

ALGUNOS ANTECEDENTES *QUEER* EN EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO-LACANIANO

SOME *QUEER* PRECEDENTS IN FREUDIAN AND LACANIAN PSYCHOANALYSIS

*Peidro, Santiago*¹

RESUMEN

Este trabajo expresa algunas líneas de investigación de la tesis doctoral del autor y se presenta en el marco de una beca postdoctoral financiada por CONICET.

En primer lugar proponemos realizar una lectura del psicoanálisis freudiano-lacanian desde una óptica alejada de cualquier clase de heteronormatividad, permitiendo de este modo, pensar al psicoanálisis como uno de los antecedentes de la *Queer Theory*. Para hacerlo, tomamos en consideración los principales elementos de la tradición butleriana de esta teoría. Finalmente, la propuesta de este escrito es desarrollar una respuesta a la crítica que Judith Butler realiza respecto de su concepción heteronormativa del psicoanálisis lacanian fundado en la Ley dada a partir del Nombre-del-Padre.

Palabras clave:

Queer Theory - Psicoanálisis- Sexualidad - Nombre del padre - Heteronormatividad

ABSTRACT

This paper exposes some work lines of the author's doctoral dissertation and it is submitted in the framework of a CONICET postdoctoral Grant.

The aim of this article is to address Freudian and Lacanian psychoanalysis from a non-hetero-hegemonic point of view, so it could be possible to consider it as one of the *Queer Theory* precedents. Therefore, we take into account some elements of Judith Butler's theory. Finally, this work focuses on a possible response to Butler's critical approach to psychoanalysis considering it an heteronormative discourse based on the Name-of-the-Father in the promulgation of the law.

Key words:

Queer Theory - Psychoanalysis- Sexuality - Name of the Father - Heteronormativity

¹Doctor en Psicología, UBA. Psicoanalista. Becario Postdoctoral CONICET. Licenciado en Psicología, UBA. Egresado de la Universidad del Cine. Diplomado del Instituto Clínico de Buenos Aires (Icdeba) Docente en Nuevas presencias de la sexualidad, Facultad de Psicología, UBA. Investigador (Proyectos UBACYT y CECYT). E-mail: santiagopeidro@gmail.com

Introducción.

Considerando que los debates que el psicoanálisis ha realizado respecto de los asuntos ligados a la disidencia sexual se originaron mayoritariamente con interlocutores norteamericanos englobados en la *Queer Theory* (Teoría Cuir), dentro de la amplitud de posiciones, elementos y propuestas de dicha teoría, nuestro foco de atención en esta ocasión se reduce fundamentalmente a determinadas herramientas propias de la matriz conceptual elaborada por la tradición desplegada por la filósofa norteamericana Judith Butler en sus principales textos, *El género en disputa* (1990), *Cuerpos que importan* (1993) y *Deshechar el género* (2004). Podemos resumir algunos de sus aportes más significativos de la siguiente manera: en primer lugar, la norteamericana ha sostenido que el “sexo” es el efecto de una concepción social marcada por una normativa de género. Desde esta perspectiva, la idea del “sexo” como natural se derriba, configurándose, en cambio, dentro de la lógica del binarismo del género. Así, la idea de que el sexo corresponde a la anatomía/biología y el género a las prácticas sociales, se complejiza y transforma, produciéndose una desesencialización del sexo y del género. Frente a esto, se sigue que desde la lógica butleriana no se trata de que el cuerpo carezca de materialidad, no hay allí un constructivismo radical que niegue la materia o el cuerpo. De lo que sí se trata es de subrayar que lo que no hay es un acceso a esa materialidad sino desde un imaginario social y cultural determinado. Por otra parte, merece señalarse que cuando Butler se refiere al género, está aludiendo también a las relaciones de poder, ya que no asumir un determinado género conforme a lo esperable y lo deseable es correr el riesgo de aparecer como ilegible para el Otro como sujeto. Las negociaciones entre el género que se asume y las normativas vigentes son fundamentales a la hora de pensar la visibilidad/invisibilidad de determinadas vidas. En lo que respecta a la orientación sexual, Butler también ha señalado que las ideas que conlleva el género son tributarias de la matriz heterosexual que no solo ella se ocupa de desarrollar, sino también autoras como Adrienne Rich, Monique Wittig y Gayle Rubin, principalmente. Asimismo, Butler insiste en la idea de que la suposición de un “sexo natural” organizado conforme a dos posiciones complementarias es un dispositivo a través del cual el género se ha estabilizado dentro de esta matriz heterosexual que caracteriza a las sociedades occidentales. La apuesta butleriana rompe con cualquier idea cristalizada que permita vincular causalmente sexo, género y deseo. De acuerdo con su perspectiva, estos tres significantes ligados a la idea de un “sexo real”, un “género verdadero” y un “deseo normal”, están constituidos por normas culturales de inteligibilidad. Las mismas asumen la heterosexualidad del deseo, produciendo a su vez un régimen de verdad heterosexual, una matriz de inteligibilidad cultural que liga de manera causal y expresiva esos tres términos, estableciendo patrones ideales del ser-mujer y del ser-varón. El trabajo de Butler se ocupa también de ubicar los ideales de masculinidad y feminidad que han sido configurados como presuntamente heterosexuales, las lógicas binarias y com-

plementarias entre los seres sexuados que encuentra, sobre todo, en el psicoanálisis freudiano y lacaniano.

Ahora bien, Michael Warner sostiene que una de las cualidades centrales de lo *queer* (*queerness*) se caracteriza por una “resuelta resistencia a los regímenes de lo normal” (Warner, 1993, p. 26). Sin dudas, ese es un rasgo que bien podríamos concederle también al psicoanálisis. Con respecto a este último, es importante remarcar que “el psicoanálisis” no es un campo estrictamente cerrado. Debemos preguntarnos, entonces qué tipo de psicoanálisis denota el artículo “el”. Primeramente, no podemos dejar de señalar que muchos críticos *queer*, al discutir con el psicoanálisis, lo hacen con aquél que opera mayoritariamente en los Estados Unidos, el psicoanálisis de los posfreudianos que se ocupa principalmente de los avatares del Yo, convirtiendo a esta instancia psíquica en el estatuto central de la personalidad, siendo que el psicoanalista posfreudiano debía encargarse de reforzar el yo, llevando al paciente a un nivel de realidad. Entre los analistas más destacados de esta escuela se incluyen Hartmann, Kris y Lowenstein. Pero hay quienes, como Judith Butler, Leo Bersani, Judith/Jack Halberstram, Jonathan Katz y Teresa de Lauretis entre otros y otras, han buscado dialogar con “el” psicoanálisis freudiano-lacaniano.

A continuación, intentaremos abordar una lectura posible de psicoanálisis freudiano-lacaniano desde una óptica alejada de cualquier clase de heteronormatividad tomando algunos elementos claves de los desarrollos de Freud y Lacan.

La ampliación del concepto de sexualidad freudiano.

