UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La Feminización del Lazo Social Contemporáneo: Una Lectura Psicoanalítica

Yohana Andrea Mojica Mojica

Universidad Nacional de Colombia
Facultad Ciencias Humanas, Escuela de Psicoanálisis
Bogotá D.C., Colombia
2014

La Feminización del Lazo Social Contemporáneo: Una Lectura Psicoanalítica

Yohana Andrea Mojica Mojica

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Psicoanálisis, subjetividad y cultura

Director (a):

Magíster Pío Eduardo Sanmiguel

Línea de Investigación:

Modalidades del lazo social

Grupo de Investigación:

Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia

Facultad Ciencias Humanas, Escuela de Psicoanálisis

Bogotá D.C., Colombia

2014

«ya comprendo la verdad
estalla en mis deseos
y en mis desdichas
en mis desencuentros
en mis desequilibrios
en mis delirios

ya comprendo la verdad
ahora
a buscar la vida»
Solamente. Alejandra Pizarnik

Agradecimientos

Varios ciclos solares tuvieron que pasar para lograr afinar el tejido significante con el que pude hacer de la lectura juiciosa del aporte psicoanalítico mi voz. El ejercicio investigativo se hizo camino, dando lugar a una escritura que espero sea ventana para la conversación, el cuestionamiento, la creación alrededor del lazo social contemporáneo. La apuesta por el sujeto y su deseo sostiene un horizonte de trabajo en el que ojalá converjan causas singulares, bordeando lo real del goce y situando sus efectos en el encuentro con el Otro.

Muchas son las personas que de maneras prodigiosas han hecho esta escritura posible, y a todas ellas rindo mi más sincero homenaje.

A mi familia, que desde el principio me han rodeado con paciencia y comprensión, celebrando mis triunfos, sosteniéndome en las caídas y tolerándome en la cotidianidad. A mi mamá y a mi hermana infinitas gracias.

A Pío Eduardo Sanmiguel, director de este trabajo de grado, le agradezco la confianza y la calidez con que me acompañó durante estos años. A Sylvia de Castro, por su amistad, que ha sido puerta y luz cuando me he topado con oscuridades. A Carmen Lucía Díaz, principal responsable de mi ingreso a la maestría de psicoanálisis. A los profesores de la Escuela, a mis compañeros, a Angélica y todas sus asesorías.

A la Universidad Piloto de Colombia y la contribución recibida en 2010 para culminar este proceso. A la doctora Alba Lucía Moreno Vela , Decana del programa de Psicología, un ejemplo de dedicación y disciplina, por su apoyo incondicional en momentos difíciles.

A los compañeros del programa de música de la Universidad de Cundinamarca extensión Zipaquirá, especialmente al maestro Jairo Dallos, cuyo entusiasmo y aliento fueron decisivos en este último tramo.

Al profesor Jaime Yañez Canal, por sus enseñanzas y su compromiso con el saber.

A mis amigos, que desde todos los puntos del planeta han hecho de la Genkidama una realidad. Nadie se alegró más que Andrea Guana el día de la sustentación. Adriana Perdomo ha estado en la presentación de mis dos tesis de grado. Sólo Eliana Maldonado entiende esta pasión psicoanalítica, con sus altos y sus crisis. Mil gracias a Mónica Cantillo por su compañía y complicidad. A Paola Nieto, Claudia Jaramillo, Catalina Gómez, Ana Paola Fonseca, Sandra Cortés, y cada una de las mujeres admirables que

con su magia han hecho de mi vida un día soleado. A Sasha Valdés, a Vanessa y Catalina Giraldo, y a Dennis Castro, que desde niñas me han inspirado tanto.

A Megdy Zawady, marca indeleble en este y otros mil caminos, una amistad eterna. A Richard, la música cuando la vida no nos besa en la boca. A Oscar Fernando Cubillos, a quien tanto cariño le profeso. A Eduardo Alvarado y nuestra amistad a toda prueba. A Joan Soto y a su genuino deseo de acompañarme en el gran día. A Bernardo Castiblanco, mi querido nauta y la persona más incondicional que conozco.

A los compañeros de la Nueva Escuela Lacaniana de Psicoanálisis y el proceso de formación que allí se inició. A las amigas que siempre llevo en mi corazón, Gloria Varón, Julia Benavides y Maria Victoria Clavijo. A mis colegas, mis estudiantes, mis poetas.

A la Bonita de mi mejor amiga, presencia sideral sin la cual esto no hubiera sido posible.

Resumen

La pregunta por el lugar de las mujeres a nivel social atraviesa las ciencias sociales dando paso a conceptos como el de la *feminización,* que alude principalmente al aumento exponencial del número de mujeres en espacios y actividades consideradas tradicionalmente como *masculinas.* Este fenómeno, asociado a una compleja trama económica, política y cultural, se liga con diversas de exclusión y segregación que persisten a pesar de los esfuerzos por trazar un horizonte de igualdad. El recorrido por las lógicas de la sexuación y la teoría de los discursos planteadas por Jacques Lacan permite entender a la feminización desde una perspectiva estructural como infiltración de lo real en el registro del significante, que en el lazo social contemporáneo comandado por el discurso capitalista se expresa en el franqueamiento del principio ordenador de la satisfacción y la realización efectiva del goce privado de la fantasía. Desde el discurso psicoanalítico se apuesta por la feminización como conclusión lógica del encuentro con la diferencia, que decanta en la letra una respuesta a la pregunta por el ser. Se mantienen abiertas la pregunta por el estatuto de la participación de las mujeres en lo social, la vinculación de la "feminización" a los fenómenos de marginalidad, y los efectos de poesía que un sujeto, feminizado en el ejercicio de la cura analítica, tenga en el lazo social a partir de la articulación entre escritura, letra y transmisión.

Palabras clave: Psicoanálisis, género, feminización, lazo social, discurso capitalista, fin de análisis.

Abstract

The question about women´s place in society go across Social sciences setting up concepts like feminization, which mainly refers to the exponential increase the participation of women in spaces and activities traditionally considered masculine. This phenomenon is associated with complex economic, political and cultural conditions, and it´s linked with situations of exclusion and segregation that persists despite equality efforts. The review of the sexuation's logics and the discourse theory raised by Jacques Lacan allows understanding feminization as infiltration of the real in the language from a structural perspective. Contemporary social bond, commanded by the capitalist discourse, expressed this through the breach of the ordering principle of satisfaction and effective realization of the private enjoyment of fantasy. The psychoanalytic discourse is committed to feminization as a logical conclusion of the relation between the subject and the Other, meeting except that the letter decanted into an answer to the question of being. The question of the status of the participation of women in social context , the link between "feminization" and the phenomena of marginalization, and the effects of poetry a subject feminized in the exercise of analytic treatment, have in the social loop from the joint between writing, letter and transmission are kept open.

Keywords: Psychoanalysis, gender, feminization, social bond, capitalist discourse, End of analysis.

Contenido

Resumen ..... **IX**

Abstract ..... **X**

Tabla de gráficos ..... **XIII**

INTRODUCCIÓN **15**

La feminización: un fenómeno social **17**

La feminización: una perspectiva psicoanalítica **18**

DE LAS MUJERES EN LO SOCIAL O DE LOS DISCURSOS SOCIALES SOBRE LO FEMENINO **23**

Del sexo al género: la emergencia del feminismo **25**

Las identidades femeninas **27**

Transformaciones sociales y la deconstrucción de lo femenino **29**

Escritura, cuerpo y subjetividad femenina **31**

Los avatares y las paradojas de la feminización **34**

LO FEMENINO, LA FEMINIDAD Y LA MUJER DESDE FREUD: UNA PROPUESTA DE ORDENAMIENTO CONCEPTUAL **37**

De la feminidad y lo femenino: categorías sin contenido **37**

Lo femenino y la elección de objeto narcisista **41**

Cuando la feminidad se hace amor al padre **43**

Tener o no tener: las mujeres y el falo **46**

La mujer freudiana: entre imposibilidad y utopía **49**

LO FEMENINO, EFECTOS DEL SIGNIFICANTE **52**

De la imaginarización de la diferencia sexual hasta la mito-lógica edípica **54**

Del falo como significante de la diferencia sexual **59**

Cuando la castración es un asunto de estructura **63**

LO FEMENINO Y LA FEMINIZACIÓN: ENTRE EL OBJETO Y EL OTRO 68

El objeto y la pregunta por los sexos. Los itinerarios de la histeria 68

El amor como pasión femenina por el ser 72

Lo femenino, entre el amor y el deseo 77

Amor de mujer: Del semblante y el Otro 79

HACIA UNA TOPOLOGÍA DEL GOCE FEMENINO 85

El lenguaje y la *corpsificación* de lo viviente 87

Sujeto, verdad y saber: Una práctica de estructura constituida en la no relación sexual . 91

La topología y las lógicas de la sexuación 96

Efectos de feminización: la incidencia del objeto (a) y la letra 101

DISCURSO, GOCE Y FEMINIZACIÓN: EFECTOS EN EL LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO 107

Sobre el discurso como estructura del lazo social 109

Los cuatro discursos y el lugar del objeto (a) 113

De la vida contemporánea, el goce y los efectos de discurso 120

Lo femenino (¿◊/Ø ?) en el lazo social contemporáneo 125

CONCLUSIONES 129

Anexo: De la investigación psicoanalítica: ciencia, verdad y método 134

Bibliografía 143

Tabla de gráficos

Gráfico 1. Triada imaginaria en primer tiempo del Edipo 57

Gráfico 2. Metáfora paterna..... 57

Gráfico 3. Sobre el funcionamiento del significante destacado por Lacan 60

Gráfico 4. Esquema de la división 65

Gráfico 5. Las fórmulas de la sexuación propuestas por Jacques Lacan..... 99

Gráfico 6. El nudo borromeo.....102

Gráfico 7. Objeto a y repetición significante en el lugar del Otro.....111

Gráfico 8. La botella de Klein.....111

Gráfico 9. Disposición del plano para la construcción de la botella de Klein.....112

Gráfico 10. Topología del discurso 113

Gráfico 11. Discurso del amo 114

Gráfico 12. Discurso de la histérica 115

Gráfico 13. Discurso del analista 117

Gráfico 14. Discurso universitario.....118

INTRODUCCIÓN

El nacimiento del psicoanálisis, sus tesis revolucionarias sobre la sexualidad humana y el planteamiento del inconsciente como constructo hipotético que está en la base de la explicación del funcionamiento psíquico, ha tenido profundos efectos sobre las dinámicas subjetivas, sociales y culturales contemporáneas. La historia del siglo XX muestra los efectos de la introducción del psicoanálisis en el campo de las ciencias humanas a partir de planteamientos como el de la sexualidad infantil, en los discursos sobre la paternidad y la maternidad, y en la representación social de la infancia[1]. Esta transformación se acompañó de otro "reconocimiento"[2], el de la sexualidad femenina, que devino en foco de interés científico, social y cultural en gran medida por el psicoanálisis, y que se ha convertido en uno de los interrogantes más importantes de la época. El reconocimiento de las mujeres como hecho social, cultural y psicológico, desbordó su definición como variación imperfecta del espécimen masculino, y reivindicó su derecho a escribir una historia propia más allá del tradicional discurso del sistema patriarcal y/o androcéntrico.

Diversos eventos testimonian dicha mutación del discurso sobre (y desde) las mujeres, que en el siglo del nacimiento del psicoanálisis empezaron a presentarse más abiertamente en escenarios como la ópera, el teatro, la literatura, y el arte. Obras como *Salomé* (Strauss), o *las señoritas de Avignón* (Picasso) dan cuenta de un discurso sobre lo femenino distinto a los precedentes, fundado en la emotividad extrema, la sexualidad, la locura, e incluso la violencia. Lejos de las representaciones inocentes de la mujer en el Renacimiento, inspiradas en la figura de la Virgen María, empieza a tomar consistencia un nuevo modelo de la feminidad que alude a mujeres pasionales, de carácter fuerte, prostitutas, libertarias, intelectuales. Estas versiones de la feminidad van a abandonar la marginalidad para irse entronizando en la representación colectiva de cómo debe comportarse y cómo debe vivir la vida una mujer, configurando lo que puede denominarse como un *estilo de vida "femenino"* [3], que tuvo un importante punto de apoyo en los movimientos de vanguardia, y que se constituye, igual que el psicoanálisis, en síntoma de

---

[1] Esthela Solano/Suárez, *Clínica psicoanalítica con niños en la enseñanza de Jacques Lacan.* (Medellín: CEPAN, 1993). Buenaventura Delgado. *Historia de la Infancia.* (Barcelona: Ariel, 2000).
Sigmund Freud, "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en *Obras Completas,* vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[2] Peter Watson, *Historia Intelectual del Siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2006).
[3] Con estilo de vida se hace referencia a identificaciones imaginarias anudadas a un núcleo de goce pulsional. Enric Berenguer, "Sexuación: La no identidad del sexo" en *Psicoanálisis: Enseñanzas, orientaciones y debates.* (Guayaquil: Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, 2008) 51.

una época caracterizada por la interrogación sobre la consistencia del Yo, la tecnociencia y las promesas de felicidad de la modernidad, la decadencia de los ideales sociopolíticos y religiosos, y el tabú de la sexualidad humana.

Las formas de presentación de lo femenino en la contemporaneidad también se ligan con la emergente ideología consumista extendida en Estados Unidos y posteriormente en Europa, gracias a los oficios de personajes como Edward Bernays[4], sobrino de Freud. Bernays, famoso por recuperar el mercado femenino para la industria tabacalera, se sirvió de la imagen y la simbología para intervenir sobre la relación entre los sujetos y sus objetos a gran escala, instalando en el corazón mismo del mercado la lógica del deseo como motor de la economía y del gasto mundial. En una marcha anual realizada en la ciudad de Nueva York, Bernays, quien habría consultado a un psicoanalista[5] sobre el significado fálico del cigarrillo, persuadió a un grupo de mujeres para que encendieran cigarrillos mientras que informaba a la prensa de una supuesta "marcha feminista" con *sus antorchas de libertad.* El mensaje de apoyo a la libertad y la igualdad a través del consumo de estas "antorchas" ilustra la forma en que se articulan estos nuevos discursos sobre lo femenino con la exigencia de reconocimiento social, la legitimación de una ciudadanía basada en el consumo del objeto, y la constitución de identidades y sexualidades sostenidas en la reivindicación de su autonomía.

Dicho movimiento, apuntalado a las luchas feministas y a la reivindicación de la igualdad, deja un panorama con múltiples interrogantes y retos a nivel social. En efecto, si bien se han mejorado las condiciones socioeconómicas de muchas mujeres, facilitándose el acceso a la educación, a la política y a la industria, la literatura y las estadísticas muestran también un incremento de la presencia de mujeres en las cifras de pobreza, desplazamiento, dependencia y violencia[6]. La historia del siglo XX, vista desde la transformación de las relaciones entre los sexos, evidencia los efectos contradictorios del reconocimiento social de la maternidad, el derecho al voto para las mujeres, los cambios en la división social del trabajo, su mayor participación en el mundo público, el avance tecnológico, la *sexualización* (más tangible) de los conflictos armados, el consumo, entre otros, que dejan un balance más bien modesto.

---

[4] Edward Bernays (1891-1995), sobrino de Sigmund Freud, nació en Viena, Austria pero al año siguiente viajó y se instaló en Nueva York, con su familia. Desarrolló sus estudios en agricultura y periodismo; justamente ese conocimiento sobre los medios de comunicación le permitió incursionar en el *Commitee on public information* de los Estados Unidos, punto de partida de sus tesis sobre el uso de la propaganda, el manejo de la opinión pública. Bernays es conocido tanto por sus obras, que indirectamente habrían inspirado el uso propagandístico en la Alemania nazi, como por la aplicación de presupuestos psicológicos al servicio de la publicidad comercial, la imagen de las empresas e instituciones, la venta de ideas y mercancías, entre otros. De acuerdo con www.infoamerica.org/teoria/bernays1.htm Bernays, extendió los presupuestos analíticos sobre el sujeto al campo organizacional bajo la oferta de *salud mercantil a sus clientes.* De su obra se destacan *Crystallizing Public Opinionhad y The Engineering of Consent.*

[5] Muy probablemente Freud.

[6] Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], *La revolución hacia la igualdad en la condición de los sexos* (México: PNUD, 1995). http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh1995/capitulos/espanol/ (Consultado el 20 de agosto de 2012).

La feminización: un fenómeno social

Esta transformación se materializa en fenómenos como la "feminización", que supone tanto el incremento de la participación de las mujeres en escenarios y/o roles sociales tradicionalmente protagonizados por hombres como la constitución de un paradigma de organización social orientado al "cambio de los valores de la sociedad, el reconocimiento de los valores femeninos: la instalación de las aportaciones femeninas en un contexto donde prevalece la supremacía de las masculinas"[7]. Cabe señalar en todo caso que la feminización no es un concepto homogéneo; la literatura muestra que dicha noción adquiere un sentido distinto cuando se articula con problemáticas sociales de gran impacto, a las que se les ha aplicado una perspectiva de género.

Bajo ese prisma, una de las formas en que este concepto aparece con mayor frecuencia en el campo de las políticas sociales es la de la *feminización de la pobreza.* Ésta ha sido definida como a) un predominio de mujeres entre los pobres; b) el impacto no fortuito, con sesgo de género, de las causas de la pobreza; c) el reconocimiento de una tendencia direccional en la cual la representación desproporcionada de las mujeres entre los pobres está aumentando progresivamente y d) el grado de visibilidad de la pobreza femenina[8]. El término fue acuñado por la investigadora norteamericana Diane Pierce en 1978, y desde la década de los noventa ha sido utilizado para dar cuenta de una tendencia global en el marco de la precarización de las condiciones económicas y sociales para el desarrollo.

Autores como Marcelo Medeiros y Joana Costa abordan la cuestión haciendo énfasis en la importancia de precisar el sentido de la palabra feminización, que en esta perspectiva connota una acción más que un estado: “el proceso de volverse más femenino”[9], entendiendo por lo femenino “aquello más común o extendido entre las mujeres”[10]. Este acento en lo dinámico del constructo se reitera en las definiciones recogidas por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua:

1. f. Biol. Aparición y desarrollo de los caracteres sexuales femeninos en la mujer normal, en el tiempo de la pubertad.
2. f. Biol. Aparición de determinados caracteres sexuales femeninos, como el desarrollo de la mama o la anchura excesiva de la pelvis en algunos hombres.

---

[7] Rosa María Díaz Jiménez, “Feminización de la dependencia. Reflexiones sobre el sistema para la autonomía y la atención a personas en situación de dependencia”, *Portularia VII,* nº 1-2.(2007): 143.

[8] Paula Lucía Aguilar, “La feminización de la pobreza: Conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas” *Revista Katálsis, 14(1). (*2011): 129.

[9] Marcelo Medeiros y Joana Costa, “¿Qué queremos decir con feminización de la pobreza?”, *Centro Internacional de Pobreza* 58 (Julio 2008): 1.
[10] Ibid.

3. f. Gram. Acción de dar forma femenina a un nombre que no la tiene.

4. f. Gram. Acción de dar género femenino a un nombre originariamente masculino o neutro.

En este caso las definiciones, de cuño biologicista y lingüístico, enfocan la feminización en términos de la atribución de las características asociadas a las mujeres a otras entidades *que no las tienen*, planteando una suerte de subversión de la oposición femenino-masculino y esbozando un significado de lo femenino que si bien pasa por la referencia física a las mujeres parece trascenderla. El proceso de volverse más femenino, entonces, aludiría a la extensión de rasgos que definen un conjunto, lo cual sitúa la cuestión en un nivel lógico y categorial.

Bajo estas premisas, la feminización plantea tanto una transformación del lugar social de las mujeres como de lo social en general. Más allá de lo que podría decirse en términos de la dialéctica entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia[11], la feminización como fenómeno indica una transformación radical en la estructura discursiva en lo contemporáneo que plantea varios interrogantes:¿En qué consiste la participación de las mujeres en lo social? ¿Por qué la "feminización" está ligada a fenómenos de marginalidad? ¿Es la feminización una clave para la solución de la desigualdad política, social y económica? ¿Cuáles son los efectos de la palabra de las mujeres en el lazo social? Estas y otras preguntas, todavía lejos de resolverse, convocan el planteamiento de lecturas que amplíen el horizonte desde el cual se abordan y se formulan.

La feminización: una perspectiva psicoanalítica

Desde la perspectiva psicoanalítica mucho se ha escrito sobre las mujeres y feminidad, dando lugar a planteamientos clínicos, sociales e históricos que de una u otra manera han estado en el centro de fuertes debates con otras disciplinas. Cuestionamientos sobre el condicionamiento ideológico de los psicoanalistas[12] en la promoción del rol materno, el carácter poco científico del psicoanálisis y su relación con los dispositivos de la sexualidad y de la alianza[13] han marcado la discusión sobre lo femenino en los últimos 50 años, generando una cierta desestimación del aporte

[11] El feminismo es un movimiento iniciado con la ilustración y que tiene como objetivo visibilizar y terminar con la situación de opresión que soportan las mujeres con miras a establecimiento de una sociedad más justa. De la corriente radical se desgranan en los años setenta dos movimientos: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. El primero destaca que lo femenino y lo masculino son roles sociales y que no existe nada en los sexos que dé cuenta de una esencia o de un contenido específico a cada género; el segundo, defiende la diferencia ontológica y trascendente entre los sexos y define a lo femenino en términos de lo *absolutamente Otro*. Samara de Las Heras Aguilera, “Una aproximación a las teorías feministas”, Universitas. *Revista de Filosofía, Derecho y Política,* nº 9 (enero 2009): 45-82.

[12] Françoise Thébaud, "Introducción", en *Historia de las* mujeres *5. El siglo XX*. Tercera Edición, dir. Georges Duby y Michelle Perrot (Madrid: Taurus, 2003), 32.

[13] Michel Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2005).

psicoanalítico y reduciéndolo en algunos casos al desciframiento de las representaciones icónicas de la mujer occidental.

El retorno a Freud propuesto por Jacques Lacan, su concepto de "objeto a" como irrupción de goce en el lenguaje, el planteamiento de la estructura de los discursos sociales y la formalización de una lógica de la sexuación son algunos de los elementos a partir de los cuales se renueva la aproximación a lo femenino, objetando la maternidad como solución por excelencia de la feminidad, subrayando los efectos del declive del nombre del padre y analizando la transformación del orden simbólico en esta época. Esta orientación abre la puerta a conceptualizaciones distintas, que sin desconocer el valor del operador fálico en la subjetividad, invitan a reformular el campo psicoanalítico desde la perspectiva de lo real.

Desde esa vía, la del goce, se aborda la feminización como un significante que señala los efectos de mutación del lazo social contemporáneo. En contraste con las lecturas de la sociología y otras disciplinas, la feminización se propone como un efecto de la estructura, que permitiría situar una constelación de transformaciones referidas a la relación del sujeto con su satisfacción y la cultura. La cuestión que anima este ejercicio de investigación apunta a situar en qué consiste la feminización del lazo social contemporáneo desde una perspectiva psicoanalítica, tomando como puntos de partida de los planteamientos de Freud y Lacan sobre lo femenino y lo social. Siendo la sexuación el nudo con el cual un sujeto puede amarrar sus modos de goce al Otro, resulta imprescindible acercarse a esta articulación entre el discurso y la posición sexuada desde una lectura estructural, más allá del cúmulo de imaginarios convocados en cada época para definir la feminidad.

Junto a esta pregunta, se esbozan otras que sirven de faro para la elaboración y que en tanto no cesan de escribirse, señalan algo de lo imposible que signa la relación del sujeto con el Otro sexo: ¿qué estatuto tiene lo femenino en el lazo social contemporáneo? ¿Qué interroga lo femenino en el plano social? Lejos de desconocer las vicisitudes que atraviesan a los sujetos, con sus efectos de mal-estar y mal-vivir, el psicoanálisis más bien señala propone otra mirada sobre la desigualdad que pasa justamente por lo que desde otros campos se pretende obturar: por la falta. Si lo femenino se perfila como el lecho donde se deposita lo insoportable del vínculo social es por su íntimo nexo con esta dimensión, donde la palabra, el cálculo, la intención se encuentran con su límite estructural.

Con el ánimo de presentar esta lectura, se recogen diferentes planteamientos en torno a las mujeres en lo social, organizados alrededor del concepto de género como noción que permite trascender la referencia biológica en la definición de lo femenino. En este primer capítulo, titulado ***De las mujeres en lo social o de los discursos sociales sobre lo femenino*** se transita del sexo al género, siguiendo el hilo de los postulados feministas y los cambios históricos que supusieron la emergencia de nuevas condiciones para las mujeres. El criterio biológico en el campo del sexo es sustituido por los efectos,

las limitaciones y las posibilidades del lenguaje, que no sólo ponen en primer plano la pregunta por la identidad sino que conllevan, entre otras, la transformación del sistema de género, su pluralización y la relativización de la diferencia de los sexos. Dicho recorrido desemboca en la consideración de los efectos de estos movimientos, que se concretan paradójicamente en el recrudecimiento de la exclusión y la emergencia de nuevas o más extremas formas de aniquilación de los cuerpos de las mujeres. En el punto donde el impase en el lazo social entre los sexos no es subsanable con la deconstrucción del lenguaje, se abre la posibilidad de interlocución con el psicoanálisis, en aras de ampliar la comprensión sobre el sustrato de la diferencia sexual y sus consecuencias.

Con Freud, estos cuestionamientos se condensan en la pregunta por lo femenino, escrita en clave de deseo: ¿qué quiere una mujer? ***Lo femenino, la feminidad y la mujer desde Freud: una propuesta de ordenamiento conceptual****,* permitió fijar las derivaciones teóricas y clínicas de su propuesta a partir de la pulsión, el narcisismo, la identificación, el tabú, el Edipo y la castración. Más allá de la contribución de estas elaboraciones a la separación de lo femenino del plano biológico, su anudamiento al goce y al deseo da cuenta de un cambio radical en los planteamientos tradicionales sobre la naturaleza de las mujeres, que con Lacan se despliega a otro nivel, sostenido en la logicización del falo y del Edipo a partir de una lectura enriquecida por los aportes de la lingüística estructural.

La asunción del falo como el significante de la diferencia sexual da lugar al título al apartado ***Lo femenino, efectos del significante****,* que señala al posicionamiento del sujeto frente al falo (la dialéctica del tener y del ser) como la clave de la sexuación. El trabajo sobre el significante fálico y el padre simbólico conduce a lo que será el punto de inflexión para el abordaje de la feminización; la falta en el Otro como consecuencia lógica del funcionamiento significante no sólo direcciona la pregunta por lo femenino al campo del goce, sino que abre la puerta a una acepción distinta de la feminización. Antes de considerar la castración estructural como referente para aproximarse a la relación del sujeto con el goce, la feminización era necesariamente el resultado de la castración edípica; después de este viraje podrá entenderse en relación con la falta en el Otro como efecto estructural.

Tras la revisión del lugar del significante fálico, la consideración del estatuto del objeto en la constitución del sujeto se propone como vía para dilucidar en clave de goce lo femenino y la feminización. Los límites de lo simbólico llevan a ubicar en los itinerarios de la histeria la manera en que la pregunta por la diferencia sexual remite a una pregunta por el goce que no se agota en las vías fálicas, que cuestiona la potencia paterna y que propone al amor como un camino posible para pensar la relación entre los sexos. En este capítulo, titulado ***lo femenino y la feminización: entre el objeto y el Otro****,* el anudamiento entre amor y deseo perfila la ex-sistencia de un goce distinto al goce fálico, al que se accede a partir de una posición singular frente al $\mathbb{A}$, y que revela la duplicidad de goce propia de lo femenino.

Este tema es trabajado desde el planteamiento lacaniano de las fórmulas de la sexuación, que da cuenta del problema de la sexuación a partir de la reflexión sobre el sujeto, el significante y el goce formalizada con el recurso a la lógica modal. Para ello, se hace necesaria la delimitación de una topología, que permite situar las coordenadas de la juntura entre lenguaje y lo real cristalizada en lo que Lacan denomina "la corpsificación de lo viviente". La estructura que surge de esa imbricación de lo Otro en lo Uno localiza el punto de imposible, efecto de verdad y articulación de saber que indica la paradoja central del campo de la sexuación: no hay relación posible entre los sexos. El apartado ***La topología del goce femenino*** permite ubicar a la feminización como efecto del encuentro con el $S(\not{A})$, que tiene en el objeto (a) y en *la letra* dos maneras de marcar lazo significante, posibilitando la inserción de una lógica del no-todo que contrasta con el funcionamiento derivado de la excepción paterna y el significante fálico.

La imposibilidad de hacer consistir la completitud como horizonte de lo humano y meta del lazo social abordada desde una perspectiva psicoanalítica es el fundamento del planteamiento sobre los discursos y el lazo social. A partir de la articulación de la estructura, la falta se modaliza en cuatro formas de discurso que aunque pueden dar cuenta de ciertas dinámicas sociales, en virtud de la relación entre el campo social y los sujetos que lo habitan en cada momento histórico, más bien expresan los arreglos de goce comandados por los distintos nexos entre el $\mathbb{S}$, el binario S_1-S_2, y el a. Cómo el objeto (a) acarrea esos efectos de feminización en el discurso, y qué implicaciones tiene en el lazo social contemporáneo es la pregunta que no sólo conducirá a la consideración del declive paterno como signo de la época, sino que permitirá la revisión de propuestas de diferente cuño, cuyo interés apunta a la delimitación del estatuto del sujeto contemporáneo y los efectos de las formas de goce que ordena el discurso. Estos aportes se sintetizan en el capítulo ***Discurso, goce y feminización: efectos en el lazo social contemporáneo***.

Por último, se presenta una formalización del concepto de feminización como ejercicio de lectura retroactiva, que recoge el hilo del comentario significante desarrollado en el recorrido investigativo y permite situar, a propósito de la excepción paterna, dos modalidades de feminización, realizadas por los efectos del objeto y de la letra. En el campo cerrado del discurso social, más acá del nombre del padre, está el objeto y la estela de su metonimia, cuyo efecto de feminización del significante da lugar al desbarajuste de la lógica del discurso materializada en el discurso capitalista. En la frontera entre lo real y el significante está la letra, indicando para un sujeto el litoral de la falta en el Otro que se ha hecho soportable, que supone la realización de Otro goce posible, y que no exime -más bien dispone- la posibilidad del encuentro con el otro. Desde este lugar, en el que un deseo inédito se sirve de $S(\not{A})$, más allá de los amos que determinaron su existencia, se escribe el bien decir del amor y el del saldo del discurso analítico, forma de lazo absolutamente singular donde ese efecto de feminización puede realizarse.

Con este capítulo, ***La feminización del lazo social: más acá y más allá del padre****,* se deja abierto una línea de trabajo, que testimonia "la contingencia del encuentro del investigador con aquello que lo causa se escribe"[14] y plantea la pregunta por el lugar del psicoanálisis frente a los estragos de la segregación y la exclusión desplegados en el lazo social contemporáneo.

En suma, considerar la feminización como un significante que apunta a una singular relación de algunos sujetos con la falta en el Otro, permite transitar de la feminización como fenómeno (como manifestación de lo imaginario de la relación entre los sexos en el plano social) a su planteamiento en términos del despliegue de una lógica, *la lógica del no-todo*, que se desprende del encuentro con ese Otro en falta. Esta formulación, que problematiza el régimen de la proporción sexual, del deseo de hac(s)er de los sexos *Uno,* esboza los avatares de heterogeneidad del lugar donde el sentido está ausente y la palabra es más bien efecto de agujero.

Así las cosas, asumiendo como premisa la transformación del vínculo y de la economía del goce derivada de la modificación del lugar del operador paterno, este recorrido advierte en el despliegue de prácticas de borde, *efectos de poesía* que desde la singularidad constelan las modalidades de lazo hoy, algunas pistas de lo que puede ser la puesta en acto de una lógica del no-todo. Cabe señalar que aun cuando este ejercicio no avanza en esa dirección, su alcance si espera contribuir a una visión de la investigación en psicoanálisis que supone la inclusión del sinsentido en la construcción de un saber que trasciende la acumulación de conocimientos como aporte a la cultura[15].

Finalmente, con la intuición de que un vínculo en que se ponga en cuestión la aspiración al sentido, donde el saber en juego sea no-todo y/o donde la exigencia de goce de paso a un deseo de diferencia, permitiría plantear una modalidad de lazo social distinta a la que se sostiene en la producción delirante de objetos, se pone punto a esta elaboración que constituye un esfuerzo por inscribir algo de lo que acontece cuando *las palabras deshabitan el palacio del lenguaje*.

[14] Ver en anexo. *De la investigación psicoanalítica: ciencia, verdad y método.*
[15] Mirta Vásquez, "Acerca de la investigación en la EOL", *Revista el caldero de la escuela* 50 (1997): 25-27.

DE LAS MUJERES EN LO SOCIAL O DE LOS DISCURSOS SOCIALES SOBRE LO FEMENINO

Por traidora decidí hoy,
martes 24 de junio,
asesinar algunas palabras.[16]

Tomar la feminización como categoría exige un riguroso ejercicio de delimitación de los conceptos, los tiempos y los contextos que se utilizan en su formulación. En efecto, al estudiarla en tanto fenómeno social, se hace necesario revisar la manera en que en este plano se define y se localiza a las mujeres, situando algo del lugar desde el cual participan y transforman el lazo. Con esa orientación, este capítulo propone una presentación panorámica de lo femenino como campo semántico -construido desde discursos y representaciones de toda índole-, que conduce a las nociones de género e identidad y traza el curso de una transformación sustantiva del sistema social. La pregunta por la lógica y los efectos que de este estado de cosas se desprenden, permitirá avanzar en el abordaje de la feminización como marca particular de la época, señalando la emergencia de algo que insiste y se hace visible a partir de la marginalidad y la segregación, y que apunta fundamentalmente a la institución de la diferencia sexual. Teniendo en cuenta que estas nociones no son exclusivas del campo psicoanalítico, y dada la relación que tanto *lo femenino* como *el psicoanálisis* sostienen con el sistema patriarcal/androcéntrico, se propone una lectura multidisciplinar, enfatizando en aquellos elementos que hayan resultado decisivos para la configuración de las narrativas femeninas más destacadas en nuestra época. Si como afirma Irigaray, citada por Aristizabal-Montes, "este fin de siglo XX es un intento de crear una época cultural: la época de la diferencia sexual"[17], resulta fundamental seguir las coordenadas que estructuran esa creación y sus manifestaciones en el lazo social contemporáneo.

[16] María Mercedes Carranza, “Sobran las palabras”, en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[17] Patricia Aristizábal-Montes, *Panorama de la narrativa femenina en Colombia en el siglo XX* (Cali: Universidad del Valle, 2005), 10.

Pero en realidad sucede
que mi cuerpo está bajo su cuerpo
-fantasías inconfesables,
manos sabias, miradas inequívocas-
ambos tratando de sobrevivir
cada uno gracias al otro[18]*.*

Desde una mirada histórica, puede decirse que el abordaje de la situación de las mujeres y su lugar en la cultura ha tenido un enfoque eminentemente relacional; la definición de lo que son hombre y mujer, sus cualidades y sus funciones se derivan de los efectos de sus vínculos mutuos en cada época. Trabajos como los de Lévi-Strauss y Marcell Mauss se alinean a esta tesis, argumentando en favor de la preeminencia de las organizaciones sociales y de la cultura sobre la realidad biológica del organismo. No obstante lo anterior, si bien el intercambio de mujeres ha sido identificado en la base de los sistemas de parentesco[19], las discusiones sobre el tema en el campo de las ciencias sociales han desplegado una gama más amplia de teorizaciones que complejizan la cuestión. Al respecto, vale la pena citar el trabajo de Joan Scott[20], quien interroga los abordajes históricos tradicionales, enfatizando en la necesidad de un abordaje descentrado de la concepción de las mujeres como el sexo oprimido, en aras de considerar el significado particular que los roles y los simbolismos sexuales asumen en cada época. En su concepto, no es claro cómo "estructuras relativamente pequeñas de interacción produzcan la identidad del género y generen el cambio"[21], ni por qué de ellas se deriva la persistente asociación de la masculinidad con el poder.

Este tipo de discusiones muestra la orientación que en el último siglo ha tomado la descripción y análisis de la situación de las mujeres y la feminidad, cada vez más enfocada a la articulación entre la realidad subjetiva y las realidades sociales. Las tesis tradicionales sobre la división sexual del trabajo, y la definición del sentido básico de la masculinidad y la feminidad en términos de la separación y la vinculación del yo al mundo, respectivamente, han sustentado y motivado múltiples versiones de lo femenino que se han ido aglutinando alrededor de la noción de género. El género, de acuerdo con Scott, ha permitido abordar el significado de las categorías hombre y mujer trascendiendo el predominio de las explicaciones biológicas (con base en las cuales se interpretaría la diferencia en términos de deficiencia), para rescatar el papel de las "construcciones culturales", que socialmente se imponen sobre un cuerpo sexuado, determinando su identidad subjetiva[22].

---

[18] María Mercedes Carranza, "Poema de amor*",* en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[19] Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona: Paidós, 1969).
[20] Joan Scott, "El género: Una categoría útil para el análisis histórico", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual,* Marta Lamas, (Comp.), (México: PUEG, 1996), 265-302.
[21] Ibid., 280.
[22] Ibid., 272.

Del sexo al género: la emergencia del feminismo

Igualdad merece la horca
por ser prostituta
del peor burdel[23]

La proyección del género como campo de estudios, como enfoque y como referente para hablar de las relaciones sociales entre los sexos se debe particularmente a la contribución del feminismo, definido como un movimiento social, político, teórico y cultural que aparece en escena en la Revolución Francesa y se plantea como objetivo la lucha por la liberación y la defensa de los derechos de las mujeres[24]. El feminismo ha influido de manera decisiva en la transformación de las representaciones y los discursos sociales sobre la feminidad; se conformó hacia finales del siglo XIX a partir de la exigencia del derecho al voto, fundamentado principalmente en el cuestionamiento abierto a la naturalización de la inequidad entre los sexos. Ya en el siglo XX, se consolidó de la mano con la activación de procesos sociopolíticos en pro de la igualdad sexual apoyada en el desarrollo de la ideología marxista, el acceso de las mujeres a la educación, los desarrollos científicos en la producción de métodos anticonceptivos hormonales, la significación sociocultural de la feminidad, y fenómenos culturales como el movimiento hippie o mayo del 68, entre otros.

La historia del feminismo[25], cuya fase clásica ha sido postulada entre 1940 y 1960, supuso la consolidación de la categoría "género", en oposición a la referencia al "sexo", más vinculado con las condiciones anatómicas. El término género (*gender*) fue introducido inicialmente por las feministas norteamericanas, con el ánimo de desligar la comprensión social de la determinación biológica implícita en el uso de expresiones referidas al sexo y a la diferencia sexual[26]. Cabe destacar aquí que si bien en inglés la palabra "apunta directamente a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como derivado de engendrar)"[27], en español reviste un matiz particular, que remite más bien a la clase como grupo taxonómico al que pertenecen las cosas o las especies. El género, entonces, alude a dos clases de individuos en el seno de la especie y al mismo tiempo se utiliza como categoría para hablar de dicha especie en su conjunto (el género humano)[28]. Esta ambigüedad introduce una tensión irreductible entre la diferencia y la unidad con

[23] Carranza, "Sobran las palabras", Op. Cit.
[24] Martha Colorado López, Liliana Arango Palacio y Sofía Hernández Fuente, *Mujer y feminidad* (Medellín: Dirección de Cultura de Antioquia, 1998).
[25] Si bien el feminismo no coincide necesariamente con lo que se ha consolidado en el ámbito de las ciencias sociales como el campo de los estudios de género, es importante como referencia a la hora de plantear los diferentes discursos sociales en torno a la feminidad y las mujeres, al menos en la tradición occidental.
[26] Scott. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", Op.Cit.
[27] Luis Santos Velásquez, *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género* (Bogotá: Universidad Nacional del Colombia, 2009). 21.
[28] Guy Le Gaufey, *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas* (Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2007), 7.

consecuencias en la manera en que los humanos organizan y se relacionan con el mundo.

en las bocas las palabras se revuelven con miedo.
En esta casa todos estamos enterrados vivos.[29]

En este punto la articulación entre lenguaje y sexo es explícita; en la clasificación de los adjetivos, los sustantivos y los pronombres (los sujetos, los objetos y lo que se puede predicar de estos) se expresa una división que, aunque arbitraria, conlleva una complementariedad culturalmente sostenida en los efectos de una diferencia percibida como central en la constitución de los sistemas de las relaciones humanas. Esta propiedad clasificatoria, inherente al lenguaje, no determina una significación específica (que en últimas depende más de las prácticas sociales y subjetivas sedimentadas progresivamente como herencia simbólica) pero sí ha sido decisiva en la legitimación de ciertas connotaciones en torno a los roles que asumen las mujeres en la cultura, específicamente en la tradición occidental. Dicha reflexión no soslaya el problema de fondo en el que radica la categoría de género, a saber, el lugar que cada sujeto ocupa en un sistema social específico, la forma en que accede a éste, y sus consecuencias en el vínculo social[30].

Con base en estos elementos, el género ha sido definido como medio discursivo/cultural que alude a los significados dados, atribuidos y esperados por cada sociedad a las actitudes, valores, expectativas, comportamientos y aspectos ideológicos de cada uno de los sexos[31]. A partir de esta concepción se han afianzado dos grandes tendencias en el movimiento feminista: a) el feminismo de la igualdad (que hace énfasis en la emancipación y la lucha por la igualdad de oportunidades) y b) el feminismo de la diferencia (que define a la mujer como producto de una esencia femenina radicalmente distinta a la del hombre), que tienen su correlato en los debates, e incluso en las críticas, sostenidas en el marco de los estudios de género. La discusión sobre el binomio igualdad-diferencia que se plantea desde allí fundamenta una interrogación al binarismo sexual y de género, y propende por la deconstrucción de la connotación tradicional de lo femenino a partir del cuestionamiento de su definición en términos dicotómicos con base en el individuo masculino identificado como "sujeto autónomo, con voluntad propia, que puede rebasar los dictados de la naturaleza"[32].

---

[29] María Mercedes Carranza, "La patria", en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[30] Velásquez, *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género.* Op. Cit., 29.
[31] Ibid., 71.
[32] Linda Alcoff, "Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista" en *Revista Debats* No. 76 (2002), http://www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/030608alcoff.pdf. (consultado el 17 de marzo de 2010)

Las identidades femeninas

acepté el engaño:
he sido madre, ciudadana,
hija de familia, amiga,
compañera, amante.
Creí en la verdad:
dos y dos son cuatro[33]

La oposición de base fundamental que asimilaría la pareja masculino-femenino al binomio activo-pasivo[34] (macho-hembra) se reflejaría a nivel político y social en la oposición entre lo público y lo privado. Desde la Antigua Grecia la mujer ha estado asociada principalmente a este último, siendo segregada de la vida pública y del ejercicio del poder, reservado para los ciudadanos hombres. El discurso ético promovido por Aristóteles, por ejemplo, centrado en la búsqueda de la felicidad como fin en el marco de una comunidad tejida en nombre de la justicia, y de virtudes como la prudencia y la sabiduría no contempla una referencia a la diferencia de géneros o a la especificidad del papel de las mujeres en las dinámicas sociales.

Paralela a esta distinción, que finalmente se plasmó en el rol de las mujeres en la estructura familiar burguesa y urbana, se despliega otra dimensión femenina, particularmente marginal, representada por la figura de la prostituta y por la referencia mitológica-teológica-histórica a mujeres fálicas, traidoras, vengativas, oportunistas, curiosas, y trasgresoras. Eva, Dalila, Antígona, Medea, Cleopatra, Lisístrata, entre muchas otras, hacen parte de una serie heterogénea que sin embargo viene a articularse con el eje propuesto anteriormente a partir de la figura del padre (Zeus, Dios, el Monarca, el Pater Familias) instituido en mediador de una pluralidad estragante atemperada a través de la polaridad virgen-puta.

Esta oposición, que sin duda Freud recoge de manera precisa a la hora de referirse a la degradación de la vida amorosa masculina, pone de manifiesto que en el ámbito social la definición de feminidad ha dependido de lo que los hombres en cada época puedan capturar de su enigma. Ya sea como esencialmente inmoral e irracional, como un ser de naturaleza benévola y afectuosa o como objeto de intercambio social,

[33] María Mercedes Carranza, "Patas arriba con la vida", en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[34] Esta coincidencia, que fue planteada por Freud inicialmente en 1905 ("Tres ensayos de teoría sexual", 145) es recusada posteriormente en la "33ª conferencia: La feminidad (1932), nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", donde desaconseja esta postura, y vincula a la feminidad con la preferencia por las metas pasivas, lo cual traslada la discusión del terreno biológico y/o del rol social al campo de las satisfacciones pulsionales. En *Obras Completas*, vol. VII- XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001). Para efectos de este apartado la mención resulta relevante en tanto refleja una concepción generalizada en el pensamiento occidental que todavía hoy puede escucharse en diferentes escenarios.

puede decirse que la definición de la mujer y de lo femenino es un efecto de discurso que en cada época le asigna un lugar dentro de la maquinaria simbólica.

En seguida me pongo las buenas
Costumbres, el amor
filial, el decoro, la moral,
la fidelidad conyugal:
para el final dejo los recuerdos.
Lavo con primor
mi cara de buena ciudadana[35]

Ahora bien, sea como ideología o como identidad[36], históricamente es evidente una tendencia a definir a la mujer como "hombre rebajado o fallido", como "lo extranjero y lo natural", lo irracional, lo subordinado a la norma, lo que está del lado de la inmanencia, del trabajo de conservación y de transmisión de la vida[37]. Desde la perspectiva de género y los movimientos feministas se han discutido y cuestionado estas definiciones, y se reconoce a la separación de la determinación biológica de la feminidad y el ser mujer como punto de partida para orientar la discusión hacia los aspectos culturales y psicológicos de la feminidad.

