizado por Lacan). Cree ser lo que le falta a la madre y ocupa el lugar de falo, para lo cual el Otro materno tuvo que producir una apuesta (*pascalización*, según Yankelevich), en la que el niño va a tener un nombre, un linaje, se le va a hablar y se van a esperar muchas cosas de él (2002).

Es de esta forma como el bebé ingresa al orden del lenguaje por el lado del signo, lo cual va a tener consecuencias en el reconocimiento de imágenes humanas. Es Safouan quien recuerda el notable trabajo de Spitz (1987), según el cual aproximadamente al tercer mes de vida un niño reconoce con una sonrisa (sonrisa social) cualquier gestalt humana. El acceso a esta humanización es anterior al acceso identificatorio primario, aunque también representa su puntapié inicial. Además, este momento está acompañado de un cierto manejo de la emisión vocal, el gorjeo. El ingreso al orden del signo representa el “primer incorporal que hace del soma un cuerpo” e implica una primera mortificación del soma (Paola, 2000).

Cerca del octavo mes se produce un viraje decisivo en el bebé, quien en este momento es capaz de reconocer la cara de su madre, ante la que sigue sonriendo. Es el momento de la angustia del octavo mes, momento en que ha logrado, de entre todos los seres que lo rodean, identificar a su madre. El niño puede identificar a la

madre si deduce que esa señora experimenta en relación a él un apetito que no tiene por ningún otro ser.

El momento de la represión primaria es solidario con el de la identificación primaria en la medida en que la *Urverdrängung* borra para siempre la huella del engullimiento deseado por la madre sobre su chico. Ese borramiento constituye el nódulo del inconsciente (Amigo, 2003, p. 30).

Identifica a la madre en el momento en que esta desiste del goce de devorarlo y se identifica con la causa de la ausencia del apetito, *nombre del padre* mediante, que opera en la madre.

En la misma franja temporal, se sitúa el juego estructurante que Freud describe en su nieto Ernest, que indica la salida del signo y la entrada del significante. El niño arroja fuera de su campo perceptual los objetos que más ama, acompañando el movimiento con la fonematización *ooo-ooo*, traducida como *fuera* en el idioma alemán. Reatrapado el objeto mediante el famoso carretel, se producirá la fonación *daaa-daaa*, leída como el *da* alemán.

En el mismo tiempo real, el niño identifica a la madre y emite la fonación inaugural de la pareja significativa, fonemas de la lengua materna que reiteran la pérdida de los objetos. Logra aparear el *da* desde la pérdida que lo hizo libidinizable, nacimiento del objeto perdido.

Por otro lado, este objeto que aparece por eficacia de la primera identificación, aunque objeta a su vez el éxito totalizado de la identificación, es lo no identificable por antonomasia. Por eso la relación del sujeto con el objeto puede variar desde ser el motor, la *causa del deseo*, como así también nódulo del superyó, atormentador del sujeto.

Resulta oportuno especificar aquí la razón por la cual el psicoanálisis no podría adscribir a las llamadas teorías de género. En los años '50, John Money introduce el concepto de *identidad de género* que, a diferencia del sexo biológico, es el resultado de la participación de factores psicológicos que culminan en una identidad, hecho psicológico por el cual un sujeto se siente y se comporta como una mujer o como un hombre. De aquí nacen los estudios de género en Estados Unidos en los '60, según la investigación llevada a cabo por Triveño (2013).

Identidad no es un concepto psicoanalítico y no podría serlo por lo dicho anteriormente, porque el éxito de la identificación, asiento de la subjetividad, tiene que ver con la producción de un objeto no identificable ni imaginaria ni simbólicamente. Ya desde la primera identificación, primera operación de constitución subjetiva, se genera un resto que no podrá ser reintegrado, una *falta en ser*, dirá Lacan en muchas oportunidades. Por lo tanto, no existe una identidad terminada o completa para el sujeto desde el psicoanálisis. Cuando alguien dice *soy travesti, hombre, mujer, etc.*, creyendo que le proporciona cierta identidad, no hace más que caer en la ficción necesaria que vela dicha falta en ser.

A lo real, simbólico e imaginario del Otro real

La creación del objeto faltante es solidaria con el ingreso del significante; la falta en el campo del Otro aparece en la medida en que el Otro apetece (porque algo falta) y desiste de su apetito (que confirma que algo sigue en falta). Una vez que la madre ha cedido en su apetito, podrá aparecer en escena el deseo. Por lo tanto, no será lo compacto de su goce lo que guíe esa relación. En tal caso, el niño logra localizar un enigma apenas atribuible al significante: su madre le habla como solo

puede hablarle quien equipara niño = falo. Si hay enigma es porque lo apetece, pero también se ausenta regularmente. Lacan nombra *identificación a lo Real del Otro real* a esta operación de tragar el agujero entre el niño y la madre que impone el significante fálico.

Aquí lo que impide el engullimiento perpetuo es el amor al padre operante en la madre, tiempo pre-edípico, anterior a toda carga de objeto. La madre desiste de tragar al niño y el niño puede entonces tragar la función padre muerto (no edípico) que opera en la madre, deuda con el propio padre que la puso en falta. Si eso habita en ella, el niño está muerto para su goce.

En *Tótem y tabú*, Freud introduce el padre muerto (*ur*): padre gozador de todas las mujeres, asesinado y comido, deviene ley sobre distribución de goce. El niño traga el campo del lenguaje devenido simbólico, gracias a la identificación: es decir, traga la presencia y la ausencia. La extrusión de goce hace devenir simbólico al lenguaje, agujereado por la falta de objeto que el niño cava en su tejido.

Soma —————> cuerpo
 Lenguaje ———> simbólico

El pasaje de soma a cuerpo y de lenguaje a simbólico depende de la transmisión o no, por parte de la madre, de la deuda (contraída con el padre) que opera en ella. Esto produce en la madre una estabilización de la falta fálica y limita que el niño sea reafirmación de su ser. Entonces, este vacío de donde proviene el apetito de una mujer para hacer venir al mundo a un niño, se lo debe a la operatoria vigente en ella del Nombre del Padre. El padre que pone en falta a la madre no es el padre edípico del niño, sino que es anterior a la entrada en el Edipo.

La madre le habla al niño y hace resonar su falta fálica, su voz resulta *nominante* (Yankelevich, 2002). Por lo tanto, es de ese modo que la falta fálica pasa en Nombre del Padre. Si el apetito se detiene, es el niño quien queda habilitado para tragar al padre muerto pasando a ser un muerto a la pura vida. El soma se cadaveriza en tanto se ecuaciona con el falo y el lenguaje se interioriza y se hace traza. Además, que el niño pueda identificar a la madre permite también que pueda identificarse imaginariamente, por vez primera, a la imagen que se forma en el fondo del espejo plano (según las condiciones que establece Lacan en el conocido *estadio del espejo*).

Figura 7
 El estadio del espejo



Es importante recordar que la madre cumple el rol de espejo esférico al formar la imagen real del niño, separándolo del mundo meramente biológico. Imagen en la que se dibujan los agujeros de las zonas erógenas donde circularán los esbozos de pulsión. Este cuerpo, que implica ya la cadaverización del soma, es sede del narcisismo primario, previo a toda carga de objeto.

Asimismo, la madre debe sostener la función de espejo plano, produce la juntura de la falta fálica y el Nombre a quien se la debe. Pone en su fondo el niño todo como sutura del agujero del Otro, cifrado cero, con el *uno único* que será su *yo ideal*. Es evidente que la sutura no será sin resto, dado que el *objeto a* justamente pasará a ser lo que falta en la imagen. Constituido este yo ideal, nombrado $i'(a)$ en el álgebra lacaniana, unificación especular de la imagen real, se llega a la culminación de la primera identificación en que se ha logrado tener un cuerpo, al modo de una vasija como lo plantea Lacan.

En la segunda identificación, toma del padre edípico un trazo unario: la madre al ofertar su ausencia posibilita para el niño la formación de un triángulo edípico con el padre (padre que a su vez es varón de la madre). En la madre funcionan las diversas eficacias de la función paterna: la cara *ur* (originaria) y la cara edípica. Por lo tanto, el triángulo madre-niño-falo es sustituido por el de madre-niño-padre.

En *El seminario 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976/1977), Lacan nombra la segunda identificación como *identificación a lo simbólico del Otro real*, como la que otorga el trazo para que el niño deje de ser: *yo era su falta*. La eficacia de la segunda identificación implica que la madre sea no-toda madre fálica. El goce propio de la feminidad descarga al niño de responder con su ideal por la falta de ella, es decir, la madre podrá no hacer del yo del niño su único goce.

En esas condiciones, el niño sale de la alienación fundante, puede leer un trazo único común en las diferentes demandas de la madre. El repetitivo interrogatorio permitirá desglosar, entre las múltiples demandas de la madre, el significante que se repite, el denominador común, el trazo unario. El niño podrá identificar ese significante que descompleta cualquier totalización del saber del significante binario, y es así como comienza a orientarse en el campo del Otro. El trazo unario representa al sujeto para el resto de los significantes binarios. En esta faz metafórica el Otro no sabe todo, puesto que resta por desglosar un trazo unario (uno diferente para cada niño de la madre), el S_1 (significante asemántico, nominante) de la holofrase inicial en el que el niño se encuentra alienado (Yankelevich, 2002).

El niño ataca el intervalo significativo preguntando al Otro: *¿qué quieres de mí?* (Lacan, 1964/1986). Este cuestionamiento se apoya en el objeto que no entró en la identificación, el cual se hace núcleo real del niño. El objeto se libera del pegoteo con el yo y puede ir a colocarse detrás de otras pantallas y no sólo la que propone el Otro.

El desgajamiento de ese trazo común, leído gracias al amor de la madre por el padre edípico, dará por resultado que el falo (al que el chico tendía a identificarse) ahora aparezca, en el campo del Otro, como algo que lo divide y no como algo que lo satura. Apareciendo el falo como razón de la división del Otro, el chico puede representarse su ser, ya no en *ser el falo* él mismo, sino en *un trazo* que lo marca como *siendo hijo del padre*. He aquí que "nace", por el trazo que lo representa, el ideal del yo, y ya no exclusivamente el yo ideal. (Amigo, 2003, p. 114)

En la faz metafórica de la segunda identificación, el significante Nombre del Padre pone bajo la barra el Deseo de la madre y el falo rota a categoría de función. La ecuación *ser el falo* tiende a fetichizar a quien se encuentre bajo esa identificación, mientras que *el falo como razón* de la división deseante de la madre tiene categoría de función y se hace vector de la castración.

Según lo trabajado en el **Capítulo II**, Lacan coloca al Nombre del Padre (en el cuadrángulo de Peirce) para señalar el vacío del trazo, aunque no sin él. Por lo tanto, el trazo unario puede ser utilizado en función de Nombre del Padre si hace resonar un vacío, cuando ese rasgo único señala el vacío de la falta de objeto.

En el tiempo metafórico es en Nombre del Padre, de ese aspecto que permite desglosar el padre, que el niño va a fundar otra identificación, ya no un ser ideal fálico sino un S_1 que lo representa en el campo del Otro como *ideal del yo*. Corresponde a lo Simbólico del Otro real, que permite percibir al Otro dividido por el falo. Este mismo trazo debe retraducirse sobre la imagen especular como línea de corte del yo ideal y el objeto.

En la faz metonímica de la segunda identificación, a la entrada del padre edípico, a la eficacia significante, metafórica, debe añadirse la de desalojar al niño del fondo del espejo plano donde intenta en vano hacer sutura su imagen yoica. Padre que pone a jugar el S_1 como frontera entre el yo y el objeto, al que extrae de una contigüidad amenazante. Esta cara del padre se escribe $-\phi$, la letra que escribe el agujero en el espejo y produce trasvasamiento de libido del fondo del espejo a imagen real del cuerpo, reservorio libidinal. La castración recae sobre lo imaginario, no sobre lo real del sujeto, recae sobre ese ser que se creía. El padre edípico prohíbe, redobla la eficacia de la imposibilidad, e intenta satisfacer el agujero erótico de la falta de la mujer, quien también es la madre del niño.

Además, lo que da pie a la entrada del padre edípico es que en la voz materna haya un reconocimiento al padre del niño, en la enunciación materna respecto del padre, destello de interés sexual por su hombre. Y a su vez, que este la pueda investir como causa de su deseo. El padre pone el cuerpo en el hueco erótico del Otro y libera al niño de ese lugar (intervención metonímica). El yo ideal extraído del fondo del espejo, caído, desnarcisizado, produce otro movimiento estructural: la tercera identificación. El Otro tiene que abrir la significación fálica, al tiempo metonímico, de lo contrario el niño queda como prenda del goce fálico del Otro sin la posibilidad que el padre edípico quite al niño del fondo del espejo. Tiene que producirse una negativización del ser donde prevalece su *nombre* por sobre su valor de fetiche.

Ahora bien, ¿cómo se recupera la desnarcisización producto de la segunda identificación? Este movimiento viene de la mano de la tercera identificación, histórica, al deseo del Otro, a lo *imaginario del Otro real*, según Lacan en *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976/1977).

Para que un hombre alcance la altura de padre real tiene que libidinizar a la mujer en tanto madre fálica, y tiene que libidinizarla en tanto mujer. Una cara del padre es proscriptiva, de que el hijo suture la falta en la madre; y otra prescriptiva, es decir, prescribe un abanico de derechos y fuentes de goce: el *objeto a* liberado del fondo del espejo pasa debajo de alguna otra pantalla que la del Otro. Esa libido desbloqueada del fondo del espejo materno se vuelca dentro del cuerpo pre-especular, $i(a)$, imagen real del cuerpo, como sub-elemento del cuerpo, fuera del espejo, y el sujeto accede a una posición narcisista no especular. Se obtiene así un *echte ich* (yo auténtico, verdadero), un forro que fortalece, apto para tolerar el riesgo

del acto sin el peligro de reventar o desintegrarse en su narcisismo. Esa libido incorporada como reservorio sirve para catectizar el *objeto a* bajo otras pantallas.

Identificado lo *Imaginario del Otro real*, habilita a que el sujeto pueda muñirse de pantallas imaginarias (objetos exogámicos) y gozar de ellas. No hay modo de abordar el *objeto a*, más que por pantallas: el amor, un deseo que le sirve de base y el goce obtenido a escala real. Se produce un pasaje de Otro al otro gracias a la tercera identificación, que en la infancia se pone de manifiesto en el juego con otros niños, objetos de juego como pantallas de *objeto a*.

En la última clase de *El Seminario 22: RSI*, Lacan llama *inhibición* al Nombre del Padre en lo imaginario (1974/1975). El Otro, si se atiene al poder ordenador del Nombre del Padre, se inhibe de capturar por entero la imagen del niño en el fondo del espejo, en la densidad del goce del Otro. Entonces, la correcta eficacia en lo imaginario inhibirá el uso instrumental del niño, permitiendo que algo real escape a la captura del espejo. Sólo así el niño podrá diferenciar imaginario de real, dado que lo real se demostrará como no especularizable, por fuera del campo imaginario, si bien este le hace velo.

Si el padre o la madre pueden dar asentimiento al niño real, se hará evidente que no-todo él está en la imagen *yo ideal*. Este hueco en la imagen hará aparecer en el espejo su agujero específico, inscripto como falta fálica imaginaria, $-\phi$, agujero en lo imaginario. Esta parte no especularizable permite que sea investido en profundidad un trazo en el cuerpo del niño que no entra en el campo del Otro. Es esa fisura de libertad que se le da al niño, respetándolo en su real también en el campo de la imagen, como algo que el Otro se inhibe de tomar.

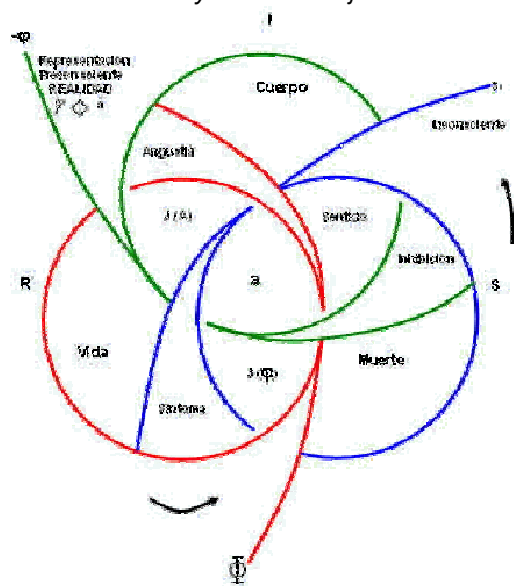
Entonces identificar es tragar, incorporar devorando; introyectar un S_1 , tomarlo de ese algo y ponerlo a cuenta de quien lo ha tomado, o introducir una imagen y asumirla como propia.

Identificación al síntoma y posición femenina.

Cada tiempo del sujeto reclama, a su vez, una operación de escritura propia. Tiempos instituyentes del sujeto que dependen cada uno de ellos de una operación renovada de extracción de goce fuera del cuerpo, lo apartan de su lugar de objeto y producen la operación de escriturar la falta. Dichas letras del sujeto son:

1. Φ = falo simbólico / identificación a lo Real del Otro real / primera identificación/agujero de lo real.
2. S_1 = trazo unario orientador de la falta en el Otro / identificación a lo Simbólico del Otro real / segunda identificación/agujero de lo simbólico.
3. $-\phi$ = recupera narcisismo fuera del espejo revistiendo objetos no incestuosos / identificación a lo Imaginario del Otro real / tercera identificación/agujero de lo imaginario.

Figura 8
Nudo Borromeo y letras del sujeto



Después de haber planteado las condiciones de estructuración subjetiva con apoyo de la teoría de la identificación, es posible retomar el planteo suspendido en cuanto a la identificación al síntoma. Desde Freud, padecer un síntoma implica una transacción que el sujeto logra entre la satisfacción de una moción incestuosa y su límite. Dicha transacción da por resultado el síntoma y su goce, con su beneficio primario y secundario. En Lacan existen al menos dos referencias a la identificación al síntoma en el final del análisis. Una de ellas se encuentra en *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*: "¿A qué se identifica uno, pues, al fin del análisis? (...) a su síntoma (symptôme) (...) Saber hacer allí con su síntoma, ése es el fin del análisis" (Lacan, clase del 16/11/76).

La otra referencia se encuentra en una intervención de Lacan en el 9º *Congreso de la Escuela Freudiana de París*:

J'ai essayé d'en dire un peu plus long sur le symptôme. Je l'ai même écrit de son ancienne orthographe. Pourquoi est-ce que je l'ai choisie? S-i-n-t-h-o-m-e. Ce serait évidemment un peu long à vous expliquer. J'ai choisi cette façon d'écrire pour supporter le nom symptôme, qui se prononce actuellement, on ne sait pas trop pourquoi «symptôme», c'est-à-dire quelque chose qui évoque la chute de quelque chose, «ptoma» voulant dire chute (Lacan, 1979).

He intentado decir más largamente sobre el síntoma. Incluso lo escribí con su antigua ortografía. ¿Por qué la elegí? S-i-n-t-h-o-m-e. Eso sería evidentemente un poco largo de explicar. Elegí esta manera de escribir para sostener el nombre síntoma (symptôme) que se pronuncia actualmente, no sé muy bien porque, simptôme, es decir algo que evoca la caída de algo, "ptoma" quiere decir caída. (La traducción es nuestra)

Al hablar Lacan de *sostener el síntoma*, evoca lo que del síntoma no decae, lo que no cesa de escribirse, es decir, la dimensión real del síntoma. También expresa *nombre de síntoma*, lo cual nos advierte sobre la íntima relación entre nominación y síntoma. Además, plantea que ese síntoma que el sujeto mismo fabricó para ponerle

un límite al Otro, al *pisoteo del elefante del capricho del Otro*, va a pasar a ser una identificación. En este punto se sigue la hipótesis de investigación de Mazzuca y Zaffore, quienes diferencian y oponen el estatuto de la identificación en el comienzo del análisis (planteada como identificación a las insignias del Otro, sean de orden imaginario o simbólico), de la identificación que se produciría en el final, que opera por fuera del Otro (2014). La diferencia entre padecer un síntoma e identificarse a un síntoma es el largo trabajo de extracción de las trazas del Nombre del padre que guarda ese síntoma. Extraer una traza propia para *sovoir faire* un goce menos ruinoso.