Hacia 1905 Freud escribía sus “Tres ensayos de teoría sexual”, introduciendo allí una noción de sexualidad distinta de la biológica. A lo largo de estos ensayos, los cuales no se presentan como una teoría acabada de la sexualidad, el austríaco desarrolla las premisas básicas sobre la sexualidad en conexión con el concepto de pulsión, el cual trabajará más específicamente diez años después en su texto “Pulsión y destinos de pulsión” (1915). Freud se propone pensar y cuestionar las opiniones populares de la época, así como debatir con los psiquiatras de la comunidad científica a la que él pertenecía. Entre las representaciones que Freud encuentra respecto del supuesto de una “pulsión sexual”, se topa con afirmaciones populares y científicas que sostenían que aquella “faltaría en la infancia, advendría en la época de la pubertad (...) se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre el otro, y su meta sería la unión sexual...” (Freud, 1905, p. 123). Freud cita el mito de Aristófanes de los andróginos para ubicar el origen de la teoría popular de las pulsiones sexuales. Pero a lo largo de sus tres ensayos, el inventor del psicoanálisis va a desplazar a la genitalidad del comando de la erogenización del cuerpo, proponiendo una novedad inimaginable hasta el momento. El movimiento radical que realiza con su descubrimiento del inconsciente y la ampliación del concepto de sexualidad lleva a la proposición de un cuerpo que ya no responde, libidinalmente hablando, a su configuración biológica. El aforismo lacaniano de

“no hay proporción sexual” no hará sino llevar hasta sus últimas consecuencias la subversión producida por la realidad sexual del inconsciente freudiano.¹

Resulta apropiado señalar que si el concepto de perversión en la psiquiatría decimonónica conformaba un espacio conceptual en el cual el instinto sexual se vinculaba con reglas definidas junto a los de fin sexual, objeto sexual, desviación contra natura, etc., “fue este espacio conceptual -él mismo creación del siglo XIX- el que permitió que los psiquiatras realizaran los enunciados sobre la perversión tan hegemónicos durante el período” (Davidson, 2001, p. 143). Así las cosas, los “Tres ensayos...” proporcionaron “los recursos para derribar ese espacio conceptual alterando de modo fundamental las reglas de combinación de los conceptos (como instinto sexual, objeto sexual, fin sexual) con la consiguiente destrucción de esos conceptos compartidos” (Davidson, 2001, p. 143). Si en las teorías psiquiátricas decimonónicas tanto objeto como fin formaban parte del medular “instinto sexual”, siendo la esencia de este la atracción hacia miembros del otro sexo y deseo de relación genital con ellos; al sostener Freud que “la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto,” (Freud, 1905, p. 134), derriba todo el edificio conceptual de la psiquiatría en lo que a la perversión y al instinto sexual respecta. Si el objeto ya no es parte del instinto, sino que es independiente de aquel soldándose en algún momento, no es posible admitir ya un significado clínico-patológico intrínseco en el hecho de que el instinto pueda llegar a vincularse a un objeto “invertido”. Así las cosas, la “desviación” pasa a ser, conceptualmente, una diferencia, una posibilidad entre otras. De esta manera, respecto de las perversiones, Freud dirá que las mismas son un ingrediente de la vida sexual que muy raramente está ausente en cualquier persona.

En ningún ser humano falta algún complemento de la meta sexual normal que podría llamarse ‘perverso’ y esta universalidad basta por sí sola para mostrar cuan inadecuado es usar el reprobatorio nombre de perversión. (Freud, 1905, p. 146)

Por demás interesante es ubicar también cómo Foucault consideró al sadomasoquismo como “una empresa creativa, una de cuyas principales características es lo que llamó la desexualización del placer” (Bersani, 1995, p. 99). Si bien en algunas ocasiones Foucault criticó al psicoa-

¹La posición de Freud estuvo históricamente determinada. En el momento en el que el austríaco abordó el tema de la sexualidad, dicho concepto estaba regido por el paradigma de la reproducción. Este paradigma judeo-cristiano ya no es el que se encuentra mayoritariamente vigente en nuestra época. La época freudiana de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX se caracterizó por una necesidad de inventar una nueva normalización en lo sexual. Cuando Freud inventa su teoría de las pulsiones es contemporáneo al momento en el cual los psiquiatras inventan el concepto de perversión, siendo que poco tiempo después se dio comienzo a la campaña antimasturbatoria. Como indica Jean Allouch, “había necesidades muy grandes de normalización que aún existen, pero Freud se mantuvo a un costado, no fue precisamente uno de los que satisfacía la demanda de norma. Pero después hubo un trastorno y las invenciones freudianas ahora pueden servir para dar normas a la sociedad” (Mazzuca, M., 2000, s.p.).

nálisis (y a la psicología en general) por considerarlo un elemento más de las redes que disciplinan los cuerpos, lo que muy bien advierte Bersani es que el primer gran intento teórico de desexualizar el placer no fue *Historia de la sexualidad*, sino “Tres ensayos para una teoría sexual”, unos setenta años antes (Bersani, 1995, p. 117), donde Freud afirma que las zonas erógenas pueden encontrarse en cualquier parte del cuerpo. Foucault pareciera basarse, sin reconocerlo, en las ideas freudianas cuando afirma que “los adeptos al S/M inventan nuevas posibilidades de placer con extrañas partes de sus cuerpos” (Bersani, 1995, p. 117). “Para Freud, el cuerpo entero se convierte en un potencial campo de placeres” (Katz, 1995, p. 61. La traducción es nuestra). Y esa es la mayor revolución que el psicoanalista austríaco proponía hacia comienzos del siglo XX.

Entonces bien, esta ampliación del concepto de sexualidad incluye dos referencias medulares para pensar el abordaje que ulteriormente harán los *Queer Studies*. En primer lugar, en una nota al pie agregada en una edición de 1915 Freud afirma que “en el sentido del psicoanálisis, ni siquiera el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer es algo obvio, sino un problema que requiere esclarecimiento” (Freud, 1905, pp. 131/132). Es decir, rompe con la idea de complementariedad de los sexos a la vez que desarma la ligazón entre pulsión y objeto sexual, interrogándose ya no por la “desviación” sexual, como ocurría hasta entonces, sino por la misma heterosexualidad. En su texto *The invention of heterosexuality*, aparecido noventa años después que “Tres ensayos...”, Jonathan Katz, autor crítico de Freud, rescatará esa idea freudiana sosteniendo que la heterosexualidad descrita por el europeo no “es de ningún modo natural” y que “sus reiterados comentarios respecto de la necesidad de analizar el carácter circunscrito de la exclusividad heterosexual es una de sus más subversivas y menos estudiadas sugerencias” (Katz, 2007, p. 73. La traducción es nuestra).

La otra referencia importante mencionada por Freud que merece ser tenida en cuenta es la que indica que “la investigación psicoanalítica se opone a la tentativa de separar a los homosexuales como una especie particular de seres humanos...” (Freud, 1905, p. 132) De este modo, y a diferencia de sus interlocutores científicos de finales del siglo XIX, el austríaco se corre de la idea de tomar a los “invertidos” como una especie aparte, enfatizando que hay quienes aceptan su “inversión” ya que “algunos toman la inversión como algo natural, tal como el normal considera la orientación de su libido y defiende con energía la igualdad de derechos respecto de los normales...” (Freud, 1905, p. 125). En estos casos, dirá luego, si alguien no se revuelve contra su propia inversión, no tendría por qué ser sometido a un tratamiento por sugestión o psicoanálisis. Freud concluirá afirmando, como esbozamos antes, que debemos aflojar en nuestra concepción los lazos entre pulsión y objeto, ya que no hay nada preestablecido entre ellos. El objeto parcial de la pulsión, tal como lo ha formulado Freud, en su multiplicidad y su separación de la genitalidad, no permite de ningún modo instaurar algún tipo

de normalidad sexual² y, lejos de pretender hacerlo, se posiciona también el psicoanálisis de orientación lacaniana que abordaremos luego.

