

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

la lógica del conjunto que hace un Todo, lógica que aspira a la unidad, al universal, ideal de uniformización que hoy sigue imperando bajo el actual ideal globalizador. Aspira así a deshacerse de toda heterogeneidad perturbadora, de toda diferencia. Enorme paradoja de borrado de lo femenino en la época de la liberación de las mujeres. Cuestión que no puede pasar por alto el feminismo actual.

Del otro lado, del lado de la mujer, el límite imposible/real no existe, pues la mujer se sitúa solo parcialmente en el orden fálico. Es su misma posición ante la pulsión uniformadora la que la lleva a excluirse. Por eso no hay universal femenino bajo el que la mujer pueda reconocerse. *La/ Mujer no existe* por mucho que la cultura se proponga nombrar su “naturalidad” y la literatura lleve 2000 años creando *versiones* de lo femenino. Tampoco existe el universal que tanto ilusiona a la cultura fálica. El lenguaje, el orden simbólico también ahí se construye en torno a una falta. Es inconsistente: la incompletud de lo masculino, que su posición universalista disfraza, es la falta última del referente, de una presencia Real que pudiera actuar como el fundamento que da soporte al sistema significante. Valor último del falo entendido como ese significante que la cultura privilegia para taponer ese vacío. Tenemos, además, la inconsistencia propia de lo femenino: la imposibilidad de totalizar los términos dentro del sistema, pues se impone la pura diferencialidad del significante. El resultado es que el goce propio del ser que habla es el ordenado por el símbolo fálico — hombres y mujeres tenemos acceso al mismo. Pero no lo gozamos desde el mismo lugar, desde la misma posición.

La mujer se sitúa ante el falo —significante que en lo imaginario recubre la ausencia misma de significación— como el no-Todo de la universalización. El resultado de esta contingencia no sólo convierte en indeterminada la existencia de la mujer en el orden fálico, sino que en ella es lo particular lo que adquiere peso. La singularidad de su ser es para la mujer el fundamento que le otorga consistencia. La literatura universal da cuenta de ello (y que sean fantasías del hombre no impide que guarden relación con la verdad). O, mejor, *no todas*: ahí están las Amazonas, todas esas mujeres que se apartan del juego social para alejarse de lo masculino y, en el mismo movimiento, encarnarlo. Su expresión más estremecedora el canto de Marcela en *El Quijote*. Libertad es ahí la figura misma de la soledad.<sup>4</sup> Ser *Toda* es entonces el ideal. Un ideal —fálico— que sustituye la diferencia por la segregación. El efecto segregador es inherente al universal. Parece importante que vayamos haciéndonos cargo de esa flaqueza, de ese reverso del ideal global.

Ante esa ausencia de complementariedad, cada momento histórico, cada comunidad cultural, buscará —es ineludible— instituir una Ley que suple esa falta. Proclama entonces una definición destinada a dar carácter universal a tal relación. La sujeción de la mujer al hombre ha sido la norma en los patriarcados tradicionales. En nuestras sociedades llamadas democráticas, la igualdad entre los sexos constituye el ideal. También la subordinación del hombre por la mujer ha sido el ideal en algunas formas de utopía del matriarca-

---

<sup>4</sup> Ver Iris M. ZAVALA. *Breve historia feminista de la literatura española*. 5 volúmenes. Barcelona, Anthropos, 1995-1999. Aporta una relectura de la cultura en que lo femenino adquiere voz propia

do. Con Lacan, estas propuestas se hacen precarias. Y nos hace notar que la excepción (necesaria por otra parte para dar existencia al conjunto) irrumpirá siempre desde la posición femenina —desde ese *no-toda* en el universal fálico— e intentará romper con cualquier conceptualización o regulación fálica (Copjec 1995). Kierkegaard —a quien no sin razón Lacan llama “Tiresias”— se había percatado de ello: “todos los hombres serán siempre iguales unos a otros”, dice. Pero en la mujer, en cambio, lo accidental es lo esencial “y nunca jamás habrá dos mujeres iguales”, afirma en *In vino veritas*.