El variopinto campo de la reflexión en torno a la identidad de género, que va desde la propuesta de creación de un nuevo orden simbólico paralelo al universo patriarcal hasta la postulación de identidades móviles – centradas en la creación de nuevos lenguajes y experiencias discursivas, la supresión de la discontinuidad género/sexo y en la superación de las estructuras binarias subsidiarias del llamado "lenguaje de la racionalidad universal"[38]-, evidencia cómo la pregunta por la definición de lo que significa ser mujer[39] trastoca continuamente las representaciones de *los géneros* en lo social, planteando múltiples transformaciones en torno a los roles tradicionalmente asignados (intercambio del cuidado de los hijos, sostenimiento económico del hogar), la relación con el cuerpo (cosmética y belleza), las prácticas sexuales, la distribución del poder y las formas de ejercicio de la participación política. Fenómenos como el metrosexualismo, la participación activa de los padres en el parto y en la crianza de los hijos, los hombres feministas, la violencia hacia las mujeres, la mayor visibilización de mujeres homosexuales, el aumento

---

[35] María Mercedes Carranza, "El oficio de vestirse", en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[36] En psicología social se han acuñado dos términos fundamentales para abordar la problemática del género: la ideología (actitudes de género, actitudes del rol sexual, sexismo,) y la identidad (identidad derivada de la pertenencia grupal, como auto-percepción en términos masculinos y femeninos y, por último, como esquema del Yo), siendo la primera el resultado de prejuicios sociales y de los intereses de la tecnología de género o de control de los cuerpos. Itziar Fernández Sedano, Gabrielle Poeschl, Peter Glick, Darío Páez Rovira y Miguel Moya Morales, "Sexismo, Masculinidad-Feminidad y Factores Culturales" *Revista Electrónica de Motivación y Emoción -REME-*. V. 4. No. 8-9. (2001), http://reme.uji.es/articulos/amoyam4101701102/texto.html. (consultado el 27 de Abril de 2009)
[37] Purificación Mayobre. "Repensando la feminidad", en *Igualmente diferentes*. Congreso Nacional de Educación en Igualdad. (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Servicio Galego de Igualdade. 2002).
[38] Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2007).
[39] Interés que no deja de tener como reverso una posición prescriptiva con respecto a ese ser que se pretende definir.

de la tasa de criminalidad en las mujeres y los imaginarios en circulación vía los medios de comunicación, entre otros, dan cuenta de este movimiento.

Transformaciones sociales y la deconstrucción de lo femenino

La liberación solo es para las ricas
porque las pobres estamos en la olleta
con un marido que sí es el que manda
si reprochamos nos dan en la jeta [40]

Frente a este panorama, cabe preguntarse si estas transformaciones pueden entenderse únicamente con la referencia a la entrada de la mujer al mercado laboral, al discurso foucaultiano sobre el poder, a la diversificación de los criterios para la reflexión moral (la ética del cuidado), al programa de los derechos, los deberes y la política de la diferencia, al mercado, a las religiones, o al control de la natalidad. La queja frente a los efectos de la liberación femenina[41], el cuestionamiento a la sexualidad y a la posición masculina, la insuficiencia de los modelos androcéntricos tradicionales, y la propia sexualidad como síntoma[42] parecen señalar un punto que trasciende el mero cambio de lugares, valga decir en términos de Simone de Beauvoir[43] de la subversión de la dialéctica entre el amo (masculino) y el esclavo (femenino).

Los roles, las características y los ideales que otrora parecían establecer la definición de lo femenino y lo masculino, actualmente se han democratizado, de tal suerte que la relación dialéctica entre ambos lugares, y la diferencia que está en su base, resultan diluidas en aras de un acceso igualitario a todas las modalidades de satisfacción o de subversiones performativas[44]. Esta exigencia, legitimada políticamente a través de la

[40] Marbelle. La olleta. Canción popular.
[41] Que sólo es para un sector pudiente, o que ha llevado a la mujer a desgastarse en el mantenimiento de una posición de excelencia social, intelectual, física y económica, o que la lleva necesariamente a la soledad y a tener que asumir preocupaciones que otrora le correspondían al otro.
[42] Según la página virtual "El ABC del Bebé", el 43 por ciento de las mujeres entre 18 y 59 años tiene algún problema de disfunción sexual. Estas cifras estarían en consonancia con un estudio de la Encuesta Nacional de Salud y Vida Social (NHSLS, por sus siglas en inglés) realizado por Edward Laumann, en Estados Unidos en 1999 y con la investigación de Lorraine Dennerstein, en el 2000, según la cual el 20 por ciento de las mujeres tiene dificultades en la lubricación, otro 20 por ciento dice no tener placer con el sexo y más del 40 por ciento no siente deseo a la hora del acto sexual.
[43] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo. Los Hechos y los mitos,* (1949) (Madrid: Siglo XX, 1969), 5.
[44] Este término es acuñado por Judith Butler, quien hace hincapié en el carácter esencialista de la discontinuidad sexo-género, según la cual el sexo vinculado a la anatomía se constituiría en una referencia "real" vinculada a una cierta esencia o interioridad previa al discurso, supuestamente inamovible. Butler afirma, partiendo de las reflexiones de Foucault y

noción de derecho, y avalada instrumentalmente gracias a las posibilidades planteadas por la tecnociencia y la sociedad del conocimiento, redunda en una desvalorización de la diferencia, una hipervalorización de la multiplicidad y la deconstrucción, un desconocimiento de la tensión estructural de la relación de los sujetos con el Otro del sexo, y una compulsión al consumo de objetos convertidos en condensadores de la promesa de completitud y de satisfacción plena, nueva versión del mito moderno de la dominación humana de la naturaleza.

En síntesis, puede afirmarse que en este nivel del discurso se plantea un ejercicio constante de deconstrucción de la feminidad, y de la sexualidad en general, orientado a la generación de nuevos espacios y prácticas sociales que aseguren a las mujeres un acceso igualitario o equitativo a la satisfacción personal y al reconocimiento en la colectividad. A la luz de este nuevo orden cultural cabe preguntarse ¿qué efectos tiene esta deconstrucción con respecto al lugar de las mujeres en el lazo social?

Cuando se encuentra desnuda
se busca, casi como un animal se olfatea,
se inclina sobre ella y se acecha; [...]
se pide respuestas, tal vez tiene la mirada turbia;
separa las rodillas y como una loba se devora[45]

En este nuevo escenario donde las transformaciones en torno a la feminidad y las mujeres son entendidas en términos de las representaciones y las identidades que se construyen y se cuestionan en ese proceso, parece soslayarse tanto la pregunta por las condiciones de posibilidad y de imposibilidad que esta tarea comporta, como la relación con la diferencia sexual y con los modos de satisfacción vinculados a ella. Lo anterior supone una lectura imaginaria del fenómeno que incluye aspectos como la pregnancia de la imagen de totalidad del otro, la transitividad sin discontinuidades, la agresividad, la idealización y el amor como condiciones de existencia y funcionamiento de la sexualidad. Bajo ese prisma, la diferencia entre los sexos, defendida como pura oposición significante

---

Monique Witting que tal fijeza de la referencia al sexo como anterioridad anatómica del género es una ficción, un efecto mismo del heterosexualismo normativo que se revela como ideal regulador afirmado a través de los signos corporales, gestos y deseos fabricados por la noción misma de binarismo sexual. Desde esta perspectiva, retoma la genealogía del cuerpo propuesta por Foucault para decir que el cuerpo con género es ya una construcción sostenida en los significantes y en los actos que componen la realidad de la identidad de género. Vista así, la interioridad de la sexualidad se plantearía como una fantasía, un efecto y una función del discurso público y social, inscrito en la superficie del cuerpo, y no una esencia más real o verdadera que otras. La actuación de género (los actos, gestos y deseos performativos) se constituye así en una mediación entre el sexo y el género desnaturalizados a través de la cual el sujeto asume la contingencia radical de dicha relación, su diferencia con respecto al discurso de la identidad primaria y estable, y dramatiza el mecanismo cultural productor de su pretendida unidad como cuerpo con género. A la luz de esta noción de actuación (subversión performativa del esencialismo del género) se plantea la "multiplicación paródica" del género, que se definiría como un desplazamiento permanente de las identidades, que propone abrirse a la resignificación y a la recontextualización y que emerge como crítica en acto a la legitimación de identidades de género naturalizadas por la cultura hegemónica. Butler, *El género en disputa,* Op. cit.

[45] Carranza, "Poema de amor", Op. Cit.

sin contenido alguno, se satura de toda una gama de sentidos que van desde la dominación, hasta la exacerbación de la segregación por la diferencia entre grupos y colectivos, pasando por la igualación absoluta de lo femenino y lo masculino.

La vertiente postestructuralista y los desarrollos de la teoría queer[46], en su apuesta por desnaturalizar la diferencia de los sexos y reivindicar el carácter ficcional de la identidad de género y de sexo, no resuelven la cuestión. Si la tesis es que la identidad y el cuerpo mismo son productos del discurso y que dicha inscripción, a pesar de la ilusión de interioridad que tiene como efecto, es enteramente de carácter político, cabe preguntarse si efectivamente toda la sexualidad puede entenderse como una construcción semiótica donde "los límites del cuerpo son los límites de lo socialmente hegemónico[47]". ¿Hay algo de ese semblante, de esa actuación de género, que exceda y agujeree la extensión de esos *márgenes móviles* en continua deconstrucción? ¿no apunta la diferencia entre los sexos a señalar aquello imposible de ser metabolizado por el discurso social? Estos interrogantes permiten pasar del nivel de las perspectivas del lenguaje para la realización de un estilo de satisfacción y de vida -*estilo de ser, de la existencia, de la carne*[48]-, al nivel de la causa de esa particular relación del ser humano con el lenguaje, que se realiza como posición sexuada a partir de la cual puede inscribirse en el lazo social.

Escritura, cuerpo y subjetividad femenina

Queda la palabra Yo. Para esa,
por triste, por su atroz soledad,
decreto la peor de las penas:
vivirá conmigo hasta
el final[49]*.*

Este último punto, el de la relación con el lenguaje, evoca el lugar de la escritura como borde, que simultáneamente sirve a la inscripción y la conmemoración de lo inefable, de la existencia. Hélène Cixous aborda esta cuestión bajo la rúbrica de la escritura femenina, lazo inédito a través del cual se rechazaría la concepción binaria del discurso, la "impostura" masculina vinculada a la definición de su deseo en términos de la apropiación del otro y de su destrucción, y la concepción del cuerpo femenino en términos de un espacio a habitar por la mirada de los hombres[50]. La escritura femenina en tanto

[46] La teoría queer aboga por la fluidez y las multiplicidades de identidades sexuales y de género definidas como construcciones sociales que no dependen de esencias predeterminadas biológicamente y que constituyen formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales.
[47] Butler, *El género en disputa,* Op. Cit. 258.
[48] Ibid., 271.
[49] Carranza, “Sobran las palabras”, Op. cit.
[50], Inés Marcos-Lantero, "Hélène Cixous. *La risa de la medusa*", *Lletra de Dona in Centre Dona i Literatura*, (Barcelona: Centre Dona i Literatura / Universitat de Barcelona, 2008), http://www.ub.edu/cdona/lletra_de_dona/fitxautora/cixous2.htm (consultado el 21 de febrero de 2011).

operación desde el cuerpo que restituye la diferencia negada en el marco del discurso falogocéntrico[51], posibilita la expresión de los efectos del encuentro con lo Otro, con lo extranjero, que trasciende, que es goce, que es experiencia de goce. La mujer "es venida a la escritura", a un cuerpo inicialmente confiscado para el goce que se hace texto y goce en el texto; hay una aceptación de lo Otro en la letra, distinta a la monosexualidad gloriosa del falo, que abre la puerta a una nueva categoría: un campo amplio donde se incluye la diferencia.

Con esas coordenadas, Cixous define a la mujer en función de su condición de dadora y no excluyente, como aquella capaz de "des-apropiarse sin egoísmo". Desde ese lugar, siempre móvil y en continua deconstrucción, la escritura es precisamente "dejarse atravesar por el otro"[52] sin asumir de manera pasiva la forma que viene del exterior ni ceñirse absolutamente a la forma cincelada por la mirada masculina. El cuerpo-texto es un constante devenir (un cuerpo líquido) que logra abrirse a la vivencia de la Otredad en tanto rompe con la forma fálica en la que se congratula -y con la que se satisface- el ser masculino.

Esa acepción de la mirada masculina que da forma se complementa con lo que Virginia Wolf describe como una *relación especular*, donde la mujer como pantalla sostiene la imagen en el espejo en la que el hombre se reconoce dominante, grandioso, invencible. Este fenómeno cotidiano tiene su correlato en la creación literaria, que en general trata profusamente sobre las mujeres y lo femenino, aun cuando sean hombres quienes en su mayoría hablan y juzgan sus actos, sus formas;

> *En el terreno de la imaginación, tiene la mayor importancia; en la práctica, es totalmente insignificante. Reina en la poesía de punta a punta de libro; en la Historia casi no aparece. En la literatura domina la vida de reyes y conquistadores; de hecho, era la esclava de cualquier joven cuyos padres le ponían a la fuerza un anillo en el dedo. Algunas de las palabras más inspiradas, de los pensamientos más profundos salen en la literatura de sus labios; en la vida real, sabía apenas leer, apenas escribir y era propiedad de su marido*[53].

¿Qué sostiene esa relación de propiedad, de pertenencia? ¿Qué cae detrás de esa pantalla de idealización de lo femenino? La sobrevaloración extrema de las mujeres a través de las artes, el ensalzamiento de las virtudes asociadas a ciertos roles sociales (en particular la maternidad, la docencia, la enfermería, la consejería, la vida religiosa) y la significación de la virginidad como *dote* contrastan con el rechazo y la agresividad que despiertan las mujeres sexualizadas, independientemente de su condición económica.

---

[51], Elizabeth Wrigt, *Lacan y el posfeminismo* (Barcelona: Gedisa, 2004).
[52] Marcos-Lantero, Op. cit., párr. 6.
[53] Virginia Wolf, *Una habitación propia* (Barcelona: Seix barral, 2008)

Larga es la historia de violencia contra las mujeres, que no solo se cifra en las estadísticas de las masacres políticas, la violencia intrafamiliar o los abusos sexuales, sino que apunta directamente al corazón de lo que se ha dado en llamar educación sentimental.

Joan Scott[54], en el aquí ya citado análisis histórico de la categoría de género, muestra cómo el reconocimiento de su participación en las grandes transformación de la civilización humana -a pesar de los esfuerzo por reivindicar a las mujeres como sujeto histórico-no parece tener impacto en la comprensión de dichos procesos. El lugar que las mujeres tienen en el discurso (de los hombres y de ellas mismas) no parece anclarse en una cotidianidad coherente con los ideales que públicamente se esgrimen y el intento por realizar ese discurso resulta ser sancionado como una afrenta al orden cultural mismo. Suele homologarse la situación de las mujeres con las de las minorías étnicas, sexuales/género y religiosas o con las de comunidades tradicionalmente segregadas por sus condiciones de vulnerabilidad; sin embargo, lo que se constata es que aún al interior de estos grupos las mujeres se enfrentan a ese lugar, recibiendo incluso un tratamiento más degradante que en otros contextos.

Esta rápida panorámica del emplazamiento socioeconómico, cultural y político de las mujeres hace todavía más interesante su relación con la escritura, el uso de su relación con lo simbólico como articulación a esa complejidad social, exterior a su cuerpo pero que al mismo tiempo lo domina, con una interioridad muchas veces considerada como insondable, el silencio. Más allá de que la lectura y la escritura sean habilidades que hombres y mujeres aprenden por igual, y sin enfatizar en la marca que seguramente imprime en este ejercicio la pertenencia a un sistema patriarcal[55], es relevante destacar la relación de las mujeres con la escritura en lo que refiere a la expresión y comprensión de sí mismas.

Al referirse a la categorización habitual de la literatura hecha por mujeres, Virginia Wolf[56] reconoce un cierto impulso a la autobiografía, probablemente afianzado por su confinamiento a la familia y el hogar. Esto no supone ni la afirmación necesaria de una escritura específicamente femenina ni la concepción de que todo lo escrito por mujeres es reflejo de una conciencia femenina emergente. Por el contrario, el hecho --destacado por la misma Virginia- de que los escritos de las mujeres incursionen en todas las categorías literarias y científicas evidenciaría el fin de "la fase épica de la literatura"[57] y daría cuenta del impacto que el cambio de condiciones sociales y políticas ha tenido en sus maneras de expresión, que en todo caso permiten interpretaciones diversas de la realidad en la que están inmersas.

---

[54] Scott, Op. cit., 5.
[55] Aristizabal-Montes, Óp. cit., 7.
[56] Wolf, Op. cit., 58.
[57] Ibid.

Los avatares y las paradojas de la feminización

No más amaneceres ni costumbres,
no más luz, no más oficios, no más instantes.
Sólo tierra, tierra en los ojos,
entre la boca y los oídos;
tierra sobre los pechos aplastados;
tierra entre el vientre seco;
tierra apretada a la espalda;
a lo largo de las piernas entreabiertas, tierra;
tierra entre las manos ahí dejadas.
Tierra y olvido[58]*.*

Sea desde una perspectiva feminista o desde una postura crítica a la categorización de las creaciones hechas por mujeres a partir de su condición sexual, lo cierto es que pareciera que algo de ese *tomar la palabra* resultara particularmente ajeno o amenazante para la sociedad, especialmente en aquellos escenarios donde el despliegue de la virilidad es casi un ejercicio de supervivencia. Vale la pena citar aquí los fenómenos de violencia hacia las mujeres en países como Colombia y México, cuya especificidad no solo denuncia un marcado fetichismo (que ha motivado el uso del término *femicidio* para estos asesinatos) sino que devela el afán de denigrar a las víctimas como objeto marcado por el estupro. En ciudad de Juárez, entre el 1993 y el 2003 se registraron 360 asesinatos de mujeres[59] que no han sido resueltos, que siguen en la impunidad. La similitud de las características de las víctimas sugieren que éstas fueron seleccionadas previamente, jóvenes morenas, bonitas, de cabello largo, habitantes de los cinturones de pobreza de la urbe y trabajadoras de empresas maquiladoras de la zona:

> *La mayor parte de los homicidios, considerados en serie, fueron cometidos con enorme brutalidad, ya que aparte de violarlas sexualmente por ambas vías, el o los homicidas, les apretaban el cuello para estrangularlas, con lo que el violador sentía mayor placer porque ellas contraían de esta forma sus órganos genitales, además las mordieron, y atacaron con cuchillos en pecho y abdomen en extraños ritos de muerte. Algunas tenían los senos cercenados, otras como las ocho localizadas en el mismo sitio el año pasado, tenían el pelo cortado en la base del cráneo, unas cuantas tenían cortado un triángulo en sus órganos genitales lo que hace pensar en ritos satánicos*[60]*.*

---

[58] María Mercedes Carranza, "Oración", en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).
[59] cifras de la ONG *Por nuestras hijas de vuelta a casa*. Ver www. http://nuestrashijasderegresoacasa.blogspot.com/
[60] Rubén Villalpando-Moreno, En: Mar Molina. Ciudad Juárez, el fracaso de la civilización. *Periódico El Inconformista Digital.* (Madrid, 9 de diciembre 2003). Párr. 20.
http://www.elinconformistadigital.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=684 (consultado el 10 de diciembre de 2012)

En el caso colombiano, la situación de conflicto social y civil complejiza el fenómeno, de tal suerte que la violencia sexual contra las mujeres es utilizada como arma de guerra de manera generalizada[61]. Cada hora en promedio 6 mujeres son víctimas directas de algún tipo de violencia, situación que en la mayoría de los casos queda en la impunidad a pesar de la promulgación de sensibilización, prevención y sanción al respecto aprobadas como leyes de la república[62]. Testimonios de víctimas recogidos por Amnistía Internacional[63] muestran al Estado como principal victimario, no sólo porque en muchos casos son agresores directos sino porque no ofrecen el apoyo esperado cuando se denuncian los hechos.

El reconocimiento de la gravedad de estos fenómenos y los esfuerzos por promover unas mejores condiciones políticas, económicas y sociales para las mujeres evidencian -si no las contradicciones- al menos las paradojas que marcan los discursos sociales sobre lo femenino, problematizando el concepto de feminización tal y cómo ha sido situado por esos mismos discursos. En efecto, si bien las diferentes narrativas dan cuenta del impacto que tiene la mayor participación de las mujeres en diferentes ámbitos, esto no supone necesariamente una transformación real de su estatus social e incluso parece movilizar reacciones progresivamente más virulentas al respecto. La pregunta por lo femenino en el último siglo devino en cuestionamiento de los modelos androcéntricos y patriarcales de referencia[64], poniendo al lenguaje en el centro de la crítica y abriendo un campo de creaciones que aspiraron al hallazgo de lo esencial de la forma femenina; sin embargo, los efectos de dichos tránsitos discursivos develan más bien los límites de tal propósito, detrás del cual quedan como saldo mujeres-objetos, escrituras en sus cuerpos, que en tanto excluidos terminan confirmando la regla que se pretende subvertir.

Bajo estas premisas, la feminización -sea como incremento del número de mujeres o como la asunción de una mirada femenina en el vínculo social- se revela como un proyecto más bien abstracto de construcción de la forma *femenina,* que en lugar de consumarse como la concreción de una esencia, de una cualidad o una característica determinada, ha interpelado la institución de la matriz lingüística del binarismo sexual. A la luz del concepto de género estas transformaciones han ganado protagonismo, haciendo posibles diversas expresiones de la subjetividad para las mujeres que generan múltiples

---

[61] Mario Figueroa, "... ni con el pétalo de una rosa...". *Revista razonpublica.com* del 10 de junio (2012), http://razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/3023-un-crimen-que-nos-conmueve-2-ni-con-el-petalo-de-un-rosa.html (consultado el 14 de diciembre de 2012)

[62] Congreso De Colombia. Ley 1257 de 2008, *Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, se reforman los Códigos Penal, de Procedimiento Penal, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones.* Diario oficial No. 47.193 del 4 de diciembre de 2008.

[63] Amnistía Internacional, *Hablan las sobrevivientes. Violencia sexual en Colombia* (septiembre de 2011). https://doc.es.amnesty.org/cgibin/ai/BRSCGI/HABLAN%20LAS%20SOBREVIVIENTES%20VIOLENCIA%20SEXUAL%20EN%20COLOMBIA?CMD=VEROBJ&MLKOB=29911341515 (consultado el 14 de diciembre de 2012)

[64] Butler, *El género en disputa,* Op. cit.

reacciones, desde la admiración hasta el odio. En este punto resulta pertinente resaltar la escritura (literaria o no) como una manera de tomar la palabra, que si bien se ancla en lo más íntimo del ser es una suerte de enlace con esa realidad exterior en la que cada mujer se construye.

Tal vez sea ese el sentido de estos versos de la poeta colombiana María Mercedes Carranza, que acarrean algo de ese esfuerzo de representación del ser que no se agota en la palabra, pero que sí se intenta realizar en la escritura. La revisión de los aspectos claves de las construcciones sociales sobre lo femenino y la feminización permiten justamente eso: desenmascarar la palabra para encontrar en la singularidad de cada expresión una conexión con el cuerpo, con la carne, con la vida misma. Este recorrido, que permitió establecer el papel y los efectos del establecimiento del género como vía para la delimitación de un lugar para (de) las mujeres en el plano social, también subraya un impase en dicha inscripción. Más allá de las intervenciones semánticas y/o políticas o de los señalamientos ideológicos, los fenómenos de marginalidad y segregación parecen denunciar una paradoja que apunta a la base misma de la diferencia sexual como hecho social y subjetivo. Frente a estos interrogantes, en psicoanálisis se propone un abordaje de lo femenino que justamente apunta a ese nudo, y tiene como trasfondo la relación entre lenguaje, deseo y pulsión. A continuación se desarrolla esta cuestión tomando como punto de partida la formulación freudiana de lo femenino.

He aquí el poema:

Si
es cierto que alguien
dijo hágase
la Palabra y usted se hizo
mentirosa, puta, terca, es hora
de que se quite su maquillaje y
empiece a nombrar, no lo que es
de Dios ni lo que es
del César, sino lo que es nuestro
cada día...[65]

[65] María Mercedes Carranza, “Vainas”, en *Poesía completa y cinco poemas inéditos* (Bogotá: Alfaguara, 2004).

LO FEMENINO, LA FEMINIDAD Y LA MUJER DESDE FREUD: UNA PROPUESTA DE ORDENAMIENTO CONCEPTUAL

La masculinidad y la feminidad puras siguen siendo construcciones teóricas de valor incierto[66]

Ante el fracaso del proyecto de conformación de una *forma* que proporcione un modelo social de feminidad, y la denuncia implícita de la mentira inherente al lenguaje, resulta pertinente plantear desde una perspectiva distinta el abordaje de los conceptos entrelazados en la noción de feminización. Los efectos del estallido de la connotación tradicional de la categoría *femenino*, con la multiplicidad de posturas y manifestaciones que implican directamente a la subjetividad, al cuerpo y a la sexuación, justifican el recurso a los aportes del psicoanálisis para acercarse a la arquitectura discursiva de la época a partir de la experiencia de los sujetos que la habitan. Desde esta perspectiva, se propone una referencia distinta a la de los roles sociales o la identidad de género, que pasa por la reflexión sobre la diferencia sexual y la pulsión (piedra angular del campo psicoanalítico). Bajo este prisma, y teniendo como horizonte de trabajo el lugar de lo femenino en el lazo social contemporáneo, en este capítulo se presenta una aproximación a la categoría *femenino* desde el psicoanálisis, para contextualizar su relación con los términos mujer, feminidad y feminización.

De la feminidad y lo femenino: categorías sin contenido

Siendo lo femenino y la feminidad nociones tan polisémicas, se hace necesario recurrir a la conjunción de saberes heterogéneos para localizar su vinculación con el sujeto, en el marco del quiasma entre pulsión y deseo. Con esa indicación, resulta legítimo considerar algunos referentes etimológicos, que si bien no determinan su

[66] Sigmund Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (1925), en *Obras Completas,* vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

definición, sí dan cuenta de algunos de los rasgos que la constituyen. Desde esa perspectiva, Lerude[67] destaca que en su etimología latina *feminidad* se vincula con términos como amamantar y succionar, mientras que del lado indo-europeo remite al término *felare* que significa chupar, feliz. La autora señala que esta palabra aparece en el diccionario hacia 1265 para designar el conjunto de caracteres propios de la mujer, y destaca que ha sido modificada tanto por autores como Baudelaire, quien habla más bien de femineidad -estar orgullosa de su feminidad-, como por diversos investigadores, que han sugerido el uso del vocablo "feminitud" (en resonancia con la expresión "negritud") como manera de reconocer el lugar de exclusión de la mujer en el campo social. En su recorrido, también destaca la versión latina *feminino* que significa más ampliamente mujer, hembra y esposa, haciendo referencia tanto a una cualidad natural como a funciones sociales específicas, reguladas a priori por el gobierno de la ciudad.

Estos significados son reiterados en el diccionario etimológico[68], que además identifica la palabra hembra como derivado del vocablo latino *fémina*: "la que amamanta". Éste a su vez vendría del latín arcaico *fevo,* referido a hacer, producir un fruto, gozar de buena fortuna y obtener una ganancia. Sólo en el francés se conserva esta marca en la palabra femme; en italiano y en catalán se usa el término donna (de dominio) y en español y portugués se retoma del latín mulier. Esta última raíz, que no tiene un origen conocido, se vincula con las palabras molusco, mojada y blanda, lo cual ha sido interpretado como fundamento de las valoraciones negativas asignadas arbitrariamente a las mujeres desde la antigüedad. En griego, gyné hacía alusión a los órganos sexuales femeninos de las plantas y a las mujeres, mientras que la expresión gineceo se reservaba para las estancias íntimas donde eran recluidas las mujeres de las familias.

Del anterior repaso pueden inferirse tres ejes diferenciados que organizan este campo semántico y permiten escandir las dimensiones en las que se despliega la pregunta por lo femenino, a saber: la referencia biológica al órgano y al sexo, la referencia a los adjetivos y/o roles asociados a las funciones de la reproducción, la alimentación y el cuidado, y la referencia a la mujer como sustantivo en el que se espera encontrar las características femeninas. Esta aproximación, a partir de la cual se sostiene la distinción entre lo femenino como categoría y la feminidad como forma susceptible de ser asignada a dicha categoría, permite destacar la distancia que el mismo lenguaje introduce entre estos términos y la mujer, que remite al nivel concreto de la existencia individual. ¿Puede leerse allí la escisión entre la construcción social de la feminidad y la imposibilidad de garantizar su realización en la experiencia concreta? ¿Es la mujer el signo de la inconsistencia de lo femenino?

---

[67] Martine Lerude, *La feminidad: ¿Cómo se construye?,* http://flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/4440/1/RFLACSO-ED59-07-Lerude.pdf (consultado el 22 de Abril del 2008).

[68] www.dechile.net. (consultado el 18 de enero de 2013)

Desde los sistemas sociales y religiosos la asociación entre estos tres registros es interpretada en términos de una imagen idealizada a la que termina atribuyéndosele una condición de pasividad, considerada como índice de virtud. Esa descripción no supone en modo alguno la ausencia de movimiento o de trabajo, ya que también ellas eran responsables de múltiples deberes y en muchos casos tenían jornadas más extensas que sus compañeros; la pasividad más bien concreta la apuesta por un modelo estético y social en el que lo femenino equivale simultáneamente a cierta forma de belleza inexpresiva y bucólica, y a la presencia de determinados órganos que hacían de las mujeres -por su propia naturaleza- versiones deficientes de los hombres[69].

Tales representaciones de lo femenino eran características de la época victoriana, contexto histórico donde tiene lugar el nacimiento del psicoanálisis. La aclaración freudiana[70] de los significados que pueden tomar lo masculino y lo femenino sintetiza en tres rubros diferentes las ideas que circulaban sobre la diferencia sexual: a) uno biológico, referido a la diferenciación fundada en el espermatozoide y el óvulo (que carecería de solidez a partir de la tesis de la bisexualidad constitutiva de la especie humana[71]); b) uno sociológico, que haría alusión a un factor de dominio, reduciendo el problema del sexo a la agresividad; y c) uno relativo a la oposición actividad-pasividad, propio de la teoría psicoanalítica, desde el cual se reconoce al sujeto una cierta independencia de lo biológico en sus elecciones sobre la sexualidad. Es desde aquí que Freud, basado en la tesis de una bisexualidad psíquica universal, insistió en asumir el advenimiento de la feminidad y la masculinidad como un logro de la pubertad, cuya orientación sólo podría colegirse con base en la resolución y el destino de sus tempranos vínculos familiares.

En este punto, vale decir que la comprensión freudiana de lo femenino no prescribe una coincidencia necesaria entre esta condición y las manifestaciones sexuales típicas de las mujeres o de las hembras de otras especies animales. Freud entiende la feminidad y la masculinidad como dos cualidades anímicas, distribuidas en proporciones variables en cada sujeto, a las cuales "no es posible dar *ningún contenido nuevo*"[72]. El hecho de que en el plano cultural y social se pretenda cristalizar allí significados y

---

[69] Al respecto, vale la pena recordar el axioma *Propter solum ovarium mulier est id quod est,* la mujer es lo que es sólo por los ovarios, que ilustra la concepción médica sobre las mujeres hasta principios del siglo XX. Ver: Anacrónicos, *la mujer en la época victoriana.* http://anacronicos.foroactivos.net/t141-ser-mujer-en-la-epoca-victoriana (consultado el 18 de enero de 2013)

[70] Sigmund Freud. "33ª conferencia: La feminidad (1932). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", en *Obras Completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

[71] "Luego la ciencia les dice otra cosa que contraría sus expectativas y es probablemente apta para confundir sus sentimientos. Les hace notar que partes del aparato sexual masculino se encuentran también en el cuerpo de la mujer, si bien en un estado de atrofia, y lo mismo es válido para el otro sexo. Ella ve en este hecho el indicio de una bisexualidad, como si el individuo no fuera varón o mujer, sino ambas cosas en cada caso, sólo que más lo uno que lo otro. Entonces se los exhortará a ustedes a familiarizarse con la idea de que la proporción en que lo masculino y lo femenino se mezclan en el individuo sufre oscilaciones muy notables. Pero como, a pesar de ello y prescindiendo de casos rarísimos, en una persona está presente sólo una clase de productos genésicos -óvulos o células de semen-, no podrán ustedes menos que desconcertarse en cuanto al valor decisorio de estos elementos y extraer la conclusión de que aquello que constituye la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender". Ibid*.,* 105-106.

[72] Ibid*.,* 106.

valoraciones que determinan la subjetividad no supone que estas respondan a significaciones naturales o a etiquetas inflexibles instituidas universal y permanentemente. La novedad, la sucesión de imágenes y sentidos promovidos en cada época, se opone aquí a lo que insiste, a lo constitutivo de la sexualidad y que remite fundamentalmente al nivel de la pulsión.

¿En qué sentido puede afirmarse la conexión entre la diferencia sexual y la pulsión, que por definición no responde a dicha dualidad? ¿Cómo plantear la feminidad en esos términos, siendo la diferencia sexual un dato secundario en la constitución del sujeto? ¿Qué relación se formula entre lo pulsional y la distribución de tareas impuestas por la cultura? Estas preguntas, que apuntan precisamente a la juntura entre lo social y lo subjetivo a la que se hacía mención al final del capítulo anterior, perfilan ya la originalidad del abordaje psicoanalítico de lo femenino y la feminización, desde donde puede afirmarse que las representaciones sociales de la feminidad son manifestaciones legitimadas por la cultura con respecto al vínculo que cada mujer sostiene con su vida pulsional.

Esta concepción freudiana responde a una particular comprensión de la sexualidad, que se separa de la referencia a la reproducción (verificable en la revisión etimológica y en las costumbres de la época) y se centra en el logro de la satisfacción. La pulsión, constructo fronterizo entre lo somático y lo psíquico, vendría a ser la invención psicoanalítica que materializa dicha aspiración bajo la forma de una tensión constante, originada en ciertas zonas del cuerpo, cuyo empuje (drang) se aplica al rodeo de un objeto (lo más variable de la pulsión) con miras a alcanzar la descarga, el placer, la homeostasis.

La constatación del impulso incesante de la pulsión lleva a Freud a calificarla como masculina -por el carácter activo de su energía libidinal-, sin importar si su fuente y su objeto sean hombres o mujeres; la diferencia radica fundamentalmente en la naturaleza de la meta, que puede ser activa o pasiva según si la satisfacción se obtiene siendo agente de la acción o a través de la asunción de una posición receptora. Es aquí donde Freud localiza su propuesta de lo femenino, que se define como la "predilección por metas pasivas"[73], a través de la cual las mujeres tramitan las tendencias destructivas y mortíferas, ligándolas a mociones eróticas dirigidas hacia sí mismas. Esta satisfacción de metas pasivas socialmente se presenta bajo la rúbrica de la sumisión, el sacrificio y el altruismo.

Resulta evidente en este planteamiento la artificialidad de la diferencia sexual, que no depende del sexo biológico y que resulta ser supletoria con respecto a la constitución misma de la sexualidad humana. La pulsión sexual no se organiza según la oposición

[73] Ibid., 107.

macho-hembra; más bien responde a polaridades fundamentalmente asexuadas (sadismo-masoquismo, actividad-pasividad, sujeto-objeto) que ocupan el lugar que tendrá la diferencia entre los sexos luego del paso por el Edipo y el encuentro con la castración. En ese pasaje, de lo que inicialmente se propone como un objeto autoerótico, que termina siendo investido desde la fantasía como hombre o como mujer según los avatares de la configuración edípica[74], resulta fundamental retomar el papel mediador de la identificación y la elección de objeto, en función del cual la satisfacción pulsional se engancha y da lugar al vínculo con el otro.

Lo femenino y la elección de objeto narcisista

El abandono de la teoría del trauma como etiología de las neuropsicosis, abrió paso a la concepción de la fantasía como construcción de una escena donde el sujeto plasma su representación inconsciente de la satisfacción plena. El ingreso a la cultura inscribe en el cuerpo la marca de la pérdida del original objeto de deseo, lugar donde se instala la ficción de la relación sexual perfecta. Freud ofrece una imagen que muestra el alcance de esa realización y el sentido subjetivo y social que adquiere: la estampa de un niño succionando el pecho de su madre figura no sólo el modelo de satisfacción por excelencia sino el paradigma del amor imposible en el que convergen la corriente sensual y la corriente tierna, esta última fundada en la identificación con el objeto.

Es así que lo puramente pulsional adquiere el estatus de una relación con otro, conectando a través del amor, el goce y el deseo. El análisis freudiano sobre la fantasía *pegan a un niño*[75] muestra cómo la trasposición pulsional en su contrario toma la forma de un ensamble masoquista (en el que ser pegado equivale a ser amado), donde aquel con quien se relaciona el sujeto en posición de objeto, es nada menos que el padre, único autorizado a efectuar la castración. Por este sesgo se llega a una triple articulación, en la que se va perfilando el curso que para Freud tendrá la constitución de la sexualidad femenina. A partir del concepto de pulsión, la feminidad se define como un modo de satisfacción (la preferencia por las metas pasivas), que adviene producto de una transformación del montaje pulsional y que bajo el prisma de la elección del padre como objeto instituye lo femenino como lo castrado[76]. Vale anticipar aquí que la castración como explicación de la diferencia sexual forjada en el marco de las teorías sexuales infantiles, reconduce el análisis de la sexualidad femenina al terreno del complejo edípico, que

[74] Serge André, *¿Qué quiere una mujer?* (México: Siglo XXI editores, 2002), 17.
[75] Sigmund Freud, "Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales" (1919), en *Obras Completas,* vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[76] Siendo la función del padre definida por la atribución del derecho al goce y posesión de los objetos de deseo, puede afirmarse que toda elección configurada a partir de este modelo otorga retroactivamente al sujeto el estatuto de *castrado.* En un capítulo posterior, dedicado al análisis de diferentes acepciones de la feminización formuladas a partir del abordaje psicoanalítico se amplía esta afirmación con base en la referencia al caso del hombre de los lobos, descrito por Freud.

instituye simultáneamente al padre como figura clave de su advenimiento y al falo como ordenador de la sexualidad humana. Esta referencia aclara el estatuto de la feminización en psicoanálisis, al menos en la obra freudiana; ser feminizado equivale a ser castrado, lo cual es correlativo con la adopción de una actitud pasiva hacia el padre, que en virtud de la imposibilidad misma de realización del complejo de Edipo se expresa como una ligazón de meta inhibida.

En el *Malestar en la Cultura*[77] Freud hace alusión a la meta inhibida en términos de la transformación del amor sexual en una disposición tierna frente a todos los seres humanos, animada por el temor a la pérdida del objeto. Tal mutación, base de la conformación de la familia y el sedentarismo, favorece la retención de la fuente de satisfacción, que cada sexo capitaliza de manera distinta; así, mientras para el hombre el asentamiento facilita el acceso a la mujer como objeto sexual, para ella garantiza la cercanía con su objeto, su hijo, *carne de su carne.*

La disimetría de las fuentes de satisfacción, que intenta conciliarse en nombre del amor de pareja y el amor filial, plantea una nueva contrariedad en lo que respecta a la relación del sujeto con las exigencias de la cultura. Mientras el hombre acepta plegarse a las exigencias del trabajo cultural, las mujeres se ven empujadas a un segundo plano, entran en una relación de hostilidad con la cultura, y se erigen como representantes de la vida pulsional. La tensión de esta diferencia de orientaciones para ambos sexos se redobla si consideramos los objetivos de la cultura, enfocados al establecimiento de una vida sexual uniforme donde las elecciones del sujeto se circunscriban al individuo del sexo contrario, y/o donde la sexualidad se elimine por efecto de la contemplación religiosa o la intelectualización científica.

A los escollos con los que se enfrenta dicho proyecto cultural (referidos a la diversidad de metas y objetos pulsionales), se suma la diferencia entre los tipos de elección de objeto[78], que el mismo Freud[79] intenta delimitar a propósito de la introducción del concepto de narcisismo en la teoría psicoanalítica. Por un lado, ubica como característico del hombre una elección de objeto basada en el modelo de la madre nutricia, lo cual supone una particular disposición a transferir la estimación sexual narcisista sobre el objeto sexual y el acceso al enamoramiento propiamente dicho; por otro lado, identifica en el caso de las mujeres, en contraposición, que tras la pubertad, y en función de una cierta "atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto"[80], el narcisismo originario se incrementa de tal manera que estas preferirían ser amadas antes que amar.

---

[77] Sigmund Freud, "El Malestar en la cultura" (1930), en *Obras Completas,* vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[78] Desde esta perspectiva, la elección de objeto amoroso se realiza una vez se ha constituido el yo como instancia psíquica y tiene como modelo a la figura que lo crió (madre nutricia o padre protector) y a sí mismo.
[79] Sigmund Freud, "Introducción del narcisismo" (1914), en *Obras Completas,* vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[80] Ibid., 85.

Si bien Freud aclara en este punto que la elección de un modelo u otro no depende de la constitución biológica o de la anatomía, resulta significativo que en lo que respecta a la vida amorosa, femenino y masculino difícilmente se correspondan y que la fuente de la desazón provenga de la imposibilidad de hacer coincidir ambas elecciones; para Freud "buena parte de la insatisfacción del hombre enamorado, la duda sobre el amor de la mujer, el lamentarse por los enigmas de su naturaleza, tienen raíz en esta incongruencia [entre los dos tipos] de la elección de objeto"[81]. En esta concepción, sólo la maternidad ofrecería una salida al narcisismo femenino, al permitirles llegar a amar algo diferente a sí mismas en la figura de sus hijos.

Cuando la feminidad se hace amor al padre

La maternidad, el narcisismo y el masoquismo tienen como común denominador elementos constitutivos del complejo de Edipo y castración. Al trasladar el tema de la satisfacción pulsional a este escenario con miras a develar el enigma femenino, Freud sitúa a la sexualidad femenina como producto del encuentro con la castración, a partir del cual se despliega la ligazón con el padre, el anhelo de su amor y la consecuente actitud pasiva hacia él. Estas transformaciones tienen su inicio en la ya mencionada tesis de la bisexualidad originaria[82], punto de partida de los avatares del sujeto con los objetos de amor y de deseo. Luego de su afirmación yoica, el niño oscilará entre dos tipos de identificaciones y dos tipos de elección de objeto (entre la madre y el padre respectivamente), hasta que finalmente logre consolidar la primacía de un par de estos componentes, estructurando así las coordenadas de su constelación edípica[83].

El Edipo puede ser definido como el punto de anudamiento de estas identificaciones y elecciones, que posibilitan entre otras cosas la entrada a la cultura (aceptación de la prohibición del incesto) y el surgimiento de la instancia psíquica normativa (el superyó). El estudio de la sexualidad infantil le permite a Freud[84] caracterizar este momento como el punto nodal de la constitución de la subjetividad, sirviéndose de la experiencia del varón como modelo para formalizar su teoría. Con la idea de que el Edipo es una vivencia individual que sin embargo tiene un sustrato universal, se acerca a los desarrollos pulsionales de la fase fálica, contemporánea al complejo edípico, destacando la fascinación del niño con el goce de su órgano y el apego a su objeto materno, al cual se

[81] Ibid., 86.
[82] Es importante aclarar que al decir "bisexualidad originaria" Freud hace referencia a la coexistencia de las dos alternativas de elección de objeto simultáneamente: Actitud tierna hacia el padre y celos hacia la madre, y actitud tierna hacia la madre y ambivalencia hacia el padre. Podría plantearse que esta "bisexualidad originaria", más que a una sexualidad infantil hermafrodita remite a un momento lógico en el que el sujeto se ve enfrentado a la encrucijada de elegir un lugar para poder relacionarse con la sexualidad y con la cultura.
[83] Sigmund Freud, "El yo y el ello" (1923), en *Obras Completas,* vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[84] Sigmund Freud, "El sepultamiento del complejo de Edipo" (1923), en *Obras Completas,* vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

dirige con cierto matiz pasivo, con cierta idealización. La exhibición y la manipulación del falo, elemento rector de la organización de su sexualidad infantil, se articulará con la angustia de la castración y la encrucijada de elegir entre dos objetos preciados (el falo y la madre) para poder acceder a la cultura. El temor a ser despojado de su instrumento de satisfacción, confirmado por la constatación de la castración de la madre, enfrentarán al pequeño a la imposibilidad interna del complejo y facilitarán su salida a partir de la identificación con el padre y el abandono del objeto incestuoso.

El llamado *Edipo positivo,* independientemente del sexo del infante, supone, pues, la elección del padre del sexo contrario como objeto, el encuentro con la castración materna, la aceptación de la prohibición del incesto, y la identificación con el padre del mismo sexo. Con el falo, el placer autoerótico, polimorfo y perverso concede ir más allá del propio cuerpo para rodear el cuerpo de otros, que al ser incluidos en su circuito pulsional lo transforman y lo confrontan con la diferencia. Cuando en ese pasaje se produce una identificación con el padre del sexo contrario y se elige como objeto de amor y deseo al del mismo sexo, se produce un *Edipo negativo,* que sería justamente lo que Freud señaló como feminización al referirse particularmente al caso del varón.

En lo que respecta al estudio del Edipo femenino, esta estructura se realiza con varios cambios y sustituciones que no estaban contempladas en la caracterización inicial. En ese sentido, puede decirse que el Edipo en el niño y en la niña son disimétricos en relación a dos puntos específicamente: el objeto y la zona erógena. Si bien, en primera instancia, tanto el niño como la niña tienen a la madre como primer objeto y al falo como ordenador (pene en el niño y clítoris para la niña) en el momento de la confrontación con la castración -la suya y la de su madre) el devenir de la posición sexuada se pone en cuestión. La diferencia, retroactivamente, hace masculina una sexualidad que deberá ser reprimida, no sin dificultades, para posibilitar el advenimiento de la feminidad. Freud ubica aquí el penisneid como respuesta a lo que inmediatamente la niña interpreta como falta en tener: "en el acto se forma su juicio y su decisión. Ha visto eso, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo"[85]. La clínica muestra en el uno por uno como tiene lugar ese reconocimiento y hasta qué punto es la niña quien interroga a la madre, cuestionando la homogeneidad que ella promueve[86].