Nada nos impediría imaginar, por lo expuesto anteriormente, que Freud podría ser considerado el primer autor *queer* que haya existido, incluso decenas de lustros antes que el surgimiento de dicha teoría. O más bien, sería más adecuado proponer que la teoría freudiana puede ser considerada la primera *Queer Theory* de la historia, puesto que como explica elocuentemente Arnold Davidson, Freud muchas veces continuó usando la idea de perversión, “como si no consiguiera captar la verdadera importancia de su propia obra” (Davidson, 2001, p. 144). Si antes de Freud ya había habido algunos autores, como Iwan Bloch, que habían reconocido como fisiológico lo que era considerado patológico, estos no pudieron traducir conceptualmente sus ideas del modo que Freud lo hizo. Las tesis de Bloch, por ejemplo, no pudieron producir un cambio de mentalidad³ en la época, precisamente porque no estaban respaldadas por una innovación conceptual. “El genio de Freud consistió no sólo en apropiarse de esa actitud, sino en aprovecharla y explotarla. Proporcionó un fundamento conceptual para la mentalidad emergente...” (Davidson, 2001, p. 145). Así las cosas, cabe preguntarse, considerando las críticas que desde distintos sectores del feminismo y los estudios de género se han hecho al “misógino”, “heteronormativo” y “patriarcal” Freud ¿por qué el austríaco no modificó sus propios hábitos mentales? ¿Por qué Freud en muchas oportunidades contradujo los propios conceptos que el modificó respecto de la psiquiatría anterior?⁴ ¿Por qué el lenguaje que emplea en muchas ocasiones se lee como si el mismo Freud no fuera consciente de las propias transformaciones conceptuales que está realizando? Davidson sostiene que “Freud fue un producto de la vieja mentalidad que consideraba las perversiones como patológicas, una mentalidad cuyos primeros signos reales de desintegración pueden encontrarse a principios del siglo XX” (Davidson, 2001, p. 145). Afirma también que los automatismos de la actitud, de la mentalidad, tienen una temporalidad lenta que no se correspon-

²Si bien Freud utiliza los términos “inversión” vs. “normalidad”, debe considerarse la comunidad científica a la que pertenecía, la época en la que se daban esos debates, el vocabulario que allí se manejaba para abordar estos temas y por sobre todo, que Freud intentaba deconstruir un sistema haciendo uso de los términos que en él regían con el fin de poder llevar adelante dichas discusiones. Asimismo, si bien Freud sí distinguía entre invertidos y normales, no le asignaba un valor a uno en detrimento de otro.

³Una mentalidad incluye, de acuerdo a Davidson (2001), “un conjunto de automatismos o hábitos mentales que caracterizan la comprensión y las representaciones colectivas de una población” (p. 144).

⁴Por tomar un caso, podemos referirnos a un pasaje de Freud donde afirma “en muchas de estas perversiones la cualidad de la nueva meta sexual es tal que requiere una apreciación particular. Algunas de ellas se alejan tanto de lo normal por su contenido que no podemos menos que considerarlas ‘patológicas’...” (Freud, 1905, p. 146). Esta cita nos propone a un Freud patólogo con similares características a las que encontramos en Kraft Ebbing o Moll, como si las perversiones fueran permitidas siempre y cuando no se alejen demasiado de la norma.

de con la mutación rápida de los conceptos. Los hábitos mentales tienden a la inercia resistiéndose a los cambios. Tal resistencia no opera solo dentro del marco de una comunidad científica o un sistema social, sino dentro de una misma persona o un mismo autor. De esta manera, “el genio también tiene sus hábitos, sus inercias, que crean una forma de fricción entre lo que puede decirse y lo que se dice, de modo que el genio va por delante incluso de sí mismo” (Davidson, 2001, p. 146). Finalmente, creemos más fructífero considerar los cambios conceptuales que determinada tradición ha efectuado con respecto a sus contemporáneos o predecesores, que juzgar las incongruencias o incapacidad de aquel (o aquellos) que han hecho posibles esas transformaciones, incluso más allá de lo que pudieron haber planificado o imaginado.

Ahora bien, la inexistencia de una programación natural que lleve a un ser humano a devenir hombre o mujer, así como la de un objeto de deseo pre-condicionado biológicamente son postulados freudianos de la primera época que hacen al edificio conceptual del psicoanálisis. A su vez, no hay en el freudismo prejuicios en cuanto a los cambios de género. El psicoanálisis que Freud inventó no se pregunta sobre qué es una mujer (o un hombre), no busca una respuesta ontológica, sino que se pregunta por su devenir. Es así como podemos pensar a la teoría freudiana como antecedente fundamental de la *Queer Theory*.

La mirada sesgada de Butler respecto de Lacan.

Lacan retoma el texto de Joan Riviere, *La mascarada femenina* (1929), tan trabajado por Butler en *El género en disputa*, y su idea de la inexistencia de una diferencia entre la “verdadera” feminidad y la mascarada. Esta exégesis que realiza el francés le permitió definir, en la década del setenta, a la feminidad como un semblante más entre otros.

Se podría decir que Freud y Lacan fueron los primeros en suprimir el género, en desnaturalizar la sexualidad, en demostrar de qué modo todo síntoma del sujeto es la prueba de la imposibilidad de saber qué es lo que es ser una mujer, o ser un hombre. (Leguil, 2013, p. 18)

Por otro lado, cuando en los años cincuenta Lacan opone deseo a necesidad, indicando que este es “excéntrico a toda satisfacción” (Lacan, 1957-58, p. 346), da cuenta de cómo el psicoanálisis lacaniano buscó desde siempre diferenciarse de la supuesta normalidad pregonada por la Psicología del Yo. Por último, alejado de cualquier normativa, Lacan caracterizó al deseo, desde el comienzo de su enseñanza, como “no solo inadaptado e inadaptable, sino fundamentalmente marcado y perverso” (Lacan, 1957-58, p. 319).

Ahora bien, para acercarnos a las críticas que desde la tradición butleriana se han hecho respecto del psicoanálisis lacaniano, diremos que este último no es lo que los principales críticos *queer* sostienen que es. El núcleo de la crítica que Butler realiza a Lacan puede resumirse en la idea de partir de la Ley como ya dada a partir del Nombre-del-Padre y en su falocentrismo. La enseñanza de Lacan abarca más de treinta años y las ideas que la

atravesan son múltiples y se van modificando. El psicoanálisis de orientación lacaniana no se agota en la primera enseñanza. Lejos está de reducirse a la Ley del Padre -entendida esta como el Nombre del Padre-. La lectura que Butler realiza de Lacan corresponde específicamente al período de su enseñanza en el cual se le da primacía al registro simbólico y al Nombre del Padre. El abordaje que la norteamericana realiza respecto del cuerpo tampoco contempla el que ha sido quizá el aporte más fundamental de la obra de Lacan, su teoría de los goces. El lugar del *objeto a* y el vínculo que existe entre el goce fálico y el Otro goce, no han sido tenidos en cuenta por la filósofa anglosajona tampoco. El motivo por el cual ha decidido, adrede o no, omitir estas ideas, permanecerá para nosotros como un enigma. A su vez, si el falo aparece como central en lo que se refiere al abordaje lacaniano de la sexualidad en sus primeros *Seminarios*, ya entrados los años setenta, en *El Seminario Aun*, Lacan introducirá un goce suplementario al goce fálico que la mayoría de los autores *queer* ignoran.

“El falocentrismo lacaniano”

Lacan aborda el sexo a partir del goce y el lenguaje y no desde una idea psichistórica o en términos de desarrollo. Al comienzo de la enseñanza lacaniana, la falta de significante para representar a la mujer es consecuencia de la imposibilidad inconsciente de simbolización del órgano sexual femenino. El proceso de simbolización debe entenderse aquí como aquel a partir del cual algún elemento adquiere estatuto de símbolo, es decir, representa otra cosa. Si consideramos las diferencias sexuales anatómicas de los sexos, el órgano sexual masculino, de acuerdo con las observaciones freudianas, tiene una pregnancia imaginaria, adoptando radical importancia por el hecho de poder ser visto con mayor facilidad que el femenino, prestando así su materialidad para ser nombrado y adquirir el valor de símbolo.

Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal. En todos los casos, la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre. Y esto, porque lo imaginario sólo proporciona una ausencia donde en el otro lado hay un símbolo muy prevalente. (Lacan, 1955-56, p. 251)

Lacan dirá, y esto resulta crucial para pensar las críticas de Butler, que no hay simbolización posible a causa de que no existe un soporte imaginario que permita aquello.

Donde no hay material simbólico, hay obstáculo, defecto para la realización de la sexualidad del sujeto. Este defecto proviene del hecho de que, en un punto, lo simbólico carece de material, pues necesita uno. El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable que el sexo masculino en lo que éste tiene de provocador, y que una disimetría esencial aparezca. (Lacan, 1955-56, p. 252)

Entonces bien, y esto es importante de destacar; para Lacan, a la mujer nada le falta. Es debido a la existencia

de una premisa simbólica enunciada en términos de primado del falo, que puede surgir allí la idea de un faltante. Nada falta realmente a no ser por la suposición de esa premisa simbólica, tal como lo precisa la psicoanalista María Cristina Oleaga:

Ella está privada de un ‘órgano’ inexistente creado simbólicamente, o sea designado como ‘debiendo estar’. El cuerpo dado, entonces, cuenta, pero cuenta con la particularidad que le confiere el haber sido trabajado por el lenguaje. (Oleaga, 2011, s.p.)

Esto último deja en evidencia que la posición sexual es encontrada por el sujeto en el aparato simbólico siendo que no está dada desde un comienzo. Ese encuentro se da, de acuerdo con el Lacan más estructuralista, en el Complejo de Edipo. En el primer momento de su enseñanza, es este quien inaugura y regula las posiciones sexuales y la ley de la sexualidad. La naturaleza sucumbiría bajo el peso de un significante que nombra en términos de falo y castración. Pero el falo no será un significante más entre otros, pues si está forcluido, no hay otro que consiga reemplazarlo fácilmente. Tres particularidades nos permitirán luego ubicarlo como función, y no como simple significante: su relación con el goce, la aceptación o forclusión del sujeto respecto de la primacía de aquel y el poder que tiene para distribuir los sexos, goce todo fálico o no todo fálico.

Ya desde *El Seminario La angustia*, el falo se desprende del pene, aunque ya incluso antes Lacan había afirmado que el falo aquí se esclarece por su función. El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ella un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc.) (...) menos aún es el órgano, pene o clitoris, que simboliza (Lacan, 1958, p. 669)

Es hacia 1958 que Lacan introduce la idea de “ser el falo” complejizando la propuesta freudiana inicial de “tener el falo”. Para el psicoanalista francés, la posición femenina no se reduce a aceptar la carencia del falo, siendo que

el significante impar: ese falo cuya recepción y cuyo don son para el neurótico igualmente imposibles, ya sea que sepa que el otro no lo tiene o bien que lo tiene, porque en los dos casos su deseo está en otra parte: es el de serlo, y es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo, a partir del descubrimiento de que no lo es (Lacan, 1958a, p.622)

Si el falo aparece a esta altura como significante impar, ordenando las posiciones sexuales masculina y femenina, estas estarán caracterizadas por la “impostura” (tener el falo) para los hombres y la “mascarada” (ser el falo) en el caso de las mujeres. Lo central aquí, y una vez más considerando las críticas *queer*, es que estas posiciones -y el nombre con el que son designadas lo dejan más que entrever- evidencian que no existe para Lacan ningún “tener” ni ningún “ser”, sino que de lo que se trata es de puros semblantes. Posiblemente por esto es que Lacan escribió que “el ideal o manifestación típica de comportamiento en ambos sexos, incluyendo el acto de la copula-

ción es por entero impulsada a la comedia” (Lacan, 1958, p. 674). Si bien el significante fálico permite las relaciones entre los sexos, el problema es que dichas relaciones, al estar mediadas por él, se sitúan del lado del artificio. Por tal motivo, las relaciones entre los seres sexuados son nombradas por Lacan como la comedia de los sexos. Para que se hagan efectivos los encuentros amorosos, cada participante de la relación sexual (sea la cantidad que sea) deberá representar el significante del deseo del otro y posicionarse como causa de su deseo, sitio que a esta altura de la enseñanza del francés es ocupado por el falo. Siguiendo con esta idea, la comedia fálica basada en un parecer, una mascarada que se distingue de cualquier clase de comportamiento innato por un lado, y del relativismo por el otro. Con respecto a esto último,

precisamos que esta promoción de la relación del hombre con el significante como tal no tiene nada que ver con una posición ‘culturalista’ en el sentido ordinario del término, aquella en la cual Karen Horney⁵, por ejemplo, resultó anticiparse en la querrela sobre el falo por su posición, calificada por Freud de feminista. No es de la relación del hombre con el lenguaje en cuanto fenómeno social de lo que se trata, puesto que ni siquiera se plantea algo que se parezca a esa psicogénesis ideológica conocida... se trata de encontrar en las leyes que rigen ese otro escenario que Freud, a propósito de los sueños, designa como el del inconsciente, los efectos que se descubren al nivel de la cadena de elementos materialmente inestables que constituye el lenguaje: efectos determinados por el doble juego de la combinación y de la sustitución en el significante, según las dos vertientes generadoras del significado que constituyen la metonimia y la metáfora; efectos determinantes para la institución del sujeto. (Lacan, 1958, p. 669)

De esto se desprende que en el ser humano, la mascarada antes mencionada se inscribe en la lógica significativa. Y si bien no deja de tener connotaciones en el plano imaginario, es menos una imagen-signo que una imagen determinada por el significante. A través de la mascarada, el hombre busca proteger el tener (φ) y la mujer enmascarar el no tener ($-\varphi$), ese al que Lacan da toda su importancia formalizándolo en esta época a través del concepto de privación. En otras palabras, no como una falta imaginaria de un objeto real sino como una falta real de un objeto simbólico: la falta de un significante propio de la mujer. Tal como lo precisa la psicoanalista española Margarita Álvarez,

el concepto de privación no hace referencia entonces al tener sino al ser, lo que aleja a Lacan de una perspectiva meramente estructuralista a la vez que constituye un avance respecto a la lectura freudiana de la diferencia sexual. El deseo de la mujer no se reduce a un deseo de tener un pene tal como planteó Freud, lo que correspondería a una clínica del *Penisneid*. El deseo se redefine como un deseo

de ser el falo, lo que introduce una nueva clínica femenina que llamamos “clínica de la privación” si bien no tomará este nombre hasta finales de los años sesenta. En 1958, el concepto de privación pone orden e ilumina la clínica freudiana por lo que podemos decir que asistimos ahí a un auténtico viraje en la teoría psicoanalítica sobre sexualidad femenina. (Álvarez, 2005, s.p.)

Finalmente, diremos que en tanto sujetos castrados, ni hombres ni mujeres tienen el falo. La entrada en el lenguaje le provoca al ser humano la pérdida de su supuesta naturalidad, “la castración no es tanto el resultado de la función paterna sino que lo es del lenguaje” (Leguil, 2013a, p. 19).