En la clase del 13 de junio de 1975 de *El Seminario 22: RSI*, Lacan plantea expresamente la pluralidad de los nombres del padre: inhibición, síntoma y angustia como producciones propias de los sujetos; tres patologías que a su vez actúan como suplencias del Nombre del Padre que falla. Inhibición, síntoma y angustia son corrimientos dextrógiros en los que un registro avanza sobre el agujero central del toro de otro registro (su agujero *poiético*), produciendo su taponamiento y a la vez, una detención de la avanzada del goce sobre el registro cuyo agujero se invade. *Inhibición* es el Nombre del Padre en lo imaginario; *síntoma*, el Nombre del Padre en lo simbólico; y *angustia*, el Nombre del Padre en lo real.

Cada registro tiene un toro, tiene su agujero real, por lo tanto estas formaciones ponen en riesgo lo real de cada registro, pero también los tres tienen funciones de inhibir que se coman el registro real del agujero sobre el que avanzan, es decir, salvaguardan lo real de lo imaginario, lo real de lo simbólico y lo real de lo real.

(...) es en el síntoma que identificamos lo que se produce en el campo de lo Real. Si lo Real se manifiesta en el análisis, y no solamente en el análisis (...) de manera de hacer de él el signo de algo que es lo que no anda en lo Real, si, en otros términos, somos capaces de operar sobre el síntoma, esto en tanto que el *síntoma es del efecto de lo simbólico en lo Real* (Lacan, clase del 10/12/74).

El síntoma es un movimiento dextrógiro que pretende simbolizar todo, en el que el agujero real comienza a ser violado. El síntoma es un chirrido ante el avance de la maquinaria simbólica, un chirrido de lo real cuando el goce fálico (del cifrado simbólico) se excede. Por eso el psicoanálisis no se propone abolir el síntoma (tampoco la inhibición ni la angustia), sino que intenta recuperar la función que está inhibida, sintomatizada o angustiada sin abolir el Nombre del Padre que está resguardado.

Adelantaremos esta hipótesis: sólo se ha desobstruido el tapón fantasmático, solo entonces se podrá arribar a desgajar una hebra sutil, mínima, de nombre del padre, que estaba tejida en la trama sintomal. Esta hebra, que había sido urdida por el propio sujeto para compensar el desfallecimiento de la función del padre, devendrá la base de una identificación a algo que resulta una producción propia del sujeto. (Amigo, 2014, p. 112)

Al abrir al infinito la cuerda simbólica, vuelve a aparecer su agujero El inconsciente se ubica en la zona de apertura, lo simbólico recupera su no-todo y recién ahí puede aflojarse el síntoma. Es importante recordar que Lacan definió el inconsciente como hiancia, agujero alrededor del cual giran los significantes. La apertura al infinito hace aparecer el agujero real que rodea la cuerda. En la primera

clase de *El Seminario 22: RSI (1974-75)*, Lacan dice que la práctica analítica opera desde el sentido, pero para reducirlo:

(...) que es en la medida en que el inconsciente se soporta de ese algo (...) ese algo que está definido por mí, estructurado como lo Simbólico, es por el equívoco fundamental en ese algo de lo que se trata bajo este término de Simbólico... (Clase del 10/12/74).

S_1 es el agujero de lo simbólico, el equívoco, significante asemántico que toma una porción de real. El análisis opera por el sentido, por lo imaginario, tratando de llegar al equívoco, al S_1 , y de ahí tomar lo real del goce. El síntoma podrá cancelarse en la medida en que se sepa para qué sirve, y el goce que encierra sea usado para otra cosa.

En *El Seminario 25: El momento de concluir (1977-78)*, Lacan postula: “El análisis no consiste en que uno sea liberado de sus síntomas, puesto que es así que yo escribí síntoma, el análisis consiste en que uno sepa porque está embrollado con ellos” (clase del 10/01/78). Entonces, la identificación con el síntoma sería la identificación con una mitad del síntoma que, reducida a una letra precipitada por *lalengua*, haría borde a lo real del sujeto (Soler, 2000). Este punto es coincidente con el planteo de Porge (2010): es una identificación de naturaleza borromea en tanto es portadora de un real que se busca cernir y anudar a una nominación. “La identificación al síntoma es el encuentro de lo real del síntoma en y con el nudo Borromeo, un real (recordémoslo) que es aquel de lo imposible de la escritura de la relación sexual” (p. 56).

Ahora bien, a esta posición del analista identificado ya no al Otro sino a su propio síntoma, Lacan la llama *posición femenina*. La pregunta sobre cómo se accede a una posición femenina es una pregunta clínica y Lacan orienta en la respuesta. Una de las versiones del goce femenino es que apunta a algo que queda por fuera del sentido y esto es consecuente con que la mujer no puede escribirse completamente en lo simbólico. “Me permito afirmar que el *sinthôme* es precisamente el sexo al que no pertenezco, es decir, una mujer” (Lacan, clase del 10/02/76). Ese vaciamiento de sentido permite la construcción de un *sinthôme*, la construcción de lo singular de cada uno.

Autorización del analista y posición femenina

Una idea que toma fuerza dentro de la conceptualización lacaniana es que el éxito de un análisis depende, en parte, de un giro hacia la posición femenina, hacia un goce diferente. Incluso ya en Freud existía la idea de que para lograr una cura había que dejar caer algo de lo masculino, vencer algo del rechazo a lo femenino.

Al igual que el hombre, la mujer participa de la relación con el falo aunque por la vía del ser, según lo trabajado en *La significación del falo*. Tener o ser el falo son soluciones que el sujeto encuentra frente a la castración, a la falta en el Otro. El giro hacia lo femenino sería, en principio, una aceptación del límite fálico, un saber hacer con la amenaza y el *penisneid*, pero es necesario aclarar que esta conceptualización resulta insuficiente. Para avanzar un paso más, es preciso detenerse nuevamente en los estudios de Amigo (2014).

La autorización de sí mismo como analista termina en una posición que Lacan llama *posición femenina* (Amigo, 2009). Esta autorización no tiene que ver con la posición de goce del analista, que podrá ser masculina o femenina fuera del análisis,

sino en tanto analista. Lacan usa el término *autorización* en dos ocasiones: para la *autorización de sexo* y para la *autorización como analista*. Emplea el mismo término en dos temáticas en apariencia alejadas –la diferencia sexual y la asunción como analista–. Para la autorización sexual, Lacan también plantea un atravesamiento del plano del Otro (familiar, cultural) y dos formas de intentar suturar la falla de lo simbólico que el mismo significante produce por su propia mecánica. Sexo refiere etimológicamente a *sectum* (*cortado*), corte que en lo Real hace aparecer el significante. Es decir, hay una falla en lo simbólico para decir la grieta que el mismo significante produce. Y según Lacan, hay dos maneras de fallar: la manera femenina de fallar lo simbólico para cubrir la grieta y la masculina (Lacan, 1972).

La modalidad femenina de fallar lo simbólico es la misma que propone para el analista: como semblante del objeto a y en la búsqueda de producir un significante nuevo que pueda nombrar de forma no estándar la falla de lo simbólico. El sujeto intenta escribir a su manera alguna letra que no sea la que le vino del Otro, es decir, más allá del plano que sostiene el fantasma. La invención de *un significante nuevo*, así lo llama Lacan en *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bêvue s'aile à mourre*. La identificación al *sinthôme*, que va a fundamentar la posición del analista es la forma nueva, *menos tonta* al decir de Lacan, de intentar cernir la falla de lo sexual. A esa forma Lacan la llama *La Carta de Almor* en *El Seminario 20: Aún*, algo que se secreta como letra para cernir la falla (Amigo, 2014).

Autorizarse sexualmente va a tener que ver con cómo se falla en suturar la grieta, si con metodología masculina o con estrategia femenina. La manera femenina de suturar la grieta es la que Lacan propone también para el analista, más allá de cómo se haya inscripto como sujeto ese analista en la autorización de sexo. Es en tanto analistas que se tiene que estar en posición femenina, es decir que para el analista la apuesta se duplica: es posición femenina aunque fuera alguien autorizado de manera masculina de suturar la grieta. Tiene que estar de manera femenina y sin goce femenino, lo cual pone de relieve lo que Freud llamaba *profesión imposible* para el análisis.

Lacan aporta varias definiciones sobre fin del análisis: atravesamiento del fantasma, formación de un *sinthôme* Borromeo, o alcanzar la posición femenina, es decir, alcanzar una posición más fluida con el inconsciente, no taponado por el significante único, el falo, el único que haría letra del agujero inconsciente.

Como se mencionó antes, Lacan usa en dos ocasiones el término *autorización*, tanto para la *autorización de sexo* como para la *autorización del analista*. La *autorización* es el punto en común que tienen la diferencia sexual y la posición del analista, estando este en la posición femenina como semblante de *objeto a*, para que se pueda gozar no solo por el carril fantasmático, sino con un nuevo modo de gozar. La autorización como analista supone una feminización impuesta por el semblante de objeto causa de deseo. El analista, igual que una mujer, hace semblante de *objeto a*: deja que el analizante organice el fantasma alrededor de la persona del analista. La persona del analista se presta a la mascarada o el semblante de la posición femenina y en esa dirección, apunta al significante nuevo, significante del Otro tachado, para que se encuentre un modo nuevo de gozar.

En este sentido, el planteo de Soler (2015) puede ubicarse en una posición distante al de esta tesis, al decir que por lo general los analistas tienen por tendencia sugerirle al paciente adherirse al todo fálico en todas sus formas, principalmente el casamiento y la maternidad. Tampoco se acuerda con que, en su opinión, hay motivos para pensar que Lacan no operaba de otro modo. Por el contrario, lo

planteado por Lacan sobre la identificación al síntoma como fin del análisis, justamente constituye un intento de traspaso del carril fálico. El planteo de la autorización de sexo intenta justamente partir desde ahí.

Por tanto, en el fin del análisis se alcanza la posición femenina, sea cual sea el sexo del analizante, es decir, el alcance de una posición que no se agote en la llamada al padre, que habiéndose servido del padre se pueda ir más allá, al punto donde el padre no ha podido donar un significante que amuralle por entero la hiancia. “Nuestros significantes son siempre recibidos. ¿Por qué uno no inventaría un significante nuevo? Un significante, por ejemplo, que no tendría, como lo real, ninguna especie de sentido” (Lacan, clase del 15/5/77). Los significantes son siempre recibidos desde el Otro, pero acá se trata de significantes por fuera del Otro, vía nominación del síntoma.

Que pueda haber parido el analizante un significante nuevo para nombrar la falta en el Otro, que no parta del *estándar* paterno, ergo, habiendo atravesado el fantasma no goce sólo por ese carril. Ese significante nuevo es una creación del análisis que debe permitir el analista que está, sea varón o mujer y sin que cambie la autorización de sexo, del lado femenino. Por otra parte, en cuanto al fin del análisis, Colovini habla de un saber en lo real al margen del sentido que proviene del Otro (2008). La letra erosiona, agrieta el significado que depende del significante. En un análisis, observa, hay que poder dirigirse hacia un real y soportarlo, así es posible desprenderse del deseo de saber lo que se es, y autorizarse en el no saber para hacer con la falta. “Si ya el fantasma no nos ilusiona, se trata de construir, inventar, crear sin sostén, pero con esa traza que fue frontera del vacío y que está articulada a la pulsión” (p. 56).

Ya no es el Otro quien responde, ya no se demanda al Otro una respuesta. Lo que sobreviene es el silencio, punto final al ciclo de significantes. Y lo que queda del sujeto es una letra que reclama una operación de lectura, aunque ella misma sea imposible. Pero esa letra es precisamente la que feminiza, búsqueda de una escritura que incluya el imposible de la *no relación sexual*, que salga del clásico binarismo masculino-femenino; ying/yang, activo/pasivo. Es posible escuchar si un sujeto ha declarado su sexo y ha realizado la elección de su posición, pero esto solo es así dentro de la práctica analítica, puesto que se trata de una posición de enunciación y no una declaración de discurso corriente.

CAPÍTULO IV

El núcleo de lo sexual

Nadie rebaje a lágrima o reproche esta declaración de la maestría de Dios, que con magnífica ironía me dio a la vez los libros y la noche. (Borges, J., 1960).

Las antinomias de la sexuación

En el **Capítulo II** se planteó la imposibilidad simbólica de relación entre los sexos; ya que no puede copular un significante hombre, el falo, con un significante femenino, que no cesa de no escribirse. No hay manera de escribir lo real, o lo que es lo mismo, siendo que el sexo es el nombre de la falla en lo simbólico, hay dos maneras de fallar que implican dos maneras de gozar. En el mismo capítulo y luego en el siguiente, quedó establecido que las fórmulas de la sexuación son las escrituras con las que Lacan intenta atrapar lo real de la diferencia sexual. Letras que intentan tomar lo real del goce femenino o masculino, letras que determinan una asimétrica distribución del goce en la relación sexual.

Cuando se comienza a teorizar sobre el sexo, surgen por lo general dos concepciones en todo opuestas. Una intenta fijar una esencia masculina o femenina pre-discursiva y la otra, desde una perspectiva histórica, considera la diferencia sexual como infinitamente maleable y construida a través del discurso. Ahora bien, la alternativa sexo sustancia/sexo significación no agota las posibilidades teóricas de abordar la diferencia sexual.

En este sentido y partiendo justamente del desarrollo de las fórmulas, es posible también encarar una nueva modalidad de pensar la diferencia sexual, esta vez siguiendo de cerca los innovadores desarrollos de Copjec (2006a), quien plantea que teorizar sobre el sexo es sumergirse en una *eutanasia de la razón pura*. El mérito de Copjec es haber encarado una tercera posibilidad, estableciendo una homología entre las fórmulas de la sexuación de Lacan y las antinomias de la razón pura en Kant. Por lo tanto, el texto de esta autora se presenta al modo de un ensayo sobre los fundamentos filosóficos de la diferencia sexual en Lacan.

El punto donde la razón se estrella consigo misma, *la eutanasia de la razón pura* para Kant, es idéntico a la falla del orden simbólico que Lacan llama sexo. Es imprescindible seguir los desarrollos de esta autora, que permiten salir de la antinomia neurociencia/política de género, que por otra parte se encuentra en las antípodas del planteo lacaniano sobre autorización de sexo.

Eutanasia de la razón pura es una expresión de Kant, quien la utiliza para calificar una de las dos respuestas posibles a las antinomias de la razón, es decir, a los conflictos internos de la razón consigo misma si es aplicada a ciertos fenómenos. Haciendo un poco de historia, lo que Kant se proponía era fundamentar la ciencia de su época por medio de la razón. Como la ciencia se hacía con el conocimiento, entonces lo que debía hacerse según Kant, era encontrarle una fundamentación universal y necesaria al conocimiento. Uno de los motivos por los que escribió su obra fue, justamente, pasar revista a las teorías científicas y metafísicas de aquel momento para encontrar los errores que en ellas se gestaban y que llevaban a la razón por el camino de su propia decadencia. O como él prefería decir, de la *eutanasia de la razón pura*.

En suma, su idea era seguir los argumentos hasta el fondo para prevenir equívocos futuros y poner límites claros a la razón en su ámbito especulativo y práctico. Y para ese propósito, qué mejor que exponer los razonamientos de dos de las construcciones teóricas más importantes de su época como eran la propuesta científica de Newton y la filosofía metafísica de Leibniz. Copjec nos recuerda que es el propio Kant quien encuentra cuestiones que ni la razón puede contestar; la razón encuentra sus propios límites. Uno de esos límites comienza cuando intenta aplicársela a ideas cosmológicas, cuestiones que escapan a la experiencia: aquí, inevitablemente, la razón entra en contradicción consigo misma.

La primera oposición de ideas que Kant trabaja es: “El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio, está también encerrado entre límites”. Y su antítesis: “el mundo no tiene comienzo ni límites sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio” (2003, p.191). Otra de las antinomias tiene que ver con preguntarse si todos los fenómenos del mundo están sometidos a un determinismo natural, o si existe un margen de libertad.

En lo que respecta a la forma en la que Kant presenta los argumentos de las antinomias, su exposición se divide en tres momentos: una prueba, en que se confrontan dos posiciones, la tesis y la antítesis; una observación, igualmente realizada a las dos partes; finalmente, una solución a las contradicciones que suscita la antinomia. La idea central de la prueba es dotar de los argumentos más sólidos a cada una de las partes, con la finalidad de demostrar que, con independencia de lo fuerte que sean los razonamientos de ambas posiciones, cada una puede probar a la otra que sus conclusiones son erróneas, por lo que se produce un conflicto de la razón pura irresoluble por sí mismo.

La técnica con la que ambas posturas se desacreditan consiste en una especie de *reductio ad absurdum*: en una primera instancia, se aceptan los argumentos contrarios, pero solo para concluir que llevados a su pleno desarrollo conducen de manera inevitable a una situación imposible. Por lo tanto, la razón no puede contestar porque tendría que contestar las dos cosas. Por ejemplo, que hay determinación y también que hay un margen de libertad, o que el mundo es finito e infinito a la vez y en suma, se entra en una continua contradicción.

Ante esa imposibilidad la razón, o bien se apega a presupuestos dogmáticos (que como cualquier dogma, ya sean político, religiosos, etc., suturan la grieta de la razón pura, o lo simbólico en el sentido psicoanalítico); o bien, se abandona a un escepticismo desesperanzado y decepcionante. Esto es: se llega a un nivel de antagonismo en el que todas las respuestas serían posibles y ninguna demostrable, situación en que todo da lo mismo. Kant, defensor de la razón pura, plantea entonces que la razón puede tener una rajadura sobre la que no se puede actuar. *Eutanasia de la razón* quiere decir que la razón se autoliquida porque encuentra un punto de falla más allá del cual no puede avanzar.

Es el mismo Kant quien en otro de sus libros, *La religión, en los límites de la mera razón* (s. d.), atenúa su imperativo categórico y el poder de la razón frente al *mal radical* que habita en el corazón del hombre, y que este no puede limpiar por ningún medio. Admitir la radicalidad del mal implica que el mal está arraigado en la voluntad humana, que no tiene existencia fuera de la voluntad y no puede ser erradicado de ella. El mal aparece en este texto ya no como una existencia fantasmal ni con menos realidad que el bien, sino como algo positivo con raíces firmes en la realidad (Copjec, 2006a).

La tesis de Copjec es que teorizar sobre el sexo es también colocar a la razón en conflicto consigo misma, con lo cual existe una homología fundamental entre las

fórmulas de la sexuación en Lacan y las antinomias de la razón pura en Kant. Lo simbólico no logra constituirse plenamente por la presencia de un real que lo desestabiliza. Dicho en términos kantianos: "(...) los procedimientos de nuestro conocimiento no tienen término, no tiene límite; lo que limita la razón es la falta de límite" (Copjec, 2006a, p. 47). Así lo comenta en el prólogo Ernesto Laclau:

El ensayo sobre el sexo y la eutanasia de la razón nos ofrece un modelo de objetividad según el cual lo simbólico no logra constituirse plenamente por la presencia de un Real que lo desestabiliza y que impide la constitución plena de sus diferencias internas (Copjec, 2006, p. 15).

Kern unseres Wesen

Es importante establecer algunos tramos del concepto de *real*, teniendo en cuenta que se encuentra en el nódulo de la propuesta de Copjec, y de este estudio. La conceptualización lacaniana del registro de lo *real* es de suma importancia, por diversos matices que Lacan ha dado a lo largo de su enseñanza, pero también porque es un punto que se articula de manera muy estrecha con la teorización de la autorización de sexo.

Lo *real* es un concepto que requiere del concurso de los otros dos registros por tratarse de lo que no es imaginario ni se puede simbolizar. A partir de la década del '70 lo *real* toma el lugar determinante que en la primeras conceptualizaciones ocupaba lo simbólico. Si bien no es pertinencia de esta tesis el desarrollo y la evolución de dicho concepto, no pueden dejar de destacarse ciertas notas.

No es frecuente que Lacan desarrolle una historia de las diferentes formas que toma una cuestión. En cuanto al concepto de *real*, se encuentra una introducción medular ya en 1953 en su primera conferencia en Roma, *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, en la que introduce la terna *simbólico, imaginario y real* (1953/1987). En oportunidad de la tercera conferencia, Lacan reseña tres definiciones de *real* que fue proponiendo a lo largo de los años, tan precisas como incompletas, pero ninguna descartada (1974/1988).

En la primera definición, Lacan dice que *lo real es lo que retorna siempre al mismo lugar*, como aquello que implica la repetición, lo que reaparece aunque el sujeto no quiera. Aunque todavía ligada al *automaton*, esta idea implica una connotación expulsiva, pues lo que retorna no lo hace a la realidad sino a donde el sujeto no percibe lo que, sin embargo, le concierne: no ve eso que lo mira, o no escucha el objeto que lo invoca. Lo *real* que le concierne, lo *real* alterado por el significante, es inconsciente.