Ahora bien, el penisneid como manifestación del complejo de castración en la niña adquiere un carácter estructural, y es situado por Freud como un nudo irreductible de la sexualidad femenina, que conduce a nuevos caminos que llevan a su despliegue[87]; las salidas freudianas del complejo (la frigidez, la maternidad y el complejo de masculinidad) presentifican cada una a su manera el papel nodal del padre en el complejo en su versión

---

[85] Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", Op.Cit.

[86] El siguiente recorte clínico ilustra algo de ese viraje, que relata la madre visiblemente sorprendida: "Todas las noches les digo (a sus hijos, un niño de 7 y una niña de 3 años) que antes de acostarse vayan a *escurrirse el pilí,* no vaya a ser que luego se orinen en la cama. Un día, mi hija se voltea y me dice *mamá, ¿cuándo te vas a dar cuenta que yo no tengo pilí? Tengo vejiga, mi hermano es el que tiene pilí*".

[87] María Recalde, "El Edipo femenino: un interrogante freudiano", en *Del Edipo a la sexuación*, Jacques-Alain Miller et al. (Buenos Aires: Paidós, 2001).

femenina: debe hacer posible desfalicizar a la madre para falicizar a la hija, permitiéndole alcanzar su castración mediante el don simbólico de un objeto imaginario (un hijo que ella pudiera esperar) a cambio de un pene real.[88]

Esta orientación hacia el padre se articula a la castración, que en la niña se manifiesta como miedo a la pérdida de su amor, de cierta manera análogo a la angustia de castración en el niño. La relación para la niña entre la castración y el amor del padre puede pesquisarse en el fantasma masoquista de *pegan a un niño*[89], efecto a su vez del complejo edípico. El primer tiempo de la fantasía se formula con el *enunciado "el padre pega al niño, que yo odio"*; el niño azotado no es el fantaseador, sino que en general se trata de un hermanito. En el segundo tiempo el enunciado se transforma en *"yo soy azotado por el padre",* con un carácter masoquista inequívoco y que en ningún caso es recordada, más bien se trata de una construcción en análisis. En la tercera fase hay una aproximación a la primera; una persona pega (nunca se trata del padre, pero sí de figuras que pueden considerarse como subrogados del mismo) a un niño –generalmente varón- en presencia de otros niños; el fantaseador sólo está mirando. El significado del primer tiempo de la fantasía, que se resume en la idea de que el padre le pega al niño odiado porque *"me ama sólo a mí"*, se modifica en el segundo tiempo dando cuenta de una prematura elección de objeto incestuoso *("el padre me ama"*), que a su vez se transforma por regresión en la idea: *"el padre me pega (soy pegado por el padre)".* Según Freud, esta idea supone la confluencia entre la conciencia de culpa y el erotismo, castigo por la relación genital prohibida y su sustitución regresiva (*pegan a un niño*). De este modo se construye una equivalencia ser *pegada=ser amada=ser castrada* por el padre, en la que se advierte una mediación de la interdicción del incesto, que pone en juego la castración.[90]

La presencia de una excitación libidinal del segundo tiempo de la fantasía, justificaría la consideración del carácter masoquista en la relación con el padre, localizando su origen en la reversión de pulsiones sádicas del objeto al yo[91]. Si bien, la pasividad no se revela como condición suficiente para el masoquismo, la coincidencia entre el masoquismo y la actitud femenina se argumenta apelando a la sustitución de la fantasía (pasiva) de ser amado por el padre por la fantasía masoquista de ser azotado por él, que a su vez supone una actitud femenina: situarse como castrado. Más adelante Freud formalizará esta tesis postulando al masoquismo femenino[92] como una de las tres formas de masoquismo (erógeno, femenino y moral), que articula la obtención de placer en el dolor con el deseo de entrar en vinculación sexual pasiva con el padre, manifestado

[88] Marie-Christine Hamon, *¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a su madre?* (Barcelona: Paidós, 1995)
[89] Freud, "Pegan a un niño", Op.Cit.
[90] Hamon, *¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a su madre?*, Op.Cit.
[91] Freud, "Pegan a un niño", Op.Cit.
[92] Sigmund Freud, "El problema económico del masoquismo" (1924), en *Obras Completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

a través de la fantasía de ser poseído sexualmente y de parir –características de la feminidad-.

Estos planteamientos reiteran la definición de la posición femenina con base en la tendencia a metas pasivas y a la ganancia de placer a través del sufrimiento debido a la confluencia entre la conciencia de culpa y el erotismo. El señalamiento de Freud, según el cual, con excepción del masoquismo moral, "todo padecer masoquista tiene por condición la de partir de la persona amada y ser tolerado por orden de ella"[93] sugiere que tal vez lo auténticamente femenino no apunta tanto al fantasma masoquista como a una relación singular con el amor que trasciende la dialéctica del tener. Bajo la premisa de la castración, la pasividad puede entenderse como efecto del desprendimiento de un atributo que posibilitaría el establecimiento de una relación con el otro.

Tener o no tener: las mujeres y el falo

Enfocar la conceptualización freudiana sobre la sexualidad femenina partiendo desde lo pulsional, permite entenderla como una construcción por capas, donde a partir del paso por el otro parental el destino de la pulsión adquiere una significación y una consistencia sostenida en el operador fálico, más precisamente en su ausencia, en la castración. En efecto, el influjo de este complejo no sólo empuja a la niña a condensar en la búsqueda del atributo la clave de su satisfacción, forzando su entrada al complejo de Edipo y reorganizando la distribución de sus lazos libidinales en la estructura parental. Precisamente, cuando la diferencia anatómica se enlaza con la asunción del padre como objeto, la castración aparece como temor a perder al representante de una satisfacción altamente preciada, a la que sólo podría tener acceso por la vía del amor. En tanto perder el amor del Otro supone perder el acceso al falo anhelado, las mujeres recurrirían a la imagen como una forma de sostener su interés y/o al consentimiento a la ley y a la cultura por angustia.

Si bien Freud reconoce la multiplicidad de las consecuencias del penisneid[94], también afirma la univocidad del Edipo en la niña, señalando que en su experiencia "es raro que vaya más allá de la sustitución de la madre y la actitud femenina hacia el padre"[95]. De esto resulta la concepción de que la forma de vínculo femenino por excelencia deriva en una actitud sacrificial hacia el Otro, representada por la elección de la vía de la maternidad y por la ligazón profunda al padre. En este punto cabe interrogar la eficacia del penisneid como nombre universal del deseo femenino, haciendo de las mujeres un conjunto cerrado; paradójicamente, en tanto la introducción de la temática del

[93] Ibid., 171.
[94] Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", Op. cit.
[95] Freud, "El sepultamiento del complejo de Edipo", Op. Cit., 186.

falo y la lógica de la castración hacen imposible enunciar a la feminidad en términos positivos, ésta termina presentándose a título de un *devenir,* que como bien lo señala André- "se abre a la niña a partir del complejo de masculinidad"[96]. Bajo esa premisa, vale la pena retomar la emergencia de este complejo -considerado en su valor estructural-, teniendo en la mira los modos en los que se configura la relación de las mujeres con el falo.

¿De dónde proviene la fuerza motriz del reclamo de la niña por el falo? Más aún, ¿por qué consiente el acceso a la feminidad siendo la castración una herida narcisista tan insoportable? Aunque el abordaje al masoquismo femenino permite situar en los intersticios de la articulación pasividad-amor y castración las pistas de un modo de satisfacción distinto al goce masculino, no necesariamente explica el origen del deseo de falo; más precisamente, no da cuenta del contexto en el que este deseo surge como reclamo categórico ni de sus consecuencias en su relación con el Otro.

Puede decirse que al postular una suerte de disposición bisexual, que en muchos momentos parecía ser más una masculinidad primordial, Freud fundó retroactivamente un escenario mítico que progresivamente cobró importancia en la vía de responder lo que se considera la gran pregunta freudiana ¿qué quiere una mujer? Se trata de la llamada fase pre-edípica, antecedente de la ligazón hija-padre, que remite al vínculo-madre primario, particularmente rico, plurilateral e insistente[97]. Su examen no sólo lleva a Freud a cuestionar al Edipo como núcleo universal de las neurosis; a partir de allí propone que la situación edípica normal positiva es posible solo a condición de "superar una prehistoria gobernada por el complejo negativo"[98]. Con esta indicación se entiende que la equivalencia entre feminización y el edipo negativo no sólo se restringe a la situación del varón, aunque se diferencia claramente de la emasculación, extremo ilustrado en la fantasía scheberiana y su aspiración delirante a ser la mujer de dios[99].

En la fase pre-edípica la niña, al igual que el niño, establece un vínculo primario con la madre, en el marco del cual construye su yo y experimenta el estímulo de mociones pulsionales diversas, todavía incomprensibles para ella. La proyección de lo displacentero en el afuera, mecanismo clave para la diferenciación entre el yo y el no-yo, no sólo propicia la emergencia de sentimientos de ambigüedad hacia la madre, sino que además instaura un cierto transitivismo entre ambas, justificado retroactivamente por compartir el mismo sexo. De esta dinámica, sostenida en las prácticas de cuidado y control de cuerpo ejercidas por la madre, se desprende una fuerte hostilidad y un intenso amor que marcarán definitivamente esa ligazón. La vivencia de satisfacciones activas y

[96] André, *¿Qué quiere una mujer?*, Op. cit., 27.
[97] Sigmund Freud, "Sobre la sexualidad femenina" (1931), en *Obras Completas,* vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 228.
[98] Ibid.
[99] Sigmund Freud, "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente"(1911[1910]), en *Obras Completas,* vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

pasivas se escenificarían particularmente en los juegos con muñecas, ofreciendo a la niña una vía para reproducir activamente lo vivido en forma pasiva y consolidando las primeras identificaciones con la madre: las más tempranas manifestaciones de la feminidad.

El encuentro con la castración ya consumada, la ausencia de meta de las satisfacciones experimentadas (promovidas y prohibidas por la madre) y los desengaños que estas constataciones representan serán el empuje para la transformación de la posición de la niña, precipitando el aniquilamiento de ligazón-madre, justamente por ser la primera y la más intensa[100]. El penisneid emerge como respuesta a la castración del Otro, movilizando la transferencia de esa investidura al padre, de quien espera el resarcimiento *negado* por la madre. Freud recalca que es la madre la seductora que introduce a la niña a la fase fálica, aunque también es ella la que restringe con mayor vehemencia tal práctica onanista; por un lado, la coexistencia de las mociones activas y pasivas en el pre-edipo favorecen la identificación a la madre y el traspaso de la elección de objeto al padre, pero por otro, la imposibilidad de desprenderse totalmente de ella como referente narcisista no le permiten condensar la hostilidad en una sola figura, como sí lo hace el niño con el padre, con quien rivaliza.

La envidia de pene supone a su vez la constitución del complejo de masculinidad, que se bifurca en dos posiciones simultáneas (reconoce su propia inferioridad pero también se revuelve frente a ella[101]) y a su vez puede derivar en tres posibles soluciones: el extrañamiento de la sexualidad, la retención de la masculinidad y la realización femenina positiva del complejo de Edipo. Probablemente la restricción a la satisfacción sexual, agenciada por la madre, es interpretada por la niña a partir de esquemas orales y anales como renuencia de su parte a proporcionarle acceso a su objeto de goce. El reclamo -o la fantasía- de ser envenenada o no ser debidamente alimentada por la madre y la retención del objeto mierda se conectan con la pérdida fálica, justificando la degradación materna y la idealización del padre. La clave la proporciona el segundo tiempo de la fantasía masoquista; ser azotada por el padre realiza el deseo de recibir algo del Otro: el goce negado, el castigo, el amor reclamado a la madre, el rebajamiento asociado a la castración, el falo.

De lo anterior, se sigue que el pasaje de la sexualidad masculina a la sexualidad femenina supone el éxito del desasimiento del objeto materno, la represión de la ligazón-madre y su fracaso, explicitado en el advenimiento de la aspiración pasiva hacia el padre. Visto así, se entiende que el deseo de falo se transforme en el deseo de un hijo, a la manera de una ecuación simbólica, con una lógica similar a la de la formación del síntoma. La dialéctica entre la ligazón al padre y el complejo de masculinidad, que Freud integra a la serie actividad-pasividad y masculinidad-feminidad, muestra que la defensa

[100] Freud, "Sobre la sexualidad femenina", Op. cit., 236.
[101] Ibid., 231.

frente a la feminidad no se resigna del todo, y que aún en la salida por la maternidad persisten tanto la hostilidad pre-edípica, como la ligazón-madre y la sexualidad masculina reprimida.

Al repasar este trayecto es evidente que la niña progresivamente es insertada por la madre a la lógica fálica, siendo la ausencia de pene el punto de giro hacia el padre y la sujeción a este y a la cultura por la vía del amor. Sin embargo, queda en el aire, como preocupación suplementaria, la sensación de que lo que refiere a esa ligazón-madre se constituye en algo extraño, amenazante, temido, que debe procurar congelarse.

Hasta aquí se ha señalado que la feminidad adviene por una represión que opera el cambio de objeto y de zona erógena rectora (lo cual, de acuerdo con Serge André lleva a la encrucijada de que las únicas vías para las mujeres serían la neurosis (la histeria) y la frigidez)[102], y aunque no se dilucida con claridad su sentido, se advierten algunos de sus efectos, pero se los pondera como negativos para la civilización, la justicia y la pareja conyugal. Al respecto, la consideración del recurrente consejo freudiano sobre los segundos matrimonios y las penurias que anuncia para los primeros ofrece algunas pistas. La hostilidad ligada eróticamente al yo yace tras esta recomendación, esbozando una temida dimensión de lo femenino, que no responde totalmente al imperio fálico ni es contenida suficientemente por el vínculo al padre,. Esa condición, presente tras las manifestaciones del narcisismo y/o del masoquismo, parece indicar un resto que no termina de ser domeñado por el oficio fálico y que figura un más allá de la roca de la castración.

La mujer freudiana: entre imposibilidad y utopía

Las consecuencias de la envidia fálica y el análisis de la concepción freudiana del Edipo en la niña lleva a la conclusión de que la feminidad y lo femenino están profundamente enraizadas en la masculinidad. No obstante lo anterior, vale destacar lo que el estudio de la fase pre-edípica y la referencia al goce de las metas pasivas insinúan sobre el enigma femenino, y que pareciera estar relacionado con la expresión de la bisexualidad psíquica en las mujeres[103] y ese singular sentimiento de hostilidad asociado a ellas. Asumiendo que la premisa de la bisexualidad -esencial para la teoría freudiana sobre la feminidad- responde más bien a la coexistencia de dos modos de goce radicalmente heterogéneos[104], habría que conceder la existencia de un antagonismo entre estos como la clave de la insistencia de lo femenino en tanto misterio irresoluble.

[102] André, *¿Qué quiere una mujer?*, Op. Cit., 27.
[103] Sigmund Freud, "33a conferencia: La feminidad", Op. Cit., 121.
[104] André, *¿Qué quiere una mujer?*, Op. Cit.

Hasta este punto, el recorrido por la obra freudiana permite entender a lo femenino en términos de un particular despliegue del circuito pulsional interpretado como el resorte de una elección de objeto, que por obra del encuentro con la castración materna alcanza su expresión -legitimada por la cultura- en el amor al padre y la búsqueda del falo. Sobre la base de este itinerario de la sexuación femenina, la mujer aparece como un tabú cimentado desde el origen de la civilización, que si bien resulta ser contenido y anunciado por el muro de la Ley, al mismo tiempo representa la posibilidad de acceso al goce sexual. Frente a la pregunta por la causa de las formas de violencia hacia las mujeres y las condiciones simbólicas en las que tiene lugar la feminización como fenómeno social, la noción de tabú ofrece un punto de partida para la reflexión, que ya aparece registrada en la vida sexual de los pueblos primitivos como una especie de *horror básico a la mujer*, relacionado con la causación de daños irreparables al corazón de la masculinidad:

> *Acaso se funde en que ella es diferente al varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena, y por eso hostil. El varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente. Acaso [...] la percepción de la influencia que la mujer consigue mediante el comercio sexual, la elevada consideración que así obtiene, quizás explique la difusión de esa angustia. Nada de eso ha caducado, sino que perdura entre nosotros*[105]*.*

El tabú general de la mujer se traduce en el establecimiento de un vínculo ambiguo, que no es depurado suficientemente por el amor y funge como amenaza constante de fragmentación. Aquí se expresa ampliamente el sentido negativo de la feminización, que permite entender -no justificar- el menosprecio, la degradación y la humillación proferidas por aquel que teme devenir castrado; el influjo de la sexualidad inacabada de la mujer pondría en cuestión el narcisismo masculino y su inclinación a los fines de la cultura.

Cuando Freud anuda la feminidad con la castración desde la perspectiva del padre y del varón, no hace otra cosa que formalizar la manera en que la civilización ha dominado la diferencia que la mujer representa, magnificando sus estragos y encontrando razones para justificar su desvalorización. Visto de esta manera, la castración se erige como una operación simbólica, que más allá de la diferencia anatómica de los sexos -pero sin desconocerla- acerca a los hombres la posibilidad de acceder a las mujeres, sujetándolas a una lógica que los protege del horror de la feminización. Freud mismo formaliza el tabú de la mujer y lo articula a lo que sucede en la primera relación sexual genital, donde se conjugan la confrontación del peligro (la feminización), el encuentro con la diferencia y la falicización del cuerpo femenino (asociada a la mudanza de zona erógena rectora). Al analizar el tabú de la virginidad como una estrategia de protección de los pueblos primitivos y una exhortación al futuro marido, Freud cifra en la hostilidad y

---

[105] Sigmund Freud, "El tabú de la virginidad", Contribuciones a la psicología del amor III. (1918 [1917]), en *Obras Completas.* vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 194

la venganza femenina aquello de la mujer que resulta ajeno (incluso para ella misma), y que se manifiesta como reacción al desengaño, el dolor y el vaciamiento figurado en la desfloración. De ahí su consejo amoroso: si las segundas nupcias son preferibles a las primeras es porque algo de esa dimensión Mujer se expresa como hostilidad irrefrenable hacia su primer pareja, haciendo imposible el sostenimiento de ese lazo conyugal.

¿Es la mujer la consumación de la feminidad? ¿Son las mujeres expresión concreta de la categoría de lo femenino? ¿Es la mujer el nombre de lo imposible de reducir con la castración edípica? ¿La mujer representa una suerte de realización de una modalidad de satisfacción pulsional distinta a la que puede articularse a partir del atributo fálico? Estas y otras preguntas surgen del cuestionamiento de la utopía de la feminidad como horma edípica universal con la cual podría definirse un ideal-de-ser mujer, y que pone en entredicho el establecimiento de un único operador para definir el conjunto cerrado de lo femenino. En presencia de un único símbolo para fundar la sexuación, la castración se abre como pluralización de las modalidades de satisfacción pulsional, que bien pueden denominarse como parciales en el esquema freudiano y que en todo caso parecen retornar como opacidad e incertidumbre a la hora de construir una estructura conceptual capaz de formalizarlas.

¿Existe la mujer freudiana? Habría que decir que sí, a título de un mito, de una pregunta por el enigma de su deseo, que parece comprometer su posición como sujeto, más allá de su lugar como analista. La invitación a las mujeres analistas a resolver este capítulo oscuro para el psicoanálisis tal vez confirme esta intuición, que sencillamente revela el nexo íntimo entre el saber y el deseo que lo anima. De este ejercicio puede extraerse el siguiente corolario: lo femenino alude al devenir de una modalidad de satisfacción pulsional, irreductible a la satisfacción fálica, que se interpreta como rechazo a la castración consumada. Estos planteamientos permiten avanzar en la comprensión de lo femenino en relación con el goce y el deseo, más allá de lo biológico y de los estigmas sociales, sin apelar a la promoción de una esencia o una sustancialidad sexual y más bien resaltando los avatares de su devenir en la experiencia singular de un sujeto. No obstante lo anterior, y las posibilidades que ofrece para dilucidar la feminización desde una perspectiva distinta a la presentada en el apartado anterior, resulta necesario ahondar en la lógica que subyace a estas modalidades de la sexuación, apuntando a una lectura estructural de las mismas. Por esta vía, que es en últimas la vía del lenguaje, se da el tránsito de lo subjetivo al nivel de lo social - valga decir del discurso-, con miras a situar los alcances de la feminización para el lazo social y el estatuto de la feminidad como síntoma de la sexualidad masculina.

LO FEMENINO, EFECTOS DEL SIGNIFICANTE

A partir del recorrido por la teorización freudiana se planteó un primer ordenamiento en el abordaje a lo femenino, que permitió avanzar en la dilucidación del fundamento de la diferencia sexual desde el registro de la pulsión, la elección de objeto y el paso por el Edipo. Esta revisión, clave para la comprensión de la feminización del lazo social desde una perspectiva estructural, crea un escenario para pensar la diversa gama de los rostros femeninos, organizados a partir de la tensión entre las figuras de la esposa, de la madre, de la hija -implícitamente elevados a condición de ideal- y otras figuras "marginales" como la puta, la frígida o la homosexual[106]. En este punto, entre el ¡viva la vagina!, y el ¡hurra por el masoquismo! [107], la investigación psicoanalítica permite avanzar sobre lo femenino abordándolo en términos de la emergencia de una posición radicalmente disimétrica al goce materno y la identificación masculina, que remite al encuentro con la alteridad y desde la cual se proyecta una relación inédita con la diferencia y con la falta. El siguiente capítulo propone seguir el trayecto conceptual que da cuenta de este movimiento, partiendo del falo como significante, retomando desde una lectura estructural el planteamiento del complejo de Edipo y puntualizando el estatuto de la castración en relación con el Otro del lenguaje.

Este tránsito, que implica pasar del Edipo femenino freudiano al planteamiento de lo femenino como encuentro con el significante de la falta en el Otro, da cuenta de una postura no compartida en el ámbito psicoanalítico, al menos no en principio. Desde poco antes de la muerte de Freud, su postulado sobre el masoquismo femenino se asumió como explicación por excelencia de la feminidad, y gran parte de los desarrollos posteriores recayeron en ese lugar común, en el que se dio consistencia a la equivalencia mujer=madre[108]. Jacques Lacan[109] toma la posta de estas reflexiones, interrogando dicha

---

[106] Esta perspectiva es particularmente llamativa en textos como el "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (1905/01), "El Tabú de la virginidad" (1918/17), "El Malestar en la Cultura" (1930/29). (Sigmund Freud, 2000).

[107] Marie-Hélène Brousse, "En busca de lo femenino", en *De astucias y estragos femeninos*, Mario Goldemberg (comp.). (Buenos Aires: Grama, 2008), 18.

[108] Helen Deutsch, por ejemplo, definió la feminidad como una mezcla de pasividad, narcisismo y masoquismo; para ella, la consideración del narcisismo femenino como una defensa yoica contra las tendencias masoquistas, tendría que ver con la relación entre ella y el objeto incestuoso paterno. De acuerdo con la autora, la mujer obtiene placer de su sufrimiento y de su castración (de su posición femenina-pasiva frente al padre en el momento de convertirse en madre), lo cual conduciría a la formación de un deseo masoquista de castración, característico de la posición femenina. Citada por Silvia Tendlarz. *La mujer y sus goces. Colección Diva* (Buenos Aires: Edigraf, 2002), 51.

superposición bajo la premisa de un ordenamiento simbólico[110] que subyace a las manifestaciones imaginarias por medio de las cuales tradicionalmente se aprehende la sexuación de las mujeres. Lacan[111] advierte del sesgo que para esta cuestión introduce el binomio padre- castración (situado en el origen del psicoanálisis mismo), y que conlleva un viraje hacia el abordaje de la feminidad en términos de la frustración, la carencia afectiva, el maternaje, las perturbaciones del desarrollo y la instalación del cuerpo de la madre como espacio de proliferación de todo tipo de fantasías edípicas. Estas referencias dan cuenta de cierta elisión del papel del falo en la constitución de la subjetividad, que se intenta compensar con el recurso a las regresión y la definición de los caracteres femeninos como resultado de la fijación a tempranas satisfacciones orales.

En contraposición, al abordar la problemática de la sexuación a partir del falo simbólico -distinto al pene-, la comprensión de lo femenino es asumida como efecto de una estructura desde la cual las mujeres se alienan al lugar de la ley de la cultura. La dialéctica entre el ser y el tener que allí se funda abre la puerta a una diversificación de la concepción de lo femenino, que incluye la posibilidad de ubicarse (pare)*siendo el falo* a condición de no tenerlo y que permite entender a la castración como función de la falta que no deriva de la diferencia anatómica de los sexos, sino del modo en que hombre y mujer se inscriben forzosamente en el campo del lenguaje[112].

Paradójicamente, esta "diversificación" se viabiliza a partir de la operación falocéntrica, en virtud de la cual lo masculino se instituye como referente para la constitución de lo femenino. Cuando Lacan sitúa el pasaje de la sexualidad femenina al deseo "como el esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad (...) para *realizarse a porfía* del deseo que la castración libera en el hombre dándole su significante en el falo"[113], insiste en el falo como índice de la articulación entre posición sexuada y deseo, pero además reconoce la existencia de un goce heterogéneo que se resiste al ordenamiento de la castración y desde el cual se proyecta una relación radicalmente distinta, en la que las mujeres se convierten en Otra para los otros y para sí mismas.

Esta lectura, que aborda la sexuación femenina como efecto de la constitución del deseo y no al contrario, permite discutir la concepción -extendida entre algunos psicoanalistas postfreudianos- del masoquismo como la verdadera feminidad, sostenida en la promoción de la satisfacción de las pulsiones parciales ligadas eróticamente al yo como un indicador de madurez genital. Aquí Lacan insiste en una duplicidad femenina, que refleja la escisión del sujeto del inconsciente; al partir de la división subjetiva como

---

[109] Jacques Lacan, “La significación del falo” (1958), "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005).
[110] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (Buenos Aires: Paidós, 1955-1956).
[111] Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”, Op. cit.
[112] Marie-Hélène Brousse, “Las feminidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia”, en *Del Edipo a la sexuación*, Jacques-Alain Miller et al. (Buenos Aires: Paidós, 2001)
[113] Lacan, “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina”. Op. cit., 714.

saldo del ordenamiento simbólico (marco en el que el falo "se esclarece por su función")[114] abandona el énfasis en la proliferación imaginaria y la cuestión de la falta de pene, para poner en primer plano la pregunta por los modos de goce de las mujeres no reductibles al goce clitoridiano o al orgasmo vaginal.

De la imaginarización de la diferencia sexual hasta la mito-lógica edípica

Bueno, es que el león, simplemente,
no sabe contar hasta tres[115]

En sus primeros seminarios, Lacan[116] abordó la feminidad como una forma de satisfacción vinculada al papel de la imagen y su erotización. Esta lectura inicial poco a poco se fue transformando al introducirse la perspectiva de la primacía simbólica como función de ordenamiento que interviene en lo humano y regula su relación con lo real. Partiendo de la premisa de que el valor de la percepción depende más del modo en que es significada que de la percepción propiamente dicha, Lacan da cuenta de esta incidencia del significante en el ser humano y su lógica, "propiciando una especie de funcionamiento alucinatorio del pensamiento"[117], que se evidencia particularmente en el proceso de sexuación del sujeto. En efecto, la ausencia de simbolización del sexo de la mujer introduce una ausencia, acentuada imaginariamente por la comprobación de la diferencia anatómica y la comparación con un órgano, que en el discurso alcanza plenamente el estatuto del símbolo[118]. Dicha dialéctica, cristalizada en la matriz simbólica de la presencia/ausencia, se constituye en referente fundamental para interpretar lo real del cuerpo y construir a partir de allí una significación.

Bajo estas premisas, se entiende que el carácter de vacío, de agujero, atribuido al sexo femenino, resulta de *la prevalencia de la gestalt fálica*[119]*,* inaugurada por la introducción de un solo significante para referirse a la función sexual humana. La percepción de la presencia del órgano en algunos seres humanos y la interpretación de su inexistencia como castración se deriva del traslado de la lógica significante al terreno de la imagen, que tiene como efecto la disociación del binomio marca/agujero en dos representaciones. Mientras que en lo simbólico la presencia de la palabra supone

[114] Jacques Lacan, "La significación del falo" (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 669.
[115] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (Buenos Aires: Paidós, 1956-1957), 239.
[116] Jacques Lacan, *Seminario sobre "El hombre de los lobos"* (1952-1953) Inédito
[117] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit., 13.
[118] Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Op. Cit.
[119] Ibid., 251.

sincrónicamente la ausencia de la cosa, en lo imaginario la presencia de la representación hace imposible la representación simultánea de su ausencia.

Este funcionamiento, adscrito al principio de no contradicción que orienta al pensamiento, lleva a la significación *diacrónica* de la ausencia, que está detrás de la construcción de las fantasías y las teorías infantiles sobre la diferencia sexual. Allí donde no puede permitirse la coexistencia de la presencia y la ausencia, en la percepción, se crea una historia que permita entender cómo se origina una a partir de la otra. Con base en estas premisas puede decirse que en últimas lo que el infante percibe no es precisamente al sexo masculino o al sexo femenino; lo que la biología y la ciencia denotan como tal remite a la posición que éste se ve obligado a asumir frente a su cuerpo y el cuerpo del Otro, enfrentado a la imagen y determinado por su sujeción a la lógica del lenguaje[120].

Lo anterior, lleva a considerar la diferenciación de los sexos en términos psíquicos como escisión del sujeto en dos representaciones del falo, entre las cuales se ve compelido a elegir toda vez que figuran imaginariamente la clave de su ser. Tras la pantalla de la confrontación de la diferencia anatómica de los cuerpos se esconde la elección de una posición con respecto a la paradoja de la marca y el agujero que introduce el significante. En el caso de la niña, en tanto "necesita tomar como base de identificación la imagen del otro sexo"[121], se requiere un esfuerzo de falicización de sí misma para aceptar la consumación de la feminidad, que tiene como soporte el paso por la identificación con el padre. Paradójicamente, ese rodeo termina soslayando la dimensión genuina de la mujer, que al enganchar su yo a la realidad fantasmática del objeto fálico se queda en una realización incompleta de su feminidad, agujereada permanentemente por la pregunta *qué es una mujer*, articulada como neurosis histérica.

La protesta histérica, denuncia las vicisitudes de su división subjetiva señalando a la castración como responsable de "la impotencia de saber, para nombrar lo femenino como tal"[122] y al mismo tiempo ubicándose -bajo la égida de la castración- en el lugar de lo que falta. Esta duplicidad, resguardada tras el uso del significante y la imagen, abre el camino para considerar una solución distinta a las salidas edípicas freudianas, cuyo valor radica justamente en la posibilidad de oscilar entre la mascarada de las insignias masculinas y la abnegación como vía de acceso a lo femenino. A esta altura, la feminidad se plantea como algo oculto tras el *penisneid,* que en virtud de la castración se insinúa en el lugar de lo excluido.

Las salidas freudianas del Edipo, cada una en su especificidad, terminan preservando la aspiración masculina de la niña en el marco de la dialéctica del tener,

---

[120] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit.
[121] Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Op. Cit., 251.
[122] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit., 17.

fundada en la castración. Cuando Lacan aborda la subjetividad humana a partir de los registros real, simbólico e imaginario, proponiendo a lo simbólico como ordenador de la experiencia humana, introduce una lógica distinta, que se inaugura justamente por la inserción del significante en lo real, instaurando la dimensión del ser en su división. El significante separa al ser de su existencia, que de ahí en más queda íntimamente vinculada al *signo del ser* que lo representa en Otro-lugar; esta descomposición de sí mismo, agenciada por el lenguaje, estructura al sujeto y funda lo inconsciente[123].

Visto desde esta perspectiva, se entiende que la simbolización de la función mujer no sólo adviene bajo la forma de la negación, la búsqueda o la retención del objeto fálico; la inserción del sujeto al nivel del ser por efecto del significante[124] le permite también reconocerse como ser el falo, velando y develando una duplicidad de goce fundada a partir de la inscripción del significante fálico en el inconsciente. El análisis del texto de Joan Riviére en el marco de pregunta por la relación entre goce y deseo[125], le permite a Lacan esbozar una posición desde la cual se alterna entre la asunción de la identificación masculina y la adopción de *las formas más elevadas de la entrega femenina[126].* El recurso de la máscara fálica, antes que figurar una posición femenina en términos de no-tener el falo, releva la relación del sujeto con el deseo y permite la realización de lo que se presenta "fundamentalmente como agresión, como necesidad y goce de la supremacía [la de la niña] propiamente dicha, estructurada a partir de la historia de la rivalidad, primero con la madre, después con el padre"[127].

Este paso, el de la mascarada como salida femenina, ofrece un abordaje a la relación de las mujeres con el amor distinta a la formulación del masoquismo femenino -planteada por Freud- y amplía el alcance de lo que supone la feminización en relación con la castración. Precisamente, al articular la dimensión del ser a partir del significante bajo la rúbrica de la demanda (demanda de ser), se hace posible la escritura del goce pulsional en términos del deseo, que implica por defecto "la asunción del sexo a costa de la castración"[128]. La hostilidad y la reclamación de la niña, tan temida por Freud, a la luz del significante se entiende ahora como demanda de amor, acaso como deseo inconsciente de reconocimiento, que proyecta en el horizonte de la sexuación la referencia a un objeto "escondido" tras la vestidura fálica y permite reconocer en la mujer "el papel mismo del fetiche"[129].

El abordaje de la sexualidad femenina con estas coordenadas se articula a la reformulación lacaniana del complejo edípico en términos de estructura, en donde

---

[123] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (Buenos Aires: Paidós, 1957-1958), 264.
[124] Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Op. Cit., 256.
[125] Lacan, El *seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Op. Cit., 262.
[126] Ibid., 263.
[127] Ibid.
[128] Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". Op. cit., 713.
[129] Ibid., 714.

convergen tres elementos ya destacados en el planteamiento freudiano: el falo, el padre (función simbólica representante de la Ley de prohibición del incesto) y la castración, definida como una operación que regula la economía libidinal del niño y la madre. Apoyado en la noción de metáfora, Lacan propone al Edipo como la sustitución del deseo de la madre por la ley del padre en una organización a tres tiempos. En el primer tiempo *se* sitúa el deseo de falo de la madre, vectorizado previamente por la función simbólica, frente al cual el niño aparece allí como significado de lo que realiza la aspiración materna. El niño ocupará entonces el lugar del falo imaginario (el objeto que completaría el deseo), siendo por un tiempo el soporte de dicha significación (ver gráfico 1).

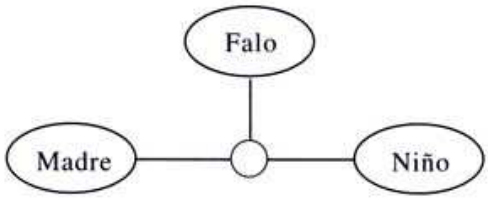

Gráfico 1. Triada imaginaria en primer tiempo del Edipo

En el segundo tiempo, la figura todopoderosa de la madre se transforma por efecto de la presencia del Otro -al que su deseo está referido-, que interviene en tanto representante de un orden legítimo, por el cual ella es capaz de renunciar a la satisfacción que le proporciona su hijo como objeto. La mediación de la función simbólica Nombre del padre como privador del goce de la madre separa al niño del lugar de objeto materno, quien interrogado por el enigma del deseo materno, se confronta a una decisión fundamental que determina la manera en que se realizará su relación con el Otro, con el deseo (ver gráfico 2).

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} = \text{Nombre-del-Padre}\left(\frac{A}{\text{Falo}}\right)$$

Gráfico 2. Metáfora paterna

En el tercer tiempo a la elección entre ser y tener el falo, significante que representa al sujeto en su condición de deseante, se sigue la identificación sexual con el padre, quien ya no sólo oficia como privador, sino que también sostiene una promesa de satisfacción. Una vez el padre ha operado como representante de una Ley que separa a madre e hijo, y el niño queda como sujeto dividido, éste se remitirá al orden simbólico (quién soy yo) y al mundo de los objetos (qué soy yo) para intentar responderse la pregunta por su ser.

Podría decirse que esta comprensión del Edipo como metáfora supone un salto con respecto a la teorización freudiana, que en líneas generales trasciende la dimensión de drama imaginario e interpreta los elementos del complejo en términos de la estructura, pero que sin embargo no da lugar a la diferencia sexual ni permite situar la disimetría entre los tránsitos de hombres y mujeres con respecto al goce y al cuerpo mismo. Al respecto, puede argumentarse que al plantear en la metáfora la constitución del sujeto dividido, Lacan alude directamente a la problemática de su deseo y de la relación *entre* los seres humanos, destacando el lugar de la falta y la imposibilidad de establecer un modo de vínculo universal y natural entre hombres y mujeres. Empero, cuando se analiza cuidadosamente la elaboración significante de la relación del sujeto con el deseo, con el Otro y con los objetos, se hace palmaria la necesidad de articular allí lo real de esta disimetría frente al cual cada sujeto se constituye y desde la cual intenta tejer su propia manera de abordar el enigma de la sexualidad.

Este cuestionamiento, tangible en la obra lacaniana, reitera al falo como operador y como representante de la satisfacción sexual, que organiza la relación del sujeto con el deseo, con su posición como hombre y como mujer, y con la cultura. En la metáfora se evidencia cómo la asunción del falo (en su versión simbólica e imaginaria) va de la mano con la operación del padre, que es quien en el atravesamiento de la estructura edípica escribe la sexualidad en caracteres fálicos y nomina la dialéctica del deseo entre madre e hijo, otorgándole al niño un espacio más allá del lugar de objeto de su madre para rehacerse como sujeto deseante. Sin embargo, al examinar la identificación al padre y la conformación del Ideal del yo como "puesta en relación del sujeto con ciertos significantes del Otro"[130], se advierte allí la marca del objeto pulsional, que bajo el prisma de la constitución femenina revela una escisión entre el plano del deseo, referido a la función fálica (a las que se sujetan todas las manifestaciones de lo que se considera feminidad en términos freudianos), y su satisfacción, que "termina por fuerza en una profunda *verwerfung,* una profunda ajenidad de su cuerpo respecto de lo que es su deber parecer"[131].

Lo anterior permite decir que las particularidades de la conformación del deseo del lado de las mujeres ponen de manifiesto las vicisitudes de la articulación entre lo real del cuerpo y lo simbólico de la estructura, acentuadas por el estatuto privilegiado del falo como significante de la diferencia sexual frente a los demás significantes de la batería simbólica. Su definición como "significante mediante el cual se introduce en A, en cuanto al lugar de la palabra, la relación con el a, el otro con minúscula"[132] transforma la naturaleza del Otro, instalando allí la dimensión de la falta, que ya no sólo concierne al sujeto sino a ese cuerpo significante en relación con el cual se constituye. Con este abordaje, Lacan trasciende el sentido de la equivalencia entre feminización y la pérdida

[130] Ibid., 312.
[131] Ibid., 358.
[132] Ibid.

del atributo fálico, situándola más bien como un efecto de la institución del deseo, de la cual el falo es un nombre.

Del falo como significante de la diferencia sexual

En psicoanálisis el falo se concibe como el vórtice del problema de la diferencia de los sexos, que si bien parte del nivel inmediato de la contrastación imaginaria de la anatomía, se eleva a la condición de significante del deseo e instrumento de goce. Desde sus primeros trabajos, Freud lo identificó como elemento clave en el reconocimiento de la diferencia sexual, que pasa por un primer tiempo de atribución universal, uno segundo, de descubrimiento de la falta materna, y uno tercero, en el que el niño se reconoce a partir de ese encuentro como castrado o no castrado.

El falo aparece en el escenario psíquico a título de pene/clítoris como una parte del cuerpo muy sensible a la excitación, que "ocupa en alto grado el interés del niño y de continuo plantea nuevas tareas a su pulsión de investigación"[133]. Es esta condición la que lo ubicaría como organizador de la relación del niño con los dos sexos y con las pulsiones parciales, de tal suerte que su fuerza "pulsionante" instaura una primacía capaz de enlazar retroactivamente las oposiciones sujeto/objeto y activo/pasivo. Las primeras manifestaciones de la sexualidad humana son reorganizadas entonces en términos de la polaridad genital masculino/genital castrado, que finalmente da lugar a las categorías masculino y femenino, conectando en este movimiento al falo y al complejo de castración.

Si bien para Freud la institución del falo como objeto de satisfacción introduce la castración, es el encuentro con la castración del Otro materno la que a posteriori transforma su función en la subjetividad. A partir de entonces, el falo asume la posición de ordenador de la sexualidad infantil, fundando el anudamiento falo-deseo-ley y relevando el papel del padre en la relación del niño con su aspiración a la satisfacción. Se entiende aquí que en tanto la madre se presenta castrada, el padre aparece como agente de dicha castración, representando una ley que destituye al falo del lugar de objeto para gozar y lo ubica en términos de referente del deseo.

En Lacan el énfasis en la lógica simbólica, permite instaurar al falo más allá del "campo ordenado de las necesidades"[134] como significante a partir del cual el sujeto puede identificarse "con el tipo ideal de su sexo (…), responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas"[135]. Bajo este prisma, se precisa a la castración como

[133] Sigmund Freud, "La organización genital infantil" (1923), en *Obras Completas,* vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 146.
[134] Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina". Op. cit., 715.
[135] Lacan, "La significación del falo", Op. cit., 665.

explicación de la incidencia del falo en el inconsciente, que tiene por efecto la asunción de los atributos de la posición sexuada a través o de la amenaza o de la privación. Antes que una fantasía, un objeto parcial o un órgano, el falo es "un significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado (…*cuya presencia supone*) una desviación de las necesidades del hombre"[136] al campo del deseo, resultado de la sustracción del apetito de satisfacción a la demanda de amor. La castración aquí introduce el falo abriendo la posibilidad de tenerlo a condición de negativizar su significación como objeto de goce, o de serlo accediendo a hacerse objeto del fantasma y ubicándose como causa del deseo del partenaire.

La remisión a los efectos de la intervención del significante en el mundo, permite situar -más allá de la producción de sentido acumulable y desechable sobre lo real- ese punto de anticipación, de sorpresa, incluso de discordancia, donde aparece algo de ese sujeto singular, atravesado por una decisión que lo "empadrona" en el Otro simbólico y que le fuerza a elegir posicionarse como hombre o como mujer. El ya clásico esquema de las dos puertas gemelas (ver gráfico 3) ilustra cómo el simple hecho de nombrarlas con dos significantes distintos, ya tiene consecuencias diversas que pasan por el orden de la elección para quien se aventure a abrir una puerta o la otra.

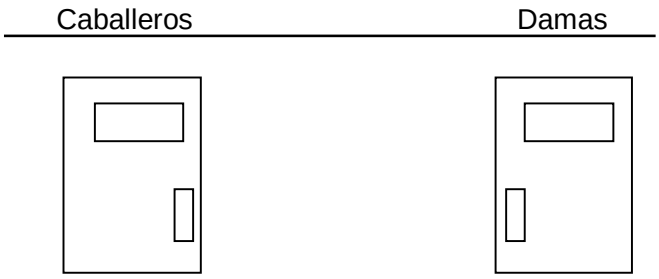

Gráfico 3. Sobre el funcionamiento del significante destacado por Lacan

Para que la atribución significante "caballeros" o "damas" sea eficaz, el sujeto debe estar atravesado por la castración, entendida como inscripción de la ley simbólica en el inconsciente. Traducido a términos fálicos, lo anterior supone la imposición de una disimetría simbólica, determinante de la diferencia sexual, a condición de que el falo pueda simultáneamente estar o no estar como atributo. Esto es precisamente lo que se posibilita en el paso por el Edipo para ambos sexos, al subordinarse la dimensión imaginaria de ser el objeto de deseo del Otro a la lógica del tener instaurada por el significante. En ese punto, se pone en juego al padre simbólico en tanto transmisión: para la niña del lugar encontrar el significante fálico hacia el cual dirigir su deseo, y para el niño

[136] Ibid., 670.

de la posibilidad de la pérdida y la promesa de tener esa potencia significante a condición de identificarse a él. Con esta función, articulada como Nombre-del-Padre [NdP], Lacan hace referencia a un significante privilegiado en la batería que legitima la simbolización del órgano, y la inscripción de la castración en el inconsciente.

La formulación de la estructura de la palabra en términos del mensaje que el sujeto recibe del Otro en forma invertida[137], ilustra el papel del NdP en tanto nominación que facilita el punto de anudamiento a partir del cual el sujeto logra establecer su universo de discurso. Al aludir al Otro en su vertiente de reconocimiento, el sujeto lo valida en su alteridad como garante de un circuito que simultáneamente le permite establecer una relación con el objeto (por ejemplo en el enunciado *tú eres mi mujer*) y recibir una cierta afirmación de su ser. Esto sitúa la importancia del Otro del lenguaje, que no se reduce al resultado de una identificación imaginaria y/o la rivalización por un objeto y que se constituye en condición para salvaguardar su propia existencia. Precisamente, por ser la sede de los significantes entre los cuales el falo tiene un estatuto particular, ese Otro se constituye en un lugar de anudamiento definitivo para la asunción del sujeto del inconsciente en una posición sexuada. La operación del NdP permite al sujeto ponerse en relación con el significante fálico que "tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marca"[138].

El hecho de que el falo sea un significante "extraído" del Otro -en tanto tesoro de los significantes- para condicionar los efectos de significado, da cuenta de una potencia simbólica que se funda enteramente en su diferencia pura con otros significantes, no en la referencia a un contenido implícito o a un objeto particular. Esa diferencia, que sustituye la alusión a la diferencia sexual anatómica, es lo que finalmente sostendrá la inserción del ser humano al registro del lenguaje y el deseo. Al alienarse al campo del Otro articulando sus necesidades como demanda, queda un resto que no logra traducirse al lenguaje y que se presenta a título de deseo como una particularidad radical que testimonia la castración tanto en el sujeto como en el Otro mismo. Por un lado, al situarse la demanda como demanda de una presencia, la satisfacción de las necesidades queda en un segundo plano en función de la instalación del Otro del amor, dotado del privilegio de "privarlas de lo único con que se satisfacen"[139] justamente en tanto da lo que no tiene; por el otro, el retorno de esa particularidad como deseo hace patente la imposibilidad de aspirar a la integridad y la inexistencia de un significante que la pueda cifrar enteramente.