Ahora bien, es cierto que el papel del falo es central en cierta época de la enseñanza de Lacan, que la primacía del falo no se mantiene en toda su obra y que el falo no es pensado siempre del mismo modo. Tampoco es falso que el concepto de falo en Freud y Lacan surja del pene, ya que “la zona genital es descubierta en algún momento y no parece justificado atribuir un contenido psíquico a los primeros quehaceres del niño con ella” (Freud, 1925, p. 270). El contenido psíquico y la significación que se le da a ese goce que se recorta en una parte del cuerpo son lógicamente posteriores a su irrupción. Por lo tanto, existe una relación fundamental entre pene y falo, lo cual no impide que posteriormente el falo se desprenda de lo específicamente orgánico e imaginario para constituirse en función. Dicha relación quizá se evidencia con más fuerza hacia *El Seminario 10*, donde Lacan ubica que la alternancia entre erección y detumescencia del órgano peneano es la característica que mejor ilustra la conjunción entre el funcionamiento del órgano como instrumento del goce a la vez que como operador de la castración. La relación del falo con el pene no es puramente imaginaria, es en cambio un símbolo “que se ha generado a partir de las propiedades del órgano masculino...” (Cevasco, 2010, p. 140). Esa es la relación que los une.

El lugar que ocupa el falo en la primera enseñanza de Lacan (*Seminarios 4 y 5* principalmente) “acompaña el movimiento de construcción de la metáfora paterna en la cual quedará ubicado como efecto, en el lugar de la significación. Por eso puede ser caracterizado como el momento de falicismo de la enseñanza de Lacan” (Mazzuca, Schejtman & Godoy, 2002, p.386). Cuando el francés elabora, a la altura de su *Seminario 5*, la metáfora paterna, dirá que el Nombre del Padre interpreta el juego de ausencia y presencia de la Madre (Fort Da), da razón a su Deseo otorgando a aquel, precisamente, significación fálica. El juego de ausencia y presencia puede leerse también en clave de erección y detumescencia. Al introducir el concepto de Nombre del Padre, Lacan presenta un significante inconsciente cuyo efecto primordial es el de otorgar significación fálica. Esta última, en la neurosis, aparece de modo doble. El Nombre del Padre separa por un lado al niño de la madre, a la vez que la significación fálica produce, como se mencionó anteriormente, una localización fálica del goce. De este modo, localización fálica del goce, amenaza sobre el órgano, complejo de castración y de

⁵Karen Horney rechazó muchos de los postulados freudianos. En la época en la que Horney se asentó en los Estados Unidos, acentuó su estudio por la influencia de factores socio-culturales en el desarrollo humano, perspectiva que junto a Erich Fromm y Harry Stack Sullivan conformaría luego el *neopsicoanálisis*.

Edipo se entrelazan en torno a la significación fálica cuyo poder radica en localizar y focalizar el goce.

En *El Seminario 4* se produce particularmente una relectura de *El Estadio del Espejo* a partir de la cual el otro especular ya no sería el otro, sino el falo. Sin embargo, cuando a partir del *Seminario 7* Lacan comienza a indagar profundamente en el registro real, situando al goce como crucial para el psicoanálisis, el *objeto a* irá desplazando al falo del lugar preponderante que había tenido antes.

En la medida en que el sujeto surge, primero en el Otro, y -luego- como respuesta de lo real a esa acogida por el Otro, hay una tramitación, que llamaremos 'castración', que deja como perdido ese goce mítico, produce un recorte del cuerpo, la organización de la pulsión y sus zonas privilegiadas, zonas de borde, zonas erógenas. En ese camino, el goce sufre una pérdida y un rescate, a través de objetos que lo condensarán, que eventualmente podrán ser 'reencontrados', por ejemplo, en el cuerpo del Otro o en el niño para la mujer (...). Si llamamos goce fálico a esos goces, según Lacan, es porque se trata de goces acotados, ligados a los efectos del significante en el cuerpo, a su discontinuidad, su ritmo. Así también califica tanto al goce clitoridiano como al vaginal... (Oleaga, 2011, s.p.)

Finalmente, hacia *El Seminario 17*, Lacan sitúa que la roca de la castración que había encontrado Freud como obstáculo en la cura, "proviene de la contaminación del dispositivo analítico con la estructura del Edipo y la concepción fálica que la caracteriza" (Mazzuca et al., 2002, p.397), proponiendo una rectificación que "haga posible que los análisis no conduzcan necesariamente a la mujer a la envidia del pene y al hombre al rechazo de la feminidad librando al deseo de su prisión fálica" (Mazzuca et al., 2002, p. 397).

En *El Atolondradicho* Lacan introduce el falo como una función formalizada con la función proposicional, dejando de lado su formulación previa referida a "ser o tener el falo".

En este punto debemos ubicar las críticas que la teoría butleriana le ha efectuado al supuesto falocentrismo lacaniano. En primer lugar, la norteamericana desarrolla un detallado análisis acerca de cómo Lacan en sus dos primeros *Seminarios* va construyendo el concepto de falo a partir de los textos de Freud, así como desde los textos de su autoría "El estadio del espejo" y "La significación del falo", indicando que, "afirmar que el falo tiene una categoría de significante privilegiado produce performativamente y hace efectivo ese privilegio" (Butler, 1993, p. 131). Respecto del estadio del espejo, si Lacan explica que la imagen especular que ve el infante confiere una coherencia e integridad visuales a su propio cuerpo, Butler (1993) agrega que "en realidad, este reflejo transforma, a través de este evento especular, un sentido experimentado de disgregación y pérdida de control en un ideal de integridad y control" (Butler, 1993, p. 120). De esta sentencia, la filósofa concluye que esta idealización del cuerpo que ella lee en el estadio del espejo reaparece en el análisis que luego Lacan hace respecto del falo, "entendido como la idealización y la simbolización de la anatomía" (Butler,

1993, p. 120). Para la estadounidense,

la idealización del cuerpo como una totalidad espacialmente limitada, caracterizada por un control ejercido mediante la mirada, se le presta al cuerpo mismo como su propio autocontrol. Esto llegará a ser esencial para comprender la noción de falo entendido como significante privilegiado que parece controlar las significaciones que produce. (Butler, 1993, p. 122)

Sin embargo, "El estadio del espejo" constituyó para Lacan una separación respecto de los psicoanalistas posfreudianos norteamericanos que releían los textos freudianos desde la segunda tópic. El concepto del yo en Lacan en "El estadio del espejo" no es unificador. El yo está desintegrado y se presenta desordenado. En este sentido la trayectoria narrativa que sigue "El estadio del espejo" para Butler, referida esta a "la transformación prematura e imaginaria de un cuerpo descentrado (...) en el cuerpo especular, una totalidad morfológica investida con un centro de control motor" (Butler, 1993, p. 126) solo es posible de ser considerada si se deja de lado la creencia de que el yo sería una instancia unificadora y centralizada y que la totalidad mencionada supondría algún tipo de control. En su "lectura *selectiva* de Lacan" (Butler, 1993, p. 126. La cursiva es nuestra), la filósofa indica que el reflejo en el espejo funciona como una especie de sinécdoque donde de piezas sueltas se obtiene un todo, apelándose así a una fantasía de control. Luego se pregunta si acaso la construcción del falo no podría ser una sinécdoque del mismo estilo.

Ahora bien, en primer lugar, a fines de los años sesenta, en "El discurso a la Escuela freudiana de París" (1967) Lacan menciona que el *i* (a) o yo ideal con el que se imaginan el yo y su narcisismo cubre al objeto *a*, que da cuenta de la miseria del sujeto, velando lo fragmentario del cuerpo. Así lo afirma también en *El Seminario 20*, al decir que "lo que hace que la imagen se mantenga es un resto" (Lacan, 1972-73, p. 14). Siguiendo con esta línea, en *El sinthome*, dice Lacan que "a causa de la forma, el individuo se presenta como una bolsa" (Lacan, 1975-76, p.18), una totalidad sin orificios que da cuenta de la lógica del conjunto cerrado. Es decir, para el psicoanálisis lacaniano, no hay la suposición de una totalidad morfológica cerrada. Sino que en tal caso, esa aparente totalidad, en lo que se sostiene es en mantener oculto un resto. Para Lacan, el resto es tanto más fundamental que la aparente figura imaginaria de totalidad. Butler escribe acerca del ego, abordando la subjetividad y la sexualidad como los considera la tradición de la psicología del yo norteamericana, como si se tratara de funciones de la imagen consciente de sí-mismo, del *self*. Pero Lacan aborda la subjetividad y la sexualidad desde el punto de vista diferente de aquel, que es el del Inconsciente.