Cabe destacar que la distinción *real* de realidad no la debemos a la formalización freudiana sino a la lacaniana. Con la diferencia de los dos principios del suceder psíquico (principio del placer y principio de realidad), Freud alcanzó a circunscribir conceptualmente el conflicto psíquico y su dinámica, pero al encontrarse con un más allá del principio del placer aceptó el límite de su teoría. En 1920, en su artículo *Más allá del principio del placer*, plantea aquello que vuelve siempre al mismo lugar, algo que insumiso al principio del placer se hace presente sin concesiones, mostrando al analista el costado del fracaso clínico, la repetición. Aquello que vuelve una y otra vez al mismo lugar, lo eternamente idéntico, la ausencia de trazo diferencial, fueron algunas maneras de nombrar lo *real* en la enseñanza de Lacan.

En *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Lacan habla de lo *real* y aborda la pérdida de *das Ding* (*la Cosa*), del *Proyecto de una psicología para neurólogos*, de

Freud. La pérdida de *das Ding* crea el agujero de lo *real* como eje del movimiento simbólico. Dicho en términos freudianos: la identidad de pensamiento, que viene a sustituir a la identidad de percepción, se lanza a la búsqueda a partir de la pérdida de *la Cosa*.

Lo *inasimilable* es una palabra mayor en el texto del Proyecto de psicología para neurólogos, puesto que nombra la esencia de la Cosa. La retoma Lacan en *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Allí señala que bajo la forma del trauma, en el origen de la experiencia analítica, lo real se presenta precisamente como lo *inasimilable* (1964/1986). Lo *inasimilable* al campo de la representación, dicho en términos freudianos; o al significante, dicho en términos lacanianos. La representación no pasa, o mejor dicho, no cesa de no pasar. Es decir, no es simplemente que no se escribe, sino que no cesa de no pasar, no cesa de no inscribirse y entonces es causa de nuevas transcripciones, lo que lo lleva a la segunda definición.

Según la reseña, es la que intenta aprehenderlo mediante *lo imposible* como modalidad lógica. Si bien una definición no anula la otra, hay un cambio en el esquema referencial ya que esta última implica la lógica modal. Un punto de imposible es siempre la consecuencia de un sistema lógico, es aquello que *no cesa de no escribirse*, que se escurre permanentemente de lo simbólico. Lo real como imposible define un punto que no puede ser resuelto en la relación del sujeto respecto de sí mismo.

Para Freud, tiene que ver con que no hay inscripción de la diferencia de los sexos en el inconsciente, como tampoco hay inscripción de la muerte, que se inscribe vía castración. Por otro lado, según este autor, los pensamientos psíquicos son inconscientes y una pequeña parte accede al preconscious. Además, las cadenas de pensamiento están limitadas en su avance sobre el ser ya que se introduce un hiato, un agujero donde el pensamiento se detiene: *Kern unseres Wesen* (núcleo de nuestro ser), un punto donde no se puede pensar el ser (1901/2011).

Si no hubiera un *Kern*, todo pensamiento giraría en redondo y se deslizaría infinitamente como palabra vacía. El psicoanálisis, como cualquier psicoterapia, intenta aliviar el sufrimiento, pero a diferencia de estas, trabaja para llevar al sujeto al borde del núcleo de su ser. Ese núcleo es según Freud, algo que no se puede pensar, un vacío en el pensamiento, o como lo llama Lacan, una hiancia, nudo real del inconsciente. Es decir que en el inconsciente no hay sólo pensamientos, hay básicamente un *Kern*, o sea: foso, hiato, también nombrado como ombligo, roca viva, nódulo patógeno. Es en ese hiato en donde se articula el “no soy” de los pensamientos inconscientes. Ese *Kern* es engendrado por el significante si este puede llegar a ser incorporado, según lo trabajado en el capítulo anterior.

Lo que hace de este circuito (objeto perdido) un ejemplo cristalino de inconsciente es la presencia, en el nudo del sistema del funcionamiento psíquico, de la ausencia de la cosa (punto también trabajado en el capítulo anterior). Esa falta, ese carozo real es la raíz que hace que a su alrededor se teja el enjambre de representaciones del sujeto. Incluso, la letra en el inconsciente se escribe en torno a ese nódulo. En la frontera de esa letra, el conjunto del tejido (de recuerdos) que gira alrededor, podrá decir algo, una *l'une-bévue* creada por ese torbellino, un significante menos tonto.

El Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, implica ya desde el título un cambio en la denominación de inconsciente. Lacan sustituye la palabra alemana *unbewusste* por *une-bévue* (una equivocación, un fallido), que

liquida cualquier resto de concebir el inconsciente de una manera sustancial. Escribe *l'une-bèvue*, subrayando la cara real de la letra del Inconsciente.

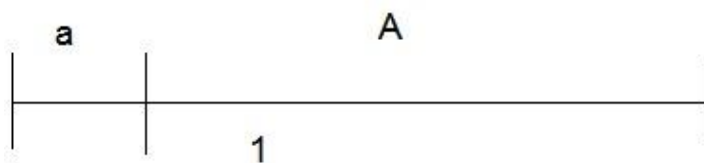
Asimismo, retoma la posición freudiana y dice que el inconsciente tiene como eje de su estructura un núcleo que equipara al ombligo del sueño, en que las asociaciones podrían perderse *ad infinitum*, allí donde *lalangue* (expresión lacaniana que refiere a lengua materna), el colmo de lo simbólico, se une con lo real. Refiriéndose al decir de Freud, primero, y al decir del inconsciente, después, Lacan expresa:

Este decir no es libre, sino que se produce por relevar a otros que provienen de otros discursos. Por cerrarse en el análisis (...) su ronda sitúa los lugares con que se sitúa este decir. Lo sitúan como real, es decir, a partir de lo imposible, el cual se anuncia: *no hay relación sexual*. (Lacan, 1972/2012, p. 478)

En francés existen dos términos para lo que en español se designa como *relación*: *rapport* y *relation*. La diferencia principal entre ambos es que *rapport* tiene un sentido matemático que no comparte con *relation*. En español la palabra *relación* incluye, además de la alusión a lo sexual, un contenido semántico y uno matemático. *Il n'y a pas de rapport sexual* no alude a la inexistencia del acto sexual, de la relación sexual física, sino a que esta no se ha formalizado en ningún sistema, de ahí la afirmación que la relación sexual no puede escribirse.

Según lo que se desprende del párrafo citado, Lacan propone en contigüidad y en equivalencia lo imposible, lo real y la no relación sexual. Un punto de real como imposible común a toda especie humana en tanto hablante: la pérdida de naturalidad de los sexos, no complementariedad del hombre y la mujer, lo que harían *Uno* al hombre y la mujer. Lacan lo dice en otros términos y en varios capítulos de *El Seminario 14: La lógica del fantasma* cuando trabaja los segmentos armónicos (1966-67):

Figura 9
Segmentos armónicos



a: el amable producto de una copulación precedente, que como era un acto sexual ha creado un sujeto que está reproduciendo el acto sexual. A: Si el acto sexual es lo que se nos enseña como signifiante, es la madre... vamos a darle el valor uno (Lacan 1966-67, clase del 22/02/67).

Pues bien, no hay relación sexual entre hombre y mujer dado que cada uno entra en una situación de repetición, busca hacer con el Otro un 1, pero al cual se ofrece como a. La relación entre a y 1 da un irracional: $1/a$. No hay relación adecuada entre a y el 1 que busca en el Otro, no hay proporción. En términos freudianos: no hay encuentro entre el goce buscado y el goce obtenido.

El *a* es lo no atrapable por el 1, dicho en otros términos, el *a ex-siste al 1*. “Siendo el *a* el número de oro, del que me sirvo para introducir la función del objeto *a*” (clase del 12/04/67). El número áureo es el único número que al ser el divisor de la unidad, da el mismo resultado que sumándolo con la misma, es decir:

$$\begin{aligned}1 \div 0.618\dots &= 1 + 0.618\dots \\1 + a &= 1/a\end{aligned}$$

Lacan lo utiliza para expresar que si se suma el sujeto al campo del Otro, lo divide. Lo mismo sucede si se tiene un hijo, un amor, cualquier *objeto a*, que lejos de sumar, divide. Por el contrario, si el *objeto a* suma, completa, se convierte en fetiche y deja de ser un hijo, no produce la división que debería producir la maternidad normativa.

El debate sobre lo real

Existe un debate acerca de la concepción de *real* en Lacan que es necesario mencionar, porque toca un tema sensible y con consecuencias directas sobre la concepción del sexo en psicoanálisis. Tres brillantes pensadores contemporáneos (Butler, Laclau, Žižek, 2004) se dan cita para reflexionar y discutir sobre algunos de los más relevantes problemas de la filosofía, el psicoanálisis y la política actuales. Debe sumarse también a este debate la clara posición de Jorge Alemán, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP), con sus investigaciones sobre la política y el psicoanálisis.

Construccionismo es el nombre de la crítica que actualmente se dirige al psicoanálisis. Desde esta concepción se pretende arrojar al psicoanálisis a un *esencialismo normativo* que lo volvería no apto para entender los nuevos procesos de subjetivación. Conciernen a los estudios feministas, gays, queer, que encuentran en Foucault el nombre propio que vertebra dicha argumentación. Esta tiene que ver con el supuesto *esencialismo*, representado por aquellas teorías que presentan una naturaleza humana inmutable y sin historia, de la que formaría parte el psicoanálisis, que aseguran la inclinación heterosexual del ser hablante.

Foucault y sus herederos intentan legitimar la función incesantemente modificable de la subjetividad, al precio de alejarla de cualquier experiencia de lo *real*.

El sujeto foucaultiano deberá estar en condiciones de configurarse a sí mismo y, para ello, es vital que no quede apresado en ninguna estructura, ni siquiera la del inconsciente. Toda estructura debe ser superada para dar lugar a un sujeto de la experiencia multiforme, plural, que no encuentra otro límite que su propia coherencia (Alemán, 2015, p. 30).

Luego Foucault, al erradicar lo *real* de la experiencia freudiana, inventa el proyecto de un sujeto que puede darse a sí mismo su propia subjetividad. Tal el caso de la filósofa y ensayista Paul Beatriz Preciado, quien plantea en su *Testo Yonqui* que la sexualidad es como las lenguas y todos podemos aprender varias (2008). ¿Por qué alguien elegiría un solo género para toda la vida teniendo la posibilidad de cambiar? Tal sujeto mutante repudiaría cualquier estructura determinante, incluso la del inconsciente, de ahí el rechazo de Foucault al psicoanálisis.

Esta posición adelanta lo que luego será un rasgo permanente en los manifiestos construccionistas, esto es, endilgarle al psicoanálisis una posición

esencialista, heterosexual, y contraponerle el uso múltiple del placer en las diversas invenciones de género, cuerpos y objetos. Poner a punto este debate vale la pena, antes que sorprenda ver cómo el propio psicoanálisis lacaniano se vuelve construccionista. De dicho debate recortamos la posición de Žižek:

(...) la afirmación de Lacan de que la diferencia sexual es real-imposible es un estricto sinónimo de su afirmación de que *la relación sexual no existe*. Para Lacan, la diferencia sexual no es un conjunto firme de oposiciones simbólicas estáticas e inclusiones/exclusiones (normatividad heterosexual que relega la homosexualidad y otras *perversiones* a algún rol secundario), sino el nombre de un callejón sin salida, de un trauma, de una incógnita, de algo que resiste cualquier intento de simbolización. Toda traducción de la diferencia sexual a un conjunto de oposición(es) simbólica(s) está condenada al fracaso... (Butler, Laclau, Žižek, 2004, p. 120).

Por su parte, Butler plantea que la determinación de lo *real* como lo que resiste a la simbolización es en sí una determinación simbólica, una exclusión simbólica, la de postularlo como fuera del límite prohibitivo (como lo sagrado, lo intocable). En contraste, Žižek reafirma que la diferencia sexual no se trata de un conjunto fijo de oposición de roles masculino y femenino, de modo que todos los sujetos que no encajan en una de las dos franjas son expulsados al *real-imposible*. No obstante, el hecho de que la diferencia sexual no pueda traducirse a un conjunto de oposiciones simbólicas, no implica que sea *real* en el sentido de alguna entidad sustancial, externa, preexistente fuera del alcance de la simbolización.

Es justamente aquí donde se incluye la crítica de Butler, que considera esta concepción como si se tratara de un formalismo kantiano. Ella asevera que declarar la diferencia sexual como oficialmente anterior a cualquier operación social, como un *a priori* formal y trascendental, anuncia un remanente de normatividad restrictiva que pretende quedarse al margen de toda crítica. Asimismo, polemiza el campo epistemológico del psicoanálisis en la medida en que las categorías que este propone intentan conseguir el estatus de trascendentales, inmunes al cambio social.

Según Žižek, Butler es consciente de que la frase *no hay relación sexual*, significa que toda relación sexual real siempre está viciada por el fracaso; sin embargo, Butler (2004) interpreta ese fracaso como el fracaso de la realidad histórica contingente de la vida sexual de realizar plenamente la norma simbólica. Por consiguiente, la autora afirma que para los lacanianos, “la diferencia sexual tiene un status trascendental incluso cuando emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal de género” (p. 150).

Luego Žižek, para acercarse al *no hay relación sexual* de Lacan, propone reemplazar en la cita anterior la expresión *incluso cuando* por *porque*: “la diferencia sexual tiene un status trascendental *porque* emergen cuerpos sexuados que no encajan perfectamente en el dimorfismo ideal del género” (2004, p. 308). Lejos de servir como norma simbólica implícita que la realidad no puede alcanzar, la diferencia sexual en tanto real/imposible significa que dicha norma no existe. La diferencia sexual es una roca de imposibilidad sobre la cual se funda toda formalización de la diferencia sexual. Reafirma Žižek: “si puede decirse que la diferencia sexual es *formal*, es ciertamente una forma extraña – una forma cuya principal consecuencia es precisamente que debilita toda forma universal que trata de capturarla” (2004, p. 308). Lejos de limitar la variedad de disposiciones sexuales de antemano, lo *real* de la diferencia sexual es la causa traumática que pone en movimiento su proliferación contingente. El *no hay...* o el *no existe...*, más otras

fórmulas que Lacan propone con el sello de la imposibilidad, abren a la dimensión de la invención y la singularidad.

Esta imposibilidad de escritura de la relación sexual conlleva la imposibilidad de articularse como saber, y a partir de ahí queda como lo *real* de la sexualidad. Hay algo en el campo de la sexualidad que no puede ser coextensivo al campo de lo simbólico. Y esta imposibilidad de la escritura de la relación sexual queda planteada como un axioma en el campo del psicoanálisis. Este axioma se plantea como a-histórico, como el fundamento que concierne a nuestra especie en tanto se humaniza por la inserción de su organismo en el lenguaje, desnaturalizando cualquier instinto sexual. En otros términos, la afirmación *no hay relación sexual* significa que no se puede escribir lógicamente la relación. Lo *real* es la ausencia de esa escritura de la relación sexual y las consecuencias de esto para cada uno. Es este mismo axioma el que impide la prescripción de cualquier tipo de normatividad sexual. Por lo tanto, las posiciones sexuadas son maneras diferentes de hacer con la castración que cada sujeto enfrenta con el objeto de su fantasma. Las formas que esto asume para cada uno son múltiples y varían históricamente.

No hay acto sexual que funde lo sexual como relación, sino que se apela al acto sexual a falta de una relación que no hay. Para el *parlêtre*, la relación sexual que la biología inscribe en el animal (o en el hombre concebido como animal) no existe. El acoplamiento no basta para reconocerse ni para definirse como sexuados, dado que la relación con el lenguaje subvierte la naturaleza y el instinto animal programados. Convertirse en hombre o mujer a través del acto sexual es puramente imaginario, no demuestra nada del sujeto con respecto a su ser sexuado. El acto sexual no permite la subjetivación del sexo, cosa que la neurosis pone de manifiesto. Más aún, no hay relación sexual quiere decir: no hay equivalente psicoanalítico de la ley de Newton, no se puede escribir la ley psicoanalítica de la atracción de los seres humanos. Hombre y mujer tienen relaciones sexuales pero el psicoanálisis no puede escribir la ley universal de esa relación ni dar sus reglas ya que no existen.

“Lo real (...) se afirma en los impasses de la lógica” (Lacan, 1971/2012, p. 39). Lo que la lógica se proponía en sus comienzos era cerrar en un universo de discurso lo que se ofrecía al conocimiento. La experiencia lógica mostró, en un terreno aparentemente seguro como el de la aritmética, que eso no era así. Es decir, no sólo desde el psicoanálisis se objeta la concepción de un orden simbólico completo, sino que eso también sucede en el mismo seno de las ciencias exactas. Lacan recuerda aquí el teorema de Gödel sobre la incompletud de la aritmética, que demuestra que los sistemas son incompletos e inconsistentes, o que la formalización matemática tiene un límite, un punto de imposibilidad que no se puede recubrir. Puede que haya proposiciones que sean ciertas, pero que no se las pueda derivar ni refutar, es decir, que permanezcan indeterminables.

Un sistema lógico no puede dar cuenta de todos los axiomas que él mismo porta, sino que puede que haya alguno que quede sin fundamento dentro de su propio sistema. Si se pretende dar cuenta de todo lo que ese sistema lógico afirma se encuentra con la inconsistencia. Luego, si es consistente es incompleto, tiene que elegir entre incompletud o inconsistencia. Esto le sirve a Lacan para sostener la estructura del inconsciente como lógica de incompletud.

Hay algo que se opone a la íntegra captación del discurso en la exhaución lógica, e introduce en esta un hiato irreductible; esto es lo que Lacan designa *real*. Por eso, lo real puede definirse como lo imposible en la medida en que se revela captable por el mismo discurso lógico. Este imposible es el paradigma de lo que pone en tela de juicio lo que puede surgir del lenguaje. Ese *real* es el modelo de lo

que entrega la exploración del inconsciente. Por una parte, lejos está de ser un simbolismo sexual universal como proponía Jung. Y por otra, sí tiene que ver con el concepto de castración y nada tiene de anecdótico, sino que es rigurosamente fundamental en cuanto a eficacia de abertura que vuelve imposible la bipolaridad sexual como tal.

La lógica moderna implica la escritura de fórmulas que se encadenan, escritura que a su vez choca con impasses que, si se intenta reducirlos, circunscriben finalmente un imposible. Este imposible es para Lacan el paradigma de un *real* captado a partir de una demostración. De aquí que la lógica demuestre ser así, más que cualquier otra, “ciencia de lo real” (1973/1974, 12/2/74).

En suma, lo *real* es la ausencia de esa escritura universal de la relación sexual y las consecuencias de esa falta sobre el goce para cada sujeto. El inconsciente tiene una dificultad estructural. Y los impasses del sexo en el ser hablante provienen del hecho de que en el inconsciente el sexo se aborda por medio del lenguaje y no de la unión de los gametos sexuales.

La respuesta escéptica a la falla de lo simbólico: las teorías de género

Para volver a la razón y sus antinomias, y dado que este apartado roza cuestiones filosóficas, es interesante seguir algunas notas de Trosman (2013). Su trabajo refiere al cruce entre Lacan y sus interlocutores filosóficos, y constituye un aporte interesante para esta tesis.

En el Prefacio a la segunda edición de la “Crítica de la razón pura”, decide sacar a la metafísica de lo que llama una fatal disyunción entre el dogmatismo de raíz racionalista y el escepticismo empirista, atolladero en la que se encuentra cautiva, sin poder dar un solo paso que le permita la salida de este dilema. (Trosman, 2013, p. 103)

Las antinomias de la razón pura exponen el conflicto en el que se enredan tanto una posición dogmática como una posición empirista en el intento por demostrar, ya sea en favor o en contra, la posibilidad de una síntesis absoluta de la serie total de las condiciones objetivas de los fenómenos. El mismo Kant parece abogar por esta interpretación al llamar a la parte que corresponde a la tesis de la antinomia, dogmatismo de la razón pura, y a la antítesis, empirismo (Copjec, 2003). Al seguir esta línea de razonamiento puede establecerse que, en líneas generales, habría dos formas de responder a la rajadura que se produce en lo simbólico por el límite impuesto por lo real. Cuando se comienza a teorizar sobre el sexo (la falla) surgen generalmente dos concepciones diametralmente opuestas. O bien se establece la respuesta dogmática, biologicista (las neurociencias y su psicología adosada), o la respuesta escéptica (las teorías de género).

