

La cultura y sus modos de sublimación: el peso de los ideales

La cultura —el Otro— es un modo de protección, un acuerdo trabajosamente alcanzado, y sumamente quebradizo pues depende de la buena fe del otro. ¿Y qué la garantiza? En cualquier momento vuelve a irrumpir la barbarie y en cada nueva repetición, el efecto es ... *aun peor*, como recuerda Lacan y también Freud, de manera desgarradora, en *El malestar en la cultura* (1930). El viviente que la cultura llama ‘hombre’ es agresivo, sujeto a la pulsión, y el lenguaje no basta para domesticar esa naturaleza animal; simplemente lo condiciona, lo enmascara, lo vela, lo manipula. Estamos en el campo del engaño. Ésa es la diferencia respecto al lenguaje de las abejas. Sus códigos no engañan. No requieren interpretación. No así el campo de la cultura, hecho de discursos, de semblantes que crean nuestra obligación procurar atravesar, descubrir su verdadero objeto, su forma de goce, de usufructo o apropiación de los bienes (y no sólo los llamados ‘materiales’). La lectura ha de atrevesar los *dichos* para llegar al *decir*, a sus modos de ocultar el *verdadero* objeto.

La pesquisa no puede obviar la ocultación en juego cuando cada discurso supone un posicionamiento del sujeto que lo enuncia ante el objeto. Dificil atolladero el del deseo del Otro. ¿Cómo transformar la sustancia gozante que somos, el goce autista que nos habita, en deseo, en vínculo de amor? Civilizarse supone un gran esfuerzo; para el hablante supone ‘hacerse’ un lugar en el deseo del Otro. La vía del reconocimiento es la de las identificaciones con un ideal que el sujeto colocará en el lugar de amo. Dolorosa encrucijada que no ha de impedirnos reconocer el forzamiento que supone la asunción de un ideal. El peso de los ideales para el sujeto, las servidumbres a que le someten es algo que parece ineludible analizar.

La cultura se manifiesta ahí en sus modos históricos de sublimación. Identificación ¿con qué ideales en cada momento? Cuestión central de la ética que lleva a Lacan a importantes elaboraciones en el seminario *La ética del psicoanálisis*. La mujer (sus misterios) aparece de nuevo en ese horizonte en que lo pulsional del goce, el exceso en su vertiente mortífera, busca crear nuevas formas de salir de su autismo para acercarse al Otro. La mujer en tanto simboliza en el universo cultural, la excepción, lo que no se incluye completamente en el Todo. Desde ese lugar Otro, la sola presencia de lo femenino resulta turbadora, pues denuncia la ilusión de completud impuesta por el ideal fálico de unidad.

Si el arte es, como sostiene Lacan, un goce que se ofrece al Otro, la mujer está en el centro de esa experiencia de bordear el vacío que supone todo objeto de creación. Creo que ahí precisamente radica el poder secreto del arte: en su capacidad para iluminar ese espacio del encuentro imposible con el Otro, que es siempre el Otro sexo (aun cuando es el mismo). Contemplar la historia de los grandes monumentos culturales desde esa perspectiva puede decirnos mucho sobre lo que aquí llamaremos, con Lacan, *la ausencia de relación sexual*. La historia de la cultura es, al fin y al cabo, la historia de los modos de *suplir* esa ausencia central. Los modos de afrontar el malestar que nos produce. Los rodeos —discursos— a que conduce. Seguimos, desde luego, en el registro de la sublimación: don, amor, es decir, deseo, invención, sólo posible en el sujeto que se ha dejado capturar en ese efecto civilizador, en el trabajo de subjetivación. El campo del deseo está ahí vinculado al campo del amor, al terri-

torio de la metáfora. Y, sin embargo, el discurso capitalista nos lleva en la dirección opuesta a Eros, efecto siempre de una metáfora. El discurso capitalista pretende sostenerse en el plano literal, borradora de la operación metafórica que es todo discurso cuando otorga un lugar al Otro. Cortocircuito del deseo, para encerrarnos en el Uno del goce.