De lo anterior, se sigue que la castración no se restringe únicamente a la operación de la metáfora paterna y que más bien constituye una condición lógica referida a la inserción del organismo humano en el lenguaje y la imposibilidad de alcanzar la satisfacción plena en razón de la alienación del sujeto al campo del significante. Aquí

[137] Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Op. Cit., 57.
[138] Lacan, “La significación del falo”, Op. cit., 668.
[139] Ibid., 670.

cobra todo su peso la definición del falo como "el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo"[140]; por obra de esta castración, el falo puede erigirse como índice de la marca por la cual sexualidad y lenguaje se unen en el nacimiento del deseo, a partir del cual se producirá la asunción del sujeto sexuado. En este punto la castración puede pensarse más bien como un hecho de estructura, que se hace eficaz bajo la égida del encuentro con la castración de la madre y que legalizada por el NdP da su eficacia a la amenaza o la nostalgia de la privación en el posicionamiento del sujeto como masculino o como femenino. El falo en tanto bisagra entre el deseo y la castración edípica se erige como mediador de las relaciones entre los sexos al ser promovido al estatuto de *la razón del deseo*. La alienación al lenguaje, valga decir la represión de lo viviente[141] en el ser humano, deja una marca indicada por el significante fálico, que en tanto reprimido deviene como barradura del sujeto, como vacío de ser.

Subordinar al falo los avatares de la dialéctica de la demanda de amor y el deseo, supone emplazarlo como nombre del objeto perdido, instaurando la dimensión deseante del Otro y revelando el motor de los efectos de la castración materna. Al ser el significante de la falta al cual el sujeto tiene acceso en el lugar del Otro, propicia el encuentro del sujeto con la hiancia de ese deseo -localizada en la madre en tanto Otro primordial-, y proporciona una mediación frente a éste, oficiando como una suerte de velo de lo real, con efectos pacificantes para el sujeto. Es por esta referencia al falo que las relaciones entre los sexos giran en torno a las dos vertientes de la lógica atributiva: el ser y el tener[142]; será por la vía del semblante, a través de la máscara como "búsqueda de un punto ideal imposible, que los seres hablantes podrían realizarse como hombres y mujeres en un sentido instintivo"[143].

Tal dimensión, fundada en la sustitución del tener por el parecer, "tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos"[144], que redobla una cierta masculinización de la sexualidad. Al respecto Sauval[145] señala que el engaño a partir del cual hombres y mujeres se alienan a esta lógica atributiva, la ilusión del falo imaginario, el pasaje por el Otro, la legalización paterna y el broche del significante fálico como significante del deseo, esbozan una lectura androcéntrica de lo femenino, evidente al afirmar que es "para ser el

---

[140] Ibid., 672.
[141] En *Posición del inconsciente* Lacan retoma el mito del hombre primordial puesto en boca de Aristófanes en el Banquete de Platón para situar cómo el nacimiento mismo supone ya la ruptura del ideal de esfericidad del humano, representado en el fantasma "de una forma infinitamente más primaria de vida". El viviente alude justamente al ser que se pierde al producirse éste por las vías del sexo" y que se desliza desde el organismo hasta más allá del cuerpo a título de libido. La aprehensión del organismo por el lenguaje tiene como saldo a la libido, "órgano de lo incorporal en el ser sexuado" que se hace sentir en el objeto. Jacques Lacan, "Posición del inconsciente" (1960), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 824-827.
[142] Ibid., 673.
[143] Diana Ravinovich, *Lectura de la significación del falo* (Buenos Aires: Manantial, 1995), 81.
[144] Lacan, "La significación del falo", Op. cit., 674.
[145] Michel Sauval, *El amor es dar lo que no se tiene... ¿a quién no lo es?,* http://www.sauval.com/articulos/amor.htm. (consultado el 24 de febrero de 2013).

falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte de su femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada"[146]. En tanto privada del atributo que marca la pauta del juego de la sexuación, se servirá de lo que no es para ser a la vez deseada y amada por aquel a quien dirige su demanda de amor y en cuyo cuerpo espera encontrar el significante de su deseo.

Este planteamiento del falo como semblante, toda vez que ninguno lo *es* ni lo tiene efectivamente, permite aquí situar un viraje en torno a la acepción de feminización, que con la separación entre el complejo de Edipo y el de castración dejará de figurarse como castración fálica para perfilarse como un asunto de goce. En este sentido, cuando Lacan reconoce una menor *verdrängung* (represión) en el caso de las mujeres, sugiere que la particular ascendencia de la privación para ellas tendría como saldo una relación más fuerte con el cuerpo, testimoniada por los afectos de nostalgia y/o resentimiento. Con la castración del Otro como trasfondo, puede leerse la feminización en términos de la realización de aquello que se insinúa tras el velo de la represión, y que se despliega en una gama que va desde la confusión del significante del deseo con el Ideal hasta el éxtasis místico. El postizo, el semblante con el que el sujeto intenta solucionar la pregunta por el ser, paradójicamente supone un efecto de feminización inherente a cualquier ostentación viril[147], que en todo caso apunta a la falta como condición para el encuentro con el otro sexo.

Cuando la castración es un asunto de estructura

No obstante la eficacia del falo como ordenador del campo pulsional, más precisamente, como transcripción del goce a la lógica del deseo, la constatación de un resto que se atisba en la sexualidad femenina y que persiste a pesar de la incidencia de la castración fálica pone en cuestión la viabilidad de una absoluta significantización del ser en los términos del Edipo. Las consecuencias de la dialéctica del deseo, que introducen la falta en el Otro, también señalan lo que retorna de esa satisfacción reprimida en el camino del sujeto por alcanzar -en el nivel del significante- aquello que dé cuenta de su ser. En este punto, el trabajo en torno a la pulsión, definida como la articulación del sujeto con la demanda del Otro, permite ubicar de una manera distinta esos singulares modos de goce del sujeto que parecen opacarse tras el velo fálico. Más allá de este régimen, donde la relación del sujeto con su deseo (sea como amenaza o como privación) supone una exigencia de *hacer ser* que tiene por condición la negativización del goce, el nivel del encuentro con el Otro barrado abre la posibilidad de experiencias de goce sin referencia a una medida universal.

---

[146] Lacan, “La significación del falo”, Op. cit., 674.
[147] Ibid., 675.

Ya el trabajo de Lacan sobre las *formaciones del Inconsciente* anunciaba las consecuencias del deseo en términos de la inconsistencia del Otro, específicamente en la formulación del NdP y del falo como denominadores comunes de los significados del Otro-para el sujeto y del deseo respectivamente-. El cuestionamiento de la existencia de un Otro del Otro, con la infinita metonimia que plantea esa afirmación, hace lógicamente necesario el reconocimiento de un límite, un agujero, una falta, que además de denunciar su impotencia para dar cuenta del ser del sujeto es fundamental para su constitución. Es esto lo que se hace palmario en el aforismo *el deseo del hombre es el deseo del Otro*[148], donde además de señalar el apuntalamiento entre el sujeto y el Otro (no simétrico ni transparente a sí mismo), se indica el lugar de objeto del sujeto y la angustia correlativa, en su estatuto mediador.

La angustia, ubicada entre el deseo y el goce, se presenta como señal de lo real del lugar de objeto que tiene inicialmente el sujeto por obra de la intervención del significante. Desde esta perspectiva, el abordaje de la angustia trasciende la concepción freudiana centrada en la referencia al complejo de Edipo y castración para subrayar la relación entre lo simbólico y lo real, que ya desde el trabajo sobre el objeto y Das Ding[149] venía dilucidándose en términos de una oposición radical. La angustia se inscribe entonces como efecto del significante en lo real del goce mítico del organismo, que señala desde la base del fantasma la verdad de la constitución del deseo.

Estas consideraciones alrededor de la barradura del Otro y el problema del goce llevan a Lacan a articular la castración[150] como el resorte de la subversión del sujeto de la ciencia, de la conciencia, admitiendo su carácter estructural. En este sentido, se plantea la incidencia del significante en la constitución del sujeto en dos tiempos: a) uno primero, en el que la intervención del significante opera una pérdida que barra simultáneamente al sujeto y al Otro como lugar desde donde el significante interviene, dejando como saldo un residuo inasimilable que se constituye en la garantía de la radical alteridad del Otro[151], el objeto (a); y b) uno segundo, donde la castración supone la emergencia de lo masculino y lo femenino como categorías carentes de contenido, incapaces de designarse a sí mismas si no es en relación con otros significantes, cuyo valor reside en la pura diferencia, como oposición. Desde esta perspectiva, la castración deja de ser una operación referida al complejo de Edipo y a la interpretación de la diferencia anatómica, para asumir un carácter inaugural de la subjetividad, precisamente en el proceso de su estructuración y en la definición del Otro, como campo del lenguaje (ver gráfico 4).

---

[148] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (Buenos Aires: Paidós, 1962-1963), 31.
[149] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1959-1960).
[150] Pierre Bruno aborda esta cuestión diferenciando la castración articulada a la intervención del padre real en la estructura de la división constitutiva del sujeto por el efecto del lenguaje. De acuerdo con Bruno, a diferencia de la división, la castración "es lo que permite producir el semblante según el cual el Otro no estaría, dividido por el sujeto que de ahí procede". Pierre Bruno, *Lacan pasador de Marx. La invención del síntoma* (Madrid: S& P Ediciones, 2010), 64.
[151] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia,* Op. cit., 36.

A	S
S	A
a	

Gráfico 4. Esquema de la división[152]

La castración en suma es la operación mediante la cual queda prohibido para el sujeto el goce en su infinitud, pero que paradójicamente no se cumple a cabalidad por la inexistencia del Otro. En ese marco, el falo como significante del deseo no es solo negativización de goce sino su recordatorio, simbolizando el sitio del goce "en cuanto parte faltante de la imagen deseada"[153]. La significación fálica, en contraste, viene a instituirse en un reservorio de libido en el cuerpo no especularizable, que sitúa al falo en una especie de fuera-del-cuerpo y anuncia en lo simbólico el concepto de objeto (a).

La diferenciación de estas dos escrituras del falo tiene relevancia en el abordaje de lo femenino dado que al reconducir la imaginarización del falo al terreno de lo simbólico, el abordaje de la sexuación se formula en términos del goce, pasando de la lógica atributiva a la referencia al fantasma. La castración interviene en el proceso de sexuación ya sea "determinando en calidad de fantasma la realidad del *partenaire* para el que ésta es imposible (...) [o interviniendo] en esa especie de guarida que la afirma como verdad en el partenaire que realmente está dispensado de ella, salvo exceso accidental"[154]. Además de alejar radicalmente la posibilidad de cualquier suerte de complementariedad entre los sexos, la castración se instituye como hiancia, como hiato que simultáneamente los separa y los vincula.

Esta función, en últimas, es también la función del falo, que como razón del deseo o como significante de goce indica siempre la inconsistencia del Otro, revelando la emergencia de un goce heterogéneo, que en principio aparece bajo la forma de -φ y que remite al objeto (a). Esta última acepción del falo da lugar finalmente a la conceptualización del goce fálico, movimiento decisivo para la comprensión de la sexuación en términos de la referencia a diferentes modalidades de goce que tendrá una formulación más elaborada en el planteamiento lacaniano de las fórmulas de la sexuación. En este marco, la feminización ya no se define únicamente en función del atributo fálico; el rigor lógico con el que Lacan lleva el desarrollo de la intervención del significante en lo real, permite entender que tras la deconstrucción del falo, aparece el objeto con un efecto de feminización.

---

[152] Ibíd.
[153] Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 802.
[154] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (Buenos Aires: Paidós, 1968-1969), 12.

La revisión del tema del falo a la luz de esta perspectiva no sólo traslada la discusión sobre la diferencia sexual al plano del goce, situando a la ausencia de cópula entre los sexos como efecto de la falla en el lenguaje. A partir del reconocimiento del Otro también como lugar de goce, la sexuación se traduce en la asunción de una marca en el cuerpo, saldo del pasaje por el circuito de la subjetivación en el que simultáneamente el objeto testimonia la relación de cada uno con el deseo y con el goce. Sin duda para hombres y mujeres es desde la división que se hace posible enfrentar el problema de lo real, que bajo la tutela de la ley simbólica se aborda a través de las imágenes y las palabras. En función de lo anterior, se entiende que sea por la vía del significante del deseo o por la vía del objeto[155], de lo que se trata es de acceder a la realización de un goce pasando por el Otro.

Ahora bien, el tema del fantasma como respuesta frente a la hiancia en el Otro, respuesta a la demanda que protege al sujeto del encuentro con su insoportable realidad como objeto, permite avanzar un paso más en la ubicación de la relación entre las mujeres y el Otro, que por obra de la intervención paterna y el paso por el Edipo adopta la forma del castrador en el fantasma[156]. Si desde la perspectiva del amor, las mujeres por cuenta de su relación con la represión parecen más sensibles al significante ideal, desde aquí puede decirse que en tanto privadas despliegan un vínculo más especial con el deseo del Otro[157].

De otro lado, la afirmación de que ellas estarían "más" angustiadas que los hombres (que por su recurso al Φ tendrían una relación más distante y con otro tipo de vicisitudes), sugiere una afinidad entre la angustia y el $S(\mathbb{A})$ desde la cual se problematiza el ya mencionado efecto de feminización del objeto (a) tanto en el nivel del sujeto como en el del lazo social. Este tema será abordado en un capítulo posterior, donde la presentación de la teoría de los discursos propuesta por Lacan sirve de contexto para abordar la cuestión de la feminización en lo social como promoción de un *goce informe*.

Esta última referencia, la de un goce informe, supone la alusión al goce fálico como contrapunto, que por su lazo con lo simbólico tiene un estatuto privilegiado, al menos en términos de su inscripción en el inconsciente. En tanto función, el falo radicaliza la diferencia, siendo al mismo tiempo contador de goce y testimonio de la falla de la cópula perfecta de la relación sexual. Ese lugar excepcional de límite entre lo real y lo simbólico emplaza al goce fálico fuera de la consistencia de la gestalt, fuera-del-cuerpo,

---

[155] Vale marcar aquí que el objeto en sí mismo es una nada, un vacío, cuya definición depende del lugar desde el cual se demanda. En ese sentido, la imagen resulta ser una modalidad de abordaje del objeto que no agota su estatuto real, pero en la que se entrampa el sujeto en relación con el goce y el deseo. Este punto se retomará más adelante, al plantear al consumo como un efecto de una suerte de pseudofeminización del discurso social.

[156] A la luz de este planteamiento se entiende la construcción freudiana del fantasma "pegan a un niño" ya no como la realización de un goce que evidencia la existencia de un masoquismo femenino constitutivo, sino que se revela retroactivamente la verdad del lugar del padre en relación con el Otro, a partir de la cual se instituye como representante de la ley.

[157] Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*, Op. cit., 36.

localizándolo así en un órgano que cobra valor por su inserción en la dialéctica presencia/ausencia.

Si bien en esa manifestación del goce fálico como goce del órgano los hombres todos gozan, vale decir que el falo como función no es más que la verificación de la relación de cada sujeto con el goce sexual en tanto éxtimo a lo real. En este punto, la feminización también puede articularse a partir del goce fálico como efecto que tiene lugar solo para aquellos sujetos que *no gozan todo falo*, cuya sexuación se configura con base en la duplicidad de su relación con el goce, jugada entre el goce fálico y Otro. Este goce Otro da cuenta de un modo de goce fuera-del-lenguaje, que sin embargo resulta imaginarizado y colonizado a través de la fabricación de objetos de consumo[158].

Hasta aquí puede afirmarse que si bien la feminización se relaciona con la falta en el Otro, conviene considerar cada vez la relación del sujeto con el falo, el deseo y el goce para entender sus efectos en la subjetividad y en el lazo social. Tras establecer que por la incidencia misma del lenguaje no es posible pensar la sexuación fuera del paso por el falo, puede decirse que más allá de la suposición de un modelo femenino, es la singularidad de su relación con el Otro y con su goce lo que hace imposible la inscripción de las mujeres en una medida universal, en un conjunto cerrado. En este sentido, también puede decirse que la feminización tiene menos que ver con la castración imaginaria y más con la posibilidad de encontrarse con el $S(\mathbb{A})$. Para abordar esta cuestión en el siguiente capítulo se profundizará sobre el objeto (a) y su relación con lo femenino y la feminización, teniendo en cuenta que sea como anudamiento (referido a su centralidad en el nudo borromeo[159]), o en el marco de las lógicas de la sexuación está señalando esa hiancia.

[158] Jacques Lacan, “La tercera” (1966), en *Intervenciones y textos II* (Buenos Aires: Manantial, 1988).
[159] Esta alusión, que remite a un abordaje del sujeto considerado a partir del encuentro de los tres registros de la experiencia (real, simbólico e imaginario), es un recurso utilizado por Lacan a partir de cierto momento en su obra que permite trascender la lógica binaria propia del significante. En el capítulo dedicado al estatuto del goce bajo el prisma de la topología lacaniana se amplía el estatuto de este concepto como presentación de las operaciones que dan lugar al sujeto como efecto.

LO FEMENINO Y LA FEMINIZACIÓN: ENTRE EL OBJETO Y EL OTRO

Tras la revisión del lugar del significante fálico, la consideración del estatuto del objeto en la constitución del sujeto se propone como vía para dilucidar en clave de goce lo femenino y la feminización. Los límites de lo simbólico como ordenador de la satisfacción, situados a partir de las huellas del deseo y la castración como división de estructura, hacen necesario abordar por el revés del objeto aquello que insiste entre el ser y el lenguaje.

En principio puede decirse que el objeto no es más que un artificio que entra en la escena psíquica a partir del encuentro entre lo que retroactivamente se constituye como sujeto y como Otro. La incidencia de lo que Freud llamó el *auxilio ajeno* del nebenmensch[160], instituye en el lugar del vacío la ilusión de un contenido que desde ese momento inaugural ocupará una función de mediación. El objeto, sea de amor, de goce o de deseo encarna simultáneamente lo que hace vínculo entre uno y Otro, y lo inasimilable, lo insoportable, lo imposible de articular en esa relación. Desde esta última perspectiva, la del objeto como resto, se perfila aquello que si bien cuestiona la fijeza de la necesidad biológica también ciñe la metonimia incesante del deseo: el paso de la imagen de los objetos intercambiables (los componentes más variables de la pulsión) al sustrato real que en tanto perdido funge como condición de toda búsqueda y destino pulsional.

El objeto y la pregunta por los sexos. Los itinerarios de la histeria

Ya desde la revisión de las concepciones freudianas sobre la feminidad se interrogaba la posibilidad de definir la posición sexuada a partir de la identificación y la elección, operaciones que atañen directamente al objeto. Si bien la naturalización del lugar del padre en la estructura edípica y sus efectos, dió lugar al prejuicio freudiano que Lacan cristaliza en el estribillo "como el hilo es para la aguja la muchacha es para el

[160] Sigmund Freud, "Proyecto de psicología" (1895), en *Obras Completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

muchacho"[161], el abordaje de la sexuación desde el nivel de la pulsión, desde la perspectiva aquí planteada, permite reconducir la cuestión hacia el fantasma como pista para localizar lo femenino, más allá del marco de la diferencia sexual que plantea el sesgo de la lógica del significante. En este punto vale decir que la verdad de los sexos se devela como un efecto que introduce el discurso y que retorna bajo la forma de un mensaje invertido, en el cual se adivina la impronta del objeto.

En el análisis lacaniano del caso Dora[162] la trama histérica abre la puerta a la formulación de una pregunta capital para todo sujeto ¿qué significan hombre y mujer? La respuesta planteada allí -que en principio remite específicamente a Dora-, según la cual "la mujer es el objeto imposible de desprender de un primitivo deseo oral, en el que sin embargo es preciso que aprenda a reconocer su propia naturaleza genital"[163], en todo caso da luces sobre lo que acontece en el proceso de constitución de un sujeto en posición femenina. Por un lado, se postula a la mujer como un objeto en el que resuena el eco de la mítica primera experiencia de satisfacción y por otro, se insinúa que algo de ese objeto debería anunciar ya un posicionamiento frente a la diferencia sexual. Asumiendo que esa referencia oral alude en últimas a la imago narcisista forjada en la relación con el Otro primordial, tendríamos entonces que la mujer estaría abocada a acceder a su feminidad por esa vía[164]; en el seno de la relación del bebé y el Otro emerge la gestalt que se impone desde el exterior como yo-cuerpo y que facilitaría (orientaría) dicho acceso.

Es tentador evocar aquí la elección narcisista freudiana como forma de aprehender una cierta sincronía entre el yo-cuerpo de la niña y la madre, comprensible bajo el signo de la privación. Lo que evidencia la histérica es precisamente la falla de esa identificación, testimoniada por la fragmentación funcional[165] abierta (la fragilidad del yo ideal en la histeria), en razón de una imagen yoica que indica la hiancia entre el deseo del Otro y el sujeto del deseo inconsciente. Dada esta imposibilidad, Dora se apoya en la identificación viril como vía de apertura al objeto en el que ubica la llave de lo femenino, que en el caso se expresa en el valor del Señor K. en tanto vía masculina de acceso al misterio de su propia feminidad corporal encarnado por la Sra K. La identificación se revela entonces

---

[161] Jacques Lacan, "Intervenciones sobre la transferencia"(1951), en *Escritos.I.* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 212.

[162] En el texto titulado "Intervenciones sobre la transferencia", ubicado en la primera época de su enseñanza Lacan ahonda en la definición del psicoanálisis y la transferencia como una experiencia dialéctica que da cuenta de los cambios de posición del sujeto en la cura.

[163] Jacques Lacan, "Intervenciones sobre la transferencia", Op. cit., 210.

[164] Eugénie Lemoine plantea que en contraposición al nacimiento de un niño, en el que la presencia del pene como referente imaginario del falo confiere un estatuto de ajenidad y diferencia al bebé , la madre viviría el nacimiento de la niña como una suerte de partición de sí misma que marca desde el principio el desarrollo libidinal de la recién nacida. En este caso, la falta materna no se simbolizaría a partir del falo sostenido en el pene como órganos sexual de soporte, sino que estaría sostenida en la imagen especular, permaneciendo como (-φ). Con esta premisa, la autora señala que mientras el niño se instituye como falo imaginario de la madre unificado desde el principio en torno al significante fálico como nominación, la niña solo tiene como recurso una imagen en la que el objeto (a) permanece solificado, a título de una reparación narcisista de la privación que supone una estructura imaginaria particular y que afecta la circulación del objeto de deseo. Eugénie Lemoine, *La mujer en el psicoanálisis y otros textos* (Barcelona, Editorial Argonauta, 1990), 63-65.

[165] Lacan, "Intervenciones sobre la transferencia", Op. cit., 210.

como estrategia para articular lo femenino en términos de una pregunta que permitiría a la histérica aceptarse como objeto de deseo de un hombre. En este punto, vale destacar las formas paradójicas que en lo social toma este deslizamiento, que Lacan ha identificado particularmente en el cristianismo; frente a este callejón sin salida subjetivo, donde el hombre tan solo se sostiene a título de una precaria mediación, se hace de la mujer un "objeto de deseo divino o un objeto trascendente del deseo"[166] frente al que solo se admite la contemplación.

Ahora bien, lo que tiene su fundamento en los intercambios sociales más elementales (a saber, el lugar de objeto) resulta ser -desde la perspectiva del sujeto- el saldo de una relación especial con el deseo en general y con el deseo del Otro en particular. La salida que Dora representa, que a fin de cuentas es la de la histeria y que indica el parentesco de ésta última con la feminidad freudiana, no es otra que la de hacer el rodeo por lo masculino como mediador en esa dialéctica de deseo, en una suerte de maniobra protectora frente a la posibilidad de asumir ese lugar de objeto. Allí, la intervención del padre, que en el marco del Edipo sustituye la función del deseo materno, precipita al falo como única referencia de la histérica para abordar la cuestión de su feminidad; el reconocimiento de esta operación paterna y sus efectos permite entender no sólo a la identificación viril en el Edipo como única vía legítima de entrada de las mujeres a la cultura, sino también el papel del padre como garante de la relación entre los sexos. Así como su intervención conduce al hombre en posición masculina a buscar fuera del campo parental el objeto de su deseo, en el caso de las mujeres el padre orienta la búsqueda de lo femenino como búsqueda del (desde) el falo. Gracias a su mediación, aunque desde lugares distintos, un sexo se dirige al otro en busca de aquello que se cifra en la singularidad de su fantasma.

Esta lógica no es ni estática ni infalible. El síntoma, la marca de la falla de lo simbólico, testimonia la insistencia de lo real que funda a posteriori y en virtud de la cual una mujer puedan hacerse no-toda fálica. Es justamente eso lo que denuncia la conversión como síntoma por excelencia de la histeria y que Serge André propone como una construcción en tres etapas: 1) la falla en el nivel de la imagen corporal [i(a)], 2) la emergencia de lo real del cuerpo desexualizado [(a)] y 3) la reparación de lo imaginario a partir de la simbolización histérica del síntoma[167]. El objeto (a), presentificación de lo real detrás de la norma fálica, aparece aquí como referencia a lo irrepresentable-femenino, que si bien desde la lógica binaria del lenguaje puede leerse como agujero del significante que no está (del que fue "despojado" en el sentido de la castración edípica), desde la lógica de la castración por la entrada al lenguaje (presentada en el capítulo anterior) hace alusión al avasallamiento de una vivencia de satisfacción primera de la cual el síntoma conversivo es, en palabras de Freud, representación-frontera.

---

[166] Ibid., 211.
[167] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit., 109.

Entonces, ¿qué pasa con ese objeto (a) instalado en el lugar de la marca de la falla de la represión, que alude a una modalidad de goce distinta a la del canon fálico? En el caso de la histeria ese objeto, que ya señala la imposibilidad de organizar completamente el cuerpo en función del eje fálico, se instituye como resorte de la denuncia del padre en tanto impotente para dar cuenta su ser y de una "identidad femenina" supuesta. La formulación de la estructura del fantasma histérico muestra como en el lugar de ese real aparece el sujeto completando al Otro, velando y develando la verdad de su relación con el deseo.

En efecto, el Otro se emplaza del lado del sujeto de deseo en tanto barrado, en una posición "algo diferente que los efectos de sentido (cuyo) correlato es un sujeto que lejos de alcanzar la asunción de su ser en la palabra, solo es indicable en el fading (desvanecimiento) de la enunciación"[168]. Del lado del objeto, la histérica se ubica como sujeto, apostando simultáneamente a sustraerse del deseo del Otro y sostenerlo, en tanto condición de su existencia. El rechazo de Dora al señor K., el efecto de huida que supone la resistencia a asumir ese lugar de objeto instituido en la relación con el deseo del Otro, hace patente el callejón sin salida que implica al falo como punto de apoyo para la asunción de un sujeto en posición femenina ahí donde la falta de una identidad femenina precipita una interrogación que es en sí misma "suspensión de lo femenino".

Las salidas freudianas al Edipo testimonian esta suspensión, reflejando en su formulación aquella famosa oscuridad que él mismo reconoció en el abordaje psicoanalítico de las mujeres. La frigidez, la envidia fálica y la maternidad pueden leerse como modalidades de rechazo a la privación que parecen estar en sintonía con la oposición histérica a asumir el lugar de objeto para un hombre. En ese punto, la pregunta por el deseo toma la ruta de lo imaginario, de la búsqueda de la imagen como condición para sostener la precaria identificación narcisista en la que, como se ha venido planteando, no es posible encontrar una respuesta al problema de lo femenino. Dada la imposibilidad de resolver en lo simbólico el enigma, que la histérica interpreta como impotencia del Padre para otorgarle una identidad femenina, el recurso a la imagen se postula como una alternativa que no solo acrecienta el narcisismo[169], "que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto"[170], sino que redobla el sentimiento de la propia impotencia o precipita el enamoramiento de aquella que encarne la imagen femenina inaccesible.

En lo que respecta a la mascarada, puede decirse que su asunción en términos del *pare-ser* el falo como respuesta al impase da cuenta de una solución distinta, que se sirve del señuelo del semblante (a medio camino entre lo simbólico y lo imaginario) como

---

[168] Dominique Miller, Collette Soler & Herbert Wachsberger. “El fantasma en la histeria”, en *Histeria y obsesión,* Fundación del campo freudiano, (comp.) (Buenos Aires: Manantial, 1986), 135.
[169] resaltado por Freud en tanto amenaza permanente para las instituciones culturales y para los hombres.
[170] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit., 109.

estrategia para, simultáneamente, acercarse y mantener una cierta distancia del lugar del objeto. A la luz de estas premisas cobra un nuevo sentido la preocupación que Joan Riviére expresa en su texto frente a la venganza de las figuras parentales por la expresión de su masculinidad; el temor a la represalia del Otro encubre su rechazo al lugar de objeto, que da paso a la mascarada fálica como invención para sostener una relación con el deseo distinta a la de sustraerse bajo el signo de la insatisfacción. La mascarada en últimas no es tanto una forma de esconder la masculinidad[171] como una maniobra para servirse de ella, posibilitando un encuentro con el otro sexo en el que convergen de modo singular goce y deseo. Este rechazo al lugar de objeto de deseo del Otro retorna como pregunta en la identificación de la histérica con la Otra mujer en la histeria, que en todo caso evidencia la propia suspensión de su deseo y la imaginarización del enigma de la sexuación. Cómo otra puede ser amada por un hombre que no podría satisfacerse con ella, no es más que una apelación a la hiancia entre el objeto de amor, de deseo y de goce en la que se debate en la relación con el Otro en el que busca la garantía de su existencia. La exaltación imaginaria del deseo que de esta posición se desprende, que aparece realizada en el vínculo homosexual (en la admiración de Dora por «el cuerpo deliciosamente blanco» de la Señora K[172]), no es más que un desafío al ser de goce que la histeria representa y que se traza como horizonte en la asunción de lo femenino.

En este punto se advierte al amor como una vía particularmente afín a la pregunta por lo femenino, que incluso aparece en el lugar de una condición para acceder al lugar de objeto en el fantasma masculino. El amor desde la perspectiva de lo simbólico supone el encuentro con la castración y un efecto de feminización que apunta al goce, a la emergencia de lo real de la sexuación articulado al deseo.

El amor como pasión femenina por el ser

Si bien el amor remite inevitablemente al registro de lo imaginario, el hecho de que tal promesa de completitud esté necesariamente sostenida en el Otro y se formule como demanda implica el paso por la articulación significante que hace del amor un asunto de palabras. Esto es lo que se pone en juego desde el encuentro entre el viviente y el Otro primordial, que figura para ambos el establecimiento de un vínculo posible a partir de la falta consustancial a la entrada al mundo del lenguaje. En el momento mismo en que la madre hace del grito del infante un llamado se instituye para él como un gran Otro, definido por su potencia en relación con la satisfacción; la pérdida primordial de goce tiene como efecto automático la condensación de una imagen en el surco que traza el

[171] Joan Riviére, "La femineidad como mascarada", *Athenea Digital* 11 (primavera 2007): 221. http://www.sauval.com/angustia/e-riviere.html (consultado el 12 de diciembre de 2011)

[172] Sigmund Freud, “Fragmento de análisis de un caso de histeria". Op., cit., 55.

significante en el cuerpo, que de ahí en adelante marca al objeto como pivote de la relación entre uno y otro. Este movimiento, en el que el Otro es lugar de los objetos posibles para el niño, y el yo ideal de éste se constituye en objeto para el Otro será condición para la constitución del objeto de amor simultáneamente como don simbólico y realización narcisista.

La famosa definición lacaniana del amor, situada en el marco del abordaje de la transferencia y la cura analíticas, destaca el recubrimiento que el don representa con respecto a la falta e identifica la aspiración al ser como aquello que se juega en toda pretensión, demanda y despliegue amoroso. *Dar lo que no se tiene*[173] propone al don como ofrenda de la falta, que en todo caso siempre está sometida a una exigencia de reciprocidad e identidad imposible de satisfacer. En ese orden de ideas, se entiende que el objeto de amor está siempre entre la frustración como reclamo de un objeto real y la privación como asunción de la falta en ser que se dona bajo la forma de un signo; es precisamente esta condición lo que permite entender la solidaridad del amor con el registro del yo, el carácter asexuado del amor, la relación con la castración y el particular estatuto del falo en esa dialéctica.

Recibe este amor que te pido.
Recibe lo que hay en mí que eres tú.
En tu aniversario. Alejandra Pizarnik

Afirmar el vínculo fundamental entre el yo y el amor es la consecuencia lógica de entender al primero como pura demanda de-ser, en donde la simbolización de la falta circunscribe por la vía de la imagen el vacío que sitúa en primera instancia al viviente. El abordaje lacaniano del proceso de constitución del yo y de sus objetos, sintetizado en la formulación del esquema óptico, resalta precisamente cómo en el lugar desde el cual el infante es cooptado por el Otro aparece una imagen ideal que esconde aquel vacío tras las vestiduras de la gestalt totalizante. En otras palabras, la pérdida de goce inaugurada por el significante y que marca al organismo con el signo de la fragmentación y de la falta es restituida en cierta medida a través de la formación del yo ideal en tanto consistencia a partir de la cual el sujeto se presenta al mundo. Lo que aquí se ha destacado particularmente con relación a la sexuación femenina es que esa construcción, que se constituye en el referente princeps de "su aspiración de identidad", resulta descuidada incluso en el punto en que la niña es significada como falo imaginario por el Otro materno, y por ello retorna incesantemente como demanda de amor.

Esta afirmación se apoya también en la consideración de los efectos de la privación en tanto ausencia de un elemento, el falo, que no falta en lo real del cuerpo femenino, pero que es convocado allí por el Otro como insignia de su ingreso a la cultura.

[173] Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder"(1958), en *Escritos II.* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 598.

Si como lo denuncia la histérica, la referencia fálica resulta improcedente para resolver la pregunta por el propio goce y por la sexuación es porque algo del cuerpo mismo (en últimas lugar del goce perdido y recuperado) no logra ajustarse al molde fálico como vía para aprehender su propio ser e incluirse en las lógicas del lazo social. Bajo esa premisa, se entiende lo que Lemoine[174] propone como una estructura narcicística propia de lo femenino, definida a partir de la imposibilidad de deslizar ese objeto velado del yo ideal al campo del Otro sexo. Si el amor es una pregunta por el ser y el yo es una respuesta a esa pregunta, entonces puede decirse -bajo el prisma de la indagación por lo femenino- que es siempre una función de reconocimiento-desconocimiento cuyo valor en la subjetividad femenina se desprende de la privación como condición fundante.

El amor es este viaje inútil, pero muy suave,
al otro lado del espejo.
Aproximaciones. Alejandra Pizarnik

Cabe aquí hacer un paréntesis para precisar el valor que estas reflexiones tienen en el contexto de la pregunta de investigación que anima este ejercicio. El recorrido por las teorizaciones sobre la constitución del sujeto y la sexuación trasciende cualquier intento de esbozar una ontología de lo femenino y se limita a situar las condiciones de estructura a partir de las cuales puede aprehenderse la diferencia entre los sexos. El paso por el objeto permite colegir que dicha diferencia, que en principio resulta ser efecto de la incidencia de un significante específico -el falo-, remite también a unas condiciones particulares en lo que respecta al amor, al deseo y al goce, que apuntan a la pregunta fundamental de cada sujeto: ¿qué soy yo... para el Otro? Vemos aquí reformulada la pregunta freudiana por la elección de objeto como distinción clave entre los sexos; si se entiende a la elección narcisista como lo propio de lo femenino es sólo bajo la égida de una relación particular con el falo (por la vía del ser) , que además explica en un primer nivel el estatuto del amor para las mujeres en posición femenina[175].

La transitividad del amor así planteado, que vibra ante los encantos del propio yo atribuidos al objeto y que se constituye en fuente de consistencia para una imagen en peligro constante de fragmentación necesariamente excluye la diferencia y hace prescindible la referencia a la presencia-ausencia del falo como significante amo del sexo. Esta articulación, el anudamiento entre la dimensión del amor y la dimensión del deseo, sólo es posible cuando el Otro que implícitamente sostiene la construcción de la imagen

[174] Lemoine, *La mujer en el psicoanálisis y otros textos,* Op. cit., 65.
[175] Esta aclaración es pertinente no sólo por la distancia que el psicoanálisis establece con lo biológico a la hora de hablar de la sexuación, sino por los paradójicos efectos que en lo contemporáneo tiene la producción de objetos a la hora de recrear, al menos en lo imaginario, la fantasía de la mujer fálica. La multiplicidad de prótesis y simulaciones del pene proporcionadas por la industria erótica, que pueden instalarse y desinstalarse a placer, se proponen como supuestas soluciones a la privación y como consistencia a una versión femenina autosuficiente y soberana. En todo caso resulta paradójico que justo cuando las coordenadas de la época cuestionan al falo como canon de la sexualidad, estos fenómenos den cuenta de un *pseudo empuje fálico* que en todo caso no deja de ser una pantalla precaria frente a la privación. La promoción del goce autoerótico resulta ser, en últimas, lo que subyace al recurso de estos aparatos de goce.

narcisista se revela afectado por la castración, extrayendo del corazón de ese i(a) la falta y traduciéndola al lenguaje del deseo, al régimen fálico. Como ya lo hemos situado, este viraje es resultado de la sustitución del Otro materno por la función paterna, que al impedir a la madre usufructuar del hijo como objeto lo enfrenta a la oscuridad de un deseo que ya no está referido a él mismo. Aquí entonces el amor se instituye como reconocimiento otorgado por el Otro -en tanto instancia garante del ser- a condición de mantener la ilusión de unidad, de exclusividad, de entrega absoluta. En un movimiento que va del horror frente a la castración materna hasta el consentimiento de la falta (ahora en el régimen paterno), la aspiración de identidad y de afirmación se aferra a ese lugar que ya en la Edad Media tenía el estatuto de una forma de lazo social: *tú eres la única, tu eres mi princesa.*

El rebajamiento aquí del sujeto de deseo al lugar de objeto es aceptado únicamente porque gracias a tal artificio se obtiene una nominación que afianza su inscripción en la cultura y su participación en el intercambio. La operación agenciada por el nombre del padre significantiza el i(a), situando al sujeto femenino en el lugar del ideal I(A), que por lo demás sirve de bisagra entre la subjetividad y el discurso social. En este nivel, puede afirmarse que el objeto de amor es con todas sus letras don de la falta especularizada, con el cual se pretende suturar esa urgencia de sentido y donde se proyecta como señuelo la promesa de ser La mujer del Otro. La afirmación de esa realización imposible, incluso para el amor que en la tradición cristiana "todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta"[176], deriva en una degradación del delirio schreberiano, donde el Otro encarnado en el referente paterno simula ser Dios y donde ella se postula como La mujer[177], muy por encima de todas las demás .

Pueden haber más bellas que tú
habrá otra con más poder que tú
pueden existir en este mundo pero eres la reina (...)
Una reina sin tesoros ni tierras
que me enseño la manera de vivir nada mas

La Reina. Diomedes Díaz

[176] Casidoro de Reina & Cipriano Valera (Eds.), "I Epístola a los Corintios", en *Sagrada Biblia* (1960), http://www.biblegateway.com/passage/?search=1Corintios13:4;&version=RVR1960 (consultado en Junio 25 del 2011).
[177] En artículo publicado el 23 de marzo de este año, el periodista Luis Fernando Afanador alude al análisis que John Maxwell Coetzee realizó sobre *El amor en los tiempos del cólera,* obra del nobel colombiano Gabriel García Márquez en estos términos " Coetzee celebraba la valentía de García Márquez al defender la paidofilia –aunque no la comparta– y mostrar que esta no tiene que ser "un callejón sin salida para el amante y la amada". A juicio de Coetzee, el gran logro del escritor colombiano en *Memoria de mis putas tristes* consistió en haber demolido el muro que se levantaba entre la pasión erótica y la pasión de la veneración o culto de la virgen, sincretismo de gran arraigo en los países de tradición cristiana y en especial en el sur de Europa y en América Latina". Desde la lectura aquí planteada esta interpretación sociológica se reconduce a un abordaje estructural que permite ubicar el goce del sujeto que permea en esta dinámica. Luis Fernando Afanador, "12 preguntas a J.M. Coetzee", en *Revista Semana,* http://www.semana.com/cultura/articulo/doce-preguntas-jm-coetzee/337643-3 (consultado en Junio 25 del 2011).

Pero ¿por qué de esto se desprende el carácter asexuado del amor? ¿Cuáles son los efectos del atravesamiento edípico sobre las formas que toma el amor en lo femenino? ¿Cuál es la función del falo en la dialéctica amorosa? ¿Qué estatuto tiene allí la castración? ¿Por qué puede plantearse a la feminización como efecto del amor? Para responder estas preguntas habría que partir de la premisa de que "si el amor apunta efectivamente a suplir la falta de la relación sexual, la relación que establece no es sin embargo sexual"[178]. El tránsito edípico posibilita a la niña redirigir su deseo y posicionarse en relación con el falo, pero con eso no va de suyo la habilitación de un amor diferente a la idealización que implica subordinar el Otro al Uno de esa nominación a la que se hacía alusión en el párrafo anterior. En tanto idealización, supone una condición de despojo, que si bien puede pensarse como asentimiento a la castración, también remite a la extracción de goce del vínculo. *Tú eres la reina,* tiene como saldo una remoción del falo para quien lo tiene (porque solo en esa ofrenda testimonia lo absoluto de su entrega amorosa) y la asunción de la perfección sin mancha de parte de quien lo recibe (que se instituye como tal justamente porque no lo quiere, porque *no está interesada* en él). La escenificación del juego del amor cortés impone como imperativo la suspensión del goce, que en todo caso no soluciona el impase de la relación sexual sino que lo pone entre paréntesis.

Ahora bien, la nominación forjada con base en la marca del ideal encumbra al sujeto femenino al lugar de la Cosa en tanto objeto primordial del deseo en relación con una satisfacción absoluta, introducida por la prohibición del goce. Esto plantea varias paradojas que evidencian el impase de ese itinerario amoroso, que por el carácter mismo del ideal se extiende como norma social: a) exilia irremediablemente a los sujetos de sus cuerpos bajo la promesa de la intersubjetividad plena, procurando las condiciones para la degradación de la vida amorosa en el hombre y sosteniendo la posición femenina como tabú; b) reduce la subjetividad femenina a la realización del fantasma del incesto, revelando el mandato fetichista en la aspiración a ser La mujer; c) aliena la singularidad femenina a la masificación de una búsqueda de identidad que termina encapsulándola en un conjunto cerrado (todas las mujeres quieren amadas como las únicas), d) exacerba la violencia y el rechazo a las mujeres que no están a la altura del ideal o de las que siempre se sospecha algún desliz de goce y e) la instala en un discurso en el que lejos de estar en el lugar del amo termina esclavizada, produciendo objetos para alejar la constante zozobra de la verdad deseante del Otro.

Estos efectos evocan varias de las problemáticas aquí mencionadas a partir del abordaje social de la feminización. Desde los elementos presentados se entiende que más allá de las coordenadas sociológicas, políticas, históricas y socioeconómicas desde las cuales pueden explicarse estos fenómenos, la referencia a la imposibilidad de la relación sexual, los efectos de goce y de deseo que se desprenden de dicha condición

[178] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op.Cit., 243.

estructural, y el estatuto del falo, del objeto, del fantasma y del ideal en el tinglado construido alrededor de la disimetría entre los sexos, aporta luz al cuestionamiento de las dinámicas sociales derivadas de dichas dinámicas. Reconducir la idealización (o más bien su fracaso) al terreno del goce y del deseo moviliza tanto al agente como al objeto de los vínculos así sostenidos, drenando en lo social la masa insoportable del ideal y aprovechando el envión subversivo que el psicoanálisis hace presente en lo social, a partir de la revitalización del deseo desde un lugar distinto al de la prohibición o la promoción generalizada de goce.

Lo femenino, entre el amor y el deseo

El amor dibuja en mis ojos el cuerpo anhelado
como un lanzador de cuchillos
tatuando en la pared con temor y destreza
la desnudez inmóvil de la que ama.
Aproximaciones. Alejandra Pizarnik

Hasta aquí la reflexión sobre la constitución de esta modalidad de vínculo amoroso no hacen sino mostrar la hiancia entre ese significante y lo real justamente en el punto en que la nominación que obtiene no recubre la dimensión del ser que anhela. La apuesta por la afirmación femenina a partir del amor, constituido como pasión neurótica del ser, se entrampa en el desconocimiento del deseo que lo anima y del goce que pone en juego al nivel del fantasma de cada una de las partes. En este sentido, resulta esclarecedor abordar la pregunta por el amor a partir de la introducción del objeto agalmático y de la metáfora amorosa, que si bien no supone el establecimiento del rapport entre los sexos, propone un vínculo sostenido en el deseo que habilita un abordaje de la subjetividad por una vía distinta a la del significante.

A partir de una lectura psicoanalítica del *El Banquete* de Platón[179] se propone abordar la función del objeto parcial en relación con el amor y el deseo, definido como agalma. Lacan parte de la división misma del sujeto y el desconocimiento de su causa para situar en el corazón del vínculo -en el objeto amado- a una nada "que es la meta del deseo en cuanto tal, que destaca un objeto entre todos los demás como imposible de ser equiparado con ellos"[180]. Es importante decir que este objeto precioso aparece en el punto de la metonimia inconsciente, señalando en el nivel de la cadena la introducción de un elemento heterogéneo que remite al fantasma en tanto condensador de goce. Emerge aquí una perspectiva del amor claramente distinta a la planteada desde el sesgo del ideal que "asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en

[179]. Platón "El Banquete", en *Diálogos socráticos* (México: W.M. Jackson, 1973).
[180] Jacques Lacan, El *seminario. Libro 8. La transferencia* (Buenos Aires: Paidós, 1960-1961), 172.

aquella famosa ascensión hacia el bien supremo"[181]; se trata de un amor que gira en torno a "aquello que encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente"[182].

Con estas coordenadas, el vínculo amoroso se redefine ya no en términos de una relación de sujeto a sujeto, sino de una relación entre un sujeto el erastés interesado en un objeto, el erómenos, sede del agalma. El amor emerge allí como efecto del paso del erastés al lugar del erómenos, en términos de la realización de la metáfora del amor que se constituye en la estructura de cualquier manifestación amorosa.