Y la razón es de estructura. Insistimos en ello al tratar de explicar por qué la feminidad no encuentra un enunciado posible. Que no haya prototipo de lo femenino: éste sigue siendo el enigma, cualquiera sea la apariencia que lo imaginario le preste. Y entra entonces en juego esa dimensión del discurso que lo hace semblante. El psicoanálisis, las mujeres psicoanalistas discípulas de Freud, hablan de *la mascarada femenina*: el uso imaginario de atributos que proclaman ser la sustancia misma de lo femenino. Todas sabemos a qué nos referimos, sabemos de nuestro gusto —o disgusto— por el aderezo y del uso que hemos hecho de ciertas insignias. En ellas nos hemos sostenido unas veces en el lado fálico: la mujer de hoy parece mantenerse cada día más en una adscripción al Todo. En el mundo simbólico no es difícil ese deslizamiento: se trata de *ser* el falo, que es un modo femenino de *tenerlo*. Todas hemos tomado posiciones al respecto. En ciertos alardes de feminidad el sujeto, oh paradoja, se presenta en el lugar fálico para encontrar desde ese lugar una inserción en el fantasma —en el goce— del hombre, o para renunciar a él.

Lo evidente, lo que explica muchas cosas, es que una mujer puede situarse en la lógica del Todo. La histérica, que inaugura en Freud la problemática de la mujer y que la pone en juego muy activamente en lo social, se sitúa en el límite en el que el goce fálico se funda. Cree exceptuarse así de él aspirando a otro que estaría más allá. Sosteniéndose en la identificación imaginaria con el hombre, su pregunta existencial es: ¿qué es ser mujer? Al exceptuarse de las filas de las mujeres, al quedar fuera de juego, las piensa como totalizables y definibles, y desde este límite cree estar más allá, reservándose la posibilidad de ser *La mujer* —una mujer por entero. De este modo se propone como representante de aquello de la mujer que el goce fálico dejaría necesariamente de lado (ver Zavala 1999 que me ha acompañado en este tramo del recorrido).

En cualquier caso, la pregunta enigmática persiste: ¿cuál es esta cuestión insoluble y cómo la incorporamos? Lacan propone partir de un reconocimiento: la heterogeneidad radical del goce masculino y femenino, donde lo femenino no es complemento, sino *suplemento* de la ley del falo. Frente al *paratodeo* de la ley fálica, el ‘no todo vale para todos’ de la singularidad femenina que se sitúa como suplemento inasimilable a ese universal. No es un goce que pudiéramos añadir al fálico para obtener la unidad —utopía de la “otra mitad”, que ya sabemos no redondea de felicidad nuestras vidas. Cuando Lacan formula que *L/a Mujer* —con mayúsculas— *no existe* y tacha el artículo que escribe el universal; el furor se desata en el feminismo. No es extraño en nuestra cultura global donde el lugar del Otro ha quedado vacío. Donde no nos tomamos la molestia de leer al Otro antes de repudiarlo, donde se citan sus palabras sin esa mínima ética que nos obligaría a conocerlas; donde hemos olvidado los textos de cultura en que a lo largo de los siglos nuestro no-saber, nuestro malestar, encontró

modos de escribirse. Mi pregunta es: ¿puede el feminismo instituirse como modelo universal? ¿Bajo qué identificaciones? ¿Qué amo? Los retos no son pocos si queremos que la voz de las mujeres se escuchen. El primero y más urgente sería hacerlas hablar desde ese lugar Otro que nos separa del orden que el falo instituye. Asimilándonos al Uno sólo podremos desaparecer diluídas en el babel imposible del discurso uniformizador que la ciencia y el capitalismo nos imponen.