¿Es necesario recalcar que detrás del Otro está el Padre, el Otro por excelencia de la Ley. También está Dios. Y están los que Lacan llama 'ideales del yo'. Sus efectos son paradójicos, producen en el sujeto un malestar, pues la renuncia al goce a que obliga (escrita ya en los Diez Mandamientos que Moisés trae a su pueblo) produce un resto, un plus de goce, un desajuste, un vacío que es un vacío de significación. Sobre ese límite el sujeto —hombre o mujer— construye su relación con el mundo. Paso ineludible por la Ley, por la prohibición del goce en que se juega para el sujeto el sentido, su ser de deseo en tanto vinculado a un Otro simbólico, pero también a una relación imaginaria con el semejante, el otro de la imagen, es decir, del cuerpo.

Abordar la cuestión de la mujer en sus coordenadas culturales implica en la teoría lacaniana distinguir los tres registros en que toda significación se inscribe para el sujeto hablante. El *orden simbólico*, el *orden imaginario* y el registro de *lo real*. Su anudamiento da existencia al sujeto del significante. Dialéctica triple que ilumina los aspectos 'oscuros' de la experiencia humana, al reconocer en el cuerpo, la sustancia gozante que somos, un enjambre de significaciones que son la fuente inominada —real— de divisiones y antagonismos fundamentales. El lenguaje es, así, ese factor de división que nos convierte a la vez en sujeto y objeto; *sujetos* de una demanda (de amor, de reconocimiento) dirigida al Otro y *objetos* en tanto respuesta que nos viene del otro. El amor, el odio y la ignorancia, las tres grandes pasiones del ser, están de lleno involucradas.

En el centro la cuestión radical del deseo en que se funda todo vínculo humano. Porque el lenguaje es metáfora —sustitución significante— siempre amenazada por la metonimia que irrumpe en su campo en tanto libido a través de las grietas que el deseo —su ambivalencia— deja abiertas. El lenguaje así contemplado no se reduce a su función comunicativa. Juega además otros juegos. Después de todo tenemos sólo palabras para lograr que el otro haga lo que esperamos o deseamos de él. En esa espera está en juego el goce propio y el del otro. Espera que es inaccesibilidad, vacío, pérdida. De ella nace nuestra condición de deseantes. Vacío de saber sobre el que todo discurso se construye.

La hegemonía del discurso de la ciencia lo aborda desde la negación: no hay vacío. La ciencia *puede* llenarlo, no en vano representa la omnipotencia del significante. El discurso de la religión reconoce el vacío pero lo llena con promesas futuras de felicidad. El discurso del arte se aventura a bordearlo, el sujeto artístico busca cernir ese vacío. Construye formas sublimadas que eleven el horror, el miedo, la carencia, a la dignidad sublime de la Cosa. ¿No es ésa la función de lo Bello? La manifestación de lo Bello intimida, prohíbe el deseo, que no lo olvidemos, es siempre el deseo interdicto, deseo indestructible que para Lacan tiene

su máxima expresión en la figura trágica de Antígona², la heroína que no se detiene ante las barreras del bien —los bienes, la razón de estado—; adquiere así en el espacio entre-dos-muertes, el brillo de lo bello, de la muerte hacia la que camina en nombre de un Bien que no está escrito en las leyes de Creonte, las leyes de los hombres, sino en un más allá de la Ley que lleva a Lacan a decir que, en efecto, las leyes del deseo son “las leyes del cielo”. Le lleva también a sostener algo que el dominio científico nos ha hecho olvidar. Cito sus palabras, pues merecen reflexión sobre el triste lugar a que hoy hemos relegado esa experiencia moral que es la experiencia estética:

La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello —lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero. Es, evidentemente, porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello, si no su esplendor, al menos, su cobertura (1991:262).