Un abismo se abre aquí, ya que las dos concepciones son diametralmente opuestas. En ningún momento Butler admite esta diferencia fundamental: habla de la sexualidad y del sujeto en Lacan a partir de los efectos de orden solamente imaginarios, en el terreno de las formaciones del Yo. Butler insiste sobre el hecho que el 'ego se produce a través de

una exclusión, confundiendo permanentemente el ego y el sujeto. Si el ego se sitúa en el terreno de la Consciencia, el lugar que para Lacan es el imperio de los equívocos y de los espejismos imaginarios, ya que es el lugar donde más se desconoce justamente el deseo inconsciente y la sexualidad, el deseo se encuentra para Lacan en relación con el sujeto del Inconsciente y en ningún caso solamente en el Yo. (Fajnwaks, 8-11-2013, s.p.)

En cuanto al término “falo”, tal como señala Cevasco, ha pasado al uso público, “incluso usado por los filósofos, usado por los sociólogos y por los historiadores que suelen tomarlo más como signifiante de poder (lo es imaginariamente, sin duda) que como operador ‘estructural’ de la castración” (Cevasco, 2020, p. 33). Este último término también es fuente de malos entendidos, pero debe aquí comprenderse en el sentido que le confiere Lacan: no como Complejo de Castración imaginario, sino como efecto del vaciamiento del goce para el humano que habita el lenguaje. De este modo, la noción de falo adquiere aristas disímiles si se la considera como signifiante del poder, de la masculinidad o del heterosexismo, o en cambio como un operador que se inicia desde que se inscribe la castración materna, a partir de la cual los niños y niñas construirán su interpretación acerca de la diferencia anatómica de los genitales.

Butler cuestiona el pasaje que Lacan hace de falo imaginario a simbólico ya que para ella “lo que opera bajo el signo de lo simbólico no puede ser otra cosa que precisamente ese conjunto de efectos imaginarios que han llegado a ser naturalizados y deificados como la ley de significación” (Butler, 1993, p. 126). Discute específicamente el forzado intento de Lacan de diferenciar el falo del pene siendo que

si el falo sólo significa en la medida en que no sea el pene y el pene se califica como esa parte del cuerpo que el falo no debe ser, luego el falo depende fundamentalmente del pene para simbolizar y en suma, el falo no sería nada sin el pene. (Butler, 1993, p. 132)

A su vez, la filósofa de Cleveland, lee en Lacan que el lugar estructural del falo está determinado “por la relación lógica de exclusión mutua supuesta por una versión heterosexista de la diferencia sexual, en la cual se dice que los hombres ‘tienen’ el falo y las mujeres ‘son’ el falo” (Butler, 1993, p. 138) ¿pero acaso la norteamericana no da cuenta del carácter de semblante de estos artificios? La relación entre los sexos es orientada por el falo, ciertamente, pero dentro de los juegos de semblantes que suponen al falo mismo como un semblante, como hemos subrayado ya previamente. Así, el ser y el tener involucrados en esta lógica

incluyen el parecer en la relación sexual por la acción del signifiante fálico. Proteger el tener, buscar ser, enmascarar la falta, parecer ser, construir un tener, todos ellos son semblantes que entretujan la relación entre los sexos. (Tendlarz, 2009, p. 3)

Miller ha sostenido también que “no debe pensarse que *ser el falo* puede tener otro sentido que el de ser el sem-

blante, y que *tener el falo* es otra cosa que poseer un semblante” (Miller, 2001, p. 148). Otorgar un carácter de heterosexualista a esta “comedia de los sexos” es desestimar la dimensión de semblante de estos dos verbos en su relación con el falo. De este modo, nada en la lógica lacaniana supondría la imposibilidad de que una (mujer) lesbiana “tenga el falo”, como sugiere Butler cuando dice que “si una lesbiana ‘tiene’ el falo, también está claro que no lo ‘tiene’ en el sentido tradicional” (Butler, 1993, p. 139). Es que precisamente el sentido tradicional que subraya Butler no es el sentido de la tradición lacaniana.

El teórico estadounidense Fredric Jameson, al referirse a la función de la castración en términos de Lacan indica con precisión que

la lección no es la empírica de que hay una cosa tal como el falo (y la de que el hombre lo tiene, mientras que la mujer no); más bien es una lección sobre la ausencia, a saber: la de que nadie tiene falo, ni el hombre ni la mujer, sino que de alguna manera, de vez en cuando, participan de ese signifiante (...) Lacan observa a menudo que siempre hay algo ridículo en la seguridad masculina y que las posturas machistas, necesariamente performativas, están siempre amenazadas por lo cómico (donde esta performatividad masculina corresponde a esta mascarada femenina identificada por Hélène Deutsch, que igualmente subraya la base de la doctrina lacaniana de que en ese sentido los ‘sexos’ o ‘géneros’ son no solo no naturales, sino carentes de significado e imposibles). (Jameson, 2010, p. 482)

Butler tilda de falogocentrista al pensamiento lacaniano y resume su análisis sosteniendo que “ese órgano imbuido narcisísticamente se eleva luego a la condición de principio estructurante que forma y da acceso a todos los objetos cognoscibles” (Butler, 1993, p. 125). Dice además que “no basta con afirmar que el signifiante no es lo mismo que lo significado (falo/pene) si ambos términos están vinculados entre sí...” (Butler, 1993, p. 141). Efectivamente el falo no es el pene, el órgano genital masculino, tampoco es un símbolo cualquiera, como indica Cevasco, es en cambio un símbolo

que se ha generado a partir de las propiedades del órgano masculino. Es el órgano que elevado a la dignidad del signifiante (...) es apto para simbolizar la castración estructural de la organización de todo goce. (Cevasco, 2010, p. 140)

La referencia fálica vale para hombres y mujeres, no es un atributo de dominio masculino, como ya se ha dejado en claro. A su vez, en contra de todo argumento esgrimido en relación a la potencia fálica que colocaría al hombre por encima de la mujer, lo que Lacan subraya es precisamente la detumescencia del órgano, esto es el “defecto” más que su potencia. De modo similar lo expresa Jean Allouch, cuando sugiere que

no se pueden definir identidades sexuales a partir del falo, como ocurriría suponiendo que hay los que lo tienen y los que no; eso establecería dos categorías bien diferenciales. Lacan descubre en 1963 que el falo no funciona así y que precisamente en el punto del coger, donde el falo podría funcionar así, se desvanece. (Mazzuca, M., 2000, s.p.)