### **El babel de la ciencia y el lugar del feminismo: ¿'sexos' o 'géneros'?**

En la actualidad el lugar del significante amo lo ocupa la noción de 'género'. El empleo del término lo inaugura un médico, Stoller, pionero en la cirugía de la transexualidad. Con ello cortocircuita la dualidad simbólica para introducir una ilusoria multiplicidad en que diluir el dilema de reconocerse en **un** sexo. La fantasía narcisista del hombre-máquina, que la inspira —es el ideal de la ciencia hoy—, precede a la Ilustración, como es bien sabido. El discurso de Stoller sobre el género parece estar constituido en relación de espejo con el de los transexuales que estudió. Sujetos que se sienten psicológicamente femeninos viviéndose como encerrados en un sexo masculino que se trataría de modificar en el plano anatómico (Ver Morel 2000). Trágica y dolorosa indiferenciación entre el cuerpo como Real —lo Real de la anatomía— y su dimensión significante, metafórica. Cárcel del lenguaje cuando éste, como la ciencia quiere, es reducido a su literalidad más pura. Cortocircuito del Otro simbólico en el que, en mi opinión, es grave caer.

La noción permite, eso sí, interrogar la asignación socio-cultural de 'roles' a cada uno de los sexos, en la medida en que avalan —y encubren— relaciones desiguales de poder. Pero ¿no supone eso atribuir al Otro social la *causa* de nuestro malestar? El sujeto se exime así de toda culpa y no puede siquiera vislumbrar que el problema sea una cuestión de estructura. El nuevo semblante de los géneros no nos saca del impasse. Más bien borra a la mujer (hablar de 'violencia de género' nos evita pensar que hablamos de la violencia de los hombres *contra las* mujeres; impide preguntarse qué hay tras el furor mortífero que se está desencadenado). La cuestión del goce que como hablantes nos incumbe queda excluida. El lugar del deseo, del encuentro con el Otro, queda vacío.

Y una de las pendientes que merece reflexión en el debate actual es que si consideramos que la cuestión de la mujer se puede definir en términos jurídicos nada impediría que lleguemos a una igualdad simétrica: uno es el otro y el otro es uno. La esperanza es que este enunciado jurídico pudiera hacer desvanecerse, como un espejismo, a las fuerzas nocivas del llamado Otro del goce. Seríamos Tiresias 'de derecho'. Y sin embargo, eso no impide que estemos, como no-Todas, enfrentadas a lo ilimitado, a un más allá del límite fálico. Es el efecto de excepción, de suplemento en que el goce femenino localiza su ser (ver Laurent 1999). El problema, he de insistir en ello, es que, reforzando nuevas formas de adscripción de la mujer al orden fálico, el malestar no se disipa. Las mujeres de hoy dicen que 'no hay hombres', que ellas tienen que 'hacer de padre y de madre'. Quejas que son modos de instalarse en el discurso universal, negando el ser 'otro' que les es propio. Enzarzadas en una

lucha que las deja —nos deja— en la pura reivindicación, no se vislumbra una salida. Discurso que viene a traducirse en soledad para uno y otro sexo. Habría que preguntarse si no hay una relación directa entre esa ‘ausencia del hombre’ y el propio abandono del lugar suplementario que como mujeres nos correspondería ocupar. ¿No será que si no hay hombres es porque tampoco hay mujeres?

Es necesario convocar de nuevo al adivino Tiresias. Él nos recuerda que el goce femenino es diferente del que el hombre experimenta. Si situarse como ser sexuado es algo distinto de adscribirse a una identidad fija que ‘garantice’ el ser mujer u hombre, se trataría de aceptar que lo que está en juego es una elección que cada sujeto ha de hacer: elección de un modo particular de goce. Hacerse responsable de ese goce será entonces una cuestión ética (ver Patricia Tagle et al. 2002:34-36). Goce Otro del que también nos habla la mística. La cita es de Lacan:

Sabemos de la mística por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como San Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del Todo. Uno puede colocarse también del lado no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe haber un goce que está más allá” (1981).