Somos juguetes del goce: el ser hablante y el cuerpo

El deseo tiene, entonces, en el goce su reverso. Nos lo recuerda Lacan, que se interesa por los *impasses* de la cultura, que nos recuerda la extensión imparable de las fuerzas del odio, de la segregación. Goce que es siempre del Uno. Goce que excluye al Otro. Y nos obliga a confrontar las exclusiones a que ha dado lugar la tradición filosófica. Demasiado comprometida con el discurso del amo, el discurso del dominio, con la construcción ideal —es decir, imaginaria— de una ontología en la que nunca se ha tenido en cuenta al cuerpo. Doy la palabra al Lacan de *Encore (Aun)*, texto en que una crítica a los límites del cartesianismo y al discurso de la ciencia que de ahí parte, le conducen a esa noción de goce que es imprescindible ir incorporando a nuestros discursos, y que supone un recorrido por el campo de la diferencia, por lo que no se incluye en ese Uno, que lo des-completa y cuestiona. Hablamos de un ‘goce Otro’: el goce de la mujer. Y partimos de que *hay goce del ser*:

Sin embargo, no puede resultar ambiguo que al ser tal como se sostiene en la tradición filosófica, es decir el que se asienta en el pensar mismo cuyo correlato supuestamente es, opongo yo que somos juguetes del goce.

El pensamiento es goce. Lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser [...] después de todo el primer ser del que tenemos ciertamente la sensación es nuestro ser; y todo lo que es para bien de nuestro ser será, por ello, goce del Ser Supremo, es decir, de Dios (1981:85-86).

² Ver Lacan, *La ética del psicoanálisis*, 1991, caps XIX, XX, XXI. Y A. Rodríguez Monroy, 2000.

En esa referencia a Aristóteles y a Santo Tomás, Lacan insiste en hacer manifiesta la falacia en juego. El ser que para Lacan opera en el parlante no es otro que el *ser de la significancia* (difícil traducción de *signifiance*). Supone, como decíamos, que la existencia de una diferencia anatómica introduce en el lenguaje una falta. Una lógica en que *ser* y *tener* vienen a confundirse. Una lógica que permite al goce —inconsciente— negar la evidencia, lo real de la diferencia. Lacan habla del goce del cuerpo e ironiza sobre esa extraña ausencia de toda referencia al cuerpo en el *materialismo* filosófico que ocupaba a sus contemporáneos filósofos. En ese punto del texto citado, y antes de adentrarse en las fórmulas de la sexualización, Lacan afila el cuchillo: “Ahora, el goce del cuerpo, si no hay relación sexual, habría que ver de qué puede servir”. De la lectura del texto se sacan iluminadoras enseñanzas.

Imposible entrar aquí en las fórmulas lógicas por las que Lacan sitúa los dos goces, el de la posición ‘hombre’ y el de la posición ‘mujer’. Sólo señalar que nos evitan perdernos por los caminos trillados y confusos de la psicología, para entender la cuestión en su dimensión *lógica*, es decir, discursiva, plano en que en realidad se juega nuestro goce de ser sexualizados. Contemplarla desde un más allá de las construcciones imaginarias con que nuestro malestar busca protegerse de las exigencias de la cultura, que no son sino las exigencias que nuestra condición de seres ‘sexualizados’ nos impone.

No es hasta el final de su recorrido que Lacan —para nombrar ese vacío, esa falta de ser— ofrece una fórmula que escribe una ausencia; una falta en el orden de las significaciones. Es la ausencia de un significante que pueda decir, nombrar, cuál es la relación entre los sexos. Cuando Lacan sostiene que “no hay relación sexual”, no se trata de una *boutade*, sino de poner de manifiesto, nada menos que el vacío central en que se funda toda cultura humana. La imposibilidad —real— de establecer una relación que diga la proporción, la *ratio* que hiciera posible la complementariedad entre los sexos. El célebre mito del andrógino, que Aristófanes evoca en *El banquete* platónico, aborda desde la completud esférica, desde la medida fálica por excelencia, desde la circularidad del Todo aristotélico, el enigma de la vida, que es el enigma del deseo.