Ahora bien, ¿es esta una manera de hacer consistir la relación entre los sexos? En modo alguno. Por el contrario, la inserción del falo, articulado allí donde el objeto del deseo toma su función, presentifica la castración tanto en el nivel del erastés, que busca en el erómenos el rastro del falo que no tiene, como en el nivel del erómenos, tras cuya imagen está y no está el significante de la falta. En esta estructura, la posición femenina se organiza en el lugar del erómenos, re-velando en la imagen narcisista su privación.

La castración, entonces, se constituye en operador de lo que a título de amor se despliega como un vínculo posible, "que permite al goce condescender al deseo"[183]. La vestidura del objeto de amor hace soportable el encuentro con la castración: para el hombre ocultándola tras la imagen narcisista (girl fallus) y para la mujer viabilizando su emplazamiento como objeto del fantasma de aquel que en ella engarza su deseo. Aquí toma particular ascendencia la función de la mascarada, trabajada en el apartado anterior como el aporte lacaniano a la clínica de la sexuación femenina; el significante fálico vela no tanto la castración femenina como el punto en que el erastés en el encuentro con la mujer se expone como objeto de goce. Al respecto Lacan, adoptando una perspectiva androcéntrica, señala que "si la mujer suscita mi angustia es en la medida en que quiere mi goce, o sea, gozar de mí (...). En la medida en que se trata de goce, o sea que ella va por mi ser, la mujer sólo puede alcanzarlo castrándome"[184]. La mujer desde su propia privación se dirige al Otro sexo y lo *aíza,* lo toma como objeto (a), alcanzando por el sesgo del amor la dignidad de causa de su deseo.

En este contexto la articulación entre feminización y castración queda no sólo como efecto sino como condición de amor, capaz de viabilizar en el paso por el Otro una exigencia de-ser que trasciende el recurso a la identificación. Dicho de otra manera, la feminización posibilita en la vía del amor el levantamiento del falo y la reconducción al objeto (a) en tanto testimonio de una pérdida que remite al momento mismo del ingreso del viviente a la cultura. A caballo entre el goce y el deseo, la feminización aparece como confrontación con el deseo del Otro, en un lugar en que el sujeto femenino espera ser

---

[181] Lacan, *El Seminario. Libro 8, La transferencia*, Op. cit., 174.
[182] Ibíd.
[183] Lacan, *El Seminario. Libro 10. La angustia,* Op. cit., 194.
[184] Ibid., 197.

recuperado en tanto objeto de amor, que no pretende agotar su falta ni regodearse en la contemplación.

Ahora bien, esta definición no soslaya el hecho de que lo que resplandece en el trasfondo de la reflexión es la articulación entre el goce y lo femenino más allá de la castración edípica. En virtud de lo real de la privación, la mujer encarna la presencia del objeto que facilita el establecimiento de un vínculo con las posibilidades infinitas del deseo del Otro; en tanto no está ligada solamente a la falta del objeto causa a través de la titulación fálica, "para la mujer, el deseo del Otro es el medio para que su goce tenga un objeto (...) conveniente. (...) En conjunto, la mujer es mucho más real y mucho más verdadera que el hombre, porque sabe lo que vale la vara para medir aquello con lo que se enfrenta en el deseo"[185].

Como bien lo destaca Lacan, esta situación no la exime de la angustia, "que no es sino ante el deseo del Otro, del que ella no sabe bien, a fin de cuentas, qué es lo que cubre"[186]. El nexo entre el amor, goce y deseo traza un camino que va desde la identificación, pasando por la idealización del deseo hasta la emergencia del objeto (a) como objeto de la pulsión, en el que la demanda de ser al Otro, la alienación al dominio significante, conduce al encuentro con el punto de radical singularidad. Por la vía del amor, en sintonía con lo que sucede al final del recorrido analítico, se extrae del Otro un objeto absolutamente diferente que inaugura un lugar por fuera de los límites del amo, de la ley.

Lo propiamente femenino, en suma, solo tiene chance de emerger en la separación del ideal y el objeto (a) como recuperación de la pérdida de goce primordial que en el empalme con el S(Ⱥ)abre la puerta a la realización de una satisfacción sin medida. Cabe preguntarse aquí si la feminización, en tanto supone la extracción del objeto del semblante fálico, tendría efectos por fuera del dispositivo analítico y en qué medida puede agenciarse esta operación por cuenta de un saber distinto en el plano social.

Amor de mujer: Del semblante y el Otro

si se quiere preguntar de qué se trata el amor
se trata de bien hablar[187]

[185] Ibid., 208.
[186] Ibíd.
[187] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op. Cit., 243.

Trascender la lógica binaria inherente a la primacía del significante, supone pasar de la pregunta por la diferencia sexual (en términos de la atribución fálica) al abordaje de la alteridad en relación con el posicionamiento del sujeto frente a la falta del Otro. En este marco, Lacan propone entender la sexualidad femenina ligada a una forma de satisfacción situada más allá del mandato y la figura paterna, que en un momento llamará "goce de la relación" en tanto lo femenino siempre está en relación con Otra cosa. Esta pluralidad de goce es posible gracias a que las mujeres pueden introducirse a la cuestión de la sexuación desde un punto de partida distinto al del hombre con respecto al deseo, en posición de objeto (a), al que paradójicamente se rehúsan, como bien lo muestra la histeria y la estructura de su fantasma.

El recorrido aquí planteado ha permitido situar una duplicidad singular en la posición femenina, donde el recurso a la imagen y la alternativa del semblante, aparece como función radicalmente engañadora del goce del que se trata para las mujeres, que en tanto velo finalmente no oculta la diferencia sino que la señala.

Con estas coordenadas, la posición femenina puede definirse en términos de un goce irreductible, relacionado con el punto de límite del Otro significante, que si bien desde la perspectiva de la complementariedad se aprehende en términos del exceso[188], al colegirse como *suplementario* alude a una experiencia de satisfacción más allá de lo reglamentario que no puede ser evaluada con la medida del buen goce, o el goce adecuado. Este goce, denominado *goce femenino*, que en modo alguno se propone como complemento del goce fálico, alude a la posibilidad de relacionarse con un Otro abierto, en falta, plural, que supone la diferencia en su estado más radical en tanto no tiene punto de comparación, en tanto implica siempre la invención.

Vale aquí introducir un breve rodeo con respecto al estatuto del Otro en referencia a la sexualidad, que permite dilucidar la articulación entre posición femenina, amor y feminización como efecto. A partir de la premisa de la falta que configura al lenguaje, Lacan propone reacuñar el estatuto del Otro en términos de la referencia al sexo, resaltando al significante en su función de simbolización de goce. El Otro, con estas coordenadas, sería en últimas el lugar donde los significantes adquieren su función como encarnación del sexo, haciendo presente la diferencia justo en el punto donde el sujeto se identifica al lugar de hombre o el lugar de mujer. Al extraer de la estantería del lenguaje el significante con el que se posiciona al nivel de la sexualidad, el sujeto instituye allí al Otro del sexo, *de su sexo,* al que se remite en busca del objeto, sea como causa (manteniendo encendida la función del deseo) o como finalidad de goce.

---

[188] Vale destacar aquí la diferencia entre complementario y suplementario, para entender el alcance del goce femenino propuesto por Lacan, ya que mientras complementario refiere a aquello que permite completar o perfeccionar una cosa, suplementario evoca la presencia de un elemento adicional, extra, más allá de los límites establecidos. Esta distinción resuena en la definición de conjunto cerrado y abierto, que desde una perspectiva topológica permite pasar de la inclusión de los límites en la definición del conjunto sostenida en la exclusión de la excepción (conjunto cerrado) a la posibilidad de dar un cierto margen de libertad a los elementos del conjunto, en la medida en que los límites del mismo no están incluidos.

Esto último permite decir que posicionarse como hombre o como mujer a partir del falo como significante de la diferencia, implica instaurar a lo femenino como Otro del sexo, en tanto interviene de ahí en más por su falta, como S(Ⱥ). Esta intervención se juega de manera distinta de acuerdo con la modalidad de relación con el significante fálico, por lo cual se hace necesario revisar la lógica que subyace a dicha articulación, que es legitimada retroactivamente por la identificación sexuada y que sitúa con claridad la mayor cercanía de las mujeres a la posición femenina (solo posible de abordar caso por caso). En el caso del significante hombre, su definición en términos de *tener* el falo está sostenida en la existencia de una excepción que permite formalizar a lo masculino como un conjunto con límites claros; el reconocimiento del padre como operador que no está sometido a la castración sino que la agencia y representa garantiza una condición que además termina designando a lo femenino en términos de no tener el atributo. Por el contrario, en el caso del significante mujer, o más precisamente desde la perspectiva de las mujeres, la inexistencia de una excepción (y de un atributo) que organice el conjunto supone que éste se defina en términos de la pluralidad y de la contingencia.

En este contexto, donde la diferencia es efecto de una posición frente al Otro, la identificación con el significante hombre presupone la promesa de la completitud a condición de encontrar el objeto adecuado en ese Otro del sexo. El hecho de que ese lugar se defina por el atributo impone a quienes se ubican allí una modalidad de lazo que pasa necesariamente por el tener, por gozar del atributo. En contraposición, el significante mujer se aleja de tal promesa porque el designar la relación con el Otro en términos de una falta-de-excepción, en lugar de empujar a la búsqueda de completitud, favorece la pluralización de goce y la invención de formas singulares de enlazarse (de soportar, de vérselas) con ese S(Ⱥ).

Esta especificidad en cuanto a las condiciones de relación con el objeto según la posición sexuada, da cuenta del paso de una lógica atributiva a una lógica modal, en donde la presencia o ausencia del falo deja su lugar a la pregunta por las condiciones de emergencia de la verdad del sexo para los seres hablantes. Al desplazar el acento desde el ser y el tener, que en cierta manera sostiene la ilusión de complementariedad (aunque de manera diferenciada), Lacan apunta a destacar la centralidad de la inexistencia de relación sexual como lo real y como límite imposible de la verdad que se juega en la sexuación[189]. Será en el lugar de lo que no anda donde aparece el amor como deseo de *hacerse Uno*[190]*,* que introduce la esperanza de conjunción entre dos lugares radicalmente heterogéneos.

En sentido estricto puede decirse que el amor es una creación cultural, sostenida en la exigencia de hacer del lazo social y de la comunidad algo necesario. Mientras que el

[189] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún* (Barcelona: Paidós, 1972-1973), 44.
[190] Ibid., 14.

goce como usufructo de la posesión es absolutamente individual, el amor se propone como aspiración universal de convergencia de los individuos en un todo, que tras pasar por el cedazo de la religión se instituye en mandamiento: *amarse los unos a los otros como Dios los ama*. Al analizar la estructura del grupo y las condiciones de formación del yo[191], Freud ubica a la identificación como el antecedente de la elección de objeto, relevando el carácter narcisista e imaginario propio de los fenómenos amorosos. Son precisamente estos rasgos los que permiten establecer una comunalidad entre el amor y el cuerpo, totalidad construida sobre lo real del organismo viviente, que justamente tras los ropajes de la identificación con la imagen que viene del Otro encubre al objeto resto de la captura por el lenguaje, que se constituye en fundamento singular del deseo, "su causa, el sostén de su insatisfacción y hasta de su imposibilidad"[192].

Es por este nexo con el cuerpo por el que el amor se vincula con el goce y con el deseo. Justamente, la manera en que el cuerpo entre a jugar en el vínculo amoroso dará lugar a los diversos matices del amor, que se abordan aquí a título de condiciones en las que emerge la verdad de la no relación entre los sexos. Lacan plantea al menos cuatro modalidades, articuladas en función de cuatro categorías (necesario, contingente, impotencia e imposibilidad), que van desde el desconocimiento absoluto del cuerpo y la exigencia de unicidad hasta la realización del encuentro amoroso como encuentro *al azar,* un acontecimiento que pone en el nivel del acto la relación con la verdad y con el saber inconsciente[193]. Este abanico (construido bajo la égida de la castración) incluye el amor al prójimo, el amor cortés, la carta de amor y el *a-muro*, este último como un artificio destinado a saltar la hiancia entre uno y otro sexo, apoyándose en ella, inventando cada vez una manera de escribir la contingencia del encuentro, que sin embargo no fusiona, que hace frontera. Y es que como bien lo señala Diana Ravinovich, la complementariedad y la simultaneidad de goce con el partenaire es un asunto estrictamente humano[194], que encuentra en el amor su sublimación y su justificación, como lo testimonian las nociones modernas de pareja, matrimonio y familia.

Ahora bien, cabe subrayar que esta concepción lacaniana de la sexuación, centrada en la relación entre sujeto, objeto y Otro, si bien renuncia a definir una pretendida esencia de los sexos y trasciende el referente de la lógica binaria, no deja de lado al falo y a la castración como aspectos fundamentales en la articulación del ser humano -del ser hablante- como ser sexuado interesado en el goce. Por un lado, la castración es condición de la sexuación (del goce, del deseo y del amor) y está en el fundamento de la inexistencia de la relación entre los sexos; por otro, el falo en tanto significante se instituye en referente del goce sexual alrededor del cual, dirá Lacan[195], gira

[191] Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo", en *Obras Completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).
[192] Lacan. *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. Cit., 14.
[193] Jacques Lacan. *El seminario. Libro 21*. Los no incautos yerran (Inédito, Clase 4 del 18 de diciembre de1973), 19.
[194] Diana Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia* (Buenos Aires: Manantial, 1992), 89.
[195] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. Cit., 15.

la experiencia analítica. Vale aquí retomar una cita que condensa esa función del falo como pasador y como obstáculo para gozar del cuerpo del otro sexo: "el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro"[196].

Visto así, puede decirse que el tránsito a la lógica modal permite una relectura de la lógica atributiva y binaria, reconociendo los alcances y los límites del operador fálico y ubicando allí la duplicidad de la posición femenina. La definición del lado masculino en términos del tener, que entre otras permite entender la ascendencia que tiene el tema del goce por encima del amor para quienes están en esa posición, determina una acepción del lado femenino que incluso en el nivel de ser-el-falo ya da cuenta de su estatuto como no-todo falo. Dada la ausencia del atributo, se hace necesaria una creación que surge de la propia castración y que bajo la forma del don de amor pone a funcionar el circuito del deseo.

En efecto, la privación del órgano en las mujeres supone una relación privilegiada con el ser-el falo, que a pesar de figurar una proyección desde la perspectiva masculina, abre la posibilidad de acceder a una posición y a un goce distintos, referidos fundamentalmente a la falta del Otro. El semblante como creación *ex-nihilo* a partir de la cual una mujer puede tentar el deseo de un hombre y tentar su propio deseo, testimonia el recurso al cuerpo como vestidura que simultáneamente indica su estatuto de objeto de goce, se ofrece como don de amor y le otorga una cierta ex-sistencia con respecto al goce fálico. Lo anterior también da cuenta del estatuto del amor como efecto de la constitución de un sujeto del lado femenino; más allá del masoquismo, del cuidado y del amor al padre, incluso más allá del planteamiento freudiano sobre la preferencia de las mujeres por ser amadas antes que amar, la relación con la falta esboza la emergencia de una apuesta por el amor que no forcluye al goce y que se distancia de la dinámica de la posesión. Cabe decir que estas modalidades del amor son resultado del paso por el Complejo de edipo, y que en esa medida marcan una diferencia con las manifestaciones erotómanas y el empuje a la mujer identificado en las psicosis.

La posibilidad de ex-sistencia de lo femenino con respecto al goce fálico, ya definido desde el capítulo anterior por su carácter de *fuera-de-cuerpo*[197]*,* alude al goce del cuerpo, no sólo en términos de la imagen (el narcisismo freudiano) sino del objeto (a), señalando la raíz de los efectos de feminización que supone tanto a nivel del sujeto como a nivel del lazo social. Aquí asoma una suerte de perversión de esta posición femenina, o más precisamente del goce Otro al que puede accederse desde allí y que se desprende del lado masculino como forma moderna de sostener la complementariedad entre los sexos[198]. La ciencia se despliega como explotación del goce Otro[199] a través del

[196] Ibid.
[197] Lacan, “La tercera” (1966), en *Intervenciones y textos 2* (Buenos Aires: Manantial, 1988).
[198] Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*. Op. cit., 89.

conocimiento y de la generación de objetos con los que se promete el usufructo de esa veta distinta a la del goce fálico. En ese sentido, la articulación entre lo femenino y el objeto (a) evoca la transformación (palpable en lo contemporáneo) de las modalidades de relación de los sujetos con el goce, que tienen como punto de inflexión el cuestionamiento de la medida fálica y de la legitimación paterna, y que han dejado como saldo la promoción del objeto (a) al cenit de la civilización.

Este movimiento, además de mostrar la inoperancia de la cultura para orientar la satisfacción de los sujetos y su pregunta por la falta en ser, parece sugerir la idea de una feminización del lazo social, que afecta directamente las modalidades de vinculación y de goce. En esa vía, el discurso social pasa de la dialéctica del intercambio a una circulación masiva del objeto, en cuyo marco se exige el derecho a su usufructo sin mediación del otro o de su diferencia. Se advierte aquí un funcionamiento paradójico del objeto (a), que al ser extraído del espacio subjetivo por la incidencia de la economía y la tecnociencia, tiene como efecto la deslegitimación del Otro, el reclamo del goce autoerótico y la reivindicación de la demanda absoluta de ser en términos del diseño de una identidad. Al desconectarse del deseo del cual es causa, por obra del desconocimiento del papel positivo de la falta, el objeto estalla al Otro adquiriendo así el estatuto de un telos que puede obtenerse y alcanzarse.

En este punto la pregunta por la diferencia o por la proporción sexual pierde su sentido, dado que el objeto así concebido promete una satisfacción sin referencia al Otro sexo, sin contar con la castración. Un escenario social así configurado resiente los efectos del desanudamiento entre lo real del goce, lo simbólico del significante y lo imaginario, fundamentando, por un lado, la aspiración a una sexualidad como puro semblante sin referencia al cuerpo (produciendo tantas sexualidades como significantes ofrezca el discurso) y por otro, promoviendo el goce descarnado que muestra de manera radical la fijeza de una satisfacción donde el lazo social resulta superfluo e innecesario.

La imposibilidad lógica de recubrir todo ese campo de goce, que Lacan denomina parasexuado (para el hombre de la mujer supuesta)[200], es justamente lo que reivindica el amor, más precisamente el *a-muro* como invención singular tejida a partir del saber inconsciente constituido alrededor del vacío de la no relación sexual y que encuentra en el decir de amor un efecto de verdad. Si el amor es signo del cambio de discurso[201], y si desde la posición femenina el amor puede viabilizar su duplicidad de goce, entre el goce fálico y el Otro goce, entonces habría que ubicar en la palabra de amor una forma de decir y de construir un lugar en el lazo social que tenga el valor de acontecimiento.

---

[199] Lacan, “La tercera”, Op.cit.
[200] Ibid., 105.
[201] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. Cit., 25.

HACIA UNA TOPOLOGÍA DEL GOCE FEMENINO

No es verdad que Dios los hizo macho y hembra. Sin duda había desde antes Lilith, pero ésta no arregla nada[202]*.*

El recorrido aquí planteado sobre lo femenino sitúa a la sexuación en el registro lógico de las distintas condiciones que circunscriben la relación del sujeto con el deseo y con el goce. En ese contexto, establecido a partir de la referencia al significante y al objeto, se entiende que el problema fundamental de "la vacilación del sujeto referente a su ser de masculino o de femenino" radica en que lo que manifiesta la incidencia de la sexualidad en el inconsciente se caracteriza por carecer de "aquello que pueda representar el modo en su ser de lo que es allí macho o hembra"[203]. Esta imposibilidad, que se anuda a la inexistencia de la cópula entre los sexos para los seres hablantes, constituye el límite real alrededor del cual se juegan las posiciones sexuadas y la eventualidad del lazo con el Otro.

El presente capítulo aborda los efectos de dicho límite, partiendo de la articulación entre el organismo humano y el lenguaje como umbral del inconsciente, *a lado y lado* del cual se despliega la sexualidad. Si lo femenino es una posición definida a partir del atributo fálico pero que no se reduce a él, es porque la sexuación implica, simultáneamente, la instauración de lo hombre y lo mujer como función del ordenamiento significante y la búsqueda de un objeto que sustituya la pérdida de vida constituyente del ser sexuado. Bajo esta premisa, que además conlleva consecuencias epistemológicas capitales para el campo psicoanalítico, se propone tomar el camino de la topología para abordar el estatuto del goce femenino, definido por su carácter de *ek-sistencia*[204] con respecto al lenguaje y al sujeto.

---

[202] Lacan, *Posición de lo inconsciente.* Op. Cit., 829.
[203] Ibid*., 828.*
[204] Lacan toma esta expresión de Heidegger, quien en *Carta sobre el humanismo,* al hablar de la dimensión del ser propone a la ek-sistencia como "el claro del ser", solo posible para el hombre en tanto habita el lenguaje. "La ek-sistencia no es únicamente el fundamento de la posibilidad del intelecto, *ratio;* es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación (...). Ek-sistencia significa el salirse a la verdad del ser". Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza, 2000), 28-30.

Hablar de goce femenino implica oponerse al establecimiento de una taxonomía de los seres vivos a partir de las características biológicas de los cuerpos[205] y renunciar definitivamente al proyecto de construcción de una forma o una esencia femenina. El goce femenino alude a una forma de satisfacción distinta al goce fálico, posible a partir de una relación singular con el Otro -más precisamente con su falta-. Esta posición no es exclusiva de las mujeres ni es una cualidad inherente a ellas; sin embargo, en función de la privación del órgano, nominada a partir del significante fálico como castración, se da lugar a una configuración del cuerpo que por la vía del ser las confronta más directamente con el deseo del Otro. En tanto no están tan esencialmente interesadas en lo que respecta al goce[206], puede decirse que están más cercanas a la falta y por ello más susceptibles a advenir en posición femenina.

Esta comprensión de lo femenino, que marca radicales distancias con los discursos sociales, es la plataforma a partir de la cual se propone a la feminización como un efecto de estructura, valga decir de lo real de la sexualidad femenina, manifiesto particularmente en la manera en que un(os) sujeto(s) se relacionan con la falta del Otro. Gracias a la elucidación de lo femenino más allá de las coordenadas edípicas, es posible pasar de la feminización como efecto de la castración y posición pasiva frente al padre, a la feminización como efecto de goce en el encuentro con el S(𝔸). Bajo este prisma, resulta legítimo el recurso a la topología como vía para situar el lugar desde donde se proyectan dichos efectos de feminización, en los intersticios de las relaciones en las que se constituye el sujeto.

La pregunta inicial por el lugar de las mujeres en el lazo social contemporáneo adquiere entonces un matiz distinto, trascendiendo la discusión sobre el género para apuntar a la interrogación misma por los saldos de malestar de cada época, que se expresan de manera privilegiada en el terreno de la sexuación y la relación entre hombres y mujeres. Con esa perspectiva, el presente capítulo se centra en las condiciones lógicas del encuentro entre lo real y el lenguaje como marco para abordar la cuestión del ser, su mortificación por la intervención del significante y la producción del cuerpo. Estas

---

[205] *Jacques Lacan, "Radiofonía" (1970)*, *en* Otros escritos *(Buenos Aires: Paidós, 2012).*

[206] *Jacques Lacan,* El seminario. Libro 10. La angustia*. Op. Cit., 200. En este punto, vale hacer referencia al sentido que sedimenta el idioma sobre el carácter de usufructo del goce, y que claramente apunta a una lógica masculina; en español gozar se define como: (1) tener y poseer algo útil y agradable, (2) tener gusto, complacencia y alegría de algo y (3) conocer carnalmente a una mujer. Nestor Braunstein,* El goce, un concepto lacaniano *(Buenos Aires, Siglo XXI, 2006), 15. Real Academia de la lengua.* Diccionario de la lengua española *(Madrid: Espasa, 2001) http://lema.rae.es/drae/ (consultado el 7 de septiembre de 2012)*

coordenadas permiten articular las incidencias de una topología del sujeto, que al dar cuenta de los modos posibles de goce y de lazo con el Otro, da lugar a una comprensión distinta de la sexuación, de lo femenino, sus maneras de realización en lo contemporáneo y los efectos que esto conlleva al nivel del discurso.

En efecto, situar el alcance de la noción de feminización con respecto al lazo social contemporáneo en el nivel de la lógica, permite reconducir las manifestaciones y los efectos imaginarios relacionados con lo femenino (del orden de la agresividad, la envidia, la identificación, el narcisismo) a aquello que estructura la relación del sujeto con el Otro en falta y el objeto, con el lenguaje y con el goce. Con ese propósito, se toma como punto de partida la función de "incorporalidad" introducida en el dominio del ser por el lenguaje, que proyecta al cuerpo como "conjunto vacío de las osamentas (...) donde se ordenan otros elementos, los instrumentos del goce"[207] y que en tanto lugar habitado por la falta encarna la imposibilidad del lenguaje como Otro unificado y absoluto. La definición de la falta como operador y como soporte de la relación entre el lenguaje y el goce que de allí se desprende, da lugar a lo que puede considerarse el axioma crucial del campo psicoanalítico: *no hay relación sexual.* Es bajo esa premisa, que puede plantearse a la feminización como efecto del encuentro contingente con la falta en el Otro, que tiene consecuencias particulares en el lazo social.

El lenguaje y la *corpsificación*[208] de lo viviente

Desde diferentes disciplinas, teorías y autores se ha destacado el papel esencial del lenguaje en la constitución de la cultura humana y las condiciones que éste prefigura en términos de la relación del viviente con su cuerpo, con los otros, y con el legado que generación tras generación construye la historia de nuestra especie[209]. En este escenario se perfila una "oposición" que sin duda es esencial a la pregunta que el psicoanálisis introduce con respecto a la subjetividad y la sexualidad: se trata de la pareja *vida y lenguaje*, que desde diferentes perspectivas y momentos históricos interroga sobre lo propio de aquello que llamamos "lo vivo", la incidencia del lenguaje en lo orgánico, el efecto universalizante y categórico de lo simbólico, y la discontinuidad entre naturaleza y cultura, por señalar algunos puntos.

[207] *Lacan, "Radiofonía", Op. cit., 20.*

[208] Retomamos el término a propósito de la homofonía entre el francés corps (cuerpo) y la palabra inglesa corpse Ibíd.
[209] Roland Barthes, *La aventura semiológica,* (Barcelona: Paidós, 1990).

Con Freud[210] identificamos la vida en términos del grado de excitación y energía de un organismo producto de una insatisfacción fundacional. En los inicios de la vida humana, bajo el lente de la primera experiencia de satisfacción, la intervención de un agente o un estímulo extranjero desencadena una reacción en el recién nacido, el estímulo pulsional, que no sólo genera una tensión insoportable en el viviente (origen de los mecanismos apropiados para su descarga motora) sino que a su vez "carga" las células y las neuronas[211] involucradas en dicha operación. Esta tensión -y la estructura de facilitación que desencadena- constituyen las primeras manifestaciones de la vida, que serán el camino privilegiado para la sucesiva búsqueda de satisfacción, la instalación del deseo y el despliegue paradójico del principio del placer como reducción de la excitación a su mínima expresión, en el anhelo de una identidad de percepción que nunca se realiza totalmente[212].

A partir del encuentro estructurante con esta intervención del exterior, la vida humana, en función de esta dialéctica que podemos sintetizar en el binomio placer-displacer, se revela como aspiración a la ganancia de satisfacción que implicará cambios fundamentales en el niño. Este requerimiento no sólo supone la modificación de las posteriores actividades del infante, sino que además precipita la constitución de un aparato en el que emergen cualidades sensoriales diversas, funciones nuevas como la atención y la memoria, y procesos como el pensamiento, que de ahí en más estarán encargados de soportar la tensión derivada del aplazamiento de la descarga, de economizar el gasto psíquico en la búsqueda de satisfacción, y de ligar estas investiduras a representaciones. Dichas transformaciones, que dan cuenta del punto de "separación" del sujeto con respecto del Otro y de la realidad exterior (que por ejemplo relativizarán el papel de los objetos del mundo para el logro de la satisfacción), son consecuencia de la acción de las fuerzas pulsionales que lo modifican y que se constituyen en una exigencia

[210] Sigmund Freud, "Proyecto de Psicología" Op. cit., "La interpretación de los sueños (1900)", "Pulsiones y destinos de pulsión (1915)", "Más allá del principio del placer (1920)", en *Obras Completas,* vol. I-V-XIV-XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

[211] Vale señalar que esta referencia biológica al sistema nervioso en la constitución del aparato psíquico, que se despliega en toda su expresión en el texto *Proyecto de una Psicología* y que también se hace presente en el *Más allá del principio del placer*, tiene lugar por la relación que Freud establece con la ciencia de su época. Para efectos de la reflexión que se plantea aquí estas alusiones se toman en su valor de metáfora, que como bien lo muestra Lacan a lo largo de su obra es subsidiaria de la concepción de la ciencia como hecho discursivo.

[212] En efecto, la intervención del Otro para amortiguar la tensión y el estado de indefensión del recién nacido deja una huella en su sistema que será reactivada toda vez que se haga presente dicha tensión, lo cual orientará la acción del niño a la repetición alucinatoria de esa primera satisfacción (identidad de percepción), en aras de obtener el placer de aquella descarga y realizar un estado de homeostasis. La operación, que sin embargo deja en juego un remanente de tensión no tramitada, supone el montaje de un circuito del que se desprende el deseo en tanto escenificación de la satisfacción imposible que no cesa de relanzar al sujeto a la búsqueda metonímica de objetos (cuyo destino es inevitablemente la decepción de la promesa de realización absoluta de una percepción "idéntica" a la de la satisfacción primordial), y la pulsión, aguijoneo constante y fuerza motriz del sistema que no cesa de procurar satisfacción, y que supone la re-investidura del surco abierto por esa primera vivencia, a contrapelo de la tendencia a la homeostasis señalada por el principio del placer.

de trabajo por la cual, dirá Freud, el sistema nervioso, el psiquismo, la cultura y la humanidad en general existen y han alcanzado su actual nivel de perfeccionamiento[213].

Estos planteamientos permiten inferir en la obra freudiana una suerte de topología del sujeto, que se constituye en los ires y venires del Otro sobre el recién nacido, cincelando en ese organismo una cierta superficie que no sólo anuda lo más extranjero y lo más íntimo en la experiencia de satisfacción, sino que se instituye como estructura de todas las satisfacciones por venir. Es esto lo que se trasluce a propósito de la histeria en el *Manuscrito K*[214]*;* la excitación, manifiesta como "una exteriorización de terror con lagunas psíquicas", resulta reintroducida en el decurso del pensamiento bajo el influjo de esta estructura como una *representación frontera,* elemento mixto perteneciente a la esfera consciente y que además se constituye en un fragmento de la vivencia en cuestión. Eso irrepresentable, sólo indicado por la formación simbólica que apenas le puede servir de borde, se convertirá en la *laguna dentro de lo psíquico* alrededor de la cual se constituirá el síntoma histérico. Esta dinámica también puede identificarse en las formaciones del inconsciente, especialmente en el sueño, a propósito de aquello que señaló como el "ombligo del sueño"[215], el límite de los pensamientos oníricos, lo no conocido, el vacío, el sinsentido.

Desde la perspectiva lacaniana, el circuito fundado en la primera experiencia de satisfacción es abordado a partir de la intervención del lenguaje sobre lo más real de la satisfacción del viviente, que retroactivamente se formaliza como estructura simbólica. Ese primer encuentro con el lenguaje afecta al organismo, vaciándolo de animalidad y marcándolo como cuerpo. En dicha operación el enjambre de significantes amo que vienen del Otro -el ajuar simbólico que espera al recién nacido- instituidos como rasgo unario *desgarran* al viviente e instauran la diferencia radical entre sujeto y objeto, con lo que se abre la vía al deseo y a la realidad sexual. Este movimiento, en que "el cuerpo primero (el Otro) hace al segundo al incorporarse a él"[216], introduce una prohibición y una pérdida del goce de la naturalidad que simultáneamente espolea la búsqueda de objetos a través de los cuales se sostiene la promesa de recuperar algo de esa satisfacción imposible. Lo viviente, mortificado por lo simbólico, se hace entonces cuerpo, lugar de lo marcado por el lenguaje que es susceptible de ordenarse en una serie de significantes; de la carne "que el signo marca al negativizarla(s), se elevan, de este cuerpo del que se separan, las nubes, aguas superiores de su goce, cargadas de rayos que distribuyen cuerpo y carne"[217].

---

[213] Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión", Op. cit.
[214] Sigmund Freud, "Manuscrito K: Las neurosis de defensa" (1896), en *Obras Completas,* vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 269.
[215] Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", Op. cit.
[216] Lacan, "Radiofonía" (1970), Op. Cit., 431.
[217] Ibid., 432.

En la hiancia entre el organismo y el cuerpo, se instala el ser hablante como ser de goce, como lo que resta del ser que se realiza en tanto está atravesado por el lenguaje. La corpsificación de la carne señala el "punto crítico en el hombre del ser hablante": la sepultura de lenguaje que cadaveriza al viviente en un cuerpo que "no se torna carroña", sino que posibilita en el registro humano la vía del deseo como anudamiento de la satisfacción[218]. Desde esta perspectiva, el cuerpo es ubicado como saldo de la resta que el lenguaje opera sobre la sustancia viviente y que sin embargo no supone la muerte como aniquilamiento. Ese cuerpo abre la puerta a una forma distinta de "vivir" la satisfacción, que se juega en relación con la ley bajo la égida de la sexuación.

La *vida del lenguaje*[219]*,* aquella expresada fundamentalmente a través de la falta[220], permite abordar la sexuación como objeción esencial a la correspondencia punto por punto entre el lenguaje y las cosas[221]; al respecto, la hiancia, palpable en los tropiezos del sujeto en su discurso, da cuenta de la introducción del vacío en lo real efecto de la vinculación del ser con el fenómeno de la palabra[222]. En esa inserción del significante, en esa transformación radical del ser y del mundo, la paradoja de la sexuación humana se revela como consecuencia de la imposible conjunción entre estos dos órdenes, lo cual a su vez impacta la manera en que el sujeto hace lazo con otros. Lacan ilustra esto refiriéndose al discurso universitario, señalando cómo se modela "la realidad sin suponer el más mínimo consenso del sujeto, dividiéndolo, a su pesar, entre lo que él enuncia y el hecho de que se presenta como enunciándolo"[223].

Ahora bien, vale decir que los registros simbólico, real e imaginario también encuentran su génesis en esta inserción del lenguaje en la vida. Una vez se produce

---

[218] Ibid., 431-432.

[219] "La falta expresa la vida por el lenguaje. Por el lenguaje, *vida* es algo completamente distinto de lo que se llama simplemente *vida.* Lo que significa *muerte* para el soporte somático tiene tanto lugar como *vida* en las pulsiones que dependen de lo que acabo de llamar la vida del lenguaje". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (Buenos Aires: Paidós, 1975/1976), 146.

[220] Ibíd.

[221] "el lenguaje no puede ser resultado de una serie de brotes, de capullos que surgirían de las cosas. El nombre no es como una punta de espárrago que emergería de la cosa". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (Buenos Aires: Paidós, 1953/1954), 381.

[222] A lo largo de la construcción lacaniana la alusión al ser cobra diferentes acepciones que cabe destacar aquí de manera sucinta. En primera instancia el ser refiere al surco que abre la incidencia de la palabra en el mundo, como "hueco en la textura de lo real" (Ibid., 334), en el seno del cual se sitúa la tripartición de lo real, lo simbólico y lo imaginario (Ibid., 393). Esta articulación fundará lo que en una primera época Lacan puntuó como la realización del ser -en tanto falta-, que a través de la palabra indica la separación del psicoanálisis de toda ontología en su abordaje del sujeto del inconsciente. Posteriormente, a la altura de su escrito *Subversión del sujeto y Dialéctica del Deseo* se evidencia la mutación de esta concepción de la palabra, a partir del relieve de la inconsistencia del Otro como tesoro de los significantes. La palabra ya no tiene el estatuto de "realización del ser" en tanto su naturaleza simbólica la supedita solo a la función de *representarlo* para Otro, sin ninguna posibilidad de significarlo o hacerlo presente. En este punto puede decirse que el lugar del ser, que en todo caso no deja de depender de lo simbólico, cada vez más se define como exterior a él, como el lugar de la impureza de goce que justamente la palabra contribuye a limpiar del viviente. Tal desplazamiento del ser como condensación de goce arrinconado por el efecto de la maquinaria simbólica lo hará solidario del objeto a, noción con la que Lacan situará el retorno de ese goce real -desalojado por el significante- en los agujeros del cuerpo. En el último tramo de su enseñanza la referencia al ser quedará anudada más precisamente a lo real del viviente tomado por el significante (expresado bajo la rúbrica del hablanteser) que tendrá como soporte a la letra, límite sin sentido de estos dos territorios determinados por su heterogeneidad radical. (Jacques Lacan, *La Tercera,* en Intervenciones y textos 2, Op. cit.

[223] Lacan, "Radiofonía", Op. cit., 433.

como símbolo que *delimita* y *representa* los fenómenos del mundo, el lenguaje se instituye como un sistema frente al que lo real ex–siste[224] -como la naturaleza ex–siste a la máquina que la transforma-, alcanzando un estatuto de autonomía con respecto a las manifestaciones de lo viviente que se expresa en el vínculo entre las relaciones del hombre con el significante y la posibilidad de supresión, de puesta entre paréntesis de todo lo vivido[225].

He aquí, entonces, la articulación que está en la base de la sexualidad como *propiedad* del ser humano constituido como sujeto del inconsciente. La reducción de la vida al registro intangible de la palabra tiene como correlato la emergencia del sujeto entre-dos-significantes que lo representan, pero que también deja un resto. Se advierte aquí el fracaso de introducir el ser de lo vivo en la palabra; en lugar de presentarlo y aprehenderlo, el lenguaje insiste en hacerlo ex –sistir, repitiendo una y otra vez la falta de aquello que no puede articularse. Esta falla en la incorporación del Otro por parte del viviente lo revela como *Menos-Uno*[226], como significante encarnado en un organismo (ahora aprehendido por el cuerpo del lenguaje) afectado por la falta, que a su vez se instituye como "el lecho del Uno-en-Menos" en tanto requiere del Otro para construir la respuesta imposible a la pregunta por su ser, fundando los cimientos de la constitución del sujeto dividido como efecto.

Sujeto, verdad y saber: Una práctica de estructura constituida en la no relación sexual

La falta, que afecta simultáneamente a lo Uno y a lo Otro, resulta ser un concepto que cristaliza el problema central del campo psicoanalítico. En efecto, al considerar el sentido fuerte de esta función incorporal de sujeción del cuerpo por lo simbólico y su fracaso (representado por la emergencia de goce condensada en el objeto), es posible entender los límites de una pretendida *proporción* como base del mundo humano. La imposibilidad se emplaza en el centro de la teorización del sujeto, de la sexuación y del

[224] En un primer momento, Lacan centró su investigación sobre el asimiento del organismo humano desde lo simbólico tomando como premisa lo que llamó la "insistencia de la cadena significante", entendida como memoria organizada del encuentro con lo real. Esta repetición automática del significante en un lugar Otro es correlativa a la definición de la ex-sistencia como lugar excéntrico donde se sitúa el sujeto del inconsciente (Jacques Lacan, "El Seminario Sobre la carta Robada", en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 11; esto hace referencia a la posición del viviente con respecto al lenguaje, en la medida en que si bien éste requiere ser afectado por el sistema simbólico para inscribirse en el campo humano, su existencia será testimonio del fracaso correlativo a dicha operación.

[225] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto.* Op. Cit., 50.

[226] Desde una lectura filosófica lo Uno remite a la simplicidad y unidad del ser en contraposición a la heterogeneidad y la diversidad, que constituye lo Otro. Lacan retoma esta referencia y bajo el prisma del planteamiento freudiano sobre la identificación la articula como rasgo unario, como alienación significante, como marca "que introduce en el goce la huella con hierro candente de la que resulta la pérdida". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, Op. Cit., 111. El Uno es la marca significante que una vez encarnada en el organismo funda la repetición y la búsqueda del objeto perdido; si bien esa extracción del Otro lo autonomiza, con ello se introduce la falta que los atraviesa y que da lugar a la producción del sujeto y del objeto, como se propone en el seminario sobre la angustia. Lacan, *Seminario. Libro 10. La angustia*. Op. cit.

lazo social en función de la discordancia radical entre el lenguaje y las cosas, que se esboza como una objeción generalizada a todo intento por explicar lo humano en términos de lo armónico, empezando por el amor y las relaciones entre los sexos.

Esta objeción se expresa como hiancia alrededor de la cual surgen diversas producciones, creaciones e invenciones[227] con las que se intenta, si no obturar, al menos bordear y señalar lo real que habita y fundamenta el lenguaje. El sujeto es precisamente una de esas producciones que se constituye en tanto tal a partir de una estructura, de un ordenamiento significante. La estructura, también designada por Lévi-Strauss como la puesta en forma del ejercicio de la lógica en la praxis social[228], se ha definido tradicionalmente como un arreglo de las partes de un todo, que se relacionan entre sí según una serie de reglas o leyes que las rigen. Desde una perspectiva matemática, la estructura también puede ser vista como una forma de hacer intervenir una cierta "intuición geométrica" para percibir lo real, en términos de gruesos paquetes de relaciones, que permitan hacer un tratamiento matemático capaz de trascender el estadio de la formalización. Esta perspectiva, que exige la máxima semejanza con la realidad (más precisamente con los modelos que de la realidad empírica pueden abstraerse), en un sentido fuerte supone la atribución de una serie de propiedades especificadas al sistema, que siguen el principio de matematización[229] de la ciencia.

En psicoanálisis, la referencia a la estructura tiene otras connotaciones, centradas en el funcionamiento de un sistema conformado por elementos con la menor cantidad de propiedades posibles. En la medida en que dicha configuración se organiza como una articulación de significantes definidos por su pura diferencia - cuya naturaleza ya introduce la falta-, se entiende a la estructura como real que alberga la imposibilidad de formular la relación sexual[230]. Aquí se marca claramente la diferencia entre otras propuestas estructuralistas y el campo psicoanalítico, que defiende la práctica de la estructura sostenida en la falta; desde la lógica del significante el recurso a la estructura no

---

[227] Producción, creación e invención pueden entenderse como "formas de combinatoria significante" caracterizadas por su relación con la sexualidad y la sexuación, e inseparables de la castración. La producción resulta de la transformación de una materia en contraposición a la creación, resultado de una acción a partir de la nada. Diana Ravinovich señala que la creación está íntimamente vinculada a la sublimación y a la posición femenina en tanto la mascarada supone una creación a partir de la nada que ella es. La invención, por su parte, alude al hallazgo de algo nuevo y es solidaria con la lógica del no-todo, con la emergencia de una pieza que no admite totalización alguna. Esta última noción, íntimamente ligada con el saber, permite abordar las maneras en que cada sujeto suple lo que no hay de la relación sexual, cómo se relaciona con el goce y cómo resuelve el impase constitutivo de la estructura, del discurso. Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia,* Op. Cit*.,* 85-95.

[228] Sobre la definición de estructura ver Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires: Paidós, 1974/1987).

[229] "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en los que está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente una palabra, y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto" (Galileo, citado por Viviana Fruchtnicht. *El psicoanálisis, la modernidad y la posmodernidad. Éticas de lo ideal, ética de lo real*. (Buenos Aires: Grama, 2004), 10). Con esta afirmación de Galileo se advierte el alcance del proyecto de matematización, que exige de la matemática el desciframiento de lo empírico sin ninguna jerarquía del ser, haciéndolo intervenir por lo que tiene de literal, por el cálculo, y no por la demostración.

[230] Lacan, "Radiofonía". *Op. cit.*, 436.

representa una visión del mundo, ni el establecimiento del saber como causa del sujeto ni la defensa de una correspondencia de las imágenes con el mundo (expresada en la definición de signo lingüístico)[231]. La estructura correlativa al sujeto del inconsciente y al campo psicoanalítico releva el lugar del significante como marca en lo real que insiste y determina las significaciones a través de las cuales se intenta capturar al ser en su evanescencia.

La estructura, entonces, es consecuencia de la incorporación del lenguaje, es pasión del significante que divide y patho-logiza al humano, dando lugar al sujeto en una particular relación con la palabra que lo articula con un más allá del fenómeno social. Ese Otro lugar con el que es vinculado, donde la palabra se invoca como terceridad en la relación con el semejante, se constituye en el plano en que el ser se revela articulable al nivel del significante, lo cual equivale a decir que el hombre no sólo *es un ser que habla* sino que es hablado. El sujeto como efecto da cuenta de las consecuencias de esa escritura del ser, que además de reiterar el carácter significante de la estructura, suponen la inclusión del objeto como resto heterogéneo de esa operación simbólica; su división evoca algo más allá de la cadena significante que antes que colmar su falta la determina. En ese lugar, el objeto (a) se esboza como materialidad del ser hablante en tanto semblante del ser de goce perdido por la instalación de la estructura.

Ahora bien, de acuerdo con la lectura de lo femenino que aquí se viene planteando, la constitución de la estructura en estos términos es, en últimas, lo que subyace a la consideración de una posición alternativa a lo masculino y al régimen fálico. Al separar la castración del complejo edípico y reconducirla al punto mismo de la constitución del sujeto, la sexuación se devela como pregunta insondable por el ser. Esta pregunta, que bien puede ser escrita una y otra vez en el registro del significante, encuentra chance de solución por la vía del objeto, en el encuentro contingente con la falta misma que hace a la estructura. Ese margen entre el goce y el lenguaje que implica en la estructura la articulación significante-objeto-falta no sólo es el trípode en el que se hace posible lo femenino más allá de la atribución fálica, sino que además apunta a la relación entre sexuación y verdad como vórtice de la estructura. En otras palabras, en tanto organización significante habitada por lo real de la no relación sexual, la estructura supone una relación con la verdad lógicamente necesaria a la que los sujetos en posición femenina son especialmente sensibles dada su singular vinculación con la falta, con S(Ⱥ).