La locura de la mujer es buscar una universalidad que no encuentra, porque si la encontrara caería en la psicosis. Otra vez Lacan lo enuncia críptica e irónicamente: “Todas las mujeres son locas y es también por eso que no todas, es decir, locas del todo, sino más bien acomodaticias, hasta el punto de que no hay límites en las concesiones que cada una hace con un hombre de su cuerpo, de sus bienes, de su alma” (1980). Lo que nos hace creer que son locas en su modo de amar en demasía. Esta desmesura constituye el horizonte de la literatura, un horizonte en que el lugar del Otro no es negado y además no oculta su falta. No es casual que Ulises desconfiara de las sirenas. Ellas le dicen: “hazte amigo de las mujeres; haz como Tiresias. Para comprenderlas hazte tu mismo mujer e intenta acercarte al Otro goce”. Hay, desde luego, maneras engañosas de igualarse con Tiresias. En el actual babel de los sexos el hombre quiere hacerse el amigo, para fingir estar más allá de la medida fálica. También la idea de que si nos susurramos los unos a los otros que somos semejantes y que nada nos separa, se pondrá fin al eterno malentendido. Figura de la igualdad que es máscara encubridora de otra verdad en lo que atañe a la diferencia de los goces.

La posición del sujeto moderno a la que nos invita Lacan, no es hacerse atar al mástil, como Ulises, ni atarse al semblante fálico, como hace la Iglesia, compuesta por esos hombres que tienen una relación preclara con lo que es el semblante: al renunciar al ejercicio del órgano dan cuenta de que realmente son allí su símbolo. Para el psicoanálisis no se trata de conservar estos semblantes: los del padre, los del falo; sino de movilizar los recursos del decir, de la interpretación, para mostrar que los dichos de la Esfinge —como para Edipo— sólo tienen poderes mortales si uno ignora que ha de hacerles frente en tanto ser sexuado (Miller 1994).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Copjec, Joan. *Read my Desire. Lacan against the Historicists*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- Eliot, T. S. *La Tierra baldía* (1922). *Poesías reunidas 1909-1962*. Trad. J. M<sup>a</sup> Valvede. Madrid, Alianza, 1981: 77-94.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños* (1900). Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- “El tema de la elección de un cofrecillo” (1913). Trad. Luis López Ballesteros. *Obras completas, V*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1974: 1868-1875.
- Lacan, Jacques. *Psicoanálisis. Radifonía y Televisión*. Barcelona, Anagrama 1980.
- *Seminario 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- *El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. Escansión* (Buenos Aires: Paidós)1 (1984).
- “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia analítica” (1949). *Escritos I*. Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 1989: 86-93..
- “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1958). *Escritos I*, Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 1989.
- *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Laurent, Eric. *Posiciones femeninas del ser. Del masoquismo femenino al empuje a la mujer*. Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 1999.
- Leclaire, Serge. *El país del otro*. Siglo XXI, 1994.
- Miller, Jacques-Alain. *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires, Cuadernos del pasador, 1994.
- Geneviève Morel. *Ambigüités sexuelles. Sexuation et psychose*. Anthropos, París, 2000.
- Platón. *Diálogos III. Fedón, El banquete, Fedro*. Trad. M. Martínez Hernández. Madrid, Gredos, 1986.
- Rodríguez Monroy A. Rodríguez Monroy: “Mujer, lenguaje y cultura: Lacan y los cuatro discursos”. En Iris M. Zavala, ed. *Feminismos, cuerpos, escrituras*. La página ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 2000: 17-34.
- *El saber del traductor. Hacia una ética de la interpretación*. Barcelona, Montesinos, 1998.
- Tagle, Patricia, et al. “Una cuestión ética”. *Clinica de la sexuación y (no) clínica del género. Colofón* (Madrid: Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano) Noviembre 2002:34-36.

- Zavala, Iris M., “Teorías feministas”. *Quimera*. Número 177 – Febrero 1999. Barcelona.
- *Breve historia feminista de la literatura española*. 5 volúmenes. Barcelona, Anthropos, 1995-1999.