Antes de proponer una tercera posibilidad para pensar la clave lacaniana sobre la diferencia sexual, es importante retomar otro debate que tiene actualidad en el campo del culturalismo de las teorías de género. Desde hace algunos años se vienen desarrollado corrientes de pensamiento, dentro del campo de las ciencias sociales, que cuestionan los modos de racionalidad de la modernidad y toman en cuenta las modificaciones producidas en el seno de la institución familiar: familias monoparentales, adopción por parejas de homosexuales, legalización de parejas no heterosexuales, nuevas formas de reproducción, etc. Por otro lado, existe una presencia social y política de grupos de sujetos que reivindican sus derechos respecto de nuevas prácticas sociales, políticas y sexuales, y que por esa vía

defienden una “identidad” específica (La Tessa, 2017). Quienes tratan en gran medida estas cuestiones son los autores de los estudios de género, dentro de los cuales encontramos las teorías feministas, los estudios de gays y lesbianas, los teóricos queers, etc.

En la actualidad, resulta políticamente correcto hablar de teorías de género, y el debate sobre la construcción de la diferencia de los sexos se ubica en el centro de estos cuestionamientos. Naturalmente, el psicoanálisis se encuentra preocupado en este debate, ya que la invención del inconsciente y la ampliación del concepto de sexualidad tal como hoy lo conocemos, son los pilares del psicoanálisis creado por Freud.

Según el cuestionamiento de La Tessa, cuyas investigaciones en esta temática son ineludibles, la presencia tanto social como política de lo que hoy suele llamarse “nuevas presencias de la sexualidad”: gays, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales, transgéneros, etc., ¿plantea la necesidad de revisar las categorías que se venían pensando desde el psicoanálisis? La sustitución de sexo por *género* es algo que sucede hoy en día con todo derecho, por prácticas y discursos que responden a diferentes intereses biopolíticos y sociales, es decir, una sustitución que en nada afecta al psicoanálisis. El problema se presenta si dicha sustitución se hace en relación con el psicoanálisis, su teoría, su práctica y el lazo social que su discurso determina. Según Ferreyra –uno de los mayores referentes argentinos–, en psicoanálisis, sustituir diferencia sexual por diferencia de género es, directamente, pre-freudiano (2010).

Además, estas teorías proponen pensar la sexualidad incluyendo las diferencias culturales e históricas y definiendo al género como construcción cultural y social en tanto “conjunto de significados contingentes que los sexos asumen en el contexto de una sociedad dada” (Lamas, 1996).

Como se planteaba al comienzo, y según la propuesta de Copjec, el texto de Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), es un ejemplo de una de las respuestas posibles planteadas por Kant a las antinomias de la razón, o sea, la respuesta escéptica. El texto de Butler es fundador de las teorías *queer* y referente académico en materia de teorías de género, de ahí la importancia de revisar algunas de sus propuestas.

Ni anatomía ni convención

Butler parte de la existencia de un sistema disciplinario y regulador al servicio del biopoder, que funciona como herramienta de producción de la creencia en la heterosexualidad como obligatoria. Llama a este sistema: sexo/género/deseo/prácticas sexuales. Dicho sistema determina que una persona de sexo biológico macho sea de género masculino, su deseo heterosexual y su práctica sexual activa; y para una persona que nace con sexo biológico hembra, su género sea femenino, su deseo heterosexual y su práctica sexual pasiva. Cualquier expresión sexual diferente no será reconocida. O en caso de serlo, lo será bajo una patologización o una estigmatización.

La autora critica con eficacia la noción de sexo como sustancia inmutable, rebatiendo las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad.

El empeño obstinado de este texto por “desnaturalizar” el género tiene su origen en el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo, así como de eliminar las suposiciones dominantes

acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad. (Butler, 2007, p. 24)

El género es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se puede considerar preexistente a la acción. No hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir. No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género. Por el contrario, esa identidad se construye performativamente por las mismas expresiones que, al parecer, son resultado de esta (Butler, 2007). En tanto acto performativo no existe detrás de ellos un hacedor, sino que es derivado de una repetición. Esto produce una ilusión de sustancia, un efecto ontológico que sugiere la existencia de humanos únicamente hombres y mujeres, pero son representaciones sociales para las que no hay originales ni grado cero del género.

Según lo expuesto, lo que se considera como una esencia interna del género, se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, enunciados que realizan la acción y le otorgan un poder vinculante a la acción realizada (Butler, 2002). La autora critica la idea de una feminidad original o genuina, ya que es un ideal nostálgico que rechaza el análisis de género como una construcción social compleja.

Asimismo Dejours (2006), tributario de las teorías de Jean Laplanche, plantea que la identidad sexual se constituye desde el año de edad, y es en esencia dependiente del género, entendido como una categoría que remite a comportamientos en el mundo social. Es decir, la creencia o el sentimiento de pertenecer a uno de los dos géneros, masculino o femenino. También plantea que la identidad nuclear de género se establece antes del descubrimiento de la diferencia anatómica de los sexos. El género, entonces, precede a la identidad sexual, es el género el que organiza el sexo y no al revés.

La captura de lo sexual, asexuado, por la identidad nuclear de género, que lleva a constituir la identidad sexuada, pasa por el trabajo psíquico del niño a partir de diferentes etapas. A saber:

- La asignación de género por el *socius*, luego el colegio, luego el trabajo.
- La melancolía de género, es decir, la pérdida del poder erógeno del cuerpo que hace que se vuelva sexualmente performativo, esto es, construido en y por actos de lenguaje.
- El posicionamiento en la dominación de género.

En la misma línea, Blestcher (2013), partidario del psicoanálisis que abreva en las mismas fuentes, plantea la idea de un mosaico para pensar la identidad sexual y dice que los factores que influyen en el posicionamiento del sujeto en la sexuación son:

- El sexo anatómico: lo real somático.
- La sexualidad infantil, inconsciente: lo pulsional como la implantación sexual del Otro en los primeros momentos de la vida, esto es, la pulsación primera que el adulto ejerce, los atributos que el adulto ofrece.
- El género: el discurso histórico y social que prescriben los atributos para lo femenino y lo masculino. Representaciones que abordan la diferencia sexual, los modos de construcción históricas, ideales, normativas, y roles que pautan la diferencia.

La diferencia de género se articula a la diferencia anatómica y resignifica lo anterior. En concordancia con este planteo, para la lectura que hace Ortega Raya (s. d.) sobre Simone de Beauvoir, el sexo no crea el género y no se puede afirmar que el género refleje o exprese el sexo. El sexo es inmutable fácticamente pero el género se adquiere. Y aunque el sexo no puede cambiarse (en tiempos de Simone de Beauvoir), el género en cambio es la construcción cultural variable del sexo, las múltiples vías abiertas de significado cultural originadas por un cuerpo sexuado.

Según Butler, si el género se trata de los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género sea producto de un sexo, y por lo tanto hay una discordancia radical entre cuerpo sexuado y género culturalmente construido. Por otro lado, no hay ningún motivo, sostiene la autora, para creer que los géneros sean solo dos. “La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en el cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él” (Butler, 2007, p. 54).

La construcción del género puede dar como resultado que hombre y masculino pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y viceversa. Butler pone en duda incluso el carácter invariable del sexo, siendo que sexo puede ser una construcción tan culturalmente construida como el género.

El género no es a la cultura lo que el sexo a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual el sexo natural se forma y establece como prediscursivo, como anterior a la cultura. Cuando Butler se pregunta qué es el sexo, se hace eco de la afirmación de Freud en tanto que la diferencia sexual no está determinada por lo anatómico, ni lo cromosómico, ni lo hormonal, pero supone de manera automática que el sexo se construye culturalmente.

Como ya se formuló en la introducción de esta tesis, el propio Freud evitó elegir entre *anatomía o convención*, argumentando que ninguna de ellas daba cuenta de la diferencia sexual. Por lo tanto, para el psicoanálisis el sexo nunca es simplemente un hecho natural, y como se expone en este capítulo, tampoco es reductible a ninguna construcción discursiva.

Puesto que el sexo ya no se puede considerar una *verdad* interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada... y que, al desembarazarse de su interioridad y superficies naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados de género. (Butler, 2007, p. 99)

Con todo esto, establecer una deconstrucción del sexo como innato o esencial, desemboca en un rechazo de la idea de diferencia sexual como algo constante e invariable, es decir, que el sexo no es más que un constructo de prácticas discursivas que varían a lo largo de la historia. Las prácticas constituyen la masculinidad y feminidad como diferenciadas; si el sexo es algo que se hace también puede deshacerse, al menos en el plano de la significación.

Según estas teorizaciones, compartidas por muchos psicoanalistas, el sexo se define desde lo simbólico con su correlato de constelación imaginaria, o sea, el sexo tendría un basamento discursivo con su respectiva determinación imaginaria. En oposición a dichas teorías, esta tesis propone que no es del campo del Otro que el sujeto va a autorizarse como hombre o como mujer, sino de su manera peculiar de hacer argumento a la función fálica.

Que se transmita o no la función fálica sí depende del Otro, lo cual implica que el sujeto habita el campo de la neurosis, pero la forma de argumentar dicha

función depende de la autorización de sexo en la cual ninguna historia es patognomónica. Ninguna historia infantil va a definir una autorización masculina o femenina. Por eso, que a una nena se la espere como nena, se la llame como nena, se la vista de rosa y se le compren muñecas, etc., no da por resultado indefectiblemente una identificación sexual femenina. Como así tampoco se puede decir que de tal padre o de tal madre va a nacer un niño neurótico.

Por lo tanto, hay dos líneas temáticas para definir la diferencia sexual. Una consiste en considerar al sexo como sustancia, como realidad pre-discursiva; se nace varón o mujer, macho o hembra, pero aquí ya no estamos en el campo de la sexualidad humana sino en el de la biología. La otra perspectiva, simétricamente planteada, considera que la sexualidad es dependiente de los discursos que circulan, tanto edípicos como culturales. Para esta posición la sexualidad sería, dicho en términos psicoanalíticos, simbólico-imaginaria.

Así, el psicoanálisis constituye una posición frente a alternativas que colocan al sexo como una sustancia inmutable, pre-discursiva, a priori (restos de dogmatismo que siempre adhieren a la concepción de identidad sexual), y también frente a la de su opuesto binario, según la cual el sexo no es más que un constructo de prácticas discursivas culturales que varían a lo largo de la historia. El psicoanálisis es una crítica implacable a los intentos de reflexión sobre el sexo hechos hasta el presente, entre los cuales se puede ubicar a las llamadas teorías de género. Si bien no se opone a los avances que han logrado en cuanto a ampliación de derechos los movimientos feministas, sí se desmarca notablemente de esas teorías y de las corrientes psicoanalíticas aggiornadas a las teorías de género.

En este sentido, Copjec critica la respuesta culturalista en tanto reduce la sexualidad a una especie de construcción discursiva que depende de las épocas en que se desarrolla. Esto no es falso pero el eje principal, y este es el punto a subrayar, es que esa construcción discursiva se establece sobre un real.

La posición de Copjec difiere con la de Salafia, otro referente importante del psicoanálisis argentino tanto en su producción teórica y fundamentalmente práctica, de ahí quizás su diferencia. Salafia valora la dimensión de construcción, semblante, mascarada, que se comenta aquí en el primer capítulo, a la que Copjec enuncia como fraude: “todas las pretensiones de masculinidad son, por lo tanto, mera impostura, así como toda ostentación de feminidad es mera mascarada” (Copjec, 2006a, p. 61).

El sexo es Real

La respuesta de Copjek, siguiendo a Lacan, es que el sexo es real. No es simbólico, si bien hay discursos que acompañan las estrategias de vérselas con la falla; y no es imaginario, si bien hay pantallas, mascaradas femeninas y masculinas. Morel (2012), en la misma dirección, dice que el plano de las identificaciones no agota la relación de sujeto con su sexo, al mismo tiempo que rescata la ubicación de un más allá que coloca en el registro de lo real. La sexuación debe distinguirse de la mezcolanza de las identificaciones; cada sujeto está repleto de ellas, algunas más antiguas, otras más recientes.

Esta psicoanalista toma una pregunta que es coincidente con el planteo de esta tesis, aunque difiere en la forma de abordarla: ¿Cómo se diferencia la sexuación de todas esas identificaciones que, sin embargo, también cuentan? Hay un más allá de las identificaciones, pero esto no quiere decir que se pueda prescindir

de estas. Asimismo, considera al género como un sistema de identificaciones imaginarias y significantes que no agota la relación del sujeto con el sexo.

Para la autora esa relación es real, y para dar muestra del registro de lo real del goce se requiere de una lógica que no es de la identificación. Morel, entonces, hace pasar la diferencia sexual por una lógica en tres tiempos: la diferencia natural de los sexos, el discurso sexual y el tiempo de la sexuación propiamente dicha, en la cual existen dos maneras de inscribirse en ellas, correspondiente a dos modos distintos de goce fálico (punto con el que no es posible acordar, ya que una de las posiciones sexuales, según esta tesis, no está en el goce fálico).

Ese real en juego destacado por la autora se muestra a partir de los dichos del sujeto, pero no coincide con estos. Concluye que es necesario todo un trabajo de decantación, deducción y mostración, antes de afirmar la posición sexual de un sujeto. Incluso, afirma que es casi imposible hacer ese desciframiento, que demanda tiempo y participación del sujeto, al margen de la práctica analítica.

Así como para Lacan el sexo nunca es simplemente un hecho natural, tampoco es reductible a ninguna construcción discursiva, porque tal reducción ignoraría el radical antagonismo entre sexo y sentido. "Todo cuanto está implicado en abordaje analítico del comportamiento humano indica no que el significado refleja lo sexual, sino que lo compensa" (Copjec, 2006a, p. 23). Es decir, toda la batería de significantes (cuyo efecto es hacer efecto de significado) no refleja lo sexual. Los significados que se van produciendo sirven para compensar la imposibilidad de atrapar lo sexual. La diferencia sexual es fracaso de la significación, y por esa misma propiedad es fracaso de toda representación imaginaria. La sexualidad es correlativa de una falla del lenguaje para otorgar una significación completa, de lo que se deduce que, siguiendo a Lacan, la diferencia sexual es real.

Hombre y mujer son significantes que nombran un real. Apenas lo nombran, pues la proporción de un sexo o de otro no puede ser escrita, y esto hace a la inexistencia de la relación sexual. Lo real es en tanto un significante dice *hombre* o dice *mujer*. Sin embargo, lo real no es eso, sostiene y se sostiene de los significantes. Hay una insuficiencia del lenguaje para abarcar este real (Ferreira, 2017).

Este mismo punto es retomado por Izcovich, referente de la EPFCL:

Nous avons montré, pour l'homme comme pour la femme, que le signifiant procure une identité et donne parfois une certitude quant au désir, mais que cela ne comble pas l'écart entre l'identité sexuelle comme appartenance à un sexe et l'identité singulière qui est relative à la réalisation de jouissance. C'est ce qui justifie l'expression de Lacan «être pour le sexe», reprise de l'expression de Heidegger «être pour la mort», et qui indique le caractère asymptotique des rapports entre le sujet et son sexe. La formulation «être pour le sexe» indique en effet qu'une symbolisation est nécessaire pour assumer son être sexuel, mais qu'elle ne sera jamais suffisante. » Cette question révèle la faille dans la structure du sujet et manifeste, dans le manque-à-être, le défaut de l'inconscient à inscrire la différence entre les sexes. S'impose une conclusion logique. La nature ne fait pas l'être sexuel, mais le symbolique ne permet pas non plus de compenser ce défaut. Il reste à chaque sujet de se faire à l'être sexuel. C'est ce qui justifie l'usage du terme d'identité impossible pour indiquer qu'il existe un réel en jeu, un référent impossible à désigner. Ce référent conditionne néanmoins le rapport du sujet au sexe et a comme conséquence que le choix du sexe ne peut pas correspondre à un choix arbitraire du sujet. Cela permet d'expliquer la formule énigmatique de Lacan : «L'être sexuel ne s'autorise que de lui-même.» Cette proposition solidaire de «l'être pour le sexe» met en évidence

l'axe que nous avons dégagé, à savoir qu'un saut est nécessaire pour se faire à son sexe, et que si le signifiant phallique est une boussole du désir, il ne constitue pas la garantie de l'acte (2008).

Mostramos, para el hombre como para la mujer, que el significante procura una identidad y da a veces una certeza en cuanto al deseo, pero eso no colma la distancia entre la identidad sexual como pertenencia a un sexo y la identidad singular que es relativa a la realización de goce. Es eso lo que justifica la expresión de Lacan "ser para el sexo", recuperación de la expresión de Heidegger "ser para la muerte", y que indica la característica asintótica de las relaciones entre el sujeto y su sexo. La formulación "ser para el sexo" indica en efecto que una simbolización es necesaria para asumir su ser sexual, pero que ella no será jamás suficiente. Esta cuestión revela la falla en la estructura del sujeto y manifiesta, en la falta en ser, el defecto del inconsciente para inscribir la diferencia entre los sexos. Se impone una conclusión lógica. La naturaleza no hace al ser sexual, pero lo simbólico no permite tampoco compensar ese defecto. Resta a cada sujeto hacerse su ser sexual. Es lo que justifica el uso del término de identidad imposible para indicar que existe un real en juego, un referente imposible de designar. Ese referente condiciona sin embargo la relación del sujeto al sexo y tiene como consecuencia que la elección del sexo no puede corresponder a una elección arbitraria del sujeto. Esto permite explicar la fórmula enigmática de Lacan: "el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo". Esta proposición pone en evidencia el eje que hemos alcanzado, a saber que un salto es necesario para hacerse a su sexo, y que si el significante fálico es una brújula del deseo, no constituye la garantía del acto (la traducción es nuestra).

No es que la sexualidad humana no sea producto de la significación sino que esto, según Lacan, no da la clave. Más bien, el sexo se produce a partir del límite interno, la falla de la significación (Copjec, 2006a, p. 23). El sexo encuentra su lugar donde la significación tropieza. La misma Butler, al retomar una aseveración de Beauvoir (*no se nace mujer sino que se llega a hacerlo*) plantea los límites de la significación:

(...) *mujer* es un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación (Butler, 2007, p. 98).

Es decir, la falla del sexo se viste con discurso pero en cuanto a lo que es el nudo, hay dos maneras de fallar, dos maneras de llevar adelante la falla que no sea de manera dogmática ni culturalista. Lo que introduce el psicoanálisis desde Freud es que el sexo es el límite al que llega la razón, el sexo es el límite de la representación. Si hubiera representación inconsciente de la vagina, el sexo femenino estaría representado y simbolizado, y por lo tanto, habría un todo simbolizado. Ya en 1900, Freud plantea en el famoso olvido de *Signorelli* que la sexualidad y la muerte son el límite de lo simbolizable. Quiere decir que en el centro de la elaboración inconsciente hay un agujero insimbolizable, un vacío de representación que mueve todo el caldo de la significación.

La genialidad freudiana es haber llamado sexo a la grieta de las antinomias de la razón. Lacan, por su parte, introduce su reflexión en el mismo límite que produce Freud: sexo es tanto razón como antinomia de la razón, el punto en que la razón se estrella consigo misma es homeomorfa al sexo. Sexo es el nombre de la falla de lo simbólico.

En *El Seminario 20: Aún*, Lacan muestra cómo el sujeto humano se sexúa, como toma una estrategia u otra para hacer con esa grieta, con esa falla de lo simbólico llamada sexo. Pero para que un sujeto pueda sexualizarse, antes tiene que incorporar el lenguaje y ese lenguaje tiene que devenir simbólico, porque lo simbólico no deviene *per se*. Como se trata del *parlêtre*, el advenimiento del significante depende del ingreso vía identificación, la primera, del falo. Sólo por *après-coup* de la identificación al falo el lenguaje deviene simbólico. En cuanto el lenguaje es incorporado por identificación, se produce indefectiblemente la grieta, asiento privilegiado del sujeto.

Las grietas del universo simbólico

Lo simbólico produce, por su propia maquinaria, una grieta. En cuanto se comienza a funcionar como sujeto del significante, se empieza a agrietar lo que Lacan llama *universo de discurso*. El significante engendra la grieta que luego se intenta compensar con sentido (Amigo, 2014). En *El Seminario 12: Problemas cruciales del psicoanálisis*, a partir de una exposición de Jacques Alain Miller sobre *Los fundamentos de la aritmética*, de Frege, Lacan fundamenta este agrietamiento de la cadena significativa (Lacan, 24/2/1965).