Por consiguiente,

La detumescencia en la copulación merece nuestra atención porque pone de relieve una de las dimensiones de la castración. El hecho de que el falo sea más significativo en la vivencia humana por su posibilidad de ser objeto caído que por su presencia— he aquí lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en la historia del deseo. (Lacan 1962-63, p. 182)

Si bien algunas de las críticas que la filósofa le esgrime al privilegio del genital masculino que Freud entrevé están adecuadamente argumentadas, no podemos obviar que en la década del setenta con la lógica de Frege, Lacan formaliza al falo como función proposicional y desarrolla sus fórmulas de la sexuación. Por lo tanto las críticas de Butler ligadas al privilegio heterosexualista y machista, perderían aún más fuerza desde esta perspectiva. Más aún si consideramos toda la formalización nodal presentada por Lacan hacia el final de su enseñanza. Si Butler sostiene que la teoría lacaniana es falocéntrica, masculinista y heterosexualista, esto es en parte por desconocer que el mismo Lacan, al formular el Otro goce, ya está efectuando él mismo una crítica al falocentrismo freudiano a la vez que una subversión del mismo. Lacan postula precisamente el unisexismo del falo o su "homosexualidad", tal como la escribe en *El Atolondradicho* (1972), con dos "m", para subrayar justamente que de lo que aquí se trata es del amor por lo mismo, nombrando por otro lado con el término "hétero" aquel que ama lo distinto, lo diferente.

el 'hommo' es aquel que ama a lo mismo, incluso cuando ama a una mujer, sobre la que proyecta el Falo con que la inviste, y el 'hetero' es aquel que ama lo Otro. (Fajnwaks, 8-11-2013, s.p.)

Desde esta perspectiva, Lacan indica que no hay homofobia, sino heterofobia, en tanto lo que el ser hablante rechaza es lo radicalmente Otro. Hétero para Lacan es el amor a lo Otro, independientemente del sexo biológico de quien encarne dicho lugar.

Finalmente, Cevasco indica que

es difícil usar argumentos con el intento de convencer, más vale adoptar la posición freudiana de no intentar (...) persuadir, es una cuestión que solo puede examinarse a partir de la experiencia analítica y es difícil argumentar fuera de esa experiencia. (Cevasco, 2010, p. 142)

"La Ley como ya dada a partir del Nombre-del-Padre"

En relación a la otra crítica butleriana referida a la ley del Padre, como indica Fajnwaks,

la crítica del Padre simbólico y del Complejo de Edipo efectuada por Lacan mismo a partir del seminario *El reverso del psicoanálisis*, produce el hecho que si se sigue la orientación que Lacan desarrolla a partir de aquí, lo que no hacen los autores de los 'gender studies', se llega a una teoría de la nominación y del nombre propio así como a su desarrollo en relación con el nudo borromeo, que pone en cuestión al Nombre-del-Padre como única referencia que domina la relación del sujeto con el goce, con la sexualidad y con sus partenaires. (Fajnwaks, 2013, s.p.)

Desde esta perspectiva, Lacan ya había producido una suerte de *Anti-Edipo* algunos años antes de que lo hicieran Deleuze y Guattari. A su vez, desde la única clase del Seminario inexistente⁶ sobre "Los Nombres del Padre", Lacan indica que el Nombre del Padre es un semblante. El título mismo de ese *Seminario*, que tan solo cuenta con una clase, enseña que el Nombre del Padre ya no existe del modo en el que se lo entendía anteriormente. La pluralización de los Nombres del Padre que Lacan efectúa por esta época cuestiona de manera radical la primacía del Nombre del Padre en singular. Como sugiere Miller, el Nombre del Padre a partir de este *Seminario* de transición entre el 10 y el 11, pasa a ser uno entre otros posibles. Más aun, pasa a ser el Nombre de una función que puede escribirse como NP (x), ya que interroga para cada uno la función del Nombre del Padre (Miller, 2001).

Podemos agregar que incluso la metáfora paterna que Lacan desarrolla en *El Seminario 5*, torna ausente al padre mismo. De este modo puede separarse una teoría sobre el padre y otra sobre el nombre. En otras palabras, Lacan ya había cuestionado la figura del padre freudiano aún antes de este Seminario "inexistente".

Hacia *El Seminario 17*, Lacan ubica también la inconsistencia del padre en Freud, siendo que ahí aparecen tres figuras del padre: el buen padre del Edipo, el terrible de "Moisés y el monoteísmo" y el darwiniano de "Tótem y tabú". La puesta en jaque del Nombre del Padre significa que todos configuramos un nombre propio más allá de este, aún siendo aquel una de sus posibles suplencias. De esta manera, el padre se transforma en función de enlazamiento entre lo simbólico y lo imaginario.

Fabián Schejtman y Claudio Godoy, en su artículo "Dos oleadas en la pluralización lacaniana de los nombres del padre: hacia su operatividad clínica" desarrollan la pluralización que va del Nombre del Padre a los Nombres del Padre. Allí señalan que el plural se introduce sobre el final del *Seminario 10*, iniciándose la "primera oleada de su pluralización" (Godoy & Schejtman, 2012).

Precisamente en la última clase de su *Seminario 10*, Lacan señala que

si el año próximo todo ocurre de tal forma que pueda proseguir mi Seminario de acuerdo al camino previsto, voy a darles cita no sólo en torno al nombre, sino a los Nombres del Padre. (Lacan 1962-63, p. 364)

Sin embargo, Lacan nunca dio aquel *Seminario*, como indicamos previamente, sino tan solo una clase. En cambio, *El Seminario* posterior fue titulado *Los cuatro Conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Años más tarde, al inicio del *Seminario 21*⁷ (Lacan 1973-74) da comienzo, de acuerdo a Godoy y Schejtman, a la segunda oleada que tendrá su punto culminante hacia el final del *Seminario 22* (1974-75).

Respecto de la primera oleada,

se sigue que es la faz religiosa -¿militar también?- del deseo

⁶Lacan J., *Introduction aux Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

⁷Titulado "Los no incautos yerran" [*Les non dupes errent*], homófono en francés de Los nombres del padre [*Les noms du père*].

del 'padre del psicoanálisis' la que viene a ser corroída por esta primera oleada de pluralización de los nombres del padre. Aquí agregaremos, muy brevemente, que ésta no hubiese acontecido sin la tachadura que, al menos desde el *Seminario 5* (Lacan 1957-58), pesa sobre el Otro -S (A)- y el establecimiento, entre el *Seminario 7* (Lacan 1959-60) y el *Seminario 10* (Lacan 1962-63) de la dimensión real del objeto (a). En suma, dos reales que obstaculizan, precisamente, la preeminencia de la que gozaba, hasta entonces, el unitario significativo del nombre del padre. (Godoy & Schejtman, 2012, p. 150.)

Podemos pensar que lo central para comprender de qué manera puede pensarse el psicoanálisis más allá de las críticas efectuadas desde la tradición butleriana es que en la enseñanza de Lacan que va desde *El Seminario El reverso del Psicoanálisis* hasta *El Seminario sobre Joyce, el sinthoma*, el Padre ya no es más el único que garantiza el anudamiento entre los registros Real, Simbólico e Imaginario. Por tal motivo, un síntoma puede ejercer también esa función. De este modo, el síntoma como cuarto, como *sinthome* y como nominación, lleva a Lacan a ir desde una cadena de tres redondeles —como la que aparece en RSI— a postular el cuarto nudo como síntoma. Entre los *Seminarios 22 y 23*, Lacan

plantea como necesario el anudamiento borromeo de cuatro consistencias: a agregar a lo real, simbólico y lo imaginario, 'sus tres', el síntoma -como se sabe, con una nueva grafía: 'sinthome'— como una cuarta cuerda que los mantiene encadenados, impidiendo que cada uno se vaya por su lado. (Schejtman, 2006, s.p.)

Si en *El Seminario R.S.I.* ese cuarto término no es aun el síntoma ni tampoco el *sinthome*, como Lacan propone en *El Seminario 23*, lo que anuda los tres registros es hasta el momento la función de nominación. Esta última se encuentra vinculada a los nombres del padre, en plural.