¿Qué es la verdad? ¿Qué es lo verdadero en esta lógica? Fuera de los marcos filosóficos de la adecuación con la realidad, la verdad se propone como alusión desde el lenguaje a aquello real que pulsa, que causa al sujeto en el instante mismo en que la consistencia significante desfallece. En ese orden de ideas, la verdad se define como un

[231] Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro,* Op. cit., 12.

correlato del lenguaje[232], una suposición al significante, que paradójicamente no puede expresarse toda debido a los límites mismos de la palabra en relación con lo real. Lacan mismo en diferentes puntos de su obra[233] se refiere a esta cuestión señalando que la verdad solo puede *mediodecirse,* ya que si bien es inseparable de los efectos de lenguaje, también responde a una dimensión fuera de discurso que excede el campo de la enunciación y que remite fundamentalmente al ser. Parafraseando a Lacan[234], *la verdad* necesariamente *habla*, pero no por ello agota la dimensión de la contingencia ni se sustrae a la imposibilidad inherente a lo humano.

En virtud de su relación con el significante, la verdad sólo puede abordarse por la vía del saber[235], lo que la ubica en un lugar particular con respecto a la cadena significante producida por efecto del ejercicio epistémico: como causa y como objetivo. En la medida en que la causa de lo humano es lo real -que emerge una y otra vez en sus malestares, sus enigmas, sus satisfacciones y sus impases- y que la verdad, en su conjunción con el saber, conduce a ese real imposible de decir, resulta fundamental ubicar su lugar y sus consecuencias para el sujeto y para el lazo social. La verdad se instituye justamente como *mediodecir* de lo real del que emerge sujeto como respuesta, que implica la introducción de una lógica distinta a la lógica fálica, referida al no-todo como manera de articularse en el significante y en el Otro. Bajo ese prisma, lo necesario de la relación entre estructura y verdad se escribe en el nivel mismo de la constitución del sujeto, como apertura al no-todo frente a la cual el sujeto se ve exigido a responder con una elección que impacta el plano de la sexuación. La ubicación del sujeto en el lado hombre o en el lado mujer a posteriori da cuenta de la apertura a una relación con el Otro, más precisamente con su falta, que despliega como efecto la práctica de una lógica del todo, que correspondería al régimen fálico y paterno, o a una lógica del no-todo, que a partir del falo como límite albergue la posibilidad de la incertidumbre, de la falta, de la incompletitud.

La realización de una u otra lógica incide en la práctica de la estructura, condicionando su operación en lo concreto de la relación del sujeto con el goce, con el Otro y con la cultura. Es allí donde puede captarse el lugar sustantivo del saber que, como medio de acceso y como respuesta a lo real, es elaboración y/o acumulación de significantes cuyo trabajo de sentido que apunta a la verdad[236]. En psicoanálisis el saber se plantea como una creación de sentido en torno a la falta, constituida a partir de la

---

[232] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969/1970), (Barcelona: Paidós, 1992), 66.
[233] En principio podrían ubicarse en Lacan tres momentos claves en su consideración sobre el problema de la verdad. En un primer momento la define como realización del ser a través de la palabra plena en "Función y Campo de la Palabra" (1953), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003) 246.; posteriormente, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (Lacan, Op. cit.) le otorga a la verdad estructura de ficción sostenida en la incompletitud del Otro como tesoro de los significantes; finalmente, en *El Seminario. Libro 20. Aún,* (Lacan, Op. cit.) Lacan la aborda como semblante, efecto del avance de lo simbólico hacia lo real que tendría como saldo de producción al objeto (a), soporte del ser y del goce.
[234] "*Yo, la verdad, hablo*". Lacan. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis,* Op.cit., 68.
[235] Ibid., 62.
[236] Ibid., 54.

insistencia del significante frente a lo que no termina de articularse en él; lo inconsciente mismo es un saber alrededor de la falta, a partir del cual se espera la producción de un sujeto marcado por el desconocimiento de aquello que lo causa. No obstante lo anterior, el hecho de que el saber sea posible a partir de la falta no garantiza que no haya allí una promesa de totalidad, que en lugar de posibilitar un nexo con la verdad termine obturándola. Ubicarse en una lógica totalitaria, en la afirmación del significante como aparato capaz de dar cuenta de todo el goce y de todo el ser, da lugar a la aspiración de consolidar un saber absoluto comandado por el propósito de suturar la falta, garantizando la proporción entre el lenguaje y las cosas, el hombre y la mujer, lo Uno y lo Otro. Esto contrasta con la apuesta por un saber abierto a la contingencia, tejido a partir del reconocimiento de su propio límite, que encuentra en la enunciación, en el enigma, en el decir su manera de conectarse con la verdad; saber en la lógica del no-todo "es por definición pedazo, trozo, cabo, que no remite a ninguna totalidad ni acepta ninguna totalización"[237], que da lugar a la invención como manera de relacionarse con la inexistencia de la proporción sexual.

Sujeto, saber y verdad se develan entonces como efectos del significante organizados de cierta manera en la estructura, que a su vez es, en el nivel del discurso, fundamento del lazo social. Desde esta perspectiva, lo que corresponde al registro de la sexuación también pasa por este plano del vínculo, en la medida en que la asunción de un sujeto del lado hombre o del lado mujer supone remitirse al Otro sexo como manera de acceder al goce del cuerpo, poniendo en juego algo del orden del saber y de la verdad. Lacan dispone estos elementos en la formulación de su teoría de los discursos, definidos por "la articulación de cuatro lugares, cada uno asidero de algún efecto de significante"[238], que en principio dan cuenta del discurso psicoanalítico, pero que con cada giro indican otros modos de lazo social. Para Lacan, los discursos no son en ningún caso "secuencia de emergencias históricas"; se trata de disposiciones particulares del campo definidos por la combinatoria significante que dan cuenta de modos de producción de goce. Cada uno entraña un efecto de verdad que expresa posiciones distintas frente a la inexistencia de relación sexual en términos de imposibilidad o de impotencia.

Esa articulación, fundamental en la constitución de los discursos, es una referencia clave en la elaboración de la sexuación en el nivel de un saber formalizado para el que la verdad sea su término. Si la lógica se define como el estudio de la estructura de la *razón*[239], entonces tiene toda su pertinencia apelar a ella para abordar la relación entre los sexos, cuyo análisis se complejiza por los efectos imaginarios de una supuesta complementariedad natural de la que adolece todo lo humano. En este caso, el impase en el lazo social se bordea a partir de la consideración de los nexos posibles entre el lado

[237] Ravinovich, *Modos lógicos del amor de transferencia*, Op. Cit., 94.
[238] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. Cit., 25.
[239] Razón es un término que implica tanto la capacidad de argumentar como la alusión en términos matemáticos a una relación, un cociente y/o una diferencia.

hombre y el lado mujer, teniendo como telón de fondo al S(𝔸). La lógica modal[240], entendida como el estudio de lo que *es* y los modos en que se presenta*,* sirve de referente para organizar este campo, tomando como punto de partida la lógica atributiva característica del Edipo y del régimen fálico (basada en la afirmación o negación de predicado atribuido a un sujeto).

La topología y las lógicas de la sexuación

La elaboración lacaniana sobre la sexualidad humana y la sexuación supone de entrada un cuestionamiento radical a la manera en que se concibe la relación entre los sexos. El paso por la dimensión imaginaria del vínculo y la cuestión del deseo no hace sino confirmar el carácter autoerótico del goce, que en lugar de responder a una cierta reciprocidad se produce simultáneamente como oposición y concurrencia. En efecto, la frontera real del cuerpo, en el punto en que lo Uno se cierra sobre sí, testimonia la imposibilidad de hacer que los goces de dos se fusionen en uno solo o que gocen de lo mismo. Bajo esa premisa, la conjunción biológica se revela como un argumento insuficiente para afirmar la existencia de una relación complementaria, que para los seres humanos garantizaría además la naturalidad de la institución cultural y/o familiar. Si bien la introducción del viviente en el lenguaje le otorga la oportunidad de hacerse con una posición sexuada, el hecho de que dicha elección se sustente en un elemento que nada tiene de sexuado ya insinúa los impases que esta condición supone a la hora de considerar las coordenadas del encuentro entre Uno y Otro sexo. Plantear lo imposible de esa relación en un registro lógico permite situar la clave de este escollo, sostenida en el carácter contingente del goce del cuerpo del Otro.

El goce sexual[241] es precisamente el testimonio de esta imposibilidad, que en virtud de la castración se escribe como goce fálico, goce anudado a un significante que determina los efectos de lo significable en clave de deseo. Siendo el falo lo que instaura la diferencia, se entiende que sólo bajo su égida pueda plantearse la referencia al sexo, fundada en la ubicación del hombre en tanto significante que busca una mujer. Esta primera aserción, que define al falo como intersección de dos conjuntos, tropieza con un límite que da cuenta del carácter heterogéneo del lado femenino, al que el hombre se remite buscando justamente lo que escapa al discurso. En la medida en que el significante falo no es el operador que define a este conjunto, el goce fálico se proyecta como un espacio con el que las mujeres se relacionan *una a una,* haciendo pasar no-todo su ser sexuado por la palabra. Lacan propone pensar la cuestión apoyado en la lógica y la topología como manera de elaborar psicoanalíticamente ese problema taxonómico de la

[240] Bernardo Morales Ascencio, "Las lógicas no clásicas y el estudio de la modalidad", en *THESAURUS. Boletín del Instituto Caro y Cuervo.* Tomo LIV. Núm. 3 (1999) 1036-1070.
[241] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*. Op. cit., 14-19.

biología, señalado en párrafos anteriores. En la medida en que la pregunta por lo que existe sólo puede plantearse desde el lenguaje, es necesario partir de los elementos que éste proporciona para formalizar los esquemas y los recorridos a través de los cuales el ser hablante se concibe en el mundo.

De manera general, un conjunto[242] se define por una colección de objetos a partir de una propiedad que los diferencia de otros conjuntos, pero que también le permite establecer operaciones con ellos. La relación entre las propiedades y los elementos que las expresan se formaliza lógicamente a través de funciones proposicionales denominadas *cuantificadores,* que además permiten delimitar las condiciones de verdad que figuran la pertenencia de un elemento al conjunto en cuestión. La instauración de un conjunto en términos matemáticos implica decir que éste constituye un espacio en el que se distribuyen sus elementos y/o subconjuntos, definido tanto por la propiedad común de su contenido como de la continuidad de sus elementos. Esto introduce la idea de límite, que además de caracterizar como un hecho topológico la posibilidad de diferenciar o no la frontera entre *ese* y otros espacios, da lugar al planteamiento de la noción de conjuntos cerrados y de conjuntos abiertos, a la que Lacan hará referencia para situar a ambos sexos y lo imposible de su relación. Vale aquí decir que el par conformado por el conjunto y sus subconjuntos se denomina *espacio topológico,* que incluye tanto los elementos como las operaciones que puedan establecerse entre sí y en el que tanto el conjunto como sus componentes tienen las mismas propiedades.

Los conjuntos cerrados se caracterizan por la propiedad de clausura, según la cual la definición del conjunto incluye sus límites, diferenciándose claramente de los demás conjuntos porque su frontera no tiene continuidad con otros puntos y/o elementos exteriores al conjunto. En términos lógicos el conjunto cerrado puede expresarse utilizando un cuantificador universal, que da cuenta precisamente de la inclusión de todos aquellos elementos que cumplan la propiedad. La proposición *todos los hombres son mortales* es un buen ejemplo de lo anterior, *d*onde la propiedad (x) de ser mortales se cumple *para todos* (∀), estableciendo así un conjunto cerrado. Los conjuntos abiertos, en contraposición, se definen porque sus límites mantiene una cierta continuidad con otros puntos y/o elementos que son cercanos al conjunto. En ese sentido, si bien están definidos por la relación de sus elementos con una propiedad, no todos tienen la *misma* relación y por tanto no puede generalizarse de la misma manera como condición de clausura del conjunto. Bajo esa premisa, el recurso al cuantificador existencial (∃) permite situar los elementos de un conjunto abierto, dando lugar a la posibilidad de continuidad que lo caracteriza y que también es propiedad de sus miembros. En la medida en que se trata de un espacio topológico se entiende que estos elementos son en sí mismos abiertos y por tanto resulta imposible universalizarlos.

---

[242] Ángel Tamariz Ascarúa, "Curso de topología general"*, Vínculos matemáticos. Publicación del departamento de matemáticas de la Facultad de Ciencias* (México: UNAM, 1990).

Esta lógica, aplicada al abordaje de los sexos, supone considerarlos como conjuntos definidos por una propiedad en función de la cual puedan establecerse sus límites y sus interacciones. Los desarrollos psicoanalíticos sobre el goce y la sexuación sustentan la identificación del falo como operador que en tanto se sitúa como índice de la satisfacción de la palabra, apunta de entrada a la condición propia de los seres hablantes, producto (como lo hemos venido subrayando) de la mortificación de su ser de goce por el lenguaje. La función fálica define su límite a partir de la existencia de la función paterna, en tanto a partir de allí se funda la condición de la castración (edípica) que introduce a los seres hablantes en la lógica atributiva (tener o no tener) como requisito para instalarse en la cultura.

Ahora bien, la existencia de la función paterna como excepción, formulada en términos lógicos como $\exists x \overline{\Phi}$, establece el campo cerrado de todos aquellos afectados por la castración simbólica, cuya incidencia da lugar a dos producciones por las cuales se identifican los miembros de este conjunto: $\mathcal{S}$ y Φ. En lo que refiere a la letra sujeto, puede decirse que éste se produce como efecto necesario de la articulación significante, que designa al significante fálico como significante del deseo a través del cual puede capturar algo de aquello perdido que lo determina, su ser. Bajo esa premisa se entiende que los miembros de este conjunto no sólo están afectados por la castración, sino que en sí mismos son conjuntos cerrados definidos por la inclusión de su límite como aquello que los identifica. Aquí la posesión del falo como solución a la falta que los constituye como sujetos delimita la propiedad que hace a los miembros *hombres* y al conjunto al que pertenecen *masculino.*

Este cierre del conjunto, deja abierto otro, que si bien está afectado por la castración, no puede definirse de la misma manera. Se trata del conjunto que no encuentra su límite en la excepción, porque no existe, y que no puede definirse en función del atributo fálico porque no-todos sus miembros (no-toda cada una) se relacionan con él de la misma manera. En tanto $\overline{\exists x \Phi x}$, no existe Una mujer que de manera simétrica a la función paterna no esté afectada por la castración, no es posible decir que los miembros de ese conjunto forman un conjunto cerrado. Para ellos no es posible identificarse con las mismas letras y/o funciones que son ahora *propiedad* de ese conjunto; en consecuencia, como efecto del Uno masculino, este Otro, designado necesariamente como no-todo, implica dentro de sus límites abiertos la ausencia de excepción (~~La mujer~~) y el resto del cuerpo del lenguaje que queda fuera, luego de la inclusión del significante fálico en el conjunto cerrado.

La gráfica 5 sintetiza el resultado de estas operaciones bajo el título de *las fórmulas de la sexuación,* que dan cuenta de la constitución de cada lado como espacios topológicos complementarios más no susceptibles de unificarse (ver gráfico 5).

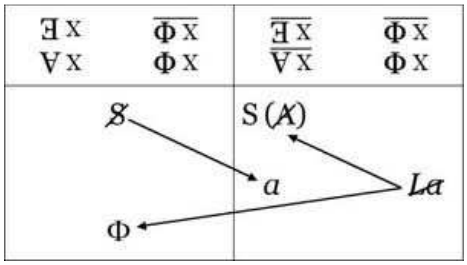

Gráfico 5. Las fórmulas de la sexuación propuestas por Jacques Lacan[243]

Esto último pone en primer plano la pregunta por la relación entre ambos y la imposibilidad de hacer de lo Otro Uno, expresada en el ya mencionado aforismo *no hay relación sexual.* Ante el óbice de la incompletitud, de la falla que barrena a ambos campos pero que no hace de ellos formas destinadas a encajar, se plantea el asunto de los modos en que los elementos de Un lado se dirigen al Otro y viceversa, aún cuando respondan a coordenadas de goce y de relación con el lenguaje radicalmente distintas. Paradójicamente, solo porque hay falta(porque el Uno está en menos y el Otro es menos Uno) es posible escribir esos modos, hablar de ellos, hacer lazo a partir de ellos; lo que ya explicita la conceptualización general de la estructura encuentra aquí su resonancia a partir de las posibilidades que la verdad a *mediodecir* sostiene, apuntando a los efectos vivificantes que tenga el lenguaje más allá de la mortificación inaugural que produce al serhablante.

Del lado masculino, del lado hombre como lo llama Lacan, lo que agujerea al goce fálico, la falta que hace al goce sexual se traduce en la búsqueda de un goce que rebose el lugar de causa del deseo. En esa vía, del lado macho se lanza el vector de la relación del sujeto hacia un objeto, que pone en el lugar del Otro. Al respecto Lacan, a propósito de la elucidación del goce más allá del goce fálico, destaca que "en la medida en que el objeto (a) desempeña en alguna parte -y desde una partida, de una sola la del macho- el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que solemos ver surgir también en el lugar de lo real, a saber, el fantasma"[244]. Como tentativa de realización de su fantasma, el serhablante ubicado en el lado macho se dirige al lado hembra fetichizando necesariamente a quien se encuentra ubicado allí (y consienta ese lugar) como objeto de goce, situándolo como causa de su deseo.

Del lado femenino, por obra de la castración y como saldo de inexistencia de La-mujer-excepción, las mujeres disponen de una duplicidad que en todo caso no hace binario, porque remite a dos campos distintos. En lo que respecta a su relación con el lado macho, las mujeres se remiten allí buscando el falo como significante de su falta en ser, a

[243] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. cit., 95.
[244] Ibid., 78.

partir de cual puedan cimentar una afirmación de identidad para ubicarse en el lazo social. En tanto el falo es el testimonio y el soporte de palabra a través del cual se apunta al saber, la verdad y al padre mismo como formas de interrogar el ser, los seres hablantes del lado mujer se dirigen a él, sea a través de la posesión del falo (posible al recibirlo del hombre y/o encarnarlo en la materialidad del hijo) o a través de la función de la mascarada, con la cual se vinculan al sujeto masculino agitando su deseo y su goce.

Junto a esta estrategia del semblante, de la búsqueda de pare-ser el falo para acceder a algo de la dimensión del ser mediante el camino del significante, se proyecta como vía alternativa el encuentro con la falta del Otro, en donde la demanda de ser -plasmada en la producción de un niño-falo o en la creación de la mascarada- da paso a la invención, a la emergencia de una realización singular y una experiencia de goce Otro que cesa de no escribirse.

Sobre estas coordenadas -las de las relaciones entre ambos lados de la sexuación-, Lacan[245] hace uso de las modalidades lógicas propuestas por Aristóteles[246], situando con esos elementos los matices con que desde diferentes lugares se asume lo real de la estructura, lo real de la falta en el Otro de un significante capaz de dar el ser. De estas, a) lo necesario se ubica como aquello de no deja de escribirse, que insiste articulado a la excepción ($\forall x\overline{\Phi}$); b) lo imposible se define como lo que no cesa de no escribirse, como operador referido a la inexistencia de $\mathcal{L}a$ ~~M~~ujer ($\overline{\exists x\Phi}$) que hace de las mujeres un conjunto cerrado; c) la impotencia, como inhibición consustancial al lugar del significante, alude a lo que cesa de escribirse en términos de un rechazo a la falta y al deseo, y al desconocimiento de la imposibilidad de hacer de lo Otro Uno; y finalmente, d) la contingencia aparece como modalidad relativa a la intrusión de lo Otro en lo Uno, que Lacan[247] denominó como *el régimen del encuentro* para el que habla. Las relaciones entre los sexos y las de discurso pueden caracterizarse en función de estos operadores modales, que no solamente muestran las posibilidades dentro del campo de la lógica del todo (necesaria e impotente) sino que también indica las formas que toma la lógica del no-todo (que pasan por la contingencia y la imposibilidad).

Desde esta perspectiva, el amor, el síntoma, los discursos y la transferencia pueden considerarse como resultado de la paradójica situación entre lo Uno y lo Otro, que dan cuenta de los avatares del vínculo y los modos de tratamiento de lo real de la estructura. Cada una de estas formaciones implican ya efectos de feminización, en tanto hablan -en cada caso de manera particular- del encuentro del sujeto con el S(Ⱥ), con la falta, con los límites del lenguaje. Para abordar los alcances de la feminización, en el

[245] Ibid., 113-114.
[246] Morales-Ascencio, "Las lógicas no clásicas y el estudio de la modalidad", Op. Cit.
[247] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*. Op. cit., 114.

sentido que aquí se propone, se hace necesario retomar los soportes materiales de su eficacia, precisando su naturaleza y anunciando su incidencia en el lazo social.

Efectos de feminización: la incidencia del objeto (a) y la letra

La revelación de la falta-en-ser estructural y el reconocimiento del vacío del significante, del significante como semblante, permite a aquellos seres hablantes ubicados en el lado mujer una vivencia del no-todo soportable, donde el agujero del ser y del goce impulsan el despliegue de un deseo y de un decir con efectos, en virtud de una original relación con la verdad y con el saber. Precisamente, por estar ubicados en esa posición, les es posible realizar un goce radicalmente distinto al goce fálico, que tiene lugar de manera contingente y que sucede como efecto del encuentro con $S(\mathbb{A})$. Este goce Otro, sostenido en el lugar de la verdad y del Otro que no hay, se define por ser una satisfacción de la que sólo se sabe porque se siente, y que se relaciona estrechamente con la ex-sistencia del ser a lo simbólico.

En contraposición al goce fálico, éste no es goce del sentido, es un goce del que no se habla; por el contrario, aparece como satisfacción evanescente y eventual, como marca de lo real expresada a título de sinsentido, que ante todo se siente en el cuerpo y que puede indicarse como aquello que del Otro hace intrusión en el Uno del significante. En este desplazamiento, donde el cuerpo del ser hablante participa de una suerte de infinitud, subvierte la relación de excentricidad de lo real con respecto a lo simbólico, dejando a este último en un lugar externo.

Los efectos de esta realización de goce es lo que aquí se entiende lógicamente como feminización, que en lo concreto se traduce en la implementación de una lógica del no-todo, donde la diferencia y la singularidad tienen espacio. En este punto, la feminización es efecto de estructura que da cuenta tanto de lo que hay de real en lo simbólico, como de lo que de lo simbólico es esencial para acceder a lo real.

Esto en últimas es lo que Lacan[248] sitúa en el nudo borromeo (ver gráfico 6), recurso topológico con el que se expresa esta múltiple inserción y sus efectos.

[248] El nudo borromeo es, en sentido estricto, una cierta manera de anudar hebras. Granon-Lafont destaca que si bien los nudos hacían parte de la experiencia práctica y concreta en la antiguedad, sólo hasta el siglo XX despertaron el interés de los matemáticos. En estos estudios el nudo borromeo ocupa un lugar especial; en principio no es propiamente un nudo sino una cadena de hilos que se sostienen entre sí por una operación de anudamiento particular, de tal suerte que si se corta cualquiera de sus anillos todo se desata. Existen múltiples maneras de representar el nudo borromeo; sin embargo, Lacan

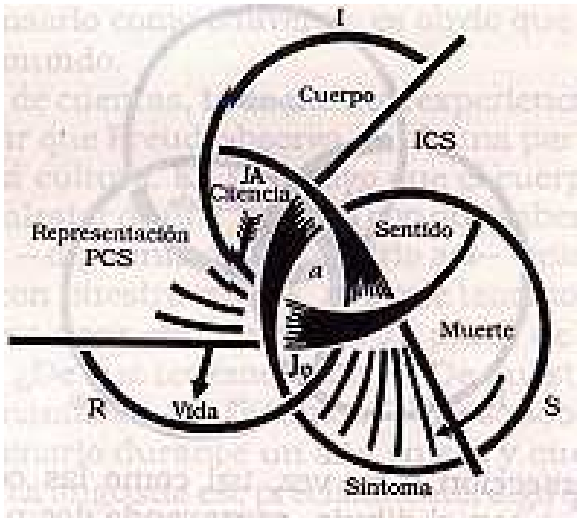

Gráfico 6. El nudo borromeo[249].

El nudo, entendido como escritura topológica[250] de la convergencia de los tres registros de la experiencia, se constituye en materialización de la estructura levantada alrededor del lugar del objeto (a). Precisamente ese agujero, ese punto de anudamiento que indica la imposibilidad de saturación de la estructura, es la clave de la articulación entre lenguaje y goce, ubicada aquí como la génesis de los efectos de feminización.

El objeto (a) es delimitado por Lacan[251] como una producción de discurso a través de la cual se indica una recuperación de goce -un plus de gozar- como consecuencia de la corpsificación del viviente y la constitución del sujeto en tanto falta. En su doble situación, como causa de deseo y objeto de goce, el objeto (a) cifra algo del ser, introduciendo en el nivel del significante una satisfacción contraria a la del goce sexual. Esta particular condición, que resulta de la necesidad lógica de la envoltura simbólica e

---

privilegió la representación en la que todos los redondeles son homogéneos como una manera de señalar la equivalencia de las funciones simbólica, imaginaria y real. Jeanne Granon-Lafont, *La topología básica de Jacques Lacan* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1999).

[249] Jacques Lacan, "La tercera", Op. Cit., 106.

[250] Esta manera de concebir los registros, no como formas de decir o representar algo sino como lugares, es también una forma de poner límite al deslizamiento interminable de lo simbólico en el intento de aprehender lo real. Jeanne Granon-Lafont. *La topología básica de Jacques Lacan*. (Buenos Aires: Nueva visión, 1999).

[251] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*. Op. cit 112-113.

imaginaria para formalizar lo real, lo sitúa como semblante de ser y como vía para interpelar al goce, el que falta, y que en la falla del objeto testimonia su ex-sistencia.

Bajo estas premisas, el objeto (a) se presenta como una letra que desde la perspectiva del significante (del lado masculino) puede confundirse con el S(Ⱥ) en razón de la función del ser que escenifica el fantasma, justo en el punto en el que suple la ausencia de relación sexual[252]. Esto mismo es lo que evidencia el recorrido analítico, que tiene como punto de partida precisamente esa aleación entre el objeto (a) y el A que es el ideal, al que el sujeto se identifica para suturar su falta en ser. El objeto se propone como envoltura de lo real que infiltra lo simbólico, viabilizando para el sujeto una vinculación con eso Otro heterogéneo al goce fálico y a la organización de lo Uno, pero también obturando el encuentro con el lugar del S(Ⱥ).

Tal funcionamiento del objeto (a), como una suerte de fetiche, tiene efectos diversos en su articulación con el sujeto, que van desde la realización del fantasma hasta la acentuación de la división subjetiva, en virtud de la cual se desencadena un flujo metonímico de objetos que no cesa de no escribirse. Estos efectos son definidos como feminización en tanto dan cuenta de una pluralización, ahuecamiento y/o contaminación del orden significante por las resonancias de lo real. Bajo esas premisas se entiende por qué en el nudo la ciencia aparece ubicada justo en el lugar donde emerge el goce Otro, el goce femenino; el discurso científico en tanto operación del significante orientada al objeto (a la extracción de saber de lo real), se instituye en el lazo social donde primordialmente se captan los efectos de feminización desatados por el objeto. En el siguiente capítulo se tomará esta cuestión como punto de partida para avanzar en las consecuencias de la feminización en el lazo social desde la perspectiva de los discursos.

Ahora bien, cabe subrayar que los efectos de la feminización así planteada no se agotan en el objeto, sino que remiten a la noción misma de la letra como escritura sin sentido que se inserta en lo real. Al respecto, resulta pertinente remitirse al sueño de la inyección de Irma[253], que presentifica algo de esta estructura, en el punto en que el sinsentido de la fórmula de la trimetilemina emerge del agujero de su garganta. Aquello que la represión desalojó, retorna en lo real de la escritura que agujerea la organización simbólica del sujeto Freud, en el punto mismo en que busca la verdad en la boca de una mujer; si el agujero es el lugar donde es posible aprehender esa relación entre lo real y lo simbólico, entonces vale tomar esa escritura como retorno en lo real y a esa garganta como borde de lo que no puede decirse.

La letra es justamente ese borde, ese litoral entre dos territorios, resto de la precipitación significante, inscripción del sinsentido que lo afecta por su cercanía con lo

[252] Ibid., 101.
[253] Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, Op. Cit.

real alrededor de la cual gravita[254]. La letra se constituye en cicatriz, en el ombligo del sueño freudiano, que surge como efecto del discurso y da cuenta de la intrusión del objeto producido por la acción del lenguaje en el viviente. A nivel conceptual, la letra se perfila como momento de concluir de un largo recorrido, en virtud del cual lo real y lo simbólico llegan a definirse como lugares que ex -sisten Uno al Otro. Es esa ex –sistencia la que se escribe en la letra, que como tal devela la imposibilidad de que ambos lugares se relacionen efectivamente y hagan a su vez un supraconjunto, soporte identitario absoluto del género humano. A diferencia del objeto (a), que también es efecto del discurso, se distancia de lo imaginario en tanto responde a una escritura de radical sinsentido y se instituye en soporte del significante.

Precisamente, la revelación de la parafernalia del lenguaje en tanto máquina de sentido, desemboca en el señalamiento de la dimensión de sinsentido que lo subyace, y que remite a los efectos del lenguaje en lo real. En este contexto Lacan formula las nociones de letra y de lalengua como manera de indicar la marca del sinsentido inherente a la existencia humana, que entraña la insondable alteridad del ser y las vicisitudes de su tramitación por las vías del significante. Por un lado, define Lalengua como aquello que materializa en escritura los sedimentos del equívoco de la pretensión de proporción que retorna una y otra vez ante el vacío que deja el paso del cero de la inexistencia al dos de los sexos. Por otro, designa a la letra como el soporte del significante separado de sus efectos de significado, hueso del lenguaje, cifra de goce que circula. En ambas definiciones puede captarse una relación con lo real que sigue incandescente en tanto se aleja del sentido, del significado, incluso de la recurrencia significante. He aquí la verdadera materia del lenguaje: una condición viscosa, impura pero ineludible, que emerge como fórmula a través de la cual hombres y mujeres se relacionan con lo más real de su goce.

Desde la perspectiva de la letra, que no depende del semblante pero que sí cuenta con él (significante), el efecto de feminización no implica suturar ni cubrir la falta, sino simplemente estar en relación con ella. Este efecto es abordado a la luz de la pregunta por las maneras en que los seres hablantes -ubicados del lado mujer- se relaciona con el lenguaje y con el goce. Al decir que "nada más distinto del vacío cavado por la escritura que el semblante. El primero es pliegue siempre listo a recoger el goce o, al menos, a invocarlo con su artificio"[255], Lacan relaciona la letra en una posición que evoca la posición femenina en su duplicidad y que invita a preguntarse qué lugar tienen estos efectos de feminización en la construcción de lazo social. En ese punto, contrapuesto al del objeto (a) y sus efectos, resuena el análisis lacaniano del *Seminario de la carta robada*, en donde el famoso cuento de Edgar Allan Poe es convocado para ilustrar esa función de la

[254] Jacques Lacan, “Liturratierra”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 19-29.
[255] Ibid., 28.

letra en tanto soporte del mensaje en suspenso[256]. Siendo el efecto de su circulación una feminización de los personajes que la detentan, y que ven afectado su semblante como consecuencia de la incidencia de la letra, vale decir ¿es la generación de una nueva posición frente al amo un efecto posible de la letra? ¿entraña un efecto de ruptura de los semblantes? Desde esta dimensión de la feminización ¿habría un discurso que no fuera semblante? ¿qué sería lo propiamente contemporáneo aquí?

[256] Ibid., 20.

DISCURSO, GOCE Y FEMINIZACIÓN: EFECTOS EN EL LAZO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

Como disponemos de significante, hay que entenderse, y precisamente por eso no hay quien se entienda.[257]

Una vez situada la feminización como efecto de estructura que se realiza a partir de la operación del objeto (a) y la emergencia de la letra, resulta necesario abordar su incidencia en el nivel del discurso, específicamente en las diferentes modalidades de lazo social. En la medida en que ambos son productos discursivos, derivados lógicamente del efecto de la inserción del viviente en la maquinaria del lenguaje, su inclusión en la reflexión sobre las posibilidades y los impases en el vínculo es imprescindible. En este capítulo se hace énfasis en el efecto feminizante de (a), preparando las coordenadas para abordar algo del orden de la letra en el siguiente apartado.

Con ese horizonte, la presentación se centra en la estructura del discurso propuesta por Jacques Lacan, definida por la articulación de cuatro elementos fundamentales: el S_1 (que da cuenta de lo Uno-significante), el S_2 (que indica al Otro), el sujeto (efecto del binomio S_1 y S_2) y el objeto (a), resto de la operación de mortificación de lo viviente recuperado como plus de gozar. A partir de su combinatoria se sitúan diferentes maneras de producción de goce sobre las cuáles se organizan y se han organizado los grupos sociales a lo largo de la historia. En este sentido, teniendo en cuenta el papel paradójico de la cultura como monopolio del acceso al goce y moderador de las diversas modalidades de usufructo, se entiende que el discurso está lejos de ser un conjunto de pautas que regulan la vida de una comunidad en una época determinada, y que más bien indica la manera en que -en el marco de la cultura- se disponen lógicamente dinámicas sociales encarnadas.

A esta altura, cabe detenerse brevemente en la relación historia-estructura, con el ánimo de precisar el alcance de una y otra en la concepción del lazo social y sus modalidades. Si bien, como se afirmó en apartados anteriores, los discursos no constituyen "una secuencia de emergencias históricas", puede decirse que el discurso sí

---

[257] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. Cit., 34.

tiene una dimensión cronológica expresada en a) la identificación de formas discursivas específicas en determinadas épocas, b) la decantación de ciertas relaciones particulares en la estructura, vinculadas a la emergencia de nuevos modos de lazo social, y/o c) en la interpretación de un dato estructural como fundamento de diversas ideologías sociales. La puesta en acto del discurso introduce en el espacio social concreto unos productos y unas situaciones que van transformando continuamente la práctica de la estructura. En esa vía, se entiende que los significantes que circulan en una época y en una institución social específica puedan convertirse en punto de partida para la resignificación de ciertos fenómenos, de tal suerte que terminen por inscribirse como *necesarios*[258] en la subjetividad. Los efectos de sentido y de goce que marcan estas dinámicas en los sujetos se depositan en su estructura psíquica, determinando sustancialmente la relación con su sexualidad, con los otros y con la cultura misma.

Abordar la subjetividad desde una perspectiva temporal no implica en absoluto considerarla en función de una sucesión lineal o de un modelo de desarrollo. La referencia a la reelaboración simbólica, propia del dispositivo psicoanalítico, ilustra la dimensión retroactiva del tiempo de la subjetividad, en donde la escritura de la vivencia precede a la producción del sujeto y su posibilidad de dar sentido a lo vivido. Es esta lógica la que abre la puerta a la transformación a posteriori del pasado de un sujeto, instituido hasta entonces como destino necesario, dándole una significación inédita a las experiencias que vendrán en el plano de la estructura. Lacan[259] ubica el sentido de la rememoración perspectiva psicoanalítica y sus efectos de verdad en el ejercicio de "reordenar las contingencias pasadas, dándoles el sentido de las necesidades por venir", que tiene como pivote a la palabra.

La modulación del tiempo en virtud de la posición del sujeto con respecto al goce y al deseo, indica lógicamente ese tránsito de lo incidental del acontecimiento, producto de la práctica de estructura, a la sedimentación de articulaciones que terminan *haciendo* al discurso mismo. Este movimiento puede advertirse en el origen del psicoanálisis, que surge en un contexto donde la moral victoriana, fundamentada en la figura de una mujer que renuncia a su feminidad para convertirse en un ícono político mundial, es la referencia cultural por excelencia. Bajo la égida de su reinado, la marginalidad del fenómeno histérico da lugar a una modalidad de lazo social, que no sólo posibilita una formalización de la verdad de goce transportada por las palabras y los síntomas de estos sujetos, sino que funda un método eminentemente subversivo frente a las propuestas epistemológicas y antropológicas tradicionales.

Ahora bien, afirmar que la relación del sujeto con su satisfacción está determinada por las condiciones significantes que materializa la estructura del discurso, implica decir

---

[258] Se usa aquí la palabra *necesarios* para enfatizar la sedimentación en la estructura subjetiva.de los significantes que circulan en lo social.
[259] Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra en psicoanálisis", Op. Cit., 246.

que la constitución del sujeto responde a sus posibilidades de creación, adquisición, sustitución, disfrute y desecho del objeto. Bajo esa premisa, se advierte la emergencia de una continuidad topológica entre la estructura psíquica singular y la configuración del lazo social en el que se inscribe, que permite entender cómo las coordenadas significantes de una época encuadran las marcas de goce propias de un sujeto. Si se reconoce en la imposibilidad de hacer Uno en la estructura la huella de la feminización, entonces puede decirse que la manera en que esta imposibilidad se juega en el lazo social especifica las condiciones a partir de las cuales un sujeto puede posicionarse con respecto a la falta del Otro.

Lo anterior señala al objeto (a) - plus de goce y semblante de ser- como elemento clave en la pregunta por los efectos de la feminización del lazo social contemporáneo. En este contexto, el estatuto del objeto como mediador entre el sujeto y el S(𝔸) permite situar el arreglo significante que organiza la relación con el goce y con la falta. El objeto en el discurso es, simultáneamente, presencia de una satisfacción que *feminiza* al significante y confronta al 𝕊 con la falta del Otro, e instrumento destinado a velarla. De estas dos acepciones se derivarán tratamientos del goce distintos, que determinan las posibilidades de sostener un lazo con el otro que no soslaye lo más real del encuentro.

Sobre el discurso como estructura del lazo social

Desde una lectura psicoanalítica el lazo social constituye un tema fundamental, que alude tanto al semejante, como a la cultura y al lenguaje en general. Ya desde Freud[260] se hizo patente esta articulación de la *psicología individual y la psicología social,* enraizada en la necesaria consideración del otro para el abordaje de los modos de satisfacción pulsional de cada uno. El análisis de esos circuitos, donde el semejante cuenta como "modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo"[261], permite formalizar una estructura (la estructura de funcionamiento de los grupos sociales) que anuncia el arreglo significante definido por Lacan como discurso.

El discurso se conceptualiza como la estructura y matriz que determina la forma en que se producen enunciados efectivos y sus consecuencias, más allá de las palabras dichas. Se trata de un ordenamiento que localiza al sujeto en su relación con los significantes y con el goce, y que apunta fundamentalmente al modo en que habita el lenguaje[262]. En ese sentido, más que designar un conjunto universal, este discurso *sin palabras* sitúa un campo, una configuración significante articulada en función de dos

[260] Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis de yo", Op. Cit.
[261] Ibid., 67.
[262] Jorge Alemán & Sergio Larriera, *Lacan: Heidegger* (Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, 1996).

propiedades lógicas puntuales: *diferencia y repetición.* La naturaleza del significante, definida por la pura oposición con otros significantes, y su operación, instalado como articulación repetitiva, permite entender la dinámica de sustitución y desplazamiento a partir de la cual se desencadenan efectos de sentido[263]. La repetición del S_1 da lugar simultáneamente al objeto y al Otro como cuerpo del lenguaje - conjunto vacío de goce- donde se busca el significante respecto del cual el sujeto logra representarse por el *uno*[264].

Lacan ilustra ese funcionamiento haciendo referencia al proceso de *talking cure* de Anna O., que permite, a partir de la repetición de sus relatos, la producción del significante con el que se hace representar como sujeto y que se relaciona directamente con la articulación de su síntoma. A partir de la cura de Anna se advierte retroactivamente cómo "el asiento de un sujeto (...) se vuelve saber en el campo del Otro" y se relaciona "con algo que se vuelve hueco en el cuerpo"[265]: el objeto (a). Cabe señalar aquí que sin la intervención de Freud no hubiera sido posible hacer de la repetición un saber por medio del cual se allanaría el camino a la verdad del síntoma de Anna.

Este ordenamiento resuena también en la lectura lacaniana de la dialéctica del amo y el esclavo propuesta por Hegel, donde el sujeto se hace función amo a partir del rasgo que lo representa ante otro significante, el significante esclavo. En el seno de esa repetición aparece el objeto como desecho extraído del campo del Otro, que si bien indica un exceso de satisfacción pasada por la horma del significante, es radicalmente heterogéneo a la marca del goce fálico. En este punto, vale destacar cómo la función Φ interviene en el discurso a partir del lugar del S1, que indica el estatuto privilegiado del falo como significante faltante en el Otro. Al definirse como "el significante convencional para designar lo que del goce sexual está radicalmente forcluido"[266], el falo se instituye como única marca que domina lo relativo a lo sexuado desde el lugar del amo.

Esta articulación entre discurso y sexuación (que en lo imaginario justifica la identificación del amo con la virilidad y/o la significación del falo como símbolo del poder) se hace explícita en una singular interpretación de la escena del pecado original bajo el lente de este funcionamiento del amo:

> *Relean un poco la Biblia -¿quién se atrevería a decir léanla? La mujer, aquí en S_2, que hace causa del deseo, (a), es el sujeto del que es preciso decir que con la oferta logró crear la demanda. El hombre nunca se habría dejado atrapar en esta historia si no se le hubiera ofrecido primero la manzana, a saber, el objeto (a).*
>
> *¿Cuál es el significante S_1 que está al final? Fi mayúscula, Φ, el signo de lo que sin*

[263] Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro*, Op. Cit., 181
[264] Ibid., 345.
[265] Ibid., 348.
[266] Ibid., 292.

duda falta a la mujer en el asunto, y por lo cual se necesita que el hombre lo suministre[267]*.*

Junto a la alusión al objeto plus de gozar, vinculado con lo femenino, se perfila la incidencia del falo como significante Uno cuya falta en el Otro es figurada como castración. El campo fundado por ese objeto (a) -término éxtimo a la repetición significante-, constituye en el Otro una estructura topológica, una estructura de borde, que da cuenta de la relación de un significante con el resto de la cadena (ver gráfico 7). Se insinúa nuevamente la noción de ex-sistencia como formalización de la relación entre el uno (S_1) y el conjunto (S_2), donde ese primero que hace falta se instituye -si no como exterior- al menos como borde del segundo.

Dentro de las figuras topológicas trabajadas por Lacan que se definen como superficies no orientables, la botella de Klein se destaca por concretar de mejor manera ese punto de la excepción y la continuidad entre exterior e interior (ver gráfico 8). El círculo de reversión que indica el tránsito de uno a otro lado sin cambiar de superficie representa el lugar de ese significante uno que aparece fuera con respecto al interior y viceversa.

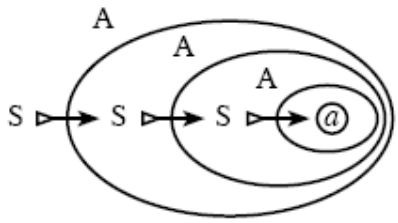

Gráfico 7. Objeto a y repetición significante en el lugar del Otro[268]

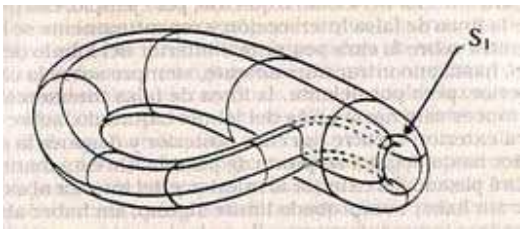

Gráfico 8. La botella de Klein

[267] ibid., 361.
[268] Ibid., 226.

El abordaje de la estructura desde esta perspectiva topológica permite situar en toda su complejidad la relación del par significante S_1-S_2, que supone el enlace de dos términos opuestos bajo la premisa de la inexistencia de la proporción sexual. Esta lectura contrasta con la propuesta de las fórmulas de la sexuación, que si bien está planteada desde el punto de vista masculino y significante, también considera la posibilidad de que un sujeto -ubicado de cierta manera con respecto al $S(\mathbb{A})$- acceda a una forma de satisfacción Otra, alternativa a los referentes del goce fálico y sexual. Aun cuando en la estructura del discurso se reconozca la función organizadora de la falta, el énfasis en el significante termina proyectando a la enunciación del discurso como un conjunto cerrado, definido por la excepción y el estatuto excéntrico del S_1. Bajo esas premisas, resulta evidente que el discurso se escribe en el lado hombre, lo cual justifica todavía más la pregunta por el lugar y las condiciones de posibilidad de lo femenino en el lazo social.

En tanto ordenamiento, el discurso establece una serie de lugares que van a ser ocupados por diferentes elementos (S_1, S_2, $\$$, a), que rotan de manera no permutativa (en el sentido de las agujas del reloj), y que producen cuatro formas de lazo social determinadas en torno a la separación entre el sujeto y el objeto. Esta condición, que de entrada diferencia al discurso de la realización del goce autoerótico del fantasma, se suma a la introducida por la lógica misma de la estructura topológica (la botella de Klein), que por construirse a partir de la unión de los márgenes opuestos del plano (ver gráfico 9) ya prefigura unas ciertas determinaciones para los lugares que conforman la estructura.

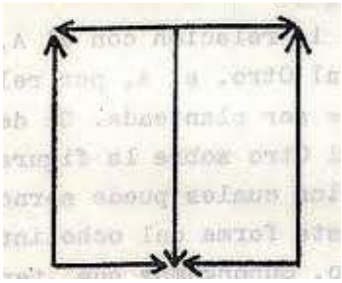

Gráfico 9. Disposición del plano para la construcción de la botella de Klein

La matriz básica del discurso se representa como un cuadrilátero en cuyas esquinas, situadas de manera equidistante una de la otra, se ubican cuatro efectos del significante: el agente, el otro (el trabajo), la verdad y la producto (ver gráfico 10) . El movimiento y las relaciones establecidas entre estos lugares en la matriz están determinados por el lugar de la verdad, que no recibe determinación alguna de otro lugar en la estructura. En este sentido la verdad como lugar, no como contenido, no es relativa,

y determina la función que sostiene la operación clave del discurso: que un agente dirija la palabra a otro en posición de goce[269].