Los artículos de González, Dreidemie y Amigo sirven para el esclarecimiento de esta compleja articulación teórica. Es importante detenerse en estos desarrollos que, tomados de la lógica, impregnan de fundamentos el campo del psicoanálisis. La lógica significativa en Lacan está basada en la conformación de números naturales de Frege, más precisamente en el capítulo dedicado a la definición de número. Las progresiones de la cadena significativa y la de la serie de números enteros naturales tienen idéntica estructura, tanto como la función del sujeto como operador de dicha progresión (Amigo, Dreidemie, s. d).

La definición de número como adición de 1 es insatisfactoria para Frege en tanto no se defina 0, 1 y la adición de 1 (González, s. d). Lo que Frege tiene en cuenta es que un número no es la propiedad de una cosa, y una razón para considerar esto es que 0 no puede aplicarse a ningún objeto sino a un concepto. Según Frege, el número no es una cosa sensible o la propiedad de algo externo (Gonzalez, s. d).

“De lo que se tratará, pues, es de determinar el sentido de un enunciado en el que entra un numeral” (Gonzalez, s. d). Así, Frege propone al número como aquello que es definido por un concepto, considera el concepto como la apelación a un enunciado completo en el que las palabras toman significado; no es una abstracción de objetos materiales, sino cualquier predicación. El concepto es una frase bien articulada, es decir, recorta lo que se va a considerar como 1 o como 0. El significante hace el recorte de la unidad de lo proteiforme de la escena del mundo (Amigo, 2014).

No se puede plantear el 0 con metodología empírica pues esto resulta contrario a la postura de Frege. En el ejemplo que Frege propone: *Venus tiene cero lunas*, es necesario recurrir al telescopio, enfocar a Venus y una vez comprobada la falta de lunas de este planeta, es posible formarse la idea de cero. Pero Frege acentúa la autonomía del número de la comprobación empírica, como de la imagen subjetiva.

Hay que recordar que su planteo es lógico, por lo tanto si se pensara en el concepto *lunas de Venus*, siendo que es posible comprobar con un telescopio que Venus no tiene lunas, el resultado es 0 (Gonzalez, s. d). Frege quiere demostrar el

cero por medios estrictamente lógicos, lo cual va a demostrar el punto en el que lo simbólico produce su propia grieta y la forma de suturarla.

Además, Frege encuentra la clave de la autonomía del número en el hecho de que se lo puede usar en ecuaciones, a través del sesgo de la igualdad y hacerlo entrar en una dimensión estrictamente lógica. Así toma el camino para llegar al número, adquiriendo este su autonomía por el hecho de formar ecuaciones: *el número que corresponde al concepto F es el mismo que corresponde al concepto G*. Ejemplo: F = comensales G = platos de la mesa.

Sea cual sea el número de F y G, entre sus objetos hay una relación de 1 a 1. El mismo número lo es de cada uno de los conceptos. Se hace así autónomo de un concepto especial y de su comprobación empírica. La unidad es el objeto que puede entrar en relación de 1 a 1 con otro.

Fue a través de la igualdad de *esos enunciados que expresan que algo se reconoce de nuevo* (la ecuación) en que Frege se basó para llegar a su definición de número independiente, autónomo de la empiria y de la representación psicológica (Amigo, Dreidemie, s. d).

Para acceder al 0, Frege arma un concepto que viola el principio de identidad:

Para la definición del 0, podría haber tomado cualquier otro concepto bajo el cual no caiga nada. Pero me interesaba elegir uno del que pudiera demostrarse esto último con medios puramente lógicos; y para ello, el más cómodo que se nos ofrece es *desigual consigo mismo*, entendiendo por *igual* la definición antes mencionada de Leibniz, que es puramente lógica (Amigo, Dreidemie, s. d).

“Como el concepto *desigual consigo mismo* es un concepto lógico bajo el que no caería ningún objeto, entonces 0 podría definirse como el número que correspondiera al concepto *desigual consigo mismo*” (Gonzalez, s. d). Al usar el significante, Frege llega a un concepto que es una transgresión al campo de la lógica, crea un objeto lógicamente imposible y que no existía antes que el significante lo produjera (Amigo, 2014).

Esto permite decir que el 0 no es pre-discursivo ni está en la naturaleza, sino que es producto de una frase que secreta algo real. El 0 es producto de una frase que viola la misma ley del significante que había puesto en su lógica: igual a sí mismo (Amigo, 2014).

Desigual consigo mismo es algo imposible de ser pensado lógicamente, pero a ese imposible se lo sutura con la grafía 0. $X \neq X = 0 = \phi$ (anotado en lógica de conjuntos con el símbolo de conjunto vacío). Al entrar en la cadena, sutura un objeto imposible, pero la grafía o letra 0 va a desestabilizar ese mismo lugar donde hace sutura.

Con la definición de 0 Frege se propone formular la definición de *número inmediatamente siguiente*. Por lo tanto para la construcción del número 1 plantea el concepto *igual a cero*, es decir que también se basa en criterios lógicos para dicha construcción (Gonzalez, s. d).

$$\begin{aligned} \text{"= a 0"} &= 1 \\ 1 &= \{\phi\} \end{aligned}$$

El número que se le asigna al concepto *igual a cero* es el 1. Es decir que el cómputo del 0 $\{\emptyset\}$ da el 1; en este pasaje se ha completado la sutura. Cuatro será: cero, uno, dos, tres; el cómputo del cero da el + 1 que asegura la sucesión.

$$2 = \{\{\emptyset\}\}$$

Esta computación del cero como 1 es la base general de la serie de los números, ya que es la da cuenta de la cuestión del sucesor; la cadena de números naturales es un infinito cómputo del cero. El 0 proviene entonces de una secreción de la cadena significativa, por lo tanto no podría existir sin esa cadena significativa; pero a la vez que ex-siste, el significativo no le puede dar caza en la medida en que nunca termina de computarse. A ese exceso operante de la progresión Miller lo llama sujeto:

Ahora bien, si la serie de los números, metonimia del cero, comienza por su metáfora, si el 0 miembro de la serie como número sólo es el representante suturante de la ausencia (del cero absoluto) que se vehiculiza bajo la cadena según el movimiento alternativo de una representación y de una exclusión, ¿cuál es el obstáculo al reconocimiento de la articulación más elemental de la relación restituida entre el cero y la serie de los números, que es la relación que mantiene el sujeto con la cadena significativa? (...) El objeto imposible, que el discurso de la lógica convoca como lo no idéntico a sí mismo y rechaza como lo negativo puro... le llamamos, en la medida en que funciona como el exceso operante de la serie de los números, sujeto. La exclusión del sujeto respecto del discurso al que, sin embargo, convoca íntimamente, es la sutura. Si determinamos ahora el trazo como lo significativo, si fijamos al número la posición de lo significado, es menester considerar la relación de lo ausente y el trazo como lógica del significativo. (Amigo, Dreidemie, s. d.)

Entonces la relación del sujeto y el Otro es idéntica estructuralmente a la relación que mantiene el cero con la serie de los números. Cada número intenta absorber el más 1 de lo no idéntico (rasgo representante del sujeto) e ilusoriamente cerrar la serie, dando idea de completud. Pero lo no idéntico (el sujeto) pulsa, empuja la serie al reaparecer una y otra vez como más 1. Cada número lleva la marca de lo no idéntico, pese a su intención de plenitud.

Miller identifica al número, el sucesor, en posición de significado, de sentido (3 refiere, por ejemplo, a 3 manzanas o 3 guijarros) y por el contrario identifica al trazo a la posición del significativo, trazo representante del sujeto, sin sentido. El operador sujeto impulsa la progresión, pero sin la cadena nada se podría saber de él. Un significativo representa al sujeto, el sujeto es representado pero sin la cadena nada se podría saber de él, existe una anterioridad lógica de la cadena con relación al sujeto.

Un significativo representa al sujeto para el significativo que lo precede en la serie. Como cada número que pretende absorber el 1 en más, el trazo representante del sujeto intenta concluir en él la serie, intenta concluir la representación del sujeto superando a su predecesor. Es para este que el significativo intenta representar al sujeto.

El 1 en más es el trazo representante del sujeto en campo del Otro, el S_1 , significativo unario, marca de lo no idéntico. También nombrado como *pas de sens*, puro sin sentido y también paso de sentido, de los efectos de sentido que significarán al sujeto. El sucesor será el que intente absorber ese 1 en más que pulsa para aniquilarlo con sentido. El S_2 , al absorber ese 1 en más eclipsa al S_1 , eso

que del sujeto se hace presente como movimiento de apertura del inconsciente. El S_2 , sucesor, sentido, aplasta al S_1 y al sujeto.

“Ese sujeto que como exceso empujará indefinidamente la serie, nos dará ocasión entonces para definirlo como la posibilidad de un significante más” (Amigo, Dreidemie, s. d). Esta pulsación de apertura del inconsciente da la posibilidad de la invención de un significante, temática que ya fue expuesta en los capítulos anteriores.

Una sutura que se deshace

El éxito y actualidad de estos desarrollos llevan a Frege a pensar que ha logrado, con sus frases bien articuladas, hacer caer bajo el concepto a todos los posibles productos del discurso, es decir, domesticar las grietas que crea el significante. Pero como plantea González “(...) la propuesta de Frege introduce una situación indeseable; la definición de los números implica como condición *el conjunto de todos los conceptos*” (s. d).

En este sentido Frege plantea la fórmula de un conjunto universal:

$$\exists \alpha: \forall x (x \in \alpha \leftrightarrow P(x))$$

Donde dada cualquier propiedad P tal que para todo x (*desigual consigo mismo = 0*, *hijos de Marcelo Frazzetto = 1*, *nombres de Lacan = 3*), x pertenece a α (conjunto universal), Frege concluye que hay conjunto universal del cual se puede extraer todos los subconjuntos.

Pero bastó una sola carta de Russell (carta en que le comunica la contradicción descubierta por él) para desestabilizar esta teoría. En ella, Russell propone un concepto a partir del cual es imposible formar un conjunto: un conjunto que no se incluye a sí mismo (Copjec, 2006b). Russell dice que hay conjuntos ordinarios y extraordinarios, y los ordinarios no se pertenecen a sí mismos; dado un conjunto x , x no se pertenece a sí mismo. Ejemplo: el conjunto de números naturales no se pertenece a sí mismo, puesto que el conjunto de los números naturales no es un número natural. Ejemplo: el conjunto de todas las naranjas no se pertenece a sí mismo porque el conjunto de todas las naranjas no es una naranja. Extraordinarios: el conjunto sí se pertenece a sí mismo. Ejemplo: el conjunto de todos los conjuntos, que tiene que incluirse a sí mismo de lo contrario no sería el conjunto de todos los conjuntos.

Russel desafía a Frege a que proponga el conjunto universal que contenga a todos los conjuntos, dado cualquier P (x), que formule el conjunto de todos los ordinarios, es decir que tendría que estar en α el conjunto de todos los ordinarios. Ejemplo: el catálogo de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos, el barbero de todos los barberos que no se afeitan a sí mismos. Entonces, el conjunto de todos los ordinarios, ¿se contiene a sí mismo? Porque si es ordinario, no se puede contener a sí mismo, pero entonces no es el conjunto de todos los ordinarios, si se contiene a sí mismo pasa a ser extraordinario. Entonces, al menos para una condición, no se cumple que exista un conjunto del cual se pueda extraer todo. No puede haber un conjunto de conjuntos que no se incluyan a sí mismos, porque dicho conjunto sería una indiscutible contradicción en sus términos. Con lo cual Russell concluye: no hay conjunto universal (Copjec, 2006b).

Si no se puede pasar de un concepto a la existencia de la totalidad de lo que se predica, como Frege pretendía, no es porque el pensamiento fracase en el intento de pensar el ser sino porque:

(...) el ser es no-todo, el ser en sí mismo jamás forma una totalidad. Más aún, es el pensamiento el que hace imposible un todo del ser. Es el pensamiento el que hace de esta imposibilidad de constituir un todo una propiedad (no del pensamiento, sino) del ser (Copjec, 2006b, p. 16).

Russell demuestra no que no es posible pensar la totalidad del ser, sino que no hay tal cosa. Lacan asevera que los universales son reales, que es precisamente lo que hace imposible la totalidad del ser (Copjec, 2006b). Vale la pena hacer aquí un pequeño paréntesis y reproducir un fragmento de la respuesta de Frege a la carta de Russell:

“Your discovery of the contradiction has surprised me beyond words and, I should almost like to say, left me thunderstruck, because it has rocked the ground on which I meant to build arithmetic” (Belinsky, 1985). “Tal descubrimiento de la contradicción me ha sorprendido más allá de las palabras, y, casi debería decir que me dejó atónito, ha sacudido el piso en el cual intenté construir la aritmética”. Verdadera lección de humildad y grandeza para tener en cuenta.

Volviendo a Lacan desde Russell, lo real resiste a no dejarse cerrar y en ese chirrido aparece en lógica una paradoja. Si es verdad que P y es verdad que no P, entonces todo el sistema se trivializa. Si es verdad lo que alguien dice y al mismo tiempo es falso, entonces todo lo que se dice se trivializa. Es importante remarcar que en el mismo sentido que Frege, para Lacan tampoco habría una teoría de sexo aplicada a una cosa sensible y empírica, por lo tanto el sexo no sería una sustancia fuera de discurso.

También es ineludible señalar que la diferencia sexual puede ser pensada siguiendo la misma lógica, es decir que el sexo siendo real, es el correlato de la grieta del edificio universal. Es el punto en que el significante a la vez genera la grieta, la intenta compensar o suturar, pero esa manera de suturarla desestabiliza el conjunto simbólico, o sea que el sexo es homólogo, tiene la lógica de la grieta del edificio universal. Es aquello que la significación, que el avance de la cadena intenta cernir pero aquello en lo que, una y otra vez, fracasa en cernir, aunque no habría posibilidad de vivir sin intentar cerrar la grieta. Y a la vez, si se cierra la grieta por un lado, se abre del otro.

Un planteo coincidente pero desde otra perspectiva es el que propone Le Gaufey (2011): “el orden simbólico, en su centro lógico y matemático, debe ser considerado como incompleto, con una incompletud que ningún ‘agregado’ podrá reparar jamás” (p. 18). El trabajo de este autor intenta mostrar las derivaciones que tuvo la lógica cuando aparecieron las primeras grietas de lo que constituyó la *mathesis universalis*. Manifiesta que las enormes distancias que hay entre saberes como el de la lógica y el psicoanálisis justifican su acercamiento en relación a la cuestión del sujeto. En otras palabras, si empezamos a funcionar como sujetos del significante, comienza al mismo tiempo a agrietarse el universo. *Mathesis* sí, pero que sea *universalis* es un problema, ya que el significante engendra la misma grieta que luego no puede sino intentar compensar con sentido, con significado.

Y es justamente por las grietas del universo simbólico por lo que Lacan ha insistido una y otra vez en decir: *no hay universo de discurso*, a la vez que también ha planteado *no hay La Mujer, no hay relación sexual*.

Lacan revela así estar al tanto de que es preciso, para socavar las dualidades Hombre/Mujer, Yin/Yang, XX/XY, con miembro/sin miembro, no dudar en demoler sus cimientos lógicos, pues está seguro de que la lógica, en su propio fundamento, es “con género” (debido a su binarismo clásico) antes que “sexuada”. Es importante convencerse de este punto, sin lo cual se nos escaparía la intuición que lo impulsa a relacionar falla lógica y falla sexual. Para él, el sexo afecta la lógica, pero también la lógica afecta el sexo (Le Gaufey, 2011, p. 114)

En las fórmulas de la sexuación se trata en primer lugar de escribir la no-escritura de la relación; en segundo lugar, de escribir la relación diversa del hablante con su goce. La función del lenguaje es llenar todo lo que queda abierto por el hecho de que *no hay relación sexual*. “...lo que significa que ningún escrito en calidad de producto de lenguaje puede dar razón de ella de un modo satisfactorio” (Lacan, 1971/2012, p. 29). El lenguaje funciona como suplencia de goce sexual.

Hay que enfatizar por otra parte que el esfuerzo de Lacan es rebatir no solo el universal de los sexos sino cualquier universal, produciendo una sacudida de los parámetros de la lógica clásica.

Dos maneras de fallar lo sexual

Ahora bien, la grieta sexual (masculina o femenina) debe sobreimprimirse a la que el lenguaje devenido simbólico le imprime al universo de discurso, y el falo es el elemento necesario para señalar dicha grieta. No sólo el falo es necesario para que esa grieta se superponga a la diferencia sexual, sino que también es necesario el operador paterno para vehiculizar la castración. Es decir, no alcanza con la mera lógica operando por sí misma. No se estructura un sujeto sin los mitos del padre, sin su aparición fantasmática y con prescindencia de los avatares de las figuras de papá y mamá. Lo simbólico no es sin el padre y no es sin el falo. La significación fálica presente en las fórmulas de la sexuación no puede ser transmitida en forma exclusivamente lógica, sin los avatares del Edipo.

A las grietas del universo de discurso y del sexo debe añadirse además la que constituyen los bordes erógenos del cuerpo, que se encastran con la falla producida por la presencia del significante en lo real. El cuerpo no es el organismo, es el entramado libidinal producido gracias a la identificación al falo, que tracciona tras de sí a los significantes (los que representan al sujeto para otro significante teniendo al *objeto a* como referencia real rebelde a la significación), haciendo cuerpo de lo simbólico.

Por otro lado, es desde esta falta desde donde puede emitirse la demanda de amor y goce con que nace la pulsión, motor y combustible del goce sexual (Amigo, 2014). El fantasma, por su parte, será el encargado de encarrilar el goce sexual y estabilizar la grieta. Esa grieta es suturada por la letra escrita en el fantasma (Lacan, 1966/1987). De entre los objetos de pulsión habrá uno en especial cuya sustancia gozante y representación imaginaria operen privilegiadamente esa función de tapón.

Así también lo plantean Fischman y Hartmann: “Desde el momento en que la estructura del deseo es metonímica, la primera detención es el fantasma. O sea que el sujeto cobra valor de objeto, y, así, se puede mantener sin desvanecerse frente a la castración del Otro” (1995, p. 35). El fantasma participa del circuito imaginario, pero también responde a la falla de lo simbólico ofreciendo una coartada; señala y vela la tachadura en el Otro (en el grafo del deseo el matema del fantasma figura entre $S(A)$ y $S(\bar{A})$).

El significante crea una hiancia que descompleta el universo, el Otro sin barrar, y esa hiancia es estabilizada por la letra del fantasma. El significante que es responsable de esa hiancia es Φ , que tiene que ser retraducido por el trazo singular del S_1 de la historia personal.

Finalmente, ¿cómo cernir la misma grieta que la maquinaria simbólica produce para aquel que ha identificado el significante? El sexo, la diferencia sexual se refiere a la grieta que en lo real hace aparecer el significante por su propia mecánica, entonces hay una falla en lo simbólico para decir la grieta que él mismo produce, pero esa falla tiene dos maneras, la manera femenina de fallar lo simbólico para cubrir la grieta y la manera masculina de fallar: "(...) dos maneras de hacer fallar el asunto. Hay la manera macho de darle vueltas (...) y a lo hembra (Lacan, 1972/1985, p. 70).

Autorizarse sexualmente tiene que ver con cómo se falla en suturar la grieta, si con estrategia femenina o masculina, dos maneras de fallar que implican dos maneras de gozar. En *El Seminario 20: Aún*, Lacan reitera la posición del psicoanálisis sobre la diferencia sexual: nuestro ser sexuado pasa "por lo que se desprende de una exigencia de palabra" (1972/1985, p.15). Lo cual nos conduce a un *impasse* debido al hecho que decirlo todo es literalmente imposible, las palabras fallan, pero no son fallas simétricas sino que cada lado está definido tanto por una afirmación como por una negación de la función fálica.

Tanto el *no-todo* como el *al menos uno* indican la forma en que los significantes sexuales se rehúsan a ordenarse en dos clases separadas (Copjec, 2006a, p. 38). Cada lado de las fórmulas de la sexuación describe un *impasse* diferente respecto de lo que queda por fuera del lenguaje, una manera diferente de revelar la impotencia esencial de la palabra.

Entonces, la diferencia sexual es real e implica inscribirse, autorizarse como hombre o mujer, que implica fallar, no taponar la grieta del edificio universal, a lo hembra o a lo macho. El sexo es una grieta que la razón no puede recubrir sino que la bordea, es el límite donde el discurso fracasa por decirlo todo, hay fracaso del discurso por decir la diferencia sexual. Sexo es el límite a todo lo simbolizable y es a la vez lo que mueve a que el sujeto siga hablando para decir lo que no se puede decir.