Si algo define al ser es su falta. Y, son los textos de cultura —la literatura, el arte, en tanto incorpora el saber mítico, en tanto configura, engendra, las formaciones psicológicas que pasan luego a la vida social, a la dialéctica de la cultura— esos textos supieron captar la productividad significativa de esa *falta en ser*. Un no-saber que tiene, sin embargo, una inmensa incidencia en nuestro destino. Y abordar nuestra radical dependencia del Otro, obliga —¡volvemos a la paradoja!— a abordar el exceso, el goce en tanto exceso, una pulsión que no se orienta a la vida, sino que tiende a la muerte, a la quietud de lo inanimado; pulsión —su exceso— que nos obliga a contemplar el reverso de nuestros semblantes. Es la idea que Sade desarrolla con pasión filosófica en sus sorprendentes obras. El goce como exceso, forma de dominio sobre el Otro. Derecho a gozar del cuerpo del Otro. Reducirlo a objeto. Qué hacer de ese goce del exceso, de lo ilimitado, es algo que atañe a la cultura en tanto entropía, disgregación. En ese ámbito se ejercen todas las fuerzas a la muerte vinculadas.

Y si la cultura es un modo de ordenar los goces, el primer recurso, que debió ponerse en práctica ya a las puertas del Edén, es el de la segregación de los sexos. El goce es, por

definición segregatorio, es goce del Uno. Lacan lo dijo muy bien en una de sus célebres homofonías: la cultura, la sociedad, en efecto, es **hommesexuelle** (*homme*=hombre, en lugar de la raíz griega '*homo*' = *igual*). Y es que no es sólo la ley de la reproducción la que crea la norma social, sino que hay además un suplemento secundario para esa ley primaria: la ley que rige la ley de la reproducción es la *ley de la legitimidad*, la que introduce el Nombre del Padre, esa ficción jurídica de la paternidad legitimada instituida por la sociedad burguesa. Es esta ficción suplementaria la que termina de subvertir y estrangular al propio imperativo de la cultura, dando como resultado la imposibilidad misma de la práctica heterosexual. Exigencia de hacer "de dos uno" que termina por conseguir que haya un sólo sexo. En ese patriarcado, en ese régimen fálico, en esa lógica del Todo, ¿Qué se excluye de esa aspiración del grupo, del conjunto, al Uno? ¿Cómo asienta ahí la mujer su ser Otro?

El Otro de la mujer instauro en la cultura *la diferencia* como límite, pues el Otro no se adiciona al Uno del conjunto, sino que se diferencia de él como Uno-en-menos. De esa distribución de los lugares simbólicos hemos de partir si queremos salir de los *impasses* de los discursos teóricos de hoy en su pretendida 'igualación' de los derechos de la mujer. Y conviene no obviar la paradoja si no queremos caer en el narcisismo del discurso del amo: el discurso tan en boga de los "Derechos Universales" es más fácil de enunciar que de sostener en lo real. Los Derechos Humanos, en tanto universales, estarían dentro de la lógica de la no-diferencia, dentro de la lógica del Uno del discurso Amo. Esto no impide que la incorporación de las mujeres al discurso, el respeto por la diversidad de culturas, tenga, al menos, la función de poner en primer plano la cuestión de la diferencia. Pero hemos de ir un poco más allá cuando todo en lo social empuja a la in-diferencia. Y aquí es donde un saber del Otro — sobre el Otro — es un saber sobre lo femenino, sobre la diferencia que funda todas las demás. Diferencia que introduce la otredad misma en el campo de la significación, que es el de la subjetividad.³ Es decir, el del deseo. Nos obliga a leer ese texto, palimpsesto insondable, que es la vida. La vida escrita también en los textos, en el arte en todas sus formas.