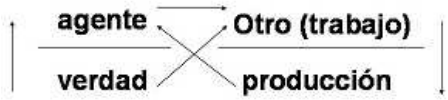

Gráfico 10. Topología del discurso

La verdad hace referencia a lo real del goce que marca al significante revelando su estatuto de semblante -siempre en el nivel de la enunciación-, y que en tanto efecto de lenguaje sólo puede ser abordada y formulada a partir de la palabra. En ese sentido, aunque apelar a ese registro sea justamente reeditar la distancia entre el ser y lo que de eso se dice, la verdad no tiene más remedio que hacerse representar por el significante para medio decirse, para decirse no-toda.

Por esta condición, su lugar siempre está relacionado con el binario S_1-S_2, que en la matriz corresponden al lugar del agente y del otro. La verdad anima y descompleta al agente, definido por su capacidad de *intervenir* sobre el otro, de determinarlo y requerirlo como instrumento. El otro, por su parte, se constituye en lugar a partir de la repetición, que implica una suerte de vaciamiento de goce y permite localizar la operación de la castración como sujeción del viviente al orden significante. De este se desprende la producción en tanto desecho de la puesta en marcha del aparataje simbólico, que está inevitablemente impregnado por la sustancia del objeto plus-de-gozar. El saldo de la castración que engrana el circuito es precisamente la producción de un goce-de-más, un exceso del campo del Otro que se condensa en un objeto tan valioso como sustituible.

Los cuatro discursos y el lugar del objeto (a)

La ubicación de los cuatro términos en los lugares ya indicados, y con la lógica ya establecida, deriva en la formulación de cuatro modos de lazo social que si bien no reflejan lo sucedido en una época histórica, sí permiten formalizar ciertas dinámicas colectivas en virtud de las cuáles se constituye lo que hoy se denomina escuetamente como *lo contemporáneo.* Cada uno se define por la determinación de lo que Lacan[270]

[269] Cabe subrayar que en la lógica significante desde donde se planteó a estructura del discurso el goce al que se alude es al goce fálico, al goce fundado por la excepción paterna y normatizado por la castración edípica. En ese sentido puede decirse que mientras el lugar del agente se define por el tener la potencia fálica para intervenir en el mundo, el lugar del otro es el lugar del castrado y su relación con el goce está mediada por la privación del atributo.
[270] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. Cit.,

llamó "la dominante", que no es otra cosa que la forma que toma la intervención del agente y que delimita la función característica del discurso en cuestión.

El discurso del amo es, sin duda, el punto de partida para esta exposición, no sólo por su relación con los modos de intercambio y organización societal propios de la antiguedad y el medioevo (que indicó bajo la referencia al discurso del amo antiguo[271]), sino porque representa al funcionamiento mismo del lenguaje. Aquí la dominante, *el mando*, implica una relación entre el amo y el esclavo (ver gráfico 11) que en tanto significantes suponen una interdependencia fundamental de la cual se deriva un cierto estatus social para quienes los encarnan. El amo insiste sobre el lugar del otro y es por efecto de esa repetición que allí se constituye un saber orientado a la producción del objeto. El plus de goce es extraído, exprimido, del campo del esclavo por parte del amo, que paradójicamente no puede *gozar* plenamente de su propiedad por los límites mismos que supone su función. Al respecto, cabe decir que si bien ambos lugares están condicionados por la verdad de sujeto que los determina (y desde el cual la incorporación del objeto significaría la completitud y la realización del deseo), su elección por el significante los condena a un desierto de goce legitimado por la castración edípica. En virtud de la promesa de ser que acarrea la identificación significante se gesta un lazo en el que se pretende realizar la completa corpsificación del viviente.

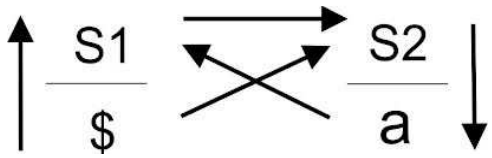

Gráfico 11. Discurso del amo

No obstante la estabilidad de tal arreglo -que durante siglos dio cuenta del funcionamiento del sistema social-, vale destacar el efecto de este objeto en el devenir del amo, que además del usufructo del producto impulsa la transferencia del saber del esclavo desde el lugar del trabajo. Lo que Lacan llama *deseo de saber del amo*[272], históricamente animado por el discurso filosófico, puede entenderse como resultado de la inclusión del objeto en el vacío significante, cuyos efectos resuenan en la idealización de la dama -propia del amor cortés- y la ascensión del modelo virginal como supuesto arquetipo de lo femenino. Aquí puede inferirse un viraje con respecto a las representaciones históricas de lo femenino, que empieza con Eva en el lugar del esclavo (como encarnación de saber prohibido y espécimen castrado por la excepción divina) y

[271] Ibid., 29-39.
[272] Ibid., 33-34.

que sigue con María Virgen; la aleación entre el Ideal y el objeto tendrá como efecto el surgimiento de un vínculo desexualizado del que emergerá un nuevo discurso, con el síntoma en el lugar de la dominante.

La histeria, o más precisamente el de la histérica, es el nombre del síntoma instalado en la sociedad decimonónica como saldo de las formas de amor divino y amor cortés que durante siglos pautaron la relación entre los sexos. ¿Y qué denuncia ese síntoma?:

> *Lo que la histérica quiere, en el límite, que se sepa, es que el lenguaje no alcanza a dar la amplitud de lo que ella, como mujer, puede desplegar con respecto al goce. Pero lo que le importa a la histérica no es esto. Lo que le importa, es que el otro que se llama hombre sepa en qué objeto precioso se convierte ella en este contexto de discurso*[273]*.*

En esta modalidad de lazo (ver gráfico 12) el objeto plus de goce adviene al lugar de la verdad, denunciando con la voz del síntoma la irremediable exclusión del ser como consecuencia de la castración y la insuficiencia del goce fálico como respuesta a esa demanda-de-ser, consustancial al estatuto de sujeto deseante. La asunción del objeto (a) como goce inaccesible que sin embargo espolea al sujeto y a su deseo en la búsqueda infructuosa (por eso mismo reveladora) de ser, movilizará una intervención sobre el amo, que en el lugar del trabajo se ve exigido a producir un saber que se revela inútil. Con el surgimiento del deseo como agente, cuyo decir conserva la marca del enigma de la verdad, se extrema la discordancia entre lo que se quiere y el valor del producto en la economía subjetiva. Es esto finalmente lo que muestra la cita del párrafo anterior, que en cierta manera anuncia la distinción entre valor de uso y valor de cambio sobre la cual descansa el cambio de paradigma llamado *capitalismo.*

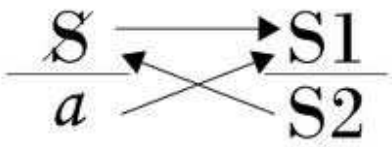

Gráfico 12. Discurso de la histérica

Al respecto, vale la pena destacar las resonancias que tiene este discurso con lo que puede ubicarse en la ciencia[274], particularmente en Descartes. Por esa vía, que es en

[273] Ibid., 35.
[274] Al respecto Lacan concluye "que el discurso científico y el discurso histérico tienen *casi* la misma estructura", diferenciándose fundamentalmente por el lugar del inconsciente. Mientras que en el discurso científico el saber exigido al amo es el saber del cálculo, el saber que se produce en el discurso de la histérica es uno "que no piensa, ni calcula, ni juzga, lo que no le impide trabajar". Jacques Lacan, "Televisión", en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 544; 549.

últimas la vía de lo que en los siglos XIX y XX se denominó *declinación de la imago paterna,* se abrió paso a un cuestionamiento progresivamente más radical con respecto a esta excepción, formalizada en el mito del padre primordial. Si la ciencia interroga por ello a la religión (específicamente a las grandes religiones monoteístas) es porque al articular a dios como padre se le atribuye una potencia genitora que no sólo se extiende al goce fálico sino que implica la monopolización del saber como medio de goce.

Esa posición, característica del discurso de la ciencia, puede advertirse al menos en un texto como el de las *Meditaciones metafísicas*[275]*,* particularmente en la tercera meditación, donde Descartes se pregunta por la existencia de Dios; en sus palabras: "[...] debo examinar, en cuanto se me presente la ocasión, si hay Dios, y si lo hay, si puede ser engañador; pues, mientras ignore eso, me parece que nunca podré estar completamente cierto de ninguna cosa"[276]. La duda en el lugar del síntoma y el imperativo de saber pueden leerse como aspectos comunes a una y otra enunciación, que por caminos distintos, casi opuestos, condujeron al mismo destino: la castración del padre y la deslegitimación de su saber como puerta de acceso a lo real.

Tal cambio de condiciones proyectó un escenario cultural muy distinto, del cual es testimonio el siglo XX. Muchas de las grandes transformaciones intelectuales y actitudinales en la esfera pública y privada seguramente podrían discutirse a la luz del despliegue del discurso histérico, destacándose el afán reformista y la pasión por el conocimiento como estrategia privilegiada para estar en el mundo y dominar la naturaleza. En el contexto de esta *ascendencia social del saber* puede ubicarse la emergencia del discurso psicoanalítico y la instalación generalizada del discurso universitario, que ilustran efectos distintos del saber en el sujeto. Aquí se sitúa históricamente el nacimiento del discurso psicoanalítico, que encuentra en la vía regia del síntoma un saber distinto -el inconsciente-, que además testimonia los efectos de la insondable pregunta por lo femenino; "la feminidad -dirá Serge André- es un objeto de pensamiento inaprensible, y […] para las mujeres mismas forma parte de un registro que no necesita ser pensado para ser. De tal forma, el enigma de la feminidad tiene un doble papel, según los sexos: incita-a-la-palabra o incita-al-silencio, hace hablar a los hombres y callar a las mujeres"[277].

La feminidad, ese nombre con el que se indica algo del ser que despunta en el lugar de la verdad, emerge como semblante de objeto (a) interrogando a ese sujeto histerizado del síntoma, restituyéndole la responsabilidad en la invención de un saber alejado de la pretensión de totalidad -propia del enunciado cartesiano- y concernido por las coordenadas fundacionales de su propio deseo. En el gráfico 13 se presenta este engranaje discursivo, definido por Lacan como "el lazo social determinado por la práctica

---

[275] René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (1641), (Bogotá: Panamericana, 2004).
[276] Ibid., 25.
[277] André, *¿Qué quiere una mujer?,* Op. Cit., 186.

de un análisis"[278] en virtud del cual es posible articular al inconsciente como saber que ex-siste, y que sólo se atestigua en el discurso de la histérica.

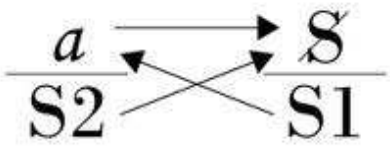

Gráfico 13. Discurso del analista

Esta última afirmación plantea la pregunta por el estatuto del saber en el discurso psicoanalítico; si el saber que impulsa al agente, en este caso al analista, no es el saber del inconsciente, entonces ¿de qué saber se trata? Las elucidaciones de Lacan sobre la cura y la función del analista en los inicios de su enseñanza ya anticipan el estatuto de este saber que siempre debe ser considerado por su relación con la verdad. Al plantear que *lo que el psicoanalista debe saber* es *ignorar lo que sabe,* se hace énfasis en que el saber no se reduce al saber consciente sobre la práctica, ni la técnica, la vivencia o la experiencia[279]. En ese sentido afirma que "el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia"[280], que no se enseña por las vías directas del goce pero que tampoco se constituye en su secreto ni en una forma especial de sabiduría.

El saber del psicoanalista es el resultado de plantear la verdad por la vía del significante. Bajo esa premisa, se entiende que de lo que se trata no es de un contenido o de una cantidad de información específica, sino del rodeo necesario para escribir algo de lo real que se hace estructura y se cifra en la inexistencia de la relación sexual. Ese saber sostiene una posición de semblante que tiene efectos de sujeto y le permite abrir espacio a su decir, en tanto éste consienta ubicarse no como causa sino como resultado de una enunciación en la que se reconoce[281].

Sobre el lugar de agente, que ocupa el psicoanalista y que Lacan señala como el de "un santo", se define por hacer de desecho, permitiendo al sujeto tomarlo como objeto causa de su deseo y dándole la oportunidad de localizarse en la estructura. Vale subrayar que si bien el analista en tanto semblante sostiene una posición con respecto al goce que se caracteriza por ser justamente la de desecho de goce: "Solo el santo se queda seco;

[278] Lacan, "Televisión", Op. cit., 544.
[279] Jacques Lacan, "Variantes de la cura tipo" (1955), en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003).
[280] *Ibid., 348.*

[281] Jacques Lacan. *El seminario.* Libro 19. ... *o peor* (1971-1972) (Barcelona: Paidós, 2012), 172.

para él ni una pizca"[282]. Esta precisión, que implica advertir una oposición entre el gozar y la operación del analista, permite ubicar la relación entre lo femenino y la posición analítica en sus justas coordenadas. El analista no se define por el despliegue de un goce Otro inefable ni se juega en la duplicidad que posibilita la posición femenina; sin embargo, en función de su particular relación con la verdad -que determina su posición- puede afirmarse su cercanía con lo femenino, más exactamente, su relación con los efectos de feminización que se desprenden de su operación en tanto semblante de ser.

Esta apuesta contrasta con la del discurso universitario (ver gráfico 14), articulado por la ubicación del saber (S_2) en una posición "insensata en su pretensión de tener como producción un ser que piensa, un sujeto"[283]. Lo que resulta paradójico de esta empresa, históricamente sostenida en el enunciado cartesiano *pienso, luego soy*[284]*,* es el curso de la relación entre S_1 y S_2, radicalmente diferente al expresado en el discurso de la histérica. Así, mientras en este último el amo se instituía como castrado en la función de producción de saber, en el primero se emplaza como imperativo velado que no cesa de aguijonear, de imponer y de ordenar el funcionamiento del aparato. El saber supuestamente impersonal, legitimado por su calidad de *objetivo,* interviene sobre el objeto (a) en posición de trabajo de donde surge como desecho el sujeto, el deseo, la falta. La modernidad como pináculo de la lucha del ser hablante con la naturaleza, abre paso a una forma de lazo social fundada exclusivamente en el imperativo de extraer saber de lo real, expulsando todo aquello en lo que resuene la incertidumbre, la duda o la falsedad.

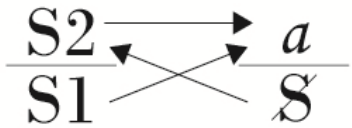

Gráfico 14. Discurso universitario

La situación del objeto (a) en ese aparato discursivo tiene consecuencias decisivas en lo que respecta a la forma que toma la subjetividad, no sólo por indicar el lugar del estudiante como *subproletario* del saber[285], sino por el sentimiento de *estar de más* que acarrea ese lugar de la explotación. Lacan[286], al comentar rápidamente el estatuto de las tesis y la autoría en el ámbito académico, destaca como punto central del sistema la *producción de vergüenza*, donde el (a) emerge indicando el efecto de mortificación del

[282] Lacan, "Televisión", Óp. cit., 566.
[283] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. Cit., 182.
[284] " [...] engatúseme el que pueda, que nunca logrará que yo no sea nada en tanto que piense que soy algo". Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Óp.cit., 25.
[285] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. Cit., 195-198.
[286] Ibid., Óp. cit., 206.

significante amo. El estudiante, afectado por esa sensación de intrascendencia, sostiene su estatuto de puro objeto del saber a condición de obtener allí un nombre que no logra resolver la cuestión del ser en tanto el producto, el resto, no tiene relación con la verdad.

Ahora bien, en virtud de la dirección de esta relación entre S_1 y a, el objeto no desencadena efectos de feminización en este discurso. Dado que la determinación del discurso está en el amo, lógicamente no se dan las condiciones para que el (a) infiltre de goce al significante y afecte su funcionamiento en tanto conjunto cerrado. En este punto se advierte una cierta proximidad entre el discurso universitario y el discurso del amo; en ambos casos, aunque la disposición de los lugares es distinta, la función dominante está en el S_1 mientras que el objeto resulta aislado del par significante organizador de los discursos.

No obstante estas semejanzas, cabe decir que el discurso universitario -también llamado por Lacan como *la perversión del discurso del amo*- resulta más refractario a la incidencia de lo real en la estructura. Cuando el deseo queda como resto, y el agente está blindado frente a los efectos de la falta, se hace del Otro Uno, se clausura el Otro como espacio de inscripción de la verdad y el saber se instituye como signo. Es aquí cuando saber y verdad resultan incompatibles; añadir saber a lo real supone introducir lo falso a un campo en el que no existía, fundando una preocupación por la verdad que tomó forma en el reinado de la modernidad.

Esta obsesión por la verdad, por decirla toda, es la fuente del colapso del discurso, que en lugar de eliminar la imposibilidad que hace a la estructura termina extremándola, radicalizando el malestar inherente al lazo social. Con el discurso universitario, los "surcos de la aletósfera se trazan sobre la superficie del cielo, tanto tiempo desierto"[287], derivando en una mutación en la producción, en la vía de establecer un sujeto *amo del saber* obnubilado con la búsqueda de la totalidad. Es allí, en el cuestionamiento de esa "dimensión donde se necesita de la verdad como de algo escondido"[288] donde el efecto feminizante de lo real en el significante -con la consecuente aceptación de una estructura no-toda- abrirían un lugar posible para lo femenino en el lazo social.

[287] Ibid., 202-203.
[288] Ibid., 202.

De la vida contemporánea, el goce y los efectos de discurso

Los hombres creen que el sueño de toda mujer es encontrar al hombre perfecto... pues NO, el sueño de toda mujer es ¡comer sin engordar!

Anónimo[289]

La reflexión sobre el curso y las consecuencias que las modalidades discursivas traen para la sostenibilidad del lazo social señalan a las transformaciones del saber en relación con la verdad y la producción como claves para entender la forma que toman hoy las paradojas derivadas de la juntura entre lo real y lo simbólico. Tal funcionamiento interroga directamente la imposibilidad que atraviesa la estructura y se encarna en las relaciones entre los sexos. En efecto, desde la lógica masculina propia del discurso, el intento por encajar a los sexos como piezas complementarias termina en una reivindicación de goce que reiteradamente conduce a la Mujer. Sea como objeto de deseo o de goce, destinataria de la idealización o el aniquilamiento más extremo, La mujer es interpelada por la cultura bajo la suposición de su ex-sistencia al discurso, a la manera de un Otro radical guardián de un goce excepcional.

El psicoanálisis no se sustrae al cuestionamiento por el estatuto de La mujer y lo femenino, que reverbera en la literatura psicoanalítica a la manera de un enigma eternizado. Lo femenino indica la inconsistencia de lo simbólico, que más que ser resultado de las transformaciones sociales de los últimos siglos está en su base, como vacío alrededor del cual se levantan las ficciones sociales, orientadas a racionalizar lo imposible del que ellas provienen[290]. Bajo esta premisa puede entenderse que los cambios sociales y la situación de las mujeres son manifestación de organizaciones simbólicas, constituidas como efecto de lo real de ese vacío. En la medida en que las contingencias históricas van sedimentándose en estas organizaciones, valga decir en la estructura del discurso, se van generando transformaciones en las relaciones entre sus elementos constitutivos -correlativas a la emergencia de modalidades de satisfacción diversas- que a su vez tienen efectos en el establecimiento del lazo social. El malestar en la cultura planteado por Freud[291] ilustra cómo la mutación del discurso social modifica la manera en que se distribuye o se pauta el acceso al goce, cambiando las modalidades de relación entre los sexos.

El malestar realza el carácter ficcional del padre como ideal alrededor del cual se constituyen los lazos que cohesionan a la sociedad. La concepción de un padre muerto

[289] Publicado en facebook.
[290] Lacan, "Televisión", Op. cit., 558.
[291] Freud, "El malestar en la cultura" Óp. cit.

garante de un intercambio atemperado entre los sujetos se revela en su estatuto de creación humana construida para dar sentido a las formas que fueron tomando las sociedades, a los impases del encuentro con el Otro. Esta premisa, que bien puede rastrearse en la gran mayoría de mitos fundacionales (al menos en Occidente) es correlativa a la institución del falo como potencia genitora y medida cultural del goce.

Desde esta lectura, "En el falo se resume el mito donde lo sexual se hace pasión del significante"[292], produciendo un ordenamiento binario que responde a una lógica unitaria: el significante fálico como operador. Si bien durante siglos este arreglo fue la vía privilegiada para el despliegue de la sexualidad humana, este estado de cosas sufre una transformación radical, asociada a la instalación de la ciencia como discurso dominante, cuyo saldo sería el llamado *Declive de la imagen paterna*, identificado en las voces de Nietzche y otros autores. Lacan también se acoge a esta línea, caracterizando el siglo XX a partir de una "declinación social de la imago paterna (...) condicionada por el retorno sobre el individuo de los efectos extremos del progreso social"[293], que tendría sus resonancias más evidentes "en las colectividades más afectadas por estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas""[294]. Su articulación con la dialéctica de la vida conyugal y las formas de neurosis predominantes (con las que se encuentra Freud a finales del siglo XIX) muestran una relación de interdependencia entre familia y cultura cristalizada en *la gran neurosis contemporánea*, cuya determinación principal ubicó en la carencia del padre que "agota el impulso instintivo y tara la dialéctica de las sublimaciones"[295].

Esta última afirmación, que bien podría presagiar el predominio de la impotencia y la utopía como manifestaciones de la declinación paterna (en el marco de las llamadas *neurosis de carácter*), pone en primer plano el valor de los bienes como aquello más allá del mandamiento moral que evoca la referencia a la ley y el padre. Lo que Lacan llama "el fracaso de la liberación naturalista del deseo" y una "declinación radical de la función del amo"[296] da nueva luz a la consideración de la relación del sujeto con los objetos en el marco de la cual se despliega el aporte freudiano. Este viraje histórico, marcado por la emergencia del utilitarismo, concreta la ruptura ideológica y cultural con el ser humano como fin último, que será relevado por la gestión pragmática del placer y el poder de la ficción del cálculo.

La subversión del sujeto con lo real, pautada por el alcance de esta ficción, posibilita el paso a una economía de goce, determinada más bien por el desafío a la impotencia y la promoción de la satisfacción ilimitada. Precisamente, teniendo en cuenta la invitación de Lacan a comprender el "imaginario callejón de la polarización sexual en

---

[292] Lacan, "Radiofonía", Óp. cit., 434.
[293] Jacques Lacan, "La Familia" (1938). En: *Otros escritos*. (Buenos Aires: Paidós, 2012), 71.
[294] Ibid.
[295] Ibid., 72.
[296] Lacan, *El seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Op. cit., 12, 21.

función de una antinomia social"[297], la referencia a los discursos se propone como una referencia clave para abordar las dinámicas de las relaciones entre los sexos en un trasfondo de tensión social que ha hecho del género uno de los problemas centrales a nivel social, político, económico y cultural.

El discurso del amo, punto de partida de la formulación de los discursos, sintetiza lo que en párrafos anteriores se apuntó en torno al lugar del padre en la cultura[298]. Como consecuencia del encuentro con lo real se apela el recurso significante, que permite tejer la estructura del mito del amo, encumbrado en el lugar de agente a condición del desconocimiento de su verdad y la imposibilidad de acceder a la satisfacción que produce su operación. Esta estructura, transformada en discurso histérico, es donde la pregunta por lo femenino se perfila con toda claridad en tanto se hace visible la limitación del amo para dar cuenta de sí mismo, y su falla se instituye como causa de deseo. Tal vez el hecho de que las mujeres históricamente fueran identificadas como objetos producidos por la matriz del amo, por ejemplo en el intercambio de mujeres por mujeres entre tribus[299], hace que estas se erijan simultáneamente como voceras de esta pregunta por la verdad del ser y encarnación de su enigma. Vale la pena subrayar aquí que este movimiento no hace del discurso histérico un discurso femenino; al contrario, la queja del sujeto agente se despliega como protesta viril que, paradójicamente, al interrogar al padre y al orden fálico lo legitima.

El saber generado en el marco de este discurso ha dado lugar a la producción de una cantidad de instrumentos que devienen en elementos del discurso, y que en la medida en que hacen parte de un discurso –del discurso científico- determinan una forma de vínculo social[300]. Estos objetos, aparatos producidos por la ciencia, cuya función es la de recuperar y soportar al goce, permiten una relación entre el sujeto y el Otro construida bajo el supuesto de una satisfacción posible de lo que el hombre desea. Es lo que en el Seminario XVII ubicaba ya como las letosas, neologismo que define como: “los pequeños objetos a minúscula que se encontrará ahí, sobre el asfalto en cada rincón de la calle, esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna”[301].

Con este panorama, en el que la ciencia domina el deseo, el objeto no aparece en el discurso como causa sino más bien como objeto de goce, como artefacto preparado para develar la verdad de lo real del ser y para velar esa verdad, obturando el deseo a través de la producción constante de objetos e instrumentos de consumo. Estos son los llamados objetos gadgets, objetos de brillo efímero que circulan ya sea como restos de

---

[297] Ibid., 142.
[298] Esta afirmación no supone una correspondencia entre la función del padre y el lugar del amo, definidos por la asunción de la potencia fálica y la castración respectivamente. Vale aquí subrayar que esta articulación se produce en el marco del discurso de la histérica, donde el padre en tanto castrado es elevado a condición de amo idealizado que comanda la configuración de la estructura y permite entender el resorte de la relación padre-mujer, planteado desde la perspectiva edípica en la obra freudiana. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. cit. p. 100.
[299] Claude Lévi-Strauss, "Los donadores de mujeres", en *Las estructuras elementales del parentesco*, Op. Cit., 291.
[300] Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, Op. Cit., 99.
[301] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Op. cit. p. 174.

gasto o como objetos de desecho que son reemplazados rápidamente por otros. Objetos disponibles y “re-ponibles”, que retornan como objetos inútiles, como restos inservibles, imposibles de reinsertar en el aparato discursivo y con los que no se sabe qué hacer.

Esta reflexión sobre el objeto contextualiza una afirmación de Lacan que se ha constituido en "marca fundamental atribuida por los psicoanalistas al discurso contemporáneo"[302]; al hacer referencia a la singularidad del abordaje psicoanalítico en torno a la noción de estructura, Lacan sitúa un viraje desde el significante hacia el signo, testimoniado en la sustitución del padre por el objeto de consumo[303]. Su afirmación "bastaría el ascenso al cenit social del objeto llamado por mí pequeña *a*"[304] -efecto de la angustia y de la exigencia-de-ser característica del discurso histérico- ha dado lugar a diversos abordajes sobre el funcionamiento discursivo de esta época que vale la pena retomar, en aras de acotar el contexto donde la pregunta por la feminización del lazo social contemporáneo tiene lugar.

Probablemente el primero de estos planteamientos haya sido esbozado por el mismo Lacan en una alocución realizada en Milán en 1972. En esta conferencia, Lacan habla de nuestra época en términos de la crisis del discurso capitalista, señalando al capitalista como agente de un discurso que sustituye y renueva el del amo[305]. La producción masificada de objetos, posible con las herramientas de la ciencia -mutada en tecnociencia- evidencia el resultado de la vía expedita al saber (sin la mediación del amo ni del significante), trazada por un sujeto definitivamente inconforme con su falta en ser que hace semblante de amo para adueñarse del saber hacer con el objeto de goce. Cabe decir que no se trata del objeto-en-sí sino de un objeto en tanto valor de cambio (plus-valía), alrededor del cual se cristaliza una vocación a la metonimia incesante del consumo.

Se aprecian aquí los efectos de esta modificación -un pseudodiscurso destinado a estallar según el mismo Lacan- con respecto a la relación entre los sexos, con respecto a la sexualidad como efecto del lenguaje. En primer lugar se transforma el agente, que en tanto deja de ser el efecto de la relación entre un significante y el Otro se proyecta como ente, como substancia concreta[306] -el Yo- donde lo real se subsume a la totalidad de la buena forma. Lo indecible de lo real en esa imagen del consumidor se perfila como castración que puede -¡debe!- resarcirse con la adquisición del objeto. En segundo lugar se subvierte el lugar de la verdad como determinante del discurso, que en esta dinámica pasa a estar fundado en la voluntad del agente; como evidencia también el discurso

[302] Esta afirmación se da en el marco de una crítica planteada por Michel Sauval al abordaje del psicoanálisis y nuestra época, especialmente a partir del aforismo que se expone a continuación. Michel Sauval, " El psicoanálisis líquido", en *Revista Acheronta* No. 25 (Diciembre 2008), http://www.acheronta.org/acheron25.htm (consultado el 12 de Abril de 2013)
[303] Lacan, "Radiofonía", Óp. cit., 436.
[304] Ibid.
[305] Jacques Lacan, *Conferencia de Lacan en Milán. 12 de mayo de 1972. Del discurso analítico*. P. 13. Traducida por: Lic. Olga Mabel Máter, http://es.scribd.com/doc/55454317/CONFERENCIA-DE-LACAN-EN-MILAN-DEL-12-DE-MAYO-DE-1972 (consultado en Febrero 15 del 2013).
[306] Aristóteles, "Metafísica Libro V", en *Obras de Aristóteles*, vol. 10, Patricio de Azcárate (comp.), (Madrid: Biblioteca Filosófica, 1875).

universitario, la intención del científico de conectar al sujeto con la verdad se convierte en disyunción entre verdad y real. En tercer lugar se modifica el estatuto del saber, que separado del sujeto se instaura como recetario para la producción de objetos con los que se intenta emular el objeto a ("solo deducible en la medida del psicoanálisis de cada uno"[307]), y en cuarto lugar se propone una estructura sin falla donde sujeto y objeto hacen consistir la ilusión de la complementariedad.

Este planteamiento, que bien podría articularse al de las identidades que siempre pueden encontrar en el mercado la completitud, da lugar a otros, formulados bajo la concepción de lo contemporáneo como la época del Otro que no existe. La referencia a la declinación social de la imago paterna, evocada en párrafos anteriores evoluciona hacia la afirmación de la inexistencia del Otro[308], la pluralización del Nombre-del Padre y por ende la deconstrucción del significante amo padre como vía del tratamiento del goce. Desde este marco, no solo se ha popularizado la referencia a lo nuevo como sinónimo de goce desbordado, sino que se interpretan los fenómenos subjetivos y sociales en términos del borramiento del deseo y el empuje al goce del superyó[309].

Tal generalización[310] de las consecuencias del Otro que no existe ha llevado a hablar tanto de una forclusión generalizada del Nombre del Padre[311] o de una psicotización genérica[312], como de perversión generalizada[313] en un esfuerzo conceptual por extrapolar al campo social categorías clínicas que permitan entender y bordear el estado del lazo social. Los significantes "generalizado/generalizada/generalización" como apellido del síntoma o de las estructuras clínicas, junto con la definición de los llamados "síntomas contemporáneos", han subrayado la insistencia de un goce sin límite, una suerte de fuera-de-discurso donde el consumo y las identificaciones proliferan de manera delirante como intento fallido de respuesta a lo real.

En una línea distinta, aunque referida al mismo marco de la inexistencia del Otro, Jacques-Alain Miller propuso en Comandatuba la noción de discurso hipermoderno[314] como aproximación a lo que recoge como "estar sin brújula", producto de la disolución de la moral civilizada[315]. En este "discurso", que puede tomarse como una reinterpretación del discurso analítico, el agente sería el objeto que "se impone al sujeto sin brújula y lo

---

[307] Lacan, "Radiofonía", Óp. cit., 436.
[308] Jacques-Alain Miller & Eric Laurent, *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 13.
[309] Ver por ejemplo de Serge Lesourd, *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales,* Traducción: Pio Eduardo Sanmiguel A. (Ramonville Saint-Agne: érès, 2006), 7-10.
[310] Sauval, " El psicoanálisis líquido", Óp. cit.
[311] Jean-Claude Maleval, *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica* (Buenos Aires: Paidós, 2002).
[312] Massimo Recalcati. "La cuestión preliminar en la época del Otro que no existe", *Virtualia* No. 10. Año III. Julio-agosto (2004), http://virtualia.eol.org.ar/010/default.asp?notas/mrecalcati-01.html (consultado en Febrero 15 del 2013).
[313] Como lo señala Sidi Askofaré, *La perversion généralisée*, http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf (consultado en Febrero 15 del 2013).
[314] Este uso de lo hipermoderno dista de la acepción planteada por Lipoversky en términos del movimiento, la fluidez, la flexibilidad derivadas de un hipernarcisismo centrado en el logro y la gestión eficaz (ver Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona: Anagrama, 2004), 27), aunque no se excluye la relación entre ambas referencias.
[315] Jacques-Alain Miller "Una fantasía" en *Conferencia en IV Congreso de la AMP en Comandatuba, Brasil,* http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html (consultado en Febrero 17 del 2013).

invita a atravesar las inhibiciones"[316], un sujeto que produce como resto tiránico a la evaluación (S_i) y un saber semblante en el lugar de la verdad/mentira. Esta formulación, que caracterizaría al lazo social y a la época como efecto de una estructura discursiva donde el objeto funciona como agente, sugeriría no solo la instalación del goce como la dominante del vínculo sin mediación del Otro, sino que lo plantearía como mutación del discurso del amo. Esto último conduce a la afirmación de que el discurso analítico ya no es más el reverso del discurso del amo, sino que está en su lugar.

Más allá de las implicaciones de estos planteamientos para la concepción del lugar del psicoanálisis en la cultura, lo cierto es que generaron un clima de trabajo y cuestionamiento en el cual muchos analistas se acercaron al estudio riguroso del vínculo social y sus modalidades en la época. En la última década puede rastrearse en la literatura psicoanalítica lacaniana el desplazamiento desde la caída del padre a la dilucidación de los modos de goce en relación con un cambio de perspectiva frente a lo simbólico, orientado desde la pregunta por un goce Otro, más allá del goce fálico. En esta vía puede ser tomada la apuesta situada por Askofaré al señalar que "quedará un lugar de hospitalidad para todos lo que rechazan los discursos de la ciencia y del capitalista, este descubrimiento pasa por la vía del amor de transferencia y puede conducir al goce no perverso accesible a un ser parlante: el goce Otro, lo femenino"[317].

Lo femenino (¿♢/Ø ?) en el lazo social contemporáneo

En este punto cabe preguntarse ¿es posible hablar de goce Otro en relación con la estructura del discurso? ¿De qué manera participa lo femenino del lazo social? ¿Depende su lugar de un descentramiento del emblema fálico? ¿Es la feminización del discurso condición para abrir lugar a lo femenino en el discurso contemporáneo? Estos interrogantes enmarcan un abordaje del estatuto de lo real de lo femenino, que además de permitir un cierto viraje a la concepción de la *instancia social de la mujer* más allá del "orden del contrato que propaga el trabajo"[318] o de la restitución del masoquismo femenino como imperativo, cuestiona seriamente la asunción de una suerte de *promoción* de lo femenino como salida al malestar de la cultura. La ruptura con los ideales modernos que orientaron las reflexiones y las actuaciones de la humanidad durante siglos, aunada a la progresiva deslegitimación de los espacios simbólicos, se materializa en una *inflación*

[316] Ibid., Párr. 11.
[317] "restera un lieu d'hospitalité pour tout ce que rejettent les discours de la science et du capitaliste que cette découverte passe par la voie de l'amour de transfert et peut conduire à la jouissance non perverse accessible à un être parlant : la jouissance Autre, le féminine". Sidi Askofaré, *La perversion généralisée*. Op. cit., 6. Traducción propia.
[318] Jacques Lacan, "Ideas directivas para un congreso sobre sexualidad femenina", Op. Cit., 715.

socializada de la referencia ética[319], traducida en la reivindicación de valores tradicionalmente asociados a las mujeres, como la benevolencia o el cuidado.

Al respecto, cabe insistir en que la pregunta por lo femenino en el lazo social contemporáneo, al menos desde una perspectiva psicoanalítica, rebasa la referencia a la desigualdad social de los sexos, el incremento de las mujeres en lo público o la profusión de temáticas vinculadas a las cualidades del rol femenino en la sociedad. En la medida en que aquí lo femenino se ha definido como la asunción de una posición subjetiva frente a la falta en ser, es posible trascender este nivel de la discusión para centrarse en la manera en que la duplicidad de goce a la que acceden estos sujetos puede, si no realizarse, al menos consentirse en el seno de la articulación discursiva. A la luz de esta premisa, es clave la referencia a la feminización como efecto del encuentro con $S(\not{A})$ que en el discurso se materializa a través de la incidencia del objeto (a) y que insinúa la introducción de una lógica *del no-todo* en el funcionamiento totalitario inherente al significante.

Precisamente a partir del estatuto del (a) en la estructura, se formula una primera distinción, basada en la posibilidad de *feminizar* algo del orden del discurso que relativice la tendencia a la clausura del arreglo significante. Esta condición focaliza la reflexión en los discursos de la histérica y del analista, que al determinarse por la operación del objeto en tanto causa de deseo admiten la falta en ser como parte fundamental de su puesta en marcha. Vale decir que si bien todos los discursos suponen la incorporación de la falta como lo real que hace a la estructura, en el caso del discurso del amo y el discurso universitario la intervención del S_1 acarrea el imperativo de su rechazo/ sutura y desconocimiento como característica consustancial a estas formas de ordenamiento.

Entender la posición femenina sin restringirse al campo creado por la excepción paterna implica asumir como requisito para su inclusión en el lazo social el cuestionamiento de la función del amo[320]. La castración del padre, en el caso del discurso histérico, y la producción de S_1 como saldo del recorrido analítico pueden movilizar la imposición de universalidad propia de lo simbólico, garantizando un espacio de deseo en donde la singularidad de un sujeto y sus posibilidades de goce tengan lugar. Si bien el deseo es un efecto de lenguaje, en tanto representante de su límite abre paso a la invención como manera de incluir el sin sentido y el efecto de agujero. Es justamente bajo

[319] Guillermo Hoyos, "Ética para ciudadanos", en *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000), 82-108

[320] Cuestionar la función del amo es en últimas interrogar al significante y su capacidad de dar cuenta de todo lo real. Esto es en últimas lo que sucede de maneras distintas en el discurso de la histérica y en el discurso analítico. En el primero, esta operación se da a partir de la confrontación al padre con respecto a la inutilidad de su saber para dar cuenta del ser y del goce del sujeto; en el segundo, la producción de los significantes amo como saldo de la cura analítica da cuenta de la remoción del amo y la instalación del objeto en el lugar de la causa del sujeto. No obstante lo anterior, mientras en el caso del discurso analítico este movimiento le permite al sujeto ir más allá del padre como referente del funcionamiento subjetivo (instituido por obra de la estructura edípica), en el caso del discurso de la histérica es correlativo con la idealización del padre, que en tanto castrado se ubica en el lugar del amo.

la égida de la invención que un sujeto en posición femenina puede servirse de estas modalidades discursivas para tejer un lazo social inédito, que cada vez erosione las pretensiones absolutistas de los amos sostenido en la función de la verdad no-toda como causa de su relación con el Otro sexo, con el lenguaje, con el goce.

Lo anterior supone renunciar a la inscripción fundamentalmente femenina, del mismo modo en que se renuncia al establecimiento de una esencia femenina o de la feminidad. Cada vez que en nombre de los derechos o de las condiciones de fragilidad social se enarbola el reclamo de la excepción femenina no se hace sino fortalecer la consistencia de un ordenamiento masculino, que retorna en el recrudecimiento de la exclusión y el exterminio en lo real del cuerpo de una diferencia puramente significante. En este sentido, vale decir que de lo que se trata no es de eliminar al padre como manera de asegurar un lugar para lo femenino en lo social o de mejorar la situación social de las mujeres; lo que de esta elaboración se desprende es que el sostenimiento de la excepción, lógicamente, supone la instauración de lo social como un conjunto cerrado en el que la diferencia *necesariamente* es marginada o eliminada en aras de mantener su solidez. Decir que la mujer no ex-siste es una manera de apostar por la apertura de esa excepción como único operador de la subjetividad.

Ahora bien, en el contexto de la transformación del vínculo y de la economía del goce derivada de la modificación del lugar del padre, incluso la incorporación de lo real en la estructura a través del emplazamiento del objeto (a) en el punto reservado al ideal no hace sino afirmar el fundamentalismo y la exclusión. Aún cuando puedan advertirse allí efectos de feminización, habrá que interrogar si efectivamente ese escenario es el de la realización de lo femenino en el discurso y si es posible sostener un lazo social en esas condiciones. Al respecto Lacan[321] señala como punto nodal de este viraje discursivo contemporáneo el paso del significante, entendido como la dialéctica del binario S_1-S_2, al señuelo del signo, puro S_1 donde enunciado y enunciación se coagulan obturando la división del sujeto. Aquí radica la diferenciación esencial entre un discurso fundado en una lógica del todo y un discurso en el que es posible Otra-cosa; en sus palabras:

> *Psicoanalista, estoy advertido del signo. Si este me señala el algo que tengo que tratar, sé por haber encontrado en la lógica del significante cómo romper el señuelo del signo, que este algo es la división del sujeto: la división en cuestión depende de que el otro sea lo que hace el significante, por lo que él no podría representar un sujeto sino al ser uno más que del otro[322].*

[321] Lacan, "Radiofonía". Óp. Cit., 435.
[322] Ibid.

La puesta en marcha de esta lógica en el giro que le da el analista, contrasta con la sustracción de la división agenciada por la ciencia, que hace del sujeto un amo[323], enganchándolo en la metonimia incesante del objeto plus de goce como paradójica promesa de ser sin falta. Elucidar la feminización como efecto de estructura permite pasar sobre esta lógica del signo, desistiendo del recurso a una ética utilitarista del usufructo montada sobre la suposición de una cuantificación masiva de la satisfacción, sin limitarse a llorar la pérdida del padre como horizonte normativo. Cabe anotar, que si el problema central de la feminización es el encuentro con el $S(\mathbb{A})$ entonces la inserción de lo femenino en el ámbito público no es asunto exclusivo de las mujeres, sino un posicionamiento singular, uno por uno, que tendría efectos en lo político, del orden del cuestionamiento a los fundamentalismos, a las idealizaciones, los autoritarismos.

Para concluir, es importante subrayar que esta lectura de la feminización en modo alguno supone un rechazo a la ciencia ni la promoción de un estilo de vida, como ha sido la elección de múltiples movimientos sociales. El interés por lo que algunos analistas denominan *prácticas de borde* o esos *efectos de poesía* que desde la singularidad constelan las modalidades de lazo hoy, inspira el compromiso con una lógica del no-todo desegregativa[324] donde la diferencia tenga la oportunidad del encuentro.

[323] Ibid., 433.
[324] Jacques-Alain Miller, "El analista y los semblantes", en *De mujeres y semblantes (*Buenos Aires: Cuadernos del pasador, 1993), 39.

CONCLUSIONES

El punto de conclusión del proceso de investigación y escritura que motivó la feminización del lazo social como efecto de estructura desde una perspectiva psicoanalítica supone, ante todo, un corte en la elucidación orientado a indicar los rastros de una construcción de saber sobre la subjetividad y el lazo social de la época. Se trata de un ejercicio que con sus límites y elecciones permite dan cuenta de los virajes conceptuales que en psicoanálisis sintonizan el carácter estructural de la relación del lenguaje con lo real con los cambios que el discurso social va introduciendo, con las consecuencias correspondientes para la manera en que los sujetos se vinculan con otros, con el deseo, con el goce y en suma con el Otro. En este sentido se entiende que el trabajo sobre lo contemporáneo resulte tan pertinente como enriquecedor para las transformaciones del campo psicoanalítico mismo, que de la pluma y de la voz de quienes hacen del psicoanálisis causa de su deseo recibe a posteriori los efectos de los decires que lo han configurado como tal.

En esa línea, el interés por la feminización como fenómeno contemporáneo retroactivamente emerge bajo la forma de una pregunta singular por las prácticas contradictorias derivadas de un cambio de paradigma que deja al sujeto en un lugar muy precario en todo nivel. Si bien la revisión de algunos discursos sociales sobre lo femenino muestra que fenómenos como la violencia o la discriminación de las mujeres son de larga data, resulta especialmente paradójico constatar que, incluso a la luz de su reconocimiento como ciudadanas y bajo el establecimiento de políticas de tratamiento igualitario y/o equitativo, la desigualdad, la degradación y su anulamiento sean imperativos clandestinos que atraviesan la cotidianidad de las personas. Frente a esta cuestión hay muchos cursos de acción posibles. En efecto, la política, el activismo, la teorización, la protesta, la investigación -incluso el silencio- son formas legítimas de reaccionar, que en muchos niveles han permitido la visibilización de situaciones que violentan definitivamente la intimidad del sujeto.

Desde estos lugares, el énfasis en la determinación histórica, socio-económica, cultural y política se aborda como camino para aislar y pronunciarse frente a lo que sería el punto nodal de esta problemática: el binarismo sexual propiciado por el mismo lenguaje, determina unas condiciones que influyen en el desarrollo de prácticas de dominación, exclusión, marginación y maltrato. La consecuente deconstrucción de ese lenguaje, que en algunos discursos de género asume el estatuto de ente al que se le

atribuye bondad o maldad intencional, redunda en el despliegue de múltiples tipos de iniciativas cuya orientación y eficacia vale la pena interrogar.

A través de las palabras de algunas mujeres, más precisamente desde su enunciación singular, es posible escuchar que las denuncias sobre los efectos de la aplanadora simbólica testimonian algo de una pregunta más profunda por el ser. Tomar los efectos de poesía de esas *piezas sueltas* como un saber permite trascender la categoría de género y su pluralización como verdadera oportunidad de realización de lo femenino en el discurso social, para apuntar a la estructura en que estas narrativas surgen, se metamorfosean y se extienden. Cabe destacar el papel protagónico del psicoanálisis en estas narrativas, que en especial en el siglo XX y ahora en el XXI han permeado de una manera radical tanto las dinámicas discursivas actuales como los modos en que las mujeres se definen y son definidas.