El único significante que hay para nombrar el sexo es el significante fálico, el significante que va a distribuir la diferencia sexual, lo cual no representa ninguna minusvalía para la mujer, al contrario, le da a la mujer una vinculación con el falo y con lo real, si es que una mujer no toma la posición de reivindicación fálica. El tema será cómo una mujer encarna la falta de significante, si como herida injusta o como apertura a lo real. La feminidad es saber hacer con esa falta de significante, lo que airea un posible imperio del totalitarismo de la ley. Una feminidad pensada como hecho de estructura donde algún real pueda ser significantizado.

En suma, sexo quiere decir perforación del universal al estilo masculino o femenino. El reinado de la universal afirmativa, si no hay una *carta del almor* que rompa el universal, es el totalitarismo de lo simbólico, donde la ley como universal afirmativa tiende a ser al modo kantiano. El sujeto intenta escribir a su manera alguna letra que no sea la estándar que viene del Otro (el Otro pasa una manera de estabilizar la grieta). La *carta del almor* es ese otro modo en que se secreta una letra para cernir la grieta.

La ontologización de la sexualidad y sus paradojas

En determinado momento de la vida todo ser hablante debe autorizarse de uno u otro sexo. Dicho momento suele situarse en la pubertad, a propósito de lo que Freud llamó *metamorfosis*, lo cual exigiría la adaptación al *tipo ideal de su sexo*. En la actualidad, se habla con frecuencia de *declaración de sexo*, aludiendo generalmente al hecho de que una persona pueda declararse travesti o transexual, esto es, que diga pertenecer a un sexo no acorde con su cuerpo anatómico fisiológicamente considerado. En el caso del transexual, el sujeto declara pertenecer a un sexo que no es el suyo y manifiesta haber decidido (o haber hecho ya) hacer los pasos necesarios para atravesar el muro que separa el hombre de la mujer.

Quien se declara homosexual expresa, muchas veces, algo que refiere a una condición que concierne más a una elección de objeto o de práctica sexual que a la revelación de una *identidad sexual* en términos de hombre o mujer, aún cuando se considere algún tipo de feminización implícita en esa declaración. Por lo ya expuesto en el capítulo anterior, el deseo no está determinado por el género del objeto elegido, sino por el *objeto a*, que es independiente del género.

Existen debates en torno a la identidad gay, que resultan interesantes para pensar la cuestión de la ontologización de la sexualidad y las paradojas que se concluyen. Un aporte importante a este debate es la lectura de Salafia (2010) sobre el libro de Bersani (1998).

Leo Bersani es Profesor de la Universidad de Berkeley, California, y uno de los más importantes críticos culturales contemporáneos de Estados Unidos. Expresa lo siguiente en uno de sus libros:

(...) hay un “nosotros”. En nuestro afán por convencer a la sociedad recta de que sólo somos alguna invención malevolente y que, como ustedes, podemos ser buenos soldados, buenos padres, y buenos ciudadanos, parecemos inclinarnos al suicidio. Al borrar nuestra identidad hacemos poco más que reconfirmar su posición inferior dentro de un sistema homofóbico de diferencias (p. 55).

Bersani asigna a la homosexualidad la función política y cultural de subversión del régimen hegemónico de lo normal, de ahí que mantener la condición gay le resulte esencial para llevar a cabo su empresa, es decir, mantener una identidad gay, un *hay un nosotros*. Para Bersani, a partir de que el movimiento gay se hizo visible, al mismo tiempo comenzó a hacerse invisible: si pueden ser buenos soldados, sacerdotes, padres de familia, etc., entonces ya no se los ve más como homosexuales. Si bien la identificación como homosexual significó la elaboración de un estigma, esa misma identidad permitió generar un movimiento de resistencia. Su ensayo emerge como uno de los defensores más persuasivos de la identidad homosexual.

Otros autores en cambio ven en la determinación de una especificidad homosexual un reconocimiento de la diferencia sexual y consideran que es esta diferencia la que tendría que ser abolida, incluso el hecho que se hable de hombre y de mujer. No deja de ser interesante preguntarse cómo sería posible hablar sin estos significantes, cómo sería posible reemplazar los términos gay, lesbiana, transexual en lugar de los pronombres *él* o *ella* (Salafia, 2010).

Bersani (1998) discute y elogia la posición de Monique Wittig (pionera del movimiento *queer*) sobre la identidad sexual, ya que intenta borrar el signo y el estigma cultural de la mujer: “Sería incorrecto decir que las lesbianas hacen el amor, viven con mujeres, porque *mujer* sólo tiene significado en los sistemas de

pensamiento y en los sistemas heterosexuales económicos. Las lesbianas no son mujeres” (p. 56).

Este pensamiento se establece como principio de base del movimiento *queer*, es decir, del cuestionamiento de todo saber de género sobre lo que es un hombre, una mujer, una lesbiana, un gay. Witting incluso llega a expresar que no tiene vagina, ya que reconocer tenerla sería aceptar ser una mujer, es decir, dejarse dominar por el mecanismo que usa el cuerpo para construir poder.

La cita muestra a Witting como creyente en la existencia de una esencia sexual tanto masculina como femenina, lo que la lleva a la necesidad de abolir dicha esencia, ya que para abolir una esencia antes tuvo que haberla promovido. En el mismo paso de su abolición crea su existencia, de lo que no son otra cosa que significantes (hombre, mujer, etc.).

Para la feminista francesa, hombre y mujer son invenciones heterosexuales que tienen por función asegurar la dominación masculina sobre las mujeres, invento que se traslada ya desde los primeros heterosexuales. Lo que por otra parte significa que hubo *hombres* antes que el *hombre heterosexual* que fueron incitados a convertirse en estos, es decir, un inconcebible *antes*, necesario para crear *el hombre y la mujer*.

La cita de Witting que ofrece Bersani dice, aunque la autora no lo exprese, de su confianza en la versión bíblica del origen del hombre y la mujer dado que sólo Dios podría ser el creador heterosexista de la diferencia de los sexos. Witting señala sobre esto que el género procura dividir un ser originalmente indiviso, borradura que Bersani considera políticamente inviable. Incluso, la propuesta de Witting es mucho más ambiciosa dado que sostiene que el cuerpo nunca está meramente dado sino que también se lo construye; la jerarquización sexual del cuerpo por el lenguaje es la precondition de todo sistema de diferencias sexuales (Bersani, 1998, p. 58).

El discurso *queer* rechaza la diferencia al intentar como defensa el concepto de *mismidad*, o como propone Bersani, la *homocidad*.

Una nueva reflexión sobre la homocidad podría llevarnos a una saludable desvalorización de la diferencia o, más exactamente, a una noción de ésta no como un trauma a superar (una concepción que, entre otras cosas, alimenta las relaciones de antagonismo entre los sexos), sino más bien como un complemento no amenazante de la mismidad (p. 220).

Este concepto que alude a la *mismidad de un nosotros* puede pensarse recurriendo a la teorización lacaniana del *estadio del espejo*, teniendo en cuenta la relación del yo con la imagen del cuerpo propio, según la cual el problema de la constitución del narcisismo es que el espejo produce un *yo es otro*.

Poner en el lugar del otro que es yo al otro mismo, satisface una ambición de mismidad que el espejo desmiente. Es decir, a la *homocidad* se le resiste el *yo es otro* (Salafia, 2010, p. 41). Si ese otro se corresponde con una imagen femenina de sí, eso no significa sino que se ha salvado la diferencia respecto del Otro, de la alteridad, cubriéndolo con una imagen feminizada del yo. Esa imagen es feminizada en función de la identificación del cuerpo con el falo, por ello la identificación no dice nada, en este caso, sobre el sexo femenino (Salafia, 2010, p. 41). Bersani (1998) se propone desvalorizar la diferencia y resaltar la mismidad:

No es el alma de una mujer dentro del cuerpo de un hombre lo que lo lleva a este a desear a otros hombres sino que (...) en el campo social disponible de sujetos

deseantes, la incorporación de la otredad de la mujer puede ser una gran fuente de material deseante para los homosexuales varones (p. 73).

Cuando Bersani se refiere a la *otredad*, es la mujer quien va al lugar del Otro, cuestión difícil de eludir para este discurso y no ver una convalidación de la diferencia, es decir, el Otro *heteros*, la otredad que viene necesariamente de una diferencia con el Uno. Según Butler:

Como voy a tratar de mostrar, aunque se pudiera aceptar de una manera no problemática una clasificación de las características “femeninas” y de las “masculinas”, no podría deducirse de ella que lo “femenino” es atraído por lo masculino y lo “masculino” por lo femenino. Esto solo se podría deducir si utilizáramos una matriz exclusivamente heterosexual para comprender el deseo. Y en realidad esa matriz falsificaría algunos de los cruces queer en la heterosexualidad, cuando por ejemplo un hombre heterosexual feminizado quiere a una mujer feminizada para poder ser “chicas juntas”. O cuando mujeres masculinas heterosexuales quieren que sus chicos sean para ellas chicos y chicas a la vez. Los mismos cruces queer tienen lugar entre lesbianas y gays, por ejemplo, cuando dos *butch* producen un modo lesbiano específico de homosexualidad masculina. (Butler, 2006, p. 86)

A lo que habría que agregar que esto constituye una evidencia que es comprobada cotidianamente por cualquier psicoanalista. Lo que la autora llama *cruces queer* muestra que ni la heterosexualidad ni la homosexualidad se definen a partir de la elección de objeto y que perfectamente se puede hablar de homosexualidad en la relación de un hombre con una mujer o al revés, ya que no es el sexo del objeto lo que hace al elemento *hetero* de una relación. Este tipo de *cruces* son propios del fantasma de cualquier sujeto, independiente de cual sea su autorización de sexo.

Es la mirada, la voz, las heces, el pecho y la nada, lo que hacen que un sujeto encuentre su lugar en el fantasma de otro y algo pase a constituir una relación de objeto. El *objeto a* es *a-sexuado* y su función de causa de deseo en el fantasma es el testimonio de la inexistencia del Otro. El sexo del objeto no dice nada del sexo del sujeto, es decir, la llamada identidad sexual femenina o masculina no resulta definible por la elección de objeto. En la misma dirección, Fernández (2013), aunque no desde el psicoanálisis lacaniano, critica la sexualidad que se define en clave identitaria según qué práctica sexual o elección sexual se haga. Por otro lado, la autora plantea la sexualidad desde una dimensión socio-histórica, cuestión que ya ha sido trabajada anteriormente en esta tesis.

Los *partenaires* pueden variar sin comprometer la pertinencia sexuada del sujeto, que se decide a nivel del modo de goce. Freud ya lo había advertido, el inconsciente impone la norma fálica pero no implica ninguna norma del *partenaire*, sino la del plus de goce de cada uno.

Desde la perspectiva lacaniana tanto la bisexualidad, la heterosexualidad como la homosexualidad representan características descriptivas, no existe la bisexualidad desde la lógica del goce. Los neuróticos gozan de lado del todo o del no-todo de la función fálica. La homosexualidad es un epifenómeno de cualquier estructura, no es una perversión, puede ser también psicosis o neurosis. La homosexualidad neurótica tiene que ver con poner al atributo fálico, el pene, en el lugar del objeto a en el fantasma, un pene fetichizado y hecho objeto. Si se goza por el carril fantasmático, es goce macho, todo fálico, aunque también puede haber

homosexuales varones que gocen en el sentido femenino de autorización de sexo. Por otro lado, en las mujeres lesbianas que tienen goce macho, la *partenaire* no tiene que tener pene pero el goce es todo fálico, la cuestión es saber si se goza todo fálicamente o con goce místico.

Cuando Lacan habla de *homosexual*, plantea el término *hommosexuelle*. Todo lo que sea interfantasmático es *hommosexuelle* (hombresexual, la doble m remite a *homme*, hombre en francés), no está en la heterosexualidad, que sería la verdadera relación con el Otro. Las relaciones son interfantasmáticas, salvo del costado femenino. El fantasma es el camino habitual de la soledad: yendo a encontrar al Otro el sujeto se encuentra un objeto que saca del cuerpo del Otro. El proveedor de todos los objetos fálicos es el fantasma, pero esto a su vez lo hace exiliarse del Otro. Si no se atraviesa el fantasma, nunca se podrá alcanzar algo del Otro, cuestión que tendrá que ver con alcanzar algo del goce femenino. Por eso Lacan, dentro de las múltiples maneras de definir el final de análisis expresa que en esto se trata alcanzar la posición femenina. La feminidad como garante de la estructura es también garantía de un quiebre del universalismo fálico.

Para la heterosexualidad, Lacan plantea su famosa frase: “Llamemos heterosexual, por definición, a lo que ama a las mujeres, cualquiera que sea su propio sexo. Así será más claro” (1972/2012, p. 491). En francés el verbo *aimer* presenta la ambigüedad de significar tanto gustar como amar. Quien gusta de las mujeres puede ser hombre o mujer, y que una mujer rechace a las mujeres no significa que es heterosexual. El Otro sexo para Lacan siempre es el sexo femenino, es el Otro en tanto no se alcanza porque no tiene significante. El Otro es el corte, responde a la etimología de sexo (cortado), hace que no tengamos un significante para nombrar el sexo. Al tesoro significante le falta una pieza para nombrar el sexo, no es un tesoro completo.

En el suplemento “Soy” del diario *Página 12*, aparece un interesante artículo que muestra una de las paradojas a las que se llega al ontologizar la sexualidad. X se declara *trans-homosexual*, mujer y madre de varios hijos hasta los cincuenta y tres años. Encontrándose al borde del suicidio, dice haber descubierto en la lectura de un artículo, que lo *trans* existe, e inmediatamente ve en eso la salida para su situación. Sin embargo, X refiere que la comunidad gay rechaza su declaración de sexo dado que ella dice ser *trans-homosexual*, alegando que carece de condiciones para ser *trans* siendo homosexual (Yuderskys, 26/2/2010). Qué se entiende en el artículo por homosexual no queda en absoluto claro. No se sabe si ahora que X (o ella) es hombre, porque al hacer el cambio pasa a ser él, siendo también homosexual tiene relaciones con otros hombres, o si, habiendo sido mujer y siendo homosexual tiene relaciones lesbianas. Al parecer la comunidad le exige que siendo *trans*, ahora ella es hombre, debería tener relaciones con mujeres. De esta manera se le estaría pidiendo que se defina como heterosexual. De lo contrario, si ella es homosexual o quiere seguir siéndolo, no puede ser *trans*.

Al tomar las palabras relativas a la declaración de sexo, X (ella o él), no dice ser hombre o mujer sino *trans* y *homosexual*, lo cual muestra que es en el discurso donde se plantean las cuestiones relativas a la identidad sexual. En esto coincide con el planteo de Colovini, según el cual la elección de la posición subjetiva respecto al sexo se determina en el discurso del sujeto. Un modo en que el sujeto se declara sujetado a la ley fálica, aclarando a continuación que el falo es la barra con la que el sujeto designa su ser en todo lo que significa, falta en el sistema significante (2008). El artículo se titula “En tránsito”, y la fotografía que ilustra la nota muestra una imagen masculina con un rostro provisto de barba y patillas, lo que supone que parte

del tránsito conlleva un tratamiento hormonal correspondiente a la aparición de caracteres secundarios del sexo masculino.

Con la intervención de la ciencia, relativa a crear una imagen del cuerpo que tiene mucha más relación con el deseo de obtener otra imagen del cuerpo que con el sexo, es posible encontrar verdaderos, entre comillas, milagros. Como el que aparece en una foto en la que hay dos hombres que se abrazan, uno de los cuales ostenta un vientre con un embarazo avanzado. Se obtiene así la imagen de un hombre embarazado. Los caracteres masculinos están muy marcados, porque el tal hombre es mujer, y no habiendo logrado aún ahorrar la suma necesaria para operarse aprovecha el tiempo que le llevará reunir el dinero para darle una hija a su compañera quien a su vez acaba de transexualizarse mujer.

No hay relación transexual

No pocos psicoanalistas piensan la transexualidad como un indicio de psicosis, más allá de que no hayan construido un delirio de transformación en mujer al estilo Schreber. Morel, por ejemplo, plantea que hay categorías fálicas forcluidas que llevan a algunos sujetos a querer cambiar el órgano sexual (2012). Dicho planteo se acerca al modo tajante en que Lacan piensa el problema transexual. La eliminación real del órgano es, por lo tanto, la consecuencia del rechazo forclusivo del significante de la norma sexual, el falo. La locura consiste en equivocarse la meta: apuntar al órgano y no al significante, causa del goce, según Morel.

Para Millot en cambio, se trata en el transexual de paliar una carencia del Nombre del Padre poniendo en su lugar una suplencia, un límite, un suspenso a la función fálica constituido por un cuarto nudo (Millot, 1984). Aquí Millot se sostiene de otro planteo lacaniano, aquel que encuentra una estructura análoga al nudo de Joyce. Si bien es interesante el debate sobre psicosis y transexualismo, no es preeminente en el desarrollo de esta tesis. Pero lo cierto es que hay sujetos que afirman de manera estereotipada que no nacieron con el sexo adecuado, que son objeto de un error de la naturaleza, o que tienen un alma femenina dentro de un cuerpo de hombre. Esto es interesante, ya que el sentirse incómodo con el cuerpo, incluso con el cuerpo sexuado, no es patrimonio sólo del transexual. ¿Qué dice Lacan al respecto?

Un órgano no es instrumento más que por mediación de esto, en lo que todo instrumento se funda: que es un significante.

El transexual no lo quiere en calidad de significante, y no así de calidad de órgano. En eso padece un error, que es justamente el error común. Su pasión, la del transexual, es la locura de querer liberarse de ese error, el error común que no ve que el significante es el goce y que el falo no es más que su significado. (1971-2/2012, p. 17)

Lacan dice que existe un error común en los transexuales, extensivo a los seres hablantes, y ese error consiste en confundir el órgano con el significante. Este error puede llevar a la idea de querer liberarse de él por medios quirúrgicos, pero también puede verse en ciertos hombres que piensan que en el órgano se encuentra su virilidad, lo que los lleva a detenerse insistentemente en la comparación y medida de su pene, de la misma manera que un implante de senos podría hacer sentir más femenina a una mujer (Triveño, 2013).

El *error común* del transexual es creer que lo que se ubica de un lado o del otro de las fórmulas de la sexuación es el pene, y que su remoción lo ubicaría del

lado derecho de las mismas. El mismo *error común* que se produce al suponer que se está de un lado o del otro por el hecho de tener o no un pene. Ni la remoción cambia de lugar lógico ni su posesión lo asegura.

Según Miller (2007), para Lacan hay una antinomia entre órgano y función: “Uno tiene los órganos y después, para qué sirve eso, no se lo encuentra más que poco a poco y es bastante problemático”. Para la medicina la función hace al órgano, para el psicoanálisis es el significante quien eleva un órgano a una función.

Butler, en su libro *Deshacer el género*, se ocupa del tratamiento del que han sido objeto algunos sujetos intersexuales (hermafroditas que tienen en diferente proporción órganos correspondientes a los dos sexos). En Estados Unidos, según esta autora, se ha intervenido quirúrgicamente a muchos de estos sujetos, de acuerdo con las teorías de distintos médicos, a fin de normalizarlos (el sexo del sujeto era definido en correspondencia con la preponderancia de lo femenino o masculino aunque la tendencia era feminizarlos por tratarse de una operación más simple que la de otorgar sexo masculino). Las consecuencias de estas intervenciones significarían una apariencia normal con exclusión de toda posibilidad de goce sexual.

Existe un caso que Butler refiere como ejemplar: transformado en niña, habría vivido deseando ser varón hasta determinado momento en que decide realizarse una nueva intervención para convertirse en tal. Butler (2006) afirma:

(...) podría existir una comprensión que excediera las normas de lo inteligible, que hay algún núcleo del sujeto que habla, que habla más allá de lo que puede decirse y que ésta es la inefabilidad que marca el hablar de David, la inefabilidad del otro que no se revela a través del habla pero que deja un significativo pedazo de sí mismo en su habla, un yo que está más allá del discurso mismo, que David representa la anónima (y grave) condición de lo humano desde los límites de lo que creemos saber (p. 111).

En el final del capítulo, Butler introduce un *poscriptum* en el que informa que este hombre, David Reiner, se suicidó a la edad de treinta y ocho años. Una intervención quirúrgica para producir una transformación del sexo es también una operación respecto de lo simbólico cuyas consecuencias en el orden del sujeto diferirán necesariamente de lo que éste pretende desde su yo.

La decisión respecto del sexo concierne a una identificación simbólica, a otra de carácter imaginario y una importante relación con lo real. Ese real es la inexistencia de la relación sexual en tanto escritura lógica que es posiblemente lo que se pretende hacer existir de diversas maneras, entre las cuales la transexualidad se destaca esencialmente. La imposibilidad lógica de acceder a los dos sexos es el punto de partida para poner en cuestión el binarismo sexual, el falo volatiliza lo que haría a esa relación ser tal.