Tiresias y el síntoma de la cultura: el Otro goce o las metonimias del deseo

No nos faltan la modernidad escrituras puritanas; aquellas que florecen en la falta de relación sexual: Rilke, Lowry que —bajo el volcán— agudiza y explicita su conciencia de que entre un hombre y una mujer las cosas no marchan. Ya en el realismo del XIX está presente el desencuentro, el malentendido de los sexos: Flaubert, Galdós, Tolstoi, su vertiente más trágica en Dostoievski. ¿De qué otra cosa nos habla Eliot en *Tierra baldía*?

Manos exploradoras que no encuentran resistencia. Eyaculación precoz. El hombre baja a tientas la escalera oscura y tal vez orina en la primera puerta. Ella está sola de nuevo en su

³ Mi interés por trabajar ese espacio de la significación guarda estrecha relación con la traducción, donde la misma pulsión al Uno de la significación se oculta, en los textos, en el discurso. Para el traductor, que ha de reanimar todas las 'guerras', la guerra por apropiarse del sentido, la lucha por el signo, en la fórmula de M. Bajtín, se hace especialmente vivida. Ver *El saber del traductor*, Montesinos, Barcelona, Montesinos, 1998.

cuarto, aliviada de que todo haya terminado. *When lovely woman stoops to folly*. Se alisa el pelo con mano automática y pone un disco en el gramófono. Se escucha entonces la voz de Tiresias, centro subjetivo del poema, el que escucha y ve todo: “Lo que ve Tiresias, en efecto, es la sustancia del poema”, dice Eliot que cita a continuación (es la nota 218 que acompaña al texto) el pasaje de Ovidio en las *Metamorfosis*, III. Y si Tiresias es ahí convocado por la voz poética es por haber hecho de Otro. De su experiencia algo hemos de aprender.

Acerquémonos al mito, a esa forma de discurso en que el sujeto y la cultura buscan resolver una contradicción lógica, un enigma, que ningún avance de la experiencia histórica puede llegar a superar. Logra así, como advierte Lacan, decir algo de la verdad, sin decirlo todo. Zeus y Hera —Júpiter y Juno en la versión de Ovidio— discuten sobre los placeres de los sexos. Ovidio, a quien cita Eliot, relata así la duda que asalta a Júpiter:

“Mayor sin duda es vuestro placer que el que corresponde a los hombres”. Ella lo niega; estuvieron de acuerdo en preguntar cuál era la opinión del docto Tiresias: pues él conocía los placeres de ambos sexos. Pues él una vez golpeó dos cuerpos de grandes serpientes que se apareaban en un verde bosque, por lo cual, ¡oh prodigio! dejando de ser hombre se convirtió en mujer por siete otoños: en el octavo volvió a ver a las mismas serpientes y dijo: “Si es tanta la potencia de vuestras heridas que convierte a su autor al sexo contrario, ahora os heriré también”. Golpeadas las mismas serpientes, recobra la forma anterior y la imagen natural. Así pues, tomado por árbitro de esa jocosa discusión, confirma lo dicho por Júpiter: la hija de Saturno se dolió, según se dice, más de lo justo por el motivo, y condenó los ojos de su juez a noche eterna. Pero el padre omnipotente (ya que a ningún dios le es lícito deshacer nada de lo hecho por otro dios), a cambio de la luz perdida, le dio saber lo futuro y le alivió la pena con honor (en Eliot, 1981:97).

Esa figura que atraviesa los tiempos, que habitó Tebas, que estuvo al pie de la Esfinge y fue testigo de la tragedia de Edipo y de su pueblo, había aprehendido los dos lados de la barrera sexual. Sabía del goce fálico, de su aspiración al Todo, pero sabía también de un goce que no pasa por el rasero fálico, que goza de otra cosa. Tiresias fue castigado por decir la verdad. A Juno no le interesaba que se supiera que el goce de la mujer es diez (¿o dos?, según las fuentes) veces mayor. Sin embargo esa medida no es medida de nada. Las mujeres, si lo saben, lo mantienen en silencio. Pero afirman, eso sí, que su goce no responde a la medida del falo, es un goce Otro, diferente, enigmático.