Este último señalamiento no es más que el efecto del encuentro de Freud con la histeria, que en sentido estricto antecede a la formulación de lo femenino fuera del proyecto médico y biologicista de esta época. La articulación entre el padre y la sexualidad femenina hace de esta última el campo desde donde la pregunta por lo que quiere una mujer se hizo enigma. El reconocimiento de una velada pretensión freudiana de delimitar el significado de la feminidad desde el sesgo de lo pulsional y la elección de objeto, contrasta con la pluralidad manifiesta de las salidas del complejo de Edipo para las mujeres. Vale decir que la lectura de los aportes freudianos bajo la égida de la pregunta por lo femenino arroja como resultado la constatación de una lógica eminentemente masculina como base de la comprensión del sujeto y su relación con el inconsciente. La bella referencia al fin de análisis confirma a lo femenino en un estatuto de exterioridad, explicado por referencia a la castración edípica como castigo por el usufructuo de un goce - que Freud intenta hilar a título de goce masoquista- prohibido por (para) el padre.

La definición del carácter mítico del goce paterno, que resonaría en aquello sancionado por la castración, oscurece el abordaje de la mujer. Esta, en su estatuto de tabú, representa para los hombres algo del orden de lo ominoso, que atenta fundamentalmente contra el ejercicio de la satisfacción fálica con base en la cual se identifican. El recurso a la etimología permitió ubicar un clivaje entre mujer y fémina, que puede tomarse como indicación en el nivel del lenguaje del imposible que no hace conjunto cerrado de las mujeres, y que excede de múltiples maneras el propósito social de definirlas siguiendo los mismos criterios que subyacen a la definición de lo masculino. La acepción de lo femenino como castrado o de la feminización como castración agenciada por el padre metaforiza aquello que Virginia Wolf advirtiera con tanta lucidez : son los hombres quienes en su mayoría han escrito sobre las mujeres.

Este punto de partida, que a la luz del abordaje lacaniano se modaliza con base en la lectura estructural del complejo edípico y la introducción de los registros real, simbólico e imaginario, termina anunciando el punto de llegada en la construcción de la feminización como efecto de estructura; la castración ya no como falta de objeto agenciada por el

padre real sino como saldo del ingreso del viviente al lenguaje, permite situar en un nivel distinto a la feminización como la puesta en juego de una lógica alternativa a la lógica de la excepción paterna. La consideración del Otro como tesoro de los significantes y la asunción del falo como significante del deseo abrió la puerta a la comprensión de la incompletitud estructural del Otro, desde donde es posible abordar lo femenino en relación con algo más allá del referente fálico.

Ese más allá que hace presencia en la economía subjetiva a partir del objeto, sitúa con claridad que de lo que se trata en la sexuación es del posicionamiento frente a la falta (del Otro y del propio sujeto) y del acceso al goce que éste viabiliza. Para llegar a esta formulación, que Lacan sistematiza en la escritura de las fórmulas de la sexuación, fue preciso establecer las coordenadas de una topología del sujeto producto de la juntura entre el lenguaje y lo real. Esta topología, permite ubicar una estructura que tiene como vórtice lo imposible de la relación sexual, lo imposible del proyecto de complementariedad entre los sexos, lo imposible de la mujer como ex-sistencia. A partir de ahí, retomando el trabajo de Lacan sobre la lógica modal y aristotélica, pudo plantearse algo de lo propiamente femenino reflejado en el funcionamiento de una lógica (la lógica del no-todo), que si bien concierne a las mujeres no se restringe a ellas, en la medida en que no es un asunto de sexo biológico sino de relación con el deseo y con el lenguaje.

Una vez localizada la feminización con respecto a la posición femenina y a esta lógica no toda, la elaboración se orientó a interrogar el lugar de lo femenino en el lazo social tomando como punto de referencia el planteamiento lacaniano de los discursos. El análisis bajo el prisma de la estructura permitió subrayar que, si bien ésta supone un efecto de feminización en tanto se constituye alrededor del vacío de lo imposible, hay un cierto enmascaramiento de esa dimensión como consecuencia de la introducción de la excepción paterna, y la institución como operador del lazo social. De este apartado es importante destacar la contraposición entre los discursos del amo y universitario, por un lado, y de la histérica y el analista por el otro, en función de las condiciones de su arreglo significante que dan lugar o no a la feminización como efecto de estructura. Al respecto se mostró que en la medida en que no se viabiliza la incidencia del objeto sobre el significante y/o sobre el sujeto, tanto el amo como el universitario se proponen como universos cerrados que desalojan al objeto del lugar de causa.

No obstante esta determinación, la misma marcha del discurso genera efectos relativos al deseo, la verdad y/o el saber que cuestionan profundamente la acción del amo. Paradójicamente se encontró que las formas de lazo social que alojan efectos de feminización posibilitan, al poner en primer plano la incidencia del objeto (a) ,el franqueamiento del principio ordenador del goce y la realización del goce fantasmático. La acción a gran escala del discurso científico, a partir de la misma estructura del discurso histérico, y en articulación con el proyecto de absolutización del saber apalancado por el discurso universitario, define en el horizonte de la contemporaneidad una promesa de completitud sostenida por la técnica y la plusvalía.

Bajo el prisma de la feminización, entendida como infiltración de lo real en el orden significante, estas transformaciones discursivas bien pueden ser consideradas como efectos feminizantes del objeto, que en el marco del circuito del capitalista, propuesto por Lacan, suponen la promoción de un goce informe, asexuado, densificado alrededor del usufructo de los objetos gadget. El análisis de la lógica que subyace a esta presencia del objeto *en el cenit de la civilización* no sólo identificó en el imperativo de goce el reverso de una metonimia perversa de los objetos que revela el fracaso de la promesa de completitud; el desconocimiento del objeto en su función de causa y la ilusión de incorporarlo por la vía del consumo revela que el resultado de la declinación social del padre, lejos de dar lugar al reconocimiento de la falta en el Otro como motor del discurso, termina realzando la excepción paterna en tanto ex-sistencia absoluta de goce.

La revisión de algunas de las propuestas planteadas sobre el goce, la ley y la subjetividad en esta época, hacen eco de este impase a partir de la pregunta por el estatuto del padre y los modos de goce, coincidiendo en la necesidad de plantear una vía alternativa al panorama social y subjetivo que se despliega con la implementación del discurso del capitalista y el paradigma de la plusvalía. Esta Otra vía, que aquí se introduce tanto a partir del abordaje sobre lo femenino y de la angustia como señal de lo real, encuentra en la apuesta por el amor de transferencia y la operación del deseo del analista un camino de elaboración, que tiene como litoral del ejercicio significante la emergencia de la letra. La letra es definida por Lacan en términos de aluvión real donde el significante se instala y el sujeto se enraíza como forma de hacer valer su ser más allá de la ley que organiza el discurso en el que se inscribe. Siendo una invención que se hace posible por la puesta en juego de una lógica del no todo, la letra toma el valor de acto y de nombre propio que es susceptible de transmisión en el circuito del discurso, marcando la ruptura del semblante y señalando el camino de una forma de relación con la falta en el Otro, que en lugar de angustia y evitación suponga la operación del objeto en su justo lugar de causa del deseo.

El hallazgo de la letra permite retroactivamente reubicar los efectos de goce del objeto en el discurso capitalista, que bajo esta perspectiva no responden a lo fundamental de la feminización, sino más bien a la realización de un deseo perverso. Si decimos que la castración es punto de partida y punto de llegada es porque en función de la letra la feminización se revela como efecto del encuentro con la castración del Otro. $\mathbb{S}(a)$ es el nombre que un sujeto puede sedimentar en sus avatares con el significante, dejando como consecuencias de este acto de invención un nuevo amor, un deseo inédito, un efecto de poesía. Bajo este prisma se entiende que el fin de análisis puede ser entendido como conclusión lógica de la relación de un sujeto con el Otro, testimoniada por la emergencia de la letra como signo del engaño del significante. El alcance de la presente elaboración sugiere que el fin de análisis es una forma, absolutamente singular, de apertura a una posición femenina y a una respuesta, no metonímica, a la pregunta por el ser.

Para concluir, cabe señalar que si bien el discurso psicoanalítico no es en ningún caso una respuesta masiva al discurso capitalista, desde la perspectiva de la letra tal vez pueda esperarse que su puesta en marcha como lazo y las contribuciones de los que han hecho del psicoanálisis causa en su transmisión tengan efectos de feminización. En todo caso, en tanto esta apuesta no responde a la lógica finalista, ni al establecimiento de un modelo ideal y mucho menos a una declaración de propósitos, se mantiene siempre viva la pregunta por lo que desde el psicoanálisis, en su particularidad, puede movilizar el cuestionamiento de estas formas de producción de goce contemporáneas.

Muchas de las preguntas que movilizaron la escritura de esta tesis no encuentran aquí su solución, pero sí dan lugar al desarrollo de algunas articulaciones que siguen insistiendo en su valor subversivo para la cultura. Hablar, por ejemplo, de la participación de las mujeres en lo social, o por la vinculación de la "feminización" a los fenómenos de marginalidad, pasa por la comprensión de la estructura androcéntrica del discurso, las implicaciones de su estatuto de objeto en la estructura y los efectos que eso tiene en el contexto de una modalidad cursiva. En esa línea, el trabajo sobre el discurso universitario puntúa lo que podría ser la incidencia de este arreglo de goce en los fenómenos de exclusión trabajados desde la perspectiva de género.

Con base en estas líneas de elucidación, es posible decir que la feminización, sea como imperativo y/o tendencia generalizada, está lejos de ser la clave para la solución de la desigualdad. No obstante lo anterior, vale resaltar cómo la articulación entre escritura, letra y transmisión abre la puerta a situar los efectos de poesía que un sujeto, feminizado en el ejercicio de la cura analítica, tenga en el lazo social, y que den cuenta de la introducción de la lógica del no-todo en el semblante del discurso. La singularidad de la experiencia de aquellos en posición femenina permite decir que lo que se interroga en el plano social es lo real de la falta en el Otro.

Anexo: De la investigación psicoanalítica: ciencia, verdad y método

Planteadas las preguntas, las llaves significantes que llaman al desarrollo del enjambre de saber, se hace necesario trazar el camino a través del cual se construye eso que adviene desde un lugar Otro. La investigación como ejercicio de dilucidación que conlleva a una producción, supone la puesta en acto de un artificio del cual se espera *algo,* a la manera de una anticipación en la que resuena aquella sentencia freudiana -ampliamente discutida en el ámbito psicoanalítico-: wo Es war soll Ich werden. ¿Qué debe ser? ¿Qué debe hacerse en la investigación? Este apartado plantea una reflexión en torno a la investigación psicoanalítica entendida como articulación, como acto y como producción, que permite ubicar la estructura sobre la cual escribo este trabajo, perfilando además el destino de lo que aquí se decanta en los desfiladeros de la elaboración sobre lo femenino y el lazo social.

En primera instancia cabe decir que la investigación precede a la ciencia[325], pero se ubica en su centro en la Edad Moderna[326]. Esta ubicación resulta esencial para interrogar el papel que en la actualidad tiene el imperativo de investigar e innovar, básicamente porque aunque desde el discurso científico se proyecte una relación casi de causalidad entre ciencia e investigación, una revisión sobre estas nociones desde la perspectiva del sujeto permite dilucidar lo paradójico de esta articulación a la luz de la referencia a la verdad. En efecto, desde ese lugar la investigación se define como un medio para alcanzar la verdad y cuestionar lo instituido, como una forma de reaccionar frente a cierto *hechizamiento de lo real o de una vasta mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer*[327] . Lo que intuitivamente puede denominarse como un saber hacer con lo real -que en un primer tiempo posibilita la producción del sujeto- se constituyó en la insignia del cambio de discurso que catapultó a la ciencia al lugar de ideal de vínculo social.

---

[325] A lo largo del texto se encara la discusión sobre la ciencia y lo científico a partir de su definición como fenómeno de la Edad Moderna, inaugurada por el planteamiento cartesiano.
[326] Martin Heidegger. "La época de la imagen del mundo". En: *Caminos de bosque.* (Madrid: Alianza, 1996).
[327] Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977), 5a edición (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999). 9-11. Citado por Fruchtnicht, Viviana. *El psicoanálisis, la modernidad, la postmodernidad. Éticas de lo ideal, ética de lo real*, Op. Cit., 9.

¿Cuál es la relación de la investigación con la verdad? ¿Cómo se instituye en práctica privilegiada de un determinado vínculo social? El ejercicio cotidiano de observación de lo que nos rodea es lo que se juega en el fundamento de estas preguntas: nos aproximamos al enigma de lo real a partir del lenguaje, lo revestimos de significante, lo ponemos en relación con otros significantes. La magia, más que cualquier otra práctica, muestra cómo esa juntura entre lo simbólico y lo real no sólo da sentido y organización a un mundo absolutamente desconocido para el humano; también le permite servirse de cierta eficacia para operar sobre él. Todo lo que forma parte de la naturaleza se moviliza a través del significante, función que encarnada, recortada en el sostén corporal de aquel que la pone en acto, "revela el lugar de la verdad como causa bajo su aspecto de causa eficiente"[328].

La magia, sin embargo, no permite formular nada sobre la investigación en la medida en que solo funciona a condición de que el saber quede velado para el sujeto. El discurso de la ciencia tiene como premisa precisamente el cuestionamiento de esa eficacia simbólica, que queda rebajada al estatuto de apariencia. En el caso de la religión el encuentro con lo real es formalizado en términos de una demanda sometida al deseo supuesto de Dios, instalado en el lugar de la causa, de la cual se desprende un saber y una ficción sostenidas en el no-acceso a la verdad. La verdad se perfila como una finalidad eternizada que representa el límite por excelencia de la investigación; siendo Dios causa, verdad y camino, cualquier construcción de saber se enfrenta a "cierto descorazonamiento del pensamiento"[329] cristalizado en la aceptación de su estatuto como garante de lo simbólico y de su relación con lo real.

El socavamiento de esta instancia a expensas de la perseverancia en la búsqueda de la verdad conduce a la emergencia de un sujeto, que lejos de remitir a Dios la causa de su deseo la rastrea en lo real a través de un efecto particular del significante, sobre el cual descansa la investigación como práctica científica. Se trata de la matematización de la naturaleza, que al ser concebida como oscuridad cifrada sostiene la promesa de que el humano podrá extraer la verdad de sus entrañas con las herramientas adecuadas. Al respecto, vale traer a colación las famosas palabras de Galileo en *El ensayador*[330] como testimonio de la emergencia del sujeto de la ciencia:

> *La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer a los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras*

[328] Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad" (1965), en *Escritos II*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005), 850.
[329] Ibid., 851.
[330] Galileo Galilei. *El ensayador.* (Madrid: Ediciones Aguilar, 1984).

geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto. [331]

Galileo distingue la escritura filosófica de la escritura narrativa, señalando que "tal vez (se) piensa que la filosofía es como las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la *Iliada* o el *Orlanndo furioso*, donde lo menos importante es (que) aquello que en ellas se narra sea cierto"[332]. En este sentido, se presume que solo en el libro del universo está la verdad y que se hace necesario saber entender la lengua matemática para acceder a ella. Saber es ubicado en el plano opuesto de la verdad y en la división de sus fronteras se aloja el sujeto de la ciencia. El cogito cartesiano, entonces, representa la relación de ese sujeto con el saber que pretendería fundar el ser y extraer de allí una verdad muda, sin semblantes, sin riesgo de engaño. En resumen, el sujeto, apoyado en la investigación y el saber de la lengua matemática es capaz de hacer brotar verdad de lo real.

Para garantizar el funcionamiento de dicho engranaje el sujeto debe pasar por un proceso de saturación lógica que lo proteja de la ilusión y el error, que independientemente de su composición incremente su conocimiento y le permita escoger el camino correcto hacia la verdad. En este punto el método aparece como referente fundamental de la ciencia, en el que halla su lugar el experimento como forma paradigmática de investigación. La observación del objeto la descomposición del mismo en unidades cada vez más simples, la idea de progreso y la aspiración a la totalidad se instituyen como procedimiento modelo para acceder al conocimiento del mundo, a su explicación, que por supuesto deberá ponerse a prueba constantemente fundando "un desconocido en un conocido y al propio tiempo conserva(ndo) este conocido mediante ese desconocido"[333].

Lo anterior permite ir situando los efectos de la ciencia y las transformaciones que introduce en el vínculo social: la investigación se instituye como aplicación del método, que lejos de conducir a la verdad se regodea en el circuito de la producción, en la acumulación de saber y en la creación de objetos. Esto último resuena no solo en los alcances del capitalismo, que mejor explota estos efectos de la ciencia, sino en el imperativo actual de la innovación, en el que se cristaliza la imbricación de la ciencia, la técnica y la economía.

La lectura de Lacan sobre el discurso científico permite acentuar un aspecto particular de su arquitectura, en función del cual el psicoanálisis se articula y se diferencia

[331] Ibid.,. 61.
[332] Ibid., 60-61.
[333] Heidegger. "La época de la imagen del mundo". Op. Cit. 72.

de este campo. Al referirse al axioma cartesiano *cogito ergo sum*[334] Lacan pone de relieve el fundamento significante de esta maquinaria y por esa vía su capacidad para producir objetos: "el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje"[335]. Desde esta perspectiva, se entiende que la particularidad de la ciencia y del método científico no es el acercamiento a la verdad sino su eficiencia para "hacer surgir en el mundo cosas que no existen en modo alguno en el nivel de nuestra percepción[336]". Este modo de funcionamiento está aparejado con el borramiento de la pregunta por el ser, de la marca del ser en el sujeto, en favor de la referencia al ente susceptible de medirse, cuantificarse y observarse.

El psicoanálisis se ocupa de ese sujeto que queda como resto de la ciencia, campo en el que cada cual parece estar determinado como objeto. En el lugar de aquello que es saturado por la lógica y por la técnica el psicoanálisis emerge en tanto saber articulado a la verdad como causa material que no aspira a sellar la rajadura del sujeto. El inconsciente, articulado como un lenguaje, no es más que un testimonio significante de la relación del sujeto con el objeto que lo causa, de su estatuto de respuesta frente a lo real. A diferencia del discurso científico, el psicoanálisis sostiene una apuesta por el ser a través del hilo de su falta, reconociendo a la verdad como expresión de su presencia en el lenguaje y a la vez resaltando el camino del lenguaje como la vía regia para tocar algo de ese real. Dicho de otra forma, la verdad no es un objetivo a extraer de lo real con la herramienta del método, es lo que de eso habla, a medio camino entre lo simbólico y lo real.

Esta distinción, sin embargo, no supone una disyunción entre el campo de la ciencia y el campo del psicoanálisis. Aun cuando ambos le apunten a relaciones diferentes en lo que respecta a la función del sujeto (uno su relación con el saber, el otro su relación con la verdad como causa), los dos constituyen articulaciones significantes que implican un saber, dan lugar a una transmisión y delimitan un método para producir saber. A esta altura puede plantearse a la investigación como punto de cruce entre ambos discursos, una praxis que si bien toma matices singulares en cada campo, posibilita el debate a condición de no perder de vista el límite de lo que puede decirse. Esta perspectiva es puesta de manifiesto por Freud, quien sin renunciar al emplazamiento del psicoanálisis como ciencia formula una concepción de investigación marcada desde una lógica distinta a la totalización del saber. En la primera página de *Pulsiones y destinos de pulsión*[337], encontramos una formulación del método de investigación freudiano, que surge de la crítica al ideal de claridad y precisión que supuestamente sería constitutivo de la ciencia. Dice Freud:

---

[334] Lacan, “La ciencia y la verdad” Op. cit., 845.
[335] Lacan, “La ciencia y la verdad” Op. cit., 843.
[336] Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, Op. Cit., 170.
[337] Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión”, Op. Cit., 113.

> *El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. […] Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que en realidad les es sometido. En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes de que se las pueda conocer y demostrar. Sólo después […] es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito y, para que además queden exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones [… que] experimentan un constante cambio de contenido.*

Esta planteamiento, en el que puede identificarse la lógica de la investigación como lógica significante, hace hincapié en la flexibilidad y el rigor de la formalización científica, que encuentra siempre la brújula en el material empírico, en la clínica. Como bien lo argumenta Silvia de Castro[338], el psicoanálisis se constituye en primera instancia como método de investigación que fundamenta un método terapéutico y una doctrina. El método psicoanalítico procede apoyado en criterios que no se ciñen a la utilidad, la novedad, el acuerdo de la comunidad científica sobre el objeto y la verificación como coordenadas de una investigación verdaderamente científica. Su apuesta responde más a la construcción de caso que a la formulación de un proyecto o de un problema, tanto en lo que refiere a la singularidad del saber que se decanta (a contrapelo del saber homogéneo y neutral de la ciencia) como a su destino. Bajo este prisma, se plantea entonces el marco de la investigación *psicoanalítica,* que ligada a la investigación se escribe como camino a través del cual un sujeto bordea algo del ser, apuntando a la contingencia de un encuentro donde la verdad no-toda habla.

En esta vía, me permito citar la reflexión de Malengreu en el texto *Notas sobre la construcción de un caso*[339], en el cual afirma que el material clínico responde al uso que el ponente hace de él y resalta en este ejercicio una doble vertiente del encuentro con lo real en la experiencia: una referida a lo real como reencuentro y otra referida a lo real como fuera de sentido. Con base en esta premisa, el autor señala como lo propiamente

---

[338] Silvia de Castro, "Cuestión de método", en Carmona Hernández, Diana Patricia (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2011).
[339] Pierre Malengreau. Nota sobre la construcción de un caso. En: *Cuadernos de Psicoanálisis* 26. Bilbao, Eolia, junio 2002.

psicoanalítico de la escritura de un caso la inclusión de la contingencia en su construcción misma, lo cual no sólo señalaría el punto de verdad en la producción de saber en psicoanálisis[340] sino que interrogaría el lugar del investigador directamente. ¿La contingencia remite a la pregunta de investigación? ¿Dónde aparece la subjetividad del investigador?¿Es esto lo que diferencia a la investigación de la acumulación de conocimientos como aporte a la cultura? ¿Tiene la investigación psicoanalítica la estructura de una cura? ¿Es el investigador un psicoanalista?

Una segunda referencia freudiana permite avanzar en esta cuestión, subrayando la relación del saber con la pulsión, con la dimensión del goce. En 1908, pocos años después de hablar de la pulsión epistemofílica, Freud[341] retoma la cuestión a propósito del esfuerzo de saber de los niños sobre la sexualidad, reconduciendo su origen al aguijón de las pulsiones egoístas: "la pregunta misma, como todo investigar, es el producto del apremio de la vida, como si al pensar se le planteara la tarea de prevenir la recurrencia de un suceso tan temido"[342]. Este planteamiento remite entonces a una pregunta que para nada es neutral y anónima, que es siempre pregunta de un investigador y que anticipa en la elaboración de su enigma algo del orden del horror. El investigador en la misma posición del niño es dividido por el goce, que a través del semblante acosa, se interpela, se evoca, se elabora. Si con Lacan podemos entender ese semblante en referencia al objeto (a), el objeto del psicoanálisis, entonces puede ubicarse al investigador como sujeto causado por un objeto, el cual logra "extraer" a partir de su elaboración significante y con el cual sostiene una relación de exclusión interna.

Con las coordenadas hasta aquí esbozadas, se sostiene la tesis de que la contingencia del encuentro del investigador con aquello que lo causa se escribe, lo cual, a su vez, permite decir que la investigación así planteada implica como campo de referencia a la clínica. Clínica, entonces, no es un apelativo que se reserva para la dirección de la cura o a las estructuras subjetivas; la emergencia de lo real, del sinsentido, el malestar testimonian algo del orden de una experiencia clínica que en cada caso interroga sobre la relación con su propio imposible, y que lo confronta con el franqueamiento de la pasión por la ignorancia, del mito individual o del delirio[343].

Producción de un sujeto dividido por el goce que se sirve del significante, tejiendo un saber que no es el del fantasma y delimitando un vacío que a posteriori se revela en su estatuto de causa. El advenimiento de un saber que no sabía que se sabía hasta el momento de concluir y que implica el compromiso con una experiencia enraizada en el

---

[340] "Es preciso entonces creer que lo que dice la verdad no lo dice completamente de la misma manera como lo repite el discurso común". Jacques Lacan. "Lugar, origen y fin de mi enseñanza". En: *Mi enseñanza*. (Buenos Aires: Paidós, 2008). 30.

[341] Sigmund Freud, “Teorías sexuales infantiles” (1908) en *Obras Completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

[342] Ibid., 190.

[343] Pío Eduardo Sanmiguel Ardila,, "Ricercando". En: Julio Hoyos,. (Comp.). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia. Departamento de psicoanálisis* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2009).

campo psicoanalítico exige también la precisión sobre el método, sobre el camino a través del cual el investigador se lanza a la tarea de de construir un saber nuevo sin enredarse en los intríngulis de las tendencias narrativas de la época. Esta pregunta me condujo a la formalización de Lacan al presentar su investigación sobre la angustia[344], en la que se encuentra una indicación de la cuestión del método psicoanalítico, definido en un escrito anterior como el método "que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado"[345].

La pregunta por la angustia y la enseñanza analítica es asumida por Lacan desde una posición que lo compromete en el campo de un *hacer comprender,* posible en la medida en que reconocen los límites mismos de la comprensión y la seducción gestáltica de alcanzar en ella el conocimiento. Bajo el quicio de la advertencia de "no creer demasiado en aquello que (se) puede comprender"[346], se plantean tres rúbricas que comparten un mismo punto de partida: los elementos significantes. La primera, la del catálogo, remite a la construcción de un cuerpo teórico de referencias que aspira a agotar "no solo lo que se quiere decir sino lo que se ha querido decir al construir dicha categoría"[347], la de la investigación. Este camino, dice Lacan, lleva a adoptar la posición del enseñante, lo que evoca simultáneamente una mostración de saber que inevitablemente obtura la emergencia del sujeto en su división e instaura al saber anónimo en agente de discurso: la impostura del discurso universitario.

La segunda, el método del análogo, según la cual se abordaría la categoría situándola en diferentes campos, revelando posiciones analógicas en distintos niveles con miras al establecimiento de tipologías sobre el fenómeno estudiado. Planteada así, esta manera de emprender el seguimiento de la categoría parece conducir al investigador al rastreo del arquetipo de las muestras ubicadas, a la ilusión del catálogo de todos los catálogos que encuentra en la borgiana biblioteca de Babel la ficción de su realización. A esta creencia en la infalibilidad del orden significante Lacan le opone una tercera vía, que propone "bajo el índice de la función de la llave"[348], y de la que enigmáticamente nos dice que por abrir, ¡funciona! En el método significante, el hilo de Ariadna se carda como relación de un significante con otros significantes -desprovistos de todo contenido- articulados en el nivel del Otro, marcando los senderos que seguimos, poniendo en cuestión los conceptos con los que nos encontramos, designando los límites y los puntos de franqueamiento, despojados de garantía[349]. He aquí el valor de acto que la investigación como articulación pueda tener: el investigador ceñido al hilo significante se confronta con su propio franqueamiento, con la mutación subjetiva, conclusión de una

---

[344] Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*. Op. Cit.
[345] Jacques Lacan, "Juventud de Gide o la letra y el deseo" (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: siglo XXI, 2005), 727.
[346] Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*. Op. Cit., 27
[347] Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*. Op. Cit., 28
[348] Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia*. Op. Cit. 30.
[349] Basado en el planteamiento de Lacan sobre el método del comentario significante. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética*. Op. cit. p. 303.

demostración que conmemora la orientación hacia el goce, S(Ⱥ). El rechazo del Otro como huella del acto y el desprendimiento de la investigación en tanto producto, en tanto creación, toman valor en el marco de una comunidad de lenguaje donde *una* contribución -singular-, lejos de proponerse como paradigma para futuras indagaciones e indiferente de su futuro es suscrita por un sujeto distinto, responsable de su acto y los efectos de nominación[350].

[350] Jacques-Alain Miller. "Jacques Lacan: Observaciones sobre su concepto de pasaje al acto". En: Gabriel Lombardi, (Comp.). *Infortunios del acto analítico*. (Buenos Aires: Atuel, 1993).

Bibliografía

Afanador, Luis Fernando. “12 preguntas a J.M. Coetzee”. *Revista Semana*, 2013: http://www.semana.com/cultura/articulo/doce-preguntas-jm-coetzee/337643-3 (consultado en Abril 25 del 2013).

Aguilar, Paula Lucía. “La feminización de la pobreza: Conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas”. *Revista Katálsis, 14(1)*, 2011: 126-133.

Aguilera, Samara de Las Heras. “Una aproximación a las teorías feministas”. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, nº 9*, enero 2009: 45-82.

Alcoff, Linda. “Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”. *Revista Debats No. 76* , 2002: http://www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/030608alcoff.pdf. (consultado el 17 de marzo de 2010).

Alemán, Jorge, y Sergio Larriera. *Lacan: Heidegger.* Buenos Aires: Ediciones del Cifrado, 1996.

Anacrónicos. “La mujer en la época victoriana”. *http://anacronicos.foroactivos.net/t141-ser-mujer-en-la-epoca-victoriana (consultado el 18 de enero de 2013).*

André, Serge. *¿Qué quiere una mujer?* México: Siglo XXI editores, 2002.

Aristizábal-Montes, Patricia. *Panorama de la narrativa femenina en Colombia en el siglo XX.* Cali: Universidad del Valle, 2005.

Aristóteles. “Metafísica Libro V”. En *Obras de Aristóteles, vol. 10*, de Patricio de Azcárate (comp.). Madrid: Biblioteca Filosófica, 1875.

Ascarúa, Ángel Tamariz. “Curso de topología general”. En *Vínculos matemáticos. Publicación del departamento de matemáticas de la Facultad de Ciencias*. México: UNAM, 1990.

Ascencio, Bernardo Morales. “Las lógicas no clásicas y el estudio de la modalidad”. En *THESAURUS. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Tomo LIV. Núm. 3*, 1036-1070. 1999.

Askofaré, Sidi. *La perversion généralisée.* http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf (consultado en Febrero 15 del 2013).

Associated Press [AP]. *Desafía las leyes el caso Meiwes.* Reportaje del 19 de enero de 2004. *El siglo de torreón.com.mx.* (Consultado el 10 de julio de 2013).

Baldiz, Manuel. "La primacía femenina en el mundo psicoanalítico". *Intercambios/Intercanvis, junio de 2006.* http://www.psicoanalisisysociedad.org/Textos/Primacia%20femenina%20mundo%20Ps%20-%20MBaldiz.pdf (consultado el 12 de mayo del 2013)

Barberá, Ester; Candela, Carlos; Chorro, Luis; Ramos, José; Ramos, Amparo; Sarró, Maité; Sevilla, Julia & Yeves, Teresa. *Rompiendo el techo de cristal: los beneficios de la diversidad de género en los equipos de dirección.*(Universitat de Valencia: Valencia, 2010), http://www.uv.es/iued/investigacion/proyectos/resumen-teccho-cristal.pdf (Consultado el 29 de mayo de 2013).

Barthes, Roland. *La aventura semiológica.* Barcelona: Paidós, 1990.

Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo. Los Hechos y los mitos (1949).* Madrid: Siglo XX, 1969.

Berenguer, Enric. “Sexuación: La no identidad del sexo”. En *Psicoanálisis: Enseñanzas, orientaciones y debates*. Guayaquil: Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, 2008.

Braunstein, Nestor. *El goce, un concepto lacaniano.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Brousse, Marie-Hélène. “En busca de lo femenino”. En *De astucias y estragos femeninos*, de Mario Goldemberg (comp.). Buenos Aires: Grama, 2008.

Brousse, Marie-Hélène. “Las feminidades: el Otro sexo entre metáfora y suplencia”. En *Del Edipo a la sexuación*, de Jacques-Alain Miller et al. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Bruno, Pierre. *Lacan pasador de Marx. La invención del síntoma.* Madrid: S& P Ediciones, 2010.

Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad .* Barcelona: Paidós, 2007.

Carranza, María Mercedes. “El oficio de vestirse”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “La Patria”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “Oración”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “Patas arriba con la vida”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “Poema de amor”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “Sobran las palabras”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

—. “Vainas”. En *Poesía completa y cinco poemas inéditos*. Bogotá: Alfaguara, 2004.

Casidoro de Reina & Cipriano Valera, (eds). “I Epístola a los Corintios”. En *Sagrada Biblia (1960)*. http://www.biblegateway.com/passage/?search=1Corintios13:4;&version=RVR1960 (consultado en Junio 25 del 2011).

Colombia, Congreso De. *Ley 1257 de 2008.* Diario oficial No. 47.193 del 4 de diciembre de 2008.

Colorado López, Martha, Liliana Arango Palacio, y Sofía Hernández Fuente. *Mujer y feminidad.* Medellín: Dirección de Cultura de Antioquia, 1998.

de Castro Silvia, “Cuestión de método”, en Carmona Hernández, Diana Patricia (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica.* Medellín: Universidad de Antioquia, 2011

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas (1641).* Bogotá: Panamericana, 2004.

Díaz Jiménez, Rosa María. “Feminización de la dependencia. Reflexiones sobre el sistema para La autonomía y la atención a personas en situación de dependencia”. *Portularia VII, nº 1-2*, 2007.

Fernández Sedano, Itziar, Gabrielle Poeschl, Peter Glick, Darío Páez Rovira, y Miguel Moya Morales. “Sexismo, Masculinidad-Feminidad y Factores Culturales”. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción -REME-. Volumen 4. No. 8-9*, 2001: http://reme.uji.es/articulos/amoyam4101701102/texto.html. (consultado el 27 de Abril de 2009) .

Figueroa, Mario. “... ni con el pétalo de una rosa..”. *Revista razonpublica.com del 10 de junio*, 2012: http://razonpublica.com/index.php/conflicto-drogas-y-paz-temas-30/3023-un-crimen-que-nos-conmueve-2-ni-con-el-petalo-de-un-rosa.html (consultado el 14 de diciembre de 2012).

Foucault, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

Freud, Sigmund. “33ª conferencia: La feminidad (1932). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”. En *Obras Completas, vol. XXII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos (1925)”. En *Obras Completas vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. "Análisis terminable e interminable" (1937), en *Obras Completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. "De la historia de una neurosis infantil" (1918 [1914]), en *Obras Completas*, vol. XVII.Buenos Aires: Amorrortu. 2001.

—. “El Malestar en la cultura (1930)”. En *Obras Completas, vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “El problema económico del masoquismo (1924)”. En *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “El sepultamiento del complejo de Edipo (1923)”. En *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “El tabú de la virginidad, Contribuciones a la psicología del amor III. (1918 [1917])”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “El yo y el ello (1923)”. En *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905(1901))”. En *Obras Completas, vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Introducción del narcisismo (1914)”. En *Obras Completas, vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “La interpretación de los sueños (1900)”. En *Obras Completas, vol. V*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “La organización genital infantil (1923)”. En *Obras Completas, vol. XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Manuscrito K: Las neurosis de defensa (1896)”. En *Obras Completas, vol. I* . Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Más allá del principio del placer (1920)”. En *Obras Completas, vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales (1919)”. En *Obras Completas, vol. XVII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Proyecto de psicología (1895)”. En *Obras Completas vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras Completas, vol. XXII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901). En *Obras Completas*, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu. 2001.

—. “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoía”. En *Obras Completas, vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Pulsiones y destinos de pulsión (1915)”. En *Obras Completas, vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Sobre la sexualidad femenina (1931)”. En *Obras Completas, vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Teorías sexuales infantiles” (1908). En *Obras Completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Tótem y tabú. Algunas concordancias entre la vida anímica de los salvajes y los neuróticos”. En *Obras Completas, vol. XIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

—. “Tres ensayos de teoría sexual (1905) “. En *Obras Completas, vol. VII* . Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Fruchtnicht, Viviana. *El psicoanálisis, la modernidad y la posmodernidad. Éticas de lo ideal, ética de lo real.* Buenos Aires: Grama, 2004.

Granon-Lafont, Jeanne. *La topología básica de Jacques Lacan.* Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.

Hamon, Marie-Christine. *¿Por qué las mujeres aman a los hombres y no a su madre?* Barcelona: Paidós, 1995.

Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo.* Madrid: Alianza, 2000.

Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo". En *Caminos de bosque.* Madrid: Alianza, 1996.

Hoyos, Guillermo. “Ética para ciudadanos”. En *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*, 82-108. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Internacional, Amnistía. “Hablan las sobrevivientes. Violencia sexual en Colombia”. septiembre de 2011:

https://doc.es.amnesty.org/cgibin/ai/BRSCGI/HABLAN%20LAS%20SOBREVIVIENTES%20VIOLENCIA%20SEXUAL%20EN%20COLOMBIA?CMD=VEROBJ&MLKOB=29911341515.

Izcovich, Luis. *Los paranoicos y el psicoanálisis*. Medellín: Editorial No todo, 2011.

Lacan, Jacques. "Clase 7 del 10 de enero de 1962". En *Seminario 9 la identificación*, 32-39. (consultado en Folios- data base el 31 de mayo de 2013).

—. “Conferencia de Lacan en Milán. 12 de mayo de 1972. Del discurso analítico”. traducido por Olga Mabel Máter. http://es.scribd.com/doc/55454317/CONFERENCIA-DE-LACAN-EN-MILAN-DEL-12-DE-MAYO-DE-1972 (consultado en 15 de Febrero del 2013).

—. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1958), en *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2005.

—. “Del trieb de Freud y del deseo del psicoanalista (1964)". En *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2005

—. “El Seminario Sobre la carta Robada”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

—. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953/1954).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957).* Buenos Aires: Paidós, 2004.

—. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963).* Buenos Aires: Paidós.

El Seminario. Libro 11: Los cuadro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1984/1964). Paidós: Buenos Aires,.

—. *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969).* Buenos Aires: Paidós.

—. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969/1970).* Barcelona: Paidós, 1992.

—.*El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante (1971)* Buenos Aires: Paidós, 2009

—. *El seminario. Libro 19. ... o peor (1971-1972).* Barcelona: Paidós, 2012.

—. *El Seminario. Libro 20. Aún (1972-1973).* Buenos Aires: Paidos, 2000.

—. “El seminario. Libro 21. Los no incautos yerran”. En *Inédito, Clase 4 del 18 de diciembre de1973*.

—. *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975/1976).* Buenos Aires: Paidós.

—. “Función y campo de la palabra en psicoanálisis (1953)”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

—. “Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina (1960)”. En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

—. “Intervenciones sobre la transferencia (1951)”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

—."Introducción a los nombres del padre", en *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2005

—. “Juventud de Gide o la letra y el deseo” (1958), en *Escritos II*. Buenos Aires: siglo XXI, 2005.

—. “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1965.

—. “La dirección de la cura y los principios de su poder (1958)”. En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

—. *La Familia.* Buenos Aires: Argonauta, 1938.

—. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud (1957)”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

—. “La significación del falo (1958)”. En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

—. “La tercera (1966)”. En *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

—. “Lituratierra”. En *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

—. "Lugar, origen y fin de mi enseñanza" (1967). En: *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

—. “Posición del inconsciente (1960)”. En *Escritos I* . Buenos Aires: Manantial, 1995.

—. “Radiofonía (1970)”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

—. *Seminario sobre "El hombre de los lobos" (1952-1953).* Inédito.

—. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo (1960)”. En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

—. “Televisión”. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

—. “Variantes de la cura tipo (1955)”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.

Le Gaufey, Guy. *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas.* Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2007.

Lemoine, Eugénie. *La mujer en el psicoanálisis y otros textos.* Barcelona: Editorial Argonauta, 1990.

Lerude, Martine. “La feminidad: ¿Cómo se construye?» http://flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/4440/1/RFLACSO-ED59-07-Lerude.pdf (consultado el 22 de Abril del 2008).

Lesourd, Serge. *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales.* Ramonville Saint-Agne: érès, 2006.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural.* Buenos Aires: Paidós, 1974/1987.

—. *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Paidós, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. “Los donadores de mujeres”. En *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1969.

Lipovetsky, Gilles. *Los tiempos hipermodernos.* Barcelona: Anagrama, 2004.

Malengreau, Pierre. Nota sobre la construcción de un caso. En *Cuadernos de Psicoanálisis* 26. Bilbao, Eolia, junio 2002.

Maleval, Jean-Claude. *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica.* Buenos Aires: Paidós, 2002.

Marcos-Lantero, Inés. “Hélène Cixous. La risa de la medusa”. *Centre Dona i Literatura / Universitat de Barcelona*, Barcelona, 2008: http://www.ub.edu/cdona/lletra_de_dona/fitxautora/cixous2.htm (consultado el 21 de febrero de 2011).

Mayobre, Purificación. “Repensando la feminidad”. En *Igualmente diferentes. Congreso Nacional de Educación en Igualdade*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. Servicio Galego de Igualdade, 2002.

Medeiros, Marcelo, y Joana Costa. “¿Qué queremos decir con feminización de la pobreza?» *Centro Internacional de Pobreza 58*, Julio 2008.

Miller, Dominique, Collette Soler, y Herbert Wachsberger. “El fantasma en la histeria”. En *Histeria y obsesión*, de (comp.) Fundación del campo freudiano. Buenos Aires: Manantial, 1986.

Miller, Jacques-Alain. “El analista y los semblantes”. En *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires: Cuadernos del pasador, 1993.

—. *El hueso de un análisis.* Buenos Aires: Tres Haches, 1998.

—. "Jacques Lacan: Observaciones sobre su concepto de pasaje al acto". En: Gabriel Lombardi, (Comp.). *Infortunios del acto analítico*. Buenos Aires: Atuel, 1993.

—. "Una distribución sexual". *Uno por uno. Revista Mundial de Psicoanálisis.* No. 47, 1999, p. 17-41.

—. “Una fantasía”. En *Conferencia en IV Congreso de la AMP*. Brasil: http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html (consultado en Febrero 17 del 2013).

Miller, Jacques-Alain, y Eric Laurent. *El Otro que no existe y sus comités de ética.* Buenos Aires: Paidós, 2005.

Mojica, Andrea. "Ofertas del supermercado terapéutico: breve comentario desde el psicoanálisis a las terapias cognitivas", en *Forum psicoanalítico de Murcia,* 2006 <http://www.scfmurcia.com/temas/varios/2-terapias-cognitivas.html> (consultado el 31 de mayo de 2013).

Mojica, Andrea. "Psicoanálisis y literatura. Opio en las nubes. Síntoma de la ciudad", en *Emblema*, No. 3. NEL: Bogotá, 2005

Molina, Mar. “Ciudad Juárez, el fracaso de la civilización”. *Periódico El Inconformista Digital*, 9 de diciembre de 2003: Párr. 20 http://www.elinconformistadigital.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=684 (consultado el 10 de diciembre de 2012) .

Ovidio. *Las metamorfosis.* 65. http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/O/Ovidio%20-%20Metamorfosis.pdf (consultado el 31 de mayo de 2013)

Platón, El banquete. En *Diálogos socráticos*. México: W.M. Jackson, 1973.

Poe, Edgar Allan. "La carta robada". En: *El gato negro y otros cuentos*. Bogotá: Norma, 1992.

Por nuestras hijas de vuelta a casa (ONG). http://nuestrashijasderegresoacasa.blogspot.com/ (Consultado el 14 de marzo de 2012)

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]. *La revolución hacia la igualdad en la condición de los sexos.* México: PNUD, 1995.

http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh1995/capitulos/espanol/ (Consultado el 20 de agosto de 2012).

Ravinovich, Diana. *Lectura de la significación del falo.* Buenos Aires: Manantial, 1995.

—. *Modos lógicos del amor de transferencia.* Buenos Aires: Manantial, 1992.

Real Academia de la lengua. “Diccionario de la lengua española”. Madrid: Espasa, 2001 http://lema.rae.es/drae/ (consultado el 7 de septiembre de 2012).

Recalcati, Massimo. “La cuestión preliminar en la época del Otro que no existe”. *Virtualia No. 10. Año III. Julio-agosto*, 2004: http://virtualia.eol.org.ar/010/default.asp?notas/mrecalcati-01.html (consultado en Febrero 15 del 2013).

Recalde, María. “El Edipo femenino: un interrogante freudiano”. En *Del Edipo a la sexuación*, de Jacques-Alain Miller et al. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Riviére, Joan. “La femineidad como mascarada”. *Athenea Digital - núm. 11*, primavera 2007: 219-226.

Robledo Velásquez, Jorge. "Conceptos fundamentales en ciencia y tecnología" En *Curso virtual sobre gestión tecnológica.* Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2011

Sanmiguel-Ardila, Pío Eduardo. "Ricercando". En: Julio Hoyos,. (Comp.). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia. Departamento de psicoanálisis*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009.

Santos Velásquez, Luis. *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género.* Bogotá: Universidad Nacional del Colombia, 2009.

Sauval, Michel. “El amor es dar lo que no se tiene... ¿a quién no lo es?» http://www.sauval.com/articulos/amor.htm. (consultado el 24 de febrero de 2013).

Sauval, Michel. “El psicoanálisis líquido”. *Revista Acheronta No. 25* , Diciembre 2008: http://www.acheronta.org/acheron25.htm (consultado el 12 de Abril de 2013).

Scott, Joan. “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, de Marta Lamas (Comp.), 265-302. México: PUEG, 1996.

Sinatra, Ernesto “Cinco preguntas sobre la feminización del mundo”. En *Entrevista establecida en el marco del seminario La feminización del mundo. X seminario internacional del CIEC.* 19 y 20 de abril de 2013. http://seminariofeminizacion.blogspot.com (consultado el 3 de julio de 2013)

Solano/Suárez, Esthela. *Clínica psicoanalítica con niños en la enseñanza de Jacques Lacan.* Medellín: CEPAN, 1993.

Tendlarz, Silvia. “La mujer y sus goces”. En *Colección Diva*. Buenos Aires: Edigraf, 2002.

Thébaud, Françoise. “Introducción”. En *Historia de las mujeres 5. El siglo XX. Tercera Edición*, de dir. Georges Duby y Michelle Perrot. Madrid: Taurus, 2003.

Vásquez, Mirta. “Acerca de la investigación en la EOL”. *Revista el caldero de la escuela.50*, 1997.

Watson, Peter. *Historia Intelectual del Siglo XX.* Barcelona: Crítica, 2006.

Wolf, Virginia. *Una habitación propia.* Barcelona: Seix barral, 2008.

Wrigt, Elizabeth. *Lacan y el posfeminismo.* Barcelona: Gedisa, 2004.

www.dechile.net. (consultado el 18 de enero de 2013)

www.infoamerica.org/teoria/bernays1.htm (consultado el 23 de enero de 2012)