Sexualidades, sexuación, ideas y problemas

Es crucial para un psicoanalista diferenciar sexualidad de sexuación, como así también es imprescindible diferenciar igualdad de derechos civiles de estructura y modos de goce.

Desde el psicoanálisis se celebra la igualdad de derechos civiles que comenzó con las sufragistas en 1903 en el Reino Unido, y que prosigue en Argentina y el resto del mundo con los movimientos feministas. En el mismo sentido

celebra los movimientos en pro de los derechos de homosexuales, travestis y transexuales.

Pero el psicoanálisis estrictamente lacaniano, a diferencia de otros movimientos y campos del saber, se sostiene de una acentuación de la diferencia. Esto quiere decir que, psicoanalíticamente hablando, quienes se dicen hombres y quienes se dicen mujeres no son iguales. Es muy importante para el psicoanálisis que estos campos no se confundan.

Que se tengan los mismos derechos y la misma dignidad como ciudadanos no significa que sean todos iguales. Una cosa es el discurso jurídico y otra el discurso del psicoanálisis, con su especificidad centrada en la forma en que el sujeto inscribe la diferencia sexual y su goce. El discurso psicoanalítico es acentuador de la diferencia y la singularidad.

Existe una diferencia sustancial entre prácticas sexuales, que pueden ser infinitas, y sexuación. Todas las prácticas sexuales tienen los mismos derechos, mientras no involucren a menores ni fuercen a nadie. Todas las prácticas sexuales son absolutamente posibles, se trate de hombres, mujeres, vestidos o trasvestidos.

La sexuación, por otro lado, se sostiene de al menos dos invariantes: la transmisión del falo y la inscripción del nombre del padre (ambas cuestiones desarrolladas en esta tesis). Eso no quiere decir que los psicoanalistas no tengamos que preguntarnos si hoy, 2019, la familia edípica tradicional (mamá, papá e hijos) sigue siendo el núcleo del lazo social.

Hoy se asiste a una descomposición de la familia edípica típica. Hoy cada vez más, existen familias que no responden al formato tradicional: homoparentales, monoparentales, ensambladas, etc. Escandalizarse frente a lo real es una posición absurda, el tema es ver que se hace con eso.

El interrogante que podría formularse desde el psicoanálisis es cómo se va a transmitir la invariante fálica y el nombre del padre, aunque no haya tipicidad edípica. Cómo en estas nuevas familias, en nombre del padre (que es un símbolo) se trasmite la ley del falo que hace que el hijo no sea un objeto de goce de quien lo trajo al mundo, sea vía homoparental, heterosexual o por subrogación.

La lógica de la sexuación rompe el sentido del género (hombre, mujer, hetero, homo, trans). Y el falocentrismo, lacanianamente hablando, no es una voluntad de poder impuesta por un sistema patriarcal sino uno de los destinos posibles del símbolo falo, del modo neurótico que imagina el goce del falo como el único posible.

Como primera cuestión, es de destacar la lucha del movimiento de mujeres de nuestro país y el del mundo contra el sistema patriarcal. Como plantea Rita Segato, una cuestión clave de este movimiento ha sido el *desmonte de la biologización*:

El desacople de lo que es lo femenino de los cuerpos, o sea la desbiologización. Estamos echando a la basura la noción de género que retira de los cuerpos el patriarcado. Retira de los cuerpos lo femenino y lo masculino y lo transforma en una estructura, en una matriz que trasciende el cuerpo que llevamos (2019).

Es decir que al patriarcado hay que desmontarlo de los cuerpos dado que, como afirma Segato, existen mujeres más patriarcales que los hombres y también porque los hombres son las primeras víctimas del mandato de masculinidad que después recaerá sobre ellas.

Si una sociedad deposita el poder falóforo, la portación del falo solo en hombres, entonces se está en presencia de una sociedad patriarcal. Pero aún si la sociedad fuera no patriarcal, el falo cumpliría una función invariante.

La invariancia está en que el falo es la letra del agujero inconsciente y el primer regulador del agujero central del Otro real. Hay en el sujeto un lugar de falta marcado por una letra, Φ , para que la neurosis se constituya. Siempre que el falo está en la estructura se puede estar seguro que esa estructura tiene un cero funcional, tal como lo plantea Lacan siguiendo a Frege.

Pero independientemente que se lo nombre Φ , x o como se quiera, lo importante es que habrá o no un lugar de falta en el que el sujeto pueda alojarse. Para Lacan, las primeras transmisoras del falo y el nombre del padre son las mujeres devenidas madres. El psicoanálisis y en particular Lacan, da a la mujer una ventaja estructural, un lugar crucial en la cultura. El falo y el nombre del padre en psicoanálisis no tienen nada que ver con un discurso patriarcal.

Entonces el falo como recuerdo de nuestra mortalidad y castración y el nombre del padre, lo porte quien lo porte como Uno falóforo, son invariantes que habrá que ver cómo actúan en cada familia, cualquiera sea el formato y para cada niño que llegue a ese punto.

Si esas invariantes no actúan se estará en presencia de otra estructura, posiblemente con padecimiento forclusivo pero pasible de los mismos derechos que una estructura neurótica. Distinta estructura no implica peyorización.

Quien no esté en la estructura neurótica, quien no haya casado su goce con la ley, padecerá otra estructura, eso no quiere decir que no tengan los mismos derechos civiles, sociales, económicos o parentales. Los psicóticos tienen coitos pero no se sexúan, tienen hijos pero no tienen decir paterno o materno, pero eso no les quita derechos.

Si en las familias edípicas típicas hay pasaje del falo y nombre del padre el sujeto deviene neurótico, pero se sabe que no siempre sucede así. Es decir que formato de familia edípica tradicional no garantiza demasiado, es más, dentro de estos formatos se le ha visto haber atipicidades monstruosas.

Sexuación es una manera de entrar en la ley del falo. Estrictamente hablando, decirse hombre o decirse mujer no depende de la biología, aunque pueda estar facilitado por ella. Tampoco depende de lo infinitamente maleable de los discursos, aunque esté facilitado por ellos.

Sexuación tiene que ver con hacer argumento a la función del falo, todo o no-todo en esa función, sea cual sea la biología de quien haga dicho argumento. Se dice hombre quien goza todo fálicamente, se dice mujer quien goza no-toda fálicamente. Estas son las posiciones sexuales de la neurosis y son diferentes posiciones de las cuales no se puede escribir todo. Para quien se dice mujer, su goce es un goce para el que no hay escritura, más que la escritura poética. La importancia de la escritura poética es que puede decir cada vez de modo diferente y sin ninguna estabilización al estilo para todo, sin ninguna regla.

Decirse hombre o decirse mujer no pasa por los dichos de la partera, los cromosomas o la familia, sino por un decir que ex-siste al dicho, un real que ex-siste a la palabra. La diferencia sexual no es simbólica ni es imaginaria, es real, es un decir que ex – siste a la palabra, un goce del cuerpo diferente para cada posición en la estructura neurótica.

Respecto de las prácticas sexuales, están dentro de la neurosis sin gozan todo o no-todo fálicamente, así como también están aquellas que dependen o se sostienen de otra estructura. De todas formas, cualquiera sea la estructura todas poseen los mismos derechos, siempre que no infrinjan la ley.

En relación al complejo de Edipo, sin el cual todo el psicoanálisis sería un delirio como el del presidente Schereber, habrá que ver como se inscribe en familias no típicas. De eso el psicoanálisis tendrá algo que decir.

El psicoanálisis tiene un discurso propio que no puede ser superpuesto al discurso jurídico o sociológico. Así mismo, interlocutar con el discurso de género es estar a la altura del discurso de la época, no negar lo que sucede con la realidad sino hacer una lectura de ella.

CONCLUSIONES

1. Sin el Otro, pero no sin él

Que el sujeto se autorice por sí mismo en su posición sexual ya adelanta que no hay desde el Otro una indicación clara de qué identidad asumir. Si bien no es sin el Otro, tampoco es sin el pasaje por las identificaciones edípicas. La propuesta lacaniana se encuentra en las antípodas de las teorías que inventan el proyecto de un sujeto que puede darse a sí mismo su propia subjetividad.

La función fálica puede transmitirse o no (eso sí depende del Otro). En psicoanálisis es imposible concluir que de tal historia infantil va a surgir una identificación masculina o femenina. Sin embargo, esto no quiere decir que la historia infantil no tenga importancia, ya que de esa historia va a depender, de la posición de ese Otro, que se transmita o no la función fálica. Tanto para Freud como para Lacan sexualizarse implica pasar por la órbita del falo, que introduce al sujeto en la existencia (articulando el mecanismo de la falta y la posibilidad de desear) y en la posición sexual, instalando en el sujeto una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse al tipo ideal de su sexo.

Lacan sigue Frege y destaca el término *Bedeutung* (referencia, denotación), es decir, lo que se denota, se indica, es el falo, pero sin que nunca nada responda por ello. La referencia a este autor es esencial dado que la *Bedeutung* del falo remite a su fuerza agujereante. Al no ser un signo sino un significante, el falo tiene como referencia la falta de objeto. Entonces no siendo el falo un objeto empírico, sino un significante con su correlativa dimensión imaginaria, no tiene sentido distinguir hombre o mujer por su referencia al falo. Siempre que esté el falo en la estructura se puede estar seguro que esa estructura tiene un agujero, un cero funcional, un cero al estilo fregeano. Φ es significante paradójico de la castración y del goce, por eso es desigual consigo mismo. Castración ya que hace 0, vacío en el sistema; y del goce porque al mismo tiempo introduce goce, introduce libido que circula en el sujeto, erogenezándolo.

La medida fálica, ecuacionar imaginariamente con lo que la madre considera el falo, si ha tenido éxito la primera identificación, se es y no se es el falo, desigual consigo mismo: si no se es el falo el sujeto estará complicado, pero si lo es absolutamente estará Φ_0 .

El inconsciente carece de sexo. Nada indica que haya hombre o mujer en el inconsciente. Sin embargo, abre el camino para una identificación al ideal del sexo. Para acceder a ese tipo ideal (prototipo de ser hombre o mujer), tiene que mediar una identificación. Como no hay encarnadura indiscutible del ideal, se recurre a una máscara supletoria, dimensión del falo como semblante que define la posición sexual del sujeto.

Por otro lado, la mascarada representa los comportamientos ideales del sexo, la ostentación viril en el hombre y el vestirse de falo en la mujer. Si bien esto permite la relación entre los sexos, también la sitúa como artificio, como una *comedia de los sexos*, ya que cada *partenaire* tiene que ponerse en el lugar de falo y representar el significante del deseo del Otro. Ser, tener, parecer, permiten la identificación como hombre o mujer, pero también lleva a esas relaciones a un irremediable desencuentro.

Esta importante teorización sobre el falo como atributo (ser, tener), permitió establecer una lógica superadora de las meras oposiciones binarias tales como el ying y el yang, los hombres son de Marte y las mujeres de Venus, etc. Pero el

problema, también destacado por Lacan, es que ninguna predicación da cuenta del ser ya que este se pierde en la medida que se habla.

2. El sujeto como argumento a una función

La sexualidad puede ser contemplada desde la perspectiva sociológica, sexológica, o toda aquella disciplina que predique comportamientos y diferencias del orden de lo universal. Ahora bien, muy distinto es pensar que cualquier denominación hace surgir una singularidad que se sustrae a ella. Por tal razón, resulta insuficiente definir la diferencia sexual sólo desde el plano simbólico e imaginario. Existe algo inabordable en el sexo en el plano del discurso y en el de lo imaginario. Para salir de la lógica según la cual un atributo, o su carencia, definen el universal del sexo, Lacan construye el concepto de falo como función a partir de los desarrollos de Frege. Así, $\forall x \Phi x$ quiere decir que cualquiera sea la x , cualquier sujeto, marca el lugar vacío producido por la entrada del significante en el discurso, separando el goce del cuerpo. En la función fálica la x no refiere a hombre o mujer, ya que no hay hombre o mujer en el inconsciente, sino que la x indica un sujeto posicionado de determinada manera con respecto al falo.

Falo (Φ) es la primera letra que estabiliza el agujero real sexual del Otro real. Quien no haga argumento a la función fálica, quien no case su goce con la ley, padecerá otra estructura. Si Φ_0 , no hay cero ni conjunto vacío, no hay vacío en la estructura que pueda alojar al sujeto. Pero la cuestión de cómo el sujeto se inscriba en esa función ya no va a depender del Otro sino de sí mismo. Este es el tema que ponen de manifiesto las fórmulas de la sexuación.

$\Phi(x)$ va a aparecer en todos los cuadrantes de la sexuación, en los que la posición sexual que un sujeto adopte estará en función de cómo argumente la función fálica. Las fórmulas de la sexuación escriben sobre el sujeto como aquel que ha logrado hacer argumento a la función fálica dándole valor de verdad. Dicho valor es lo que se obtiene de argumentar una función, un valor sujeto y un valor sexual, es decir, de cómo se goza.

Lacan plantea un desmoronamiento de la teoría ontológica del lenguaje de Aristóteles, teoría que da consistencia al ser, ya que no es posible hablar de *género, identidad, diferencia, universal*, sin pasar por Aristóteles. Asimismo, Lacan afirma, a partir de diferentes planteos lógicos, que existe un punto del sistema simbólico que protege un vacío, que la universalidad no comporta existencia, que no hay universo de discurso. Es decir, que la universalidad es una pretensión simbólica, una totalización que exige que un símbolo tenga validez universal, que cubra todo lo real.

Finalmente, desarrolla el concepto de *ex-sistencia*, algo del orden de lo real que rompe con lo universal. Por lo tanto, no hay una diferencia irreductible que nombre algo absolutamente masculino o femenino. Y si lo nombra, lo hace de manera metafórica (actividad, pasividad), con lo cual algo nombra y algo se pierde, puesto que necesita referirse a otro significante. Al insustancializar el sexo, Lacan muestra el fraude de proclamar toda identidad sexual positiva. Sexo, para este autor, es lo cortado (etimológicamente hablando). No define tanto la diferencia hombre/mujer, sino que es nombre de la insuficiencia de lo simbólico, el vacío del significante que hace que se goce buscando la pieza faltante.

Desde esta perspectiva, *heterosexual, bisexual, transexual, homosexual*, son términos que tienen un carácter descriptivo, son intentos de definición desde la

dimensión del discurso. Esto no quiere decir que no sean válidos, sino que el núcleo de esta cuestión es que lo simbólico no captura el entero de lo real.

3. Prácticas genitales ≠ sexuación

A la grieta del universo simbólico (grieta del lenguaje devenido simbólico como resultado de la primera identificación al falo) se le sobreimprime la falla sexual (dos maneras de fallar: masculina y femenina). Hay dos maneras distintas de llevar la falla del universal, dos estrategias frente a la incompletud de lo simbólico. Dichas fallas implican a su vez dos maneras de gozar, que no son simétricas; cada una definida por una negación de la función fálica.

Por otro lado, los significantes rehúsan ordenarse en clases complementarias: cada lado revela un impasse diferente de lo que queda por fuera del lenguaje. Entonces, se inscribe –se autoriza hombre o mujer–, no para taponar la grieta, sino para bordear el límite donde el discurso fracasa.

Lo real no se puede aprehender directamente, no hay manera sensible ni imaginaria de captar lo real. Lo más cerca que se puede cernir lo real es por medio de la escritura, de ahí que Lacan se interese por la lógica matemática. Las fórmulas de la sexuación intentan escribir lo inatrapable del goce sexual, de lo real del sexo. Modos de goce escritos, letras que escriben el modo de gozar del objeto.

Para que haya sexuación, es decir, argumento a la función Φx , tiene que haber nominación Φ y nominación $\exists x \bar{\Phi}x$, uno que dice no. Dicho en otros términos, la sexuación se sostiene de al menos dos invariantes: la transmisión del falo y la inscripción del nombre del padre. La invariancia está en que el falo es la letra del agujero inconsciente y el primer regulador del agujero central del Otro real. Hay en el sujeto un lugar de falta marcado por una letra, Φ , para que la neurosis se constituya.

Que haya Φ y $\exists x \bar{\Phi}x$ da la posibilidad de decirse hombre o decirse mujer. De manera que autorizarse como hombre o como mujer para definir la posición sexual se relaciona con el modo de gozar que adquiere un sujeto, que es disimétrico en su distribución, que es bien distinto si se autoriza hombre que si se autoriza mujer. Por eso, el psicoanálisis diferencia prácticas genitales de sexuación. Las prácticas genitales pueden ser infinitas pero para que un sujeto entre en la sexuación hay dos modos de hacer argumento a la función fálica.

De lo expuesto, derivan una serie de conclusiones:

- Todo ser que habla se inscribe con preeminencia en el lado hombre o en el lado mujer de las fórmulas de la sexuación.
- Preeminencia no significa exclusividad.
- La anatomía puede propender pero no obliga a inscribirse en determinado lugar.
- Todos los *parlêtres* rotan por los cuatro lugares.
- Hay dos modos de hacer argumento a la función fálica: todo o no-todo en esa función.
- Los que se dicen hombres se inclinan sobre un lado de las fórmulas de la sexuación: $\forall x \Phi x$ indica el valor macho para ese sujeto, independiente de su genitalidad. Hacer argumento bajo la forma del \forall a la función fálica da como posibilidad la posición hombre, que a su vez es posible porque la universal aquí no es necesaria sino posible.
- Para el que está en posición macho el goce se acantona por el carril fantasmático. Para él la mujer es sólo fetiche y no un enigma que lo habita.

- Las que se dicen mujeres se inclinan sobre el lado de las fórmulas de la sexuación: $\forall x \Phi x$ frena el totalitarismo Φ , plantea una relación más directa con $S(\mathbb{A})$, toma un lugar central en la estructura. El goce específico de la mujer tiene que ver con crear una letra fuera del fantasma para hacer del alma algo que no sea clisé del fantasma, un borde real no contorneado por el falo. El $S(\mathbb{A})$ es un invento femenino, se trate de varón o mujer, que Lacan nombra *carta de almor*. Escribir la *carta de almor* es una posibilidad femenina a la que no tiene por qué estar negado el hombre.
- No hay modo de llegar al no-todo fálico sin haber hecho argumento a la función fálica.
- Hay hombres con un decir varonil, todo fálico, pero también los hay con un decir no-todo fálico.
- Hay mujeres con un decir no-todo fálico, pero también las hay con un decir todo fálico.
- El mismo sujeto puede tener un decir fálico en algunas actividades y uno femenino en otras, el tema es saber si goza todo fálicamente o con goce místico.
- Decirse hombre o decirse mujer no pasa por los dichos de la familia o la cultura, aunque pueda estar facilitado por ellas, sino por un decir que existe al dicho, un real que ex-siste a la palabra. La diferencia sexual no es simbólica ni es imaginaria, es real, es un decir que ex – siste a la palabra, un goce del cuerpo diferente para cada posición en la estructura neurótica.

4. Dos formas de suturar la grieta de lo simbólico

La relación del sujeto y el Otro es idéntica estructuralmente a la relación que mantiene el cero con la serie de los números. Cada número intenta absorber el más 1 de lo no idéntico (rasgo representante del sujeto) e ilusoriamente cerrar la serie, dando idea de completud. Pero lo no idéntico (el sujeto) pulsa, empuja la serie al reaparecer una y otra vez como más 1.

El 0 proviene entonces de una secreción de la cadena significante, por lo tanto no podría existir sin esa cadena significante; pero a la vez que ex-siste, el significante no le puede dar caza en la medida en que nunca termina de computarse.

El sujeto, que como exceso empuja indefinidamente la serie, da la posibilidad definirlo como la invención de un significante más, como pulsación de apertura del inconsciente a la invención de un significante.

En el mismo sentido que Frege, para Lacan tampoco habría una teoría de sexo aplicada a una cosa sensible y empírica, por lo tanto el sexo no sería una sustancia fuera de discurso.

Por lo tanto la diferencia sexual puede ser pensada siguiendo la misma lógica, es decir que el sexo siendo real, es el correlato de la grieta del edificio universal. Es el punto en que el significante a la vez genera la grieta, la intenta compensar o suturar, pero esa manera de suturarla desestabiliza el conjunto simbólico, o sea que el sexo es homólogo, tiene la lógica de la grieta del edificio universal. Es aquello que la significación, que el avance de la cadena intenta cernir pero aquello en lo que, una y otra vez, fracasa en cernir, aunque no habría posibilidad de vivir sin intentar cerrar la grieta. Y a la vez, si se cierra la grieta por un lado, se abre del otro.