Toda la Antigüedad griega convoca al adivino Tiresias como experto en las cuestiones del goce, del goce entre los sexos. La pregunta sigue viva. La literatura retoma ese síntoma de la cultura, y se pregunta: ¿Quién goza más? Se pregunta por el Otro: ¿Qué es una mujer? Es, como no, la pregunta del romanticismo. Nada más fascinante y ambiguo que las mujeres de Poe, su proximidad a la muerte, su belleza, su misterio, su silencio (sobre el simbolismo femenino ver Freud, “El tema de la elección de un cofrecillo”, 1913 en 1972). El modernismo literario —Darío, Juan Ramón— crea su propio repertorio de rasgos femeninos, aborda el enigma de la mujer vinculado al de la poesía. Son un mismo misterio y la palabra puede

aún velar de fascinación la imposibilidad del encuentro. También ahí se unen goce y escritura, misterio e inaccesibilidad, pero algo queda de un ideal no del todo perdido.

Cariz más puritano, decíamos, tiene el modernismo anglosajón de Eliot en que lo heterogéneo de las voces, la superposición de los tiempos apunta al descentramiento del hombre moderno, perdido en un vacío de sentido. Ausencia dolorosa del Uno, de lo homogéneo, que sólo encuentra su hilo de Ariadna en la presencia de ese Tiresias que encarna el encuentro imposible de los cuerpos en un goce compartido. Versiones que reacentúan, hasta invertirlo, aquel fenómeno que alimenta desde el siglo XI el misterio de lo femenino: el amor cortés. Como dice Lacan, se trata de una manera muy refinada de suplir la *ausencia de relación sexual* fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos. Lacan le dedica páginas magistrales en *La ética del psicoanálisis*. Se pregunta incluso por qué arraiga precisamente en lo más profundo del feudalismo, del discurso de la fidelidad a la persona: “en último término, la persona es siempre discurso del amo. El amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbdita, la única manera de salir airosos de la ausencia de relación sexual” dice en *Aún*. (1981: 85). Colocar a la dama en el lugar de Dios, de lo sagrado (lo separado), es la gran estrategia que configura los discursos sobre el amor a lo largo de la historia, desde el dulce stil nuovo dantesco a las pasiones insomnes del romanticismo, y los amores únicos del bolero. No así en nuestra posmodernidad, que nada quiere saber del misterio femenino. No nos damos cuenta de que es como intentar acabar con el misterio mismo.

Es curioso que en *El Banquete* platónico, donde el amor es entre hombres, la voz que puede dar cuenta de que el deseo es carencia es la voz de una mujer: la maga Diótima a cuyo saber Sócrates debe cuanto en el diálogo afirma sobre el amor. Pero si de amor hablamos estamos en los territorios del alma: ¡bella invención! Estamos capturados entre el amor que es del alma y el objeto que es del cuerpo. Hemos de ahondar en esa dicotomía pues nos remite a la diferencia de los goces: si el hombre, desde su posición fálica, se relaciona directamente con el objeto —modalidad fetichista del amor— desde la posición femenina el objeto sólo se hace accesible pasando por el Otro del amor. El goce femenino se revela ahí en su modalidad erotomaniaca. ¿Existe el alma?, se interroga Lacan, y responde afirmativamente, si por ello entendemos un *efecto de amor*: suponer el *objeto a* al Otro, la trampa con la que el fantasma permite soportar lo intolerable del mundo. De ese Eros del alma brota toda una riquísima tradición en la que el goce amoroso busca los modos de nombrarse, en un más allá del goce fálico en que los comensales de *El Banquete* centran sus pesquisas. Su culminación es la escritura de los místicos y nos recuerda que lo más terrible del amor es que pertenece al alma. Nos recuerda también que Freud, padre del psicoanálisis, aborda con un coraje muy poco común el enigma y dedica su vida a desentrañar ‘eso’ que nos hace desear. Sus pacientes, muchas de ellas mujeres, le enseñan que el ‘no saber’ es letra, enigma, jeroglífico, símbolo petrificado que no logra insertarse en la cadena significante, símbolo sujeto a los desplazamientos sin fin de la metonimia. Se inscribe en el cuerpo en forma de síntoma, de texto a interpretar. Por eso, la introducción del cuerpo como signo, como lugar significante tiene consecuencias que cada día es más necesario abordar