Para que el sujeto pueda hacer la elección de su preferencia sexual, para que pueda llevar a cabo ese acto subjetivo, es necesario el pasaje por las tres

identificaciones. Aunque no es suficiente, ya que deberá efectuar una autorización de sí mismo.

Lacan usa el mismo término para dos conceptualizaciones aparentemente alejadas: autorización del analista y autorización de sexo. Ambas exigen un acto subjetivo sin el visto bueno del Otro. Tanto para lo sexual como para devenir analista hay que atravesar el plano identificatorio. Atravesar eso donde el neurótico se ilusiona en la existencia del Otro, desabonarse del Otro luego de servirse de él.

La autorización del analista no es una identificación al Otro sino una identificación al síntoma, a la creación más personal que ha hecho el sujeto. Tiene que ver con extraer las trazas del Nombre del Padre que guarda ese síntoma. Según lo trabajado por Lacan en *El Seminario 22: R.S.I.*, inhibición, síntoma y angustia son suplencias del Nombre de Padre, que taponan y detienen el avance sobre el registro cuyo agujero se invade. Podemos decir que síntoma es el Nombre del Padre en lo simbólico, chirrido de la avanzada simbólica cuando el goce fálico se excede, comiéndose el agujero de lo real. El vaciamiento de sentido es lo que permite la construcción de un *symptôme*, abrir la cuerda al infinito de lo simbólico, S1, y que aparezca lo real de lo simbólico.

Para la autorización sexual, Lacan también plantea el atravesamiento del plano del Otro. El significante produce un corte en lo real que por su misma mecánica produce una falla en lo simbólico. Son dos maneras de fallar lo simbólico para cubrir esa grieta. Además, la modalidad femenina es la misma que propone para el analista: como semblante del objeto a y buscando producir un significante nuevo que pueda nombrar de forma no estándar la falla de lo simbólico. Una de las versiones del goce femenino tiene que ver con el acceso a un significante por fuera del sentido, vaciado de sentido.

La manera femenina de suturar la grieta es la misma que Lacan propone para el analista, más allá de cómo se haya inscripto en la autorización de sexo. Alcanzar una posición más fluida con el inconsciente, no taponada por el significante único que haría letra del agujero inconsciente, el falo.

5. El núcleo de la diferencia sexual

Finalmente, se aborda la pregunta sobre lo que define la pertenencia al sexo. Ante la alternativa sexo sustancia/sexo significación, es posible plantear una tercera posibilidad, aquella que tiene que ver con la dimensión real. Pensar esta tercera posibilidad viene de la mano de establecer una homología entre las fórmulas de la sexuación de Lacan y las antinomias de la razón de Kant. O lo que es lo mismo, los fundamentos filosóficos de la diferencia sexual en Lacan. Desde esta perspectiva, pensar la diferencia sexual es sumergirse en una *eutanasia de la razón pura*. Dicho en otros términos, lo simbólico no logra constituirse por la presencia de un real. El sexo no es una sustancia que precede al discurso, tampoco es la combinatoria de significaciones que vienen de la familia o la cultura. En cambio, el núcleo de la diferencia sexual se asienta sobre un real y lo simbólico viene a compensar esa falla.

Una simbolización es necesaria para asumir el ser sexual, pero ella no es jamás suficiente. Esto revela la falla en la estructura del sujeto y manifiesta, en la falta en ser, el defecto del inconsciente para inscribir la diferencia entre los sexos. Se impone una conclusión lógica: la naturaleza no hace al ser sexual, pero lo simbólico no permite tampoco compensar ese defecto, resta entonces a cada sujeto hacerse su ser sexual. Es lo que justifica el uso del término de identidad imposible para

indicar que existe un real en juego, un referente imposible de designar. Ese referente condiciona sin embargo la relación del sujeto al sexo y tiene como consecuencia que la elección del sexo no puede corresponder a una elección arbitraria del sujeto, lo que sugiere la fórmula "el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo".

Existe un antagonismo estructural entre sexo y sentido: el significado no refleja lo sexual sino que lo compensa. Se van produciendo significados para compensar la imposibilidad de atrapar lo sexual. *Hombre, mujer, bisexual, heterosexual, homosexual*, etc., son significantes que nombran un real. La significación es necesaria pero jamás suficiente, ya que lo no atrapado por el significante tiene que ver con el goce.

La falla del sexo se viste con discurso pero en cuanto a lo que es el nudo, hay dos maneras de fallar, dos maneras de llevar adelante la falla que no sea de manera dogmática ni culturalista. Lo que introduce el psicoanálisis desde Freud es que el sexo es el límite al que llega la razón, el sexo es el límite de la representación. En el centro de la elaboración inconsciente hay un agujero insimbolizable, un vacío de representación que mueve todo el caldo de la significación.

La genialidad freudiana es haber llamado sexo a la grieta de las antinomias de la razón. Lacan, por su parte, introduce su reflexión en el mismo límite que produce Freud: sexo es tanto razón como antinomia de la razón, el punto en que la razón se estrella consigo misma es homeomorfa al sexo. Sexo es el nombre de la falla de lo simbólico.

La manera de tocar algo de este real es mediante un discurso vaciado de sentido. Lacan encuentra esa posibilidad en el discurso de la lógica-matemática. De todos modos, lo real directo no se alcanza o se vela con imaginario o se cerca con letra. De ahí que proponga armar escrituras con las que intenta atrapar lo real de la diferencia sexual. Las fórmulas de la sexuación son letras (soporte material del significante) que toman lo real del goce femenino o masculino.

Esas letras que como tal son un precipitado, sostienen al cuerpo erógeno, aquel en que el significante ha recortado objetos privilegiados. Cuerpo que se sostiene en un modo de goce escrito, fórmula de su modo de gozar del objeto, letras de goce de cada sujeto para suplir la ausencia de relación sexual.

Índice de tablas y figuras

Tabla 1: Tipos de falta de objeto	21
Figura 1: Cuadrado de oposiciones.....	46
Figura 2: Cuadro de proposiciones universales y particulares	47
Figura 3: Cuadrángulo de Peirce.....	48
Figura 4: Las fórmulas de la sexuación.....	58
Figura 5: El nudo Borromeo	74
Figura 6: Otro nudo Borromeo.....	86
Figura 7: El estadio del espejo	89
Figura 8: Nudo Borromeo y letras del sujeto	92
Figura 9: Segmentos armónicos.....	102

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2015). Lacan-Foucault: el “construccionismo”. *Psicoanálisis y el Hospital. Publicación semestral de practicantes en instituciones hospitalarias*. N° 47, 27-37.
- Allouch, J. (2017). *No hay relación heterosexual*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Álvarez, A. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Amigo, S. (1994). *De la práctica analítica, escrituras*. Buenos Aires: Ricardo Vergara.
- (2003). *Paradojas clínicas de la vida y la muerte: Ensayos sobre el concepto de “originario” en psicoanálisis*. Rosario: Homo Sapiens.
- (2007). *Clínicas del cuerpo. Lo incorporal, el cuerpo, el objeto a*. Rosario Homo Sapiens.
- (2014). *La autorización de sexo y otros ensayos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Amigo, S., Dreidemie, V. (s. d.) *La lógica del significante*. Recuperado de: <http://www.letrasopacas.org/2016/01/la-logica-del-significante-psicoanalisis.html>
- Anzaldúa Arce, R. (2009). *La teoría como elucidación*. México: Tramas 32.
- Aristóteles (s. d.). *Sobre la interpretación*. Recuperado de: http://www.academia.edu/8014537/www.philosophia.cl_Escuela_de_Filosof%C3%ADa_Universidad_ARCIS._QU%C3%89_ES_METAF%C3%8DSICA
- Avila, T. (s. d.) *Las moradas del castillo interior*. Recuperado de: dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf
- Belinsky, J. (1985). *El psicoanálisis y los límites de su formalización*. Barcelona: Lumen.
- Bernal, H. (2015). ¿Cómo se sexualiza el cuerpo? *Poiésis. Revista electrónica de Psicología social*. N° 29. Recuperado de: http://www.academia.edu/28529787/_C%C3%B3mo_se_sexualiza_el_cuerpo_How_the_body_is_sexualized_
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Buenos Aires: Manantial.
- Blestcher, F. (2013). *Construcción de la sexualidad masculina: sexualidad, género, identificación sexual*. Rosario: Cátedra libre Silvia Bleichmar.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bruno, P. (2007). Phallus et fonction phallique chez Lacan. *Revue Psychanalyse* 10, 95-103.
- Buonacore, D. (1980). *Diccionario de Bibliotecología*. Buenos Aires: Marymar.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, J.; Laclau, E.; Žižek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

- Castanet, D. (2008). Ou consentement à l'Hétéros. La fin de l'analyse en question. *Revue L'en-je lacanien* 10, 7-8.
- Cancina, P. (1990). *Escritura y femineidad: Ensayo sobre la obra de Marguerite Duras*. Buenos aires: Nueva Visión.
- Chemama, R. (2008). *El goce: contextos y paradojas*. Buenos aires: Nueva Visión.
- Colovini, M. (2008). *Lo femenino en la clínica*. Rosario: Laborde Editor.
- Copjec, J. (2006a). *El sexo y la eutanasia de la razón: Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006b). *Imaginemos que la mujer no existe: Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Coriat, E.; Couso, O.; Gonzalez, O.; Karothy, R.; Staude, O. (1993). *No hay relación sexual*. Rosario: Homo Sapiens.
- Dejours, C. (2006). *La indiferencia de sexos: ¿ficción o desafío?* Madrid: Alter. Revista de psicoanálisis. Investigaciones y traducciones inéditas.
- Duras, M. (2010). *El arrebato de Lol V. Stein*. Buenos Aires: Tusquets.
- Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Buenos Aires: Letra viva.
- Fernández, A. (2006). *Políticas de la investigación en investigación de las políticas*. En *Las dimensiones políticas de la investigación en psicología* en Simposio llevado a cabo en las XIII Jornadas de Investigación, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://www.anamfernandez.com.ar/wp-content/uploads/2014/12/politicasdelainvestigacion.pdf>
- Fernández, A.; Siqueira Perez, W. (2013). *La diferencia desquiciada: Géneros y diversidades sexuales*. Buenos aires: Biblos.
- Ferrater Mora, J. (1951). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ferreya, N. (2010). El deseo, el sexo y lo inconsciente. *Lapsus Calami. Revista de Psicoanálisis*, 1, 103-106.
- (2017). *La Economía Política de los cuerpos hablantes en la cura: los Goces*. Seminario de Posgrado. UBA.
- Fischman, M.; Hartmann, A. (1995). *Amor, sexo y... formulas*. Buenos Aires: Manantial.
- Flesler, A. (2004). *El Semblant y sus vicisitudes: los tiempos del fantasma*. Recuperado de: <http://www.efba.org/efbaonline/flesler-15.htm>
- (2017). *El niño en análisis y el lugar de los padres*. Buenos Aires: Paidós.
- Frege, G. (1879/1972). *Lógica y fundamentos de las matemáticas. Otros escritos filosóficos*. México: Unam.
- (s.d.). Recuperado de: www.prof.unidades.edu.co/~amartin/cursos/.../Ponencia%20Ivan.doc
- Freud, S. (1901/2011). *La interpretación de los sueños*. O. C. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1905/1985). *Tres ensayos de teoría sexual*. O. C. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1908/2001). *El chiste y su relación con el inconsciente*. O. C. Tomo VIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1908/1999). *Sobre las teorías sexuales infantiles*. O. C. Tomo IX. Buenos aires: Amorrortu.
- (1913/2001). *Tótem y tabú*. O. C. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1915/1990). *Pulsiones y destinos de pulsión*. O. C. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

- (1917/1988). Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal. O. C. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1919/1988). Pegan a un niño: Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. O. C. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1920/1975). *Más allá del principio del placer*. O. C. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1923/1990). La organización genital infantil. O. C. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1924/1990). El sepultamiento del complejo de Edipo. O. C. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1925/1990). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. O. C. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1927/1990). Fetichismo. O.C. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1933/1991). *Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis. 33º conferencia. La feminidad*. O. C. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Frydman, A.; Thompson, S. (2011). *Indagación sobre la elección sexual. La sexualidad en el Hombre de los lobos*. Recuperado de http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/acerca.pdf
- Gherovici, P. (2015). Por favor, seleccione su género. *Revista Psicoanálisis y el Hospital. Publicación semestral de practicantes en instituciones hospitalarias*, 47, 8-14.
- Gomila, M. (s. d). *Lo que escriben las fórmulas de la sexuación*. Recuperado de: <http://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2016/05/06-Lo-que-escriben-las-f%C3%B3rmulas-de-la-sexuaci%C3%B3n.pdf>
- Gonzalez, I. (s.d). *El concepto de número en los fundamentos de la aritmética de Gottlob Frege*. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: www.prof.uniandes.edu.co/~amartin/cursos/filomat/textos/Ponencia%20Ivan.dc
- Harari, R. (2007). *La Significación del falo de Lacan. Claves introductorias*. Buenos Aires: Lumen.
- Izcovich, L. (2008). L'identité sexuelle et l'impossible. *Cairn.info. Revue L'en-je lacanien*, 10, 81-92.
- Kait, G. (2005). *La pulsión y el rechazo de lo femenino en el final del análisis*. Rosario: UNR Editora.
- (2012). Pulsión, sexuación y fin del análisis. Recuperado de <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/psicoanálisis/revista6/index.php&id=29>
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Biblioteca Virtual Universal. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89799.pdf>
- (s. d). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Recuperado de: <http://www.olimon.org/uan/kant-limites.pdf>
- Lacan, J. (1953/1987). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1956-7/1994). *El Seminario 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (1957/1999). *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- (1957/1985). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- (1958/1987). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1958/1987). La dirección de la cura y los principios de su poder. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1958/1987). La significación del falo. *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1959-0/2013). *El Seminario 7: La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (1960/1987). Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1961). *El Seminario: La identificación 9*. (Inédito)
- (1964/1986). *El Seminario 11: Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (1965/2012). Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein. *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (1965). *El Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. (Inédito).
- (1966/1967). *El Seminario 14: La lógica del fantasma*. (Inédito)
- (1966/1987). Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad". *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (1967/2012). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela. *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (1968/2012). *El Seminario 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- (1969/2012). *El Seminario 17: El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (1970/2012). Radiofonía. *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (1971/2009). *El Seminario 18: De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- (1971-2/2012). *El Seminario 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- (1971/1972). *El Seminario 19b: El saber del psicoanalista*. (Inédito).
- (1972/1985). *El Seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- (1972/2012). El Atolondradicho. *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (1973/4). *El Seminario 21: Los no incautos yerran*. (Inédito).
- (1974-1975). *El Seminario 22: R.S.I.* (Inédito).
- (1974/1988). *La tercera: Conferencia de Roma. Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- (1975). *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*. Recuperado de: <http://lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.25%20%20%20%20CONFERENCIA%20EN%20GINEBRA%20SOBRE%20EL%20SINTOMA,%201975.pdf>
- (1975/1976). *El Seminario 23: El sinthoma*. (inédito).
- (1976/1977). *El Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. (inédito).
- (1977/1978). *El Seminario 25: El momento de concluir*. (inédito).
- (1979). 9e Congrès de l'École Freudienne de Paris sur «La transmission» (9/7/78). Parue dans les Lettres de l'École, 1979, n° 25, vol. II, pp. 219-220. Recuperado de <http://www.acheronta.org/lacan/9congresefp-fr.htm>
- Lacan, J.; Rivière, J.; Jones, E.; Deutch, H. (1979). *La sexualidad femenina*. Rosario: Homo Sapiens.

- Lamas, M. (1996). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa.
- La Tessa, M. (2017). El debate sobre la construcción de la diferencia de los sexos: Psicoanálisis y género. *Intersecciones Psi. Revista electrónica de la Facultad de Psicología de la UBA*, N° 21.
- Laplanche, J. (1973). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lebrun, J. (2004). La mutation du lien social. Recuperado de: <http://1libertaire.free.fr/MutationduSocial01.html>
- Leclaire, S. (1977). *Matan a un niño: Ensayo sobre el narcisismo primario y pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Le Gaufey, G. (2011). *El notodo de Lacan: Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Lerner, E. (2017). *El objeto a: doblez del sujeto. Consideraciones clínicas*. Buenos Aires: Editorial Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lowenstein, A. (2012). *Lógicas de la castración*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Ludueña, F. (2013). *Fórmulas de la sexuación e identidad de género*. Ponencia llevada a cabo en V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-054/35.pdf>
- Maleval, J. (2009). *La forclusión del Nombre del Padre: El concepto y su clínica*. Buenos Aires: Paidós.
- Mazzuca, R.; Mazzuca, S.; Mazzuca, M.; Zaffore, C. (2014). Diferentes lecturas de de la noción lacaniana de identificación con el síntoma. *Anuario de investigaciones. Volumen 21, n° 2*
- Miller, J. (2007). La invención psicótica. Recuperado de: <http://virtualia.eol.org.ar/016/default.asp?formas/miller.html>
- Millot, C. (1984). *Exsexo. Ensayo sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos.
- Morel, G. (2012). *Ambigüedades sexuales: Sexuación y psicosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Ons, S. (2016). *Comunismo sexual*. Buenos Aires: Paidós.
- Ortega Raya, J. (s. d). Simone de Beauvoir: su aportación a la discusión de género. Recuperado de: <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/JoanaSBeauvoir.pdf>
- Paola, D. (2000). *Lo incorpóreo*. Rosario: Homo Sapiens.
- Peirce, C. (1983/2003). *La silogística aristotélica*. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/SilogisticaAristotelica.html>
- Peidro, S. (2011). *Los nombres del sexo en la sexuación lacaniana*. Ponencia llevada a cabo en III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVIII Jornadas de Investigación, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-052/839.pdf>
- Porge, E. (2011). *Lettres du symptome*. Toulouse: Eres.
- Preciado, P. (2008). *Testo Yonqui*. Barcelona: Espasa.
- Rabant, C. (2010). La diferencia sexual no existe... *Me cayó el veinte. Revista de Psicoanálisis*, N° 22, 89-105.
- Rabinovich, D (1987). *Momentos cruciales de la experiencia psicoanalítica*. Buenos Aires: Manantial.
- (1995). *Lectura de La significación del Falo*. Buenos Aires: Manantial.
- Rabinovich, N. (2005). *El Nombre del Padre: Articulación entre la letra, la ley y el goce*. Rosario: Homo Sapiens.

- (2007). *Lágrimas de lo real: Un estudio sobre el goce*. Rosario: Homo Sapiens.
- Ritvo, J. (2009 a). *El laberinto de la feminidad y el acto analítico*. Rosario: Homo Sapiens.
- (2009 b). *Figuras de la feminidad*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Rovere, C. (2011). *Caras del goce femenino*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Safouan, M. (2011). *El lenguaje corriente y la diferencia sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2017). *El Psicoanálisis: Ciencia, Terapia...y Causa*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Salafia, A. (2005). *Curso para entrar al discurso del psicoanálisis*. Recuperado de: <http://www.escuelafreudiana-arg.org/ensenanza/clases#>
- (2010). La transrelación sexual. *Lapsus Calami. Revista de Psicoanálisis*, 1, 37-46.
- Salman, S. (2013). Un real femenino. *Virtualia. Revista digital de la escuela de orientación lacaniana*, 27.
- Saussure, F. (1916/1969). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sauval, M. (s. d). Las tres formas de la falta de objeto. Recuperado de: <http://www.sauval.com/articulos/faltadeobjeto.htm>
- Segato, R. (2019). Una antropóloga que incomoda. *Revista Anfibia*. Recuperado de: <http://revistaanfibia.com/cronica/la-antropologa-que-incomoda/>
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- (2009). *Lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2015). *Lo que Lacan dijo de las mujeres: Estudio de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Spitz, R. (1987). *El primer año de vida del niño*. Buenos Aires: Agilar Argentina S.A.
- Thompson, S. (2014). *La categoría lacaniana de semblante*. Ponencia llevada a cabo en VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-035/730.pdf>
- Triveño, G. (2013). *El cuerpo, identidad de género, sexuación*. Ponencia llevada a cabo en V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-054/834.pdf>
- Trosman, N. (2013). *Interlocutores filosóficos de Lacan: Una travesía por las fuentes*. Buenos Aires: Letra viva.
- Vegh, I. (2010). *Yo. Ego, Sí-mismo: Distinciones de la clínica*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008). *Lectura de L'étourdit*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Yankelevich, H. (2002). *Lógica del goce*. Rosario: Homo Sapiens.
- Yuderskys, E. (26/2/2010). En tránsito. *Suplemento Soy. Página 12, 101*.