Que el goce sexual poco tiene que ver con el amor, sería una de las primeras cautelas a que Lacan nos invita. En el encuentro sexual de los cuerpos lo que está en juego es el *objeto*. El objeto es una ‘nada’, un resto; algo que cae del cuerpo, que tiene que ver con sus orificios, lo que de la interioridad puede abrirse al exterior: la mirada, la voz, las heces, el pecho. Eso sí, el objeto investido de *agalma*. Lacan en su extraordinario comentario sobre *El Banquete*, al relatar el episodio de Alcibiades, hace notar la expresión con que éste describe lo que ama de Sócrates: su *agalma*, ese objeto precioso que ocultaban en su interior los silenos griegos. Estamos en el campo del desplazamiento, de la metonimia por la que el deseo humano se desliza. Sócrates sabe que no es poseedor de ningún objeto precioso, que Alcibiades busca en él su saber y que su objeto verdadero, el que explica su sorprendente e impúdica declaración, es el bello Agatón.

En ese deslizamiento metonímico del deseo, desplazamiento imparabile del objeto, sólo la irrupción de la metáfora, puede transformar la radical disimetría en que se encuentran el amante y el amado, Es el milagro del amor. La metáfora del amor permite al amado ponerse en el lugar del amante, dar espacio al encuentro en un más allá del autismo de los goces separados.

La Mujer es no-Toda: la lógica de la sexuación y las posiciones femeninas del ser

Si somos seres habitados por el lenguaje, “enfermos de lenguaje”, en la certera formulación freudiana, también es necesario concebir que el falo no es sólo un órgano, una parte de la anatomía del macho, sino que es una *función lógica*. Y hemos de entenderla como tal función operando tanto para los hombres cuanto para las mujeres. Habitar el lenguaje supone posicionarse respecto a la diferencia, la diferencia que marca la presencia, o la ausencia, del falo. Como los goces de hoy señalan muy bien, son infinitas las ficciones que el ser hablante puede construir en torno a esa falta que el psicoanálisis, con el mito edípico, denomina “castración”. Donde ésta es negada, reina el narcisismo, es decir, la muerte, la imposibilidad del amor.

Situarse como hombre o mujer es producto de un límite interno dado por la ausencia de un significante que pueda responder a qué es una mujer. En 1972 Lacan en el texto *El atolondradicho (L'Etourdit)* introdujo la idea de la mujer como *no-toda*. Si Freud descubre que la diferencia anatómica está significantizada y reducida en el inconsciente a la problemática del *tener o no tener* falo, en sí mismas, las pulsiones, lo sabe bien la clínica analítica, ignoran la diferencia sexual, es decir responden sólo a ese goce Uno de que venimos hablando. Toda una elaboración sobre el deseo sexuado se hace así necesaria. Se pone en juego una lógica en torno a lo que es o no nombrado por el falo. Cada sujeto se ubica a un lado u otro de esa barrera, y lo hace a través de su palabra, de su posición subjetiva en el discurso. El sexo es antes que nada una posición discursiva, un efecto de la lógica misma del lenguaje. Ya Joan Copjec (1995), en un brillante ensayo, demuestra la congruencia de las fórmulas de sexuación con la pareja de antinomias de la ‘razón pura’ kantiana; lo que distingue ahí al hombre es su inclinación a situarse completamente en el orden simbólico, en