Si al concepto de Nombre del Padre le corresponde un modelo estructuralista ligado a la época más Simbólica, su pluralización en *Los nombres del padre* corresponde a la lógica y la topología. En la estructura, el Nombre del Padre es aquel significativo que da orden a la cadena, permitiendo una relación entre significantes, entre el sujeto y el Otro. No obstante, desde la óptica de la pluralización, ya no estamos frente a un significativo, ni frente a la relación entre ellos, sino que de lo que se trata es de una función de anudamiento. No se trata de relaciones, sino de imposibilidad de relación ya que estamos bajo un paradigma que prepondera lo real y el goce, siendo que estos tienen relación con aquello ubicado por fuera de la cadena, o con lo que se conceptualiza como el Uno. Este último es una fórmula que significa que ya no hay relación entre significativo uno (S1) y significativo dos (S2), quedándose el Uno separado y solo. De esta manera, el concepto de Otro como garante desaparece. Desde la topología del nudo borromeo, lo que sostiene al ser hablante ya no se vincula a la cadena significativa, sino a la posibilidad de que Real, Simbólico e Imaginario se encuentren anudados de modo borromeo. El cuarto nudo, en la última en-

señanza de Lacan será llamado "*sinthome*".

La sexualidad misma deviene a partir de aquí *sinthomática*, en la medida en que se considera el anudamiento singular que cada sujeto establece en torno a ella a través de hallazgos siempre particulares, de soluciones singulares, y que no será ya la relación al Padre ni al Falo la que prevalezca exclusivamente en la concepción que Lacan hará con el agujero presente en la sexualidad humana, la sexualidad del ser hablante. (Fajnwaks, 2013, s.p.)

El Padre que nombra, anuda Real, Simbólico e Imaginario. El acto de nominación puede ser asumido por un síntoma, así como por la angustia o la inhibición. El *sinthome* será quien adopte ese nombre. Y la función del *sinthome* es transclínica, es decir que trasciende las estructuras clínicas.

Finalmente, Miller sostiene que

no pedimos ningún privilegio para el Nombre del Padre. El Nombre del Padre es un síntoma, es mucho más banal que los otros. Es un síntoma que sirve para todo, un felpudo, no tiene el refinamiento, el estilo exquisito de algunos síntomas (...) Solo que, como instrumento, es sin embargo el más eficaz. (Miller, 1999, p. 5)

Podría mencionarse ahora, considerando las transformaciones que el concepto de Nombre del Padre ha tenido en la obra de Lacan, la crítica que el filósofo Didier Eribon, biógrafo de Foucault, le proclama a los psicoanalistas lacanianos en la Conferencia que dictó en la Escuela de la Causa Freudiana. Allí sostiene que los lacanianos se defienden de sus críticas atacándolo de dos modos distintos:

En primer lugar, me dicen, no he hablado sino de 'Lacan I y Lacan II' pero que no conozco a 'Lacan III'. En respuesta a tal objeción, hago observar que, si me conceden que tengo razón en Lacan I y Lacan II, ¿por qué no se desentienden de los escritos de esos períodos? Y en la medida en que Lacan III, si comprendí bien, sólo comienza en los años 1970, y que murió en 1981, finalmente sólo dejaría que perdurara una muy pequeña parte de su obra. Después les cito textos que pertenecen al período que ellos definen como "Lacan III" y que casi no son más atractivos que los otros. En ese momento se abre una segunda línea de defensa: me dicen que no comprendo nada de Lacan. Tengo la impresión que los lacanianos se complacen en la exégesis: un texto nunca dice lo que dice con toda evidencia, conviene siempre interpretarlo, someterlo a la glosa infinita (...) Terminó por señalarles a mis interlocutores que resulta muy difícil dialogar, en estas condiciones, puesto que las palabras no tienen el mismo sentido para ellos y para mí. (Eribon, 02- 2004, s.p.)

Efectivamente, diversos conceptos van modificándose a medida que Lacan avanza en su enseñanza. Su obra no busca ser desarrollista y ofrece cambios constantemente. Sin embargo, deshacerse de las primeras décadas de la enseñanza de Lacan convertiría en imposible la tarea de abordar su último período, puesto que para comprender rigurosamente su obra es menester hacer una lectura del modo en el que fueron modificándose ciertos conceptos

y los motivos por los cuales eso sucedió. En cada momento, el interés está puesto en problemas diferentes. Asimismo, hay que comprender con quien le interesaba discutir a Lacan en cada época. Para eso, basta pensar la elaboración que ha desarrollado en torno al concepto de síntoma. Durante la época "simbólica" de la enseñanza de Lacan, de lo que se trataba para este último, era de recuperar el simbolismo de Freud que estaba perdiéndose en los trabajos de los posfreudianos. Es por tal motivo que Lacan se toma varios años en introducir la noción de inconsciente real que ya estaba plasmada, en otros términos, en el mismo Freud desde el inicio.

De este modo, el síntoma-letra del último Lacan, no desbancan al

síntoma-metáfora de su primera enseñanza, como tampoco lo hace la idea del fin del análisis por identificación con el síntoma a su propuesta anterior del atravesamiento del fantasma. Lacan acostumbraba criticar la idea de progreso... tampoco hay que esperarlo en su enseñanza. Pero que no haya tal progreso no anula las diferencias entre sus distintas fases. No se puede afirmar que todo Lacan se encuentra en el *Discurso de Roma*; por lo demás, no hay todo-Lacan. Entonces, que no haya progreso no quiere decir que no haya avance... ¡y novedades! Así, para leer a Lacan: ¡ni progresistas, ni conservadores! Apuesto, más bien, a una lectura enulada de su enseñanza, la que conviene a lo que fue su despliegue: Lacan avanzó en espiral, rizando el rizo, ciñendo en sus numerosas vueltas un real, el del psicoanálisis mismo, que aunque no todo aprehensible, justamente por ello motoriza los giros de su reelaboración... (Schejtman, 7-03-2014, s.p.)

El núcleo de la crítica de Butler a Lacan parte, como mencionamos ya, de la idea de considerar la ley como ya dada a partir del Nombre del Padre en singular. Asimismo, la norteamericana no refiere en ningún momento o directamente desconoce el agregado fundamental, por ejemplo, que el psicoanalista francés realiza respecto del goce suplementario que trabaja en sus fórmulas de la sexuación y que abordaremos en otra oportunidad. Lee en la teoría lacaniana un sometimiento al reinado del Falo y a la diferencia de sexos entendida a partir de esta premisa sin referirse al Otro goce, suplementario (y no complementario) del fálico. Es decir, Butler ancla sus críticas en el intento lacaniano de recuperación del simbolismo freudiano desestimado por los posfreudianos norteamericanos.

Reflexiones finales.

En primer lugar, conforme al recorte que efectuamos de los textos de Freud, podemos sostener que su invención incluyó una ampliación del concepto de sexualidad sin precedentes. A comienzos del siglo XX el fundador del psicoanálisis postuló la idea de separar formalmente la genitalidad de la sexualidad, deconstruyendo las teorías que pretendían instaurar algún tipo de normatividad sexual. Freud no se preguntó sobre lo que era una mujer o un hombre, desestimando así las posturas ontológicas. Se puede afirmar que Freud fue un adelantado en su intento por desnaturalizar la sexualidad y en dar cuenta del

modo en que un síntoma es prueba de la incerteza de saber qué es ser un hombre o una mujer. Asimismo, la problematización que realizó Freud respecto de la suposición del interés sexual exclusivo del hombre por la mujer (y viceversa) resulta sorprendente para la época. El psicoanálisis marca, según Foucault, una "ruptura" con respecto a las tecnologías políticas existentes" (Davidson, 2001, p. 16). A partir de estos elementos es posible considerar al psicoanálisis fundado por Freud como uno de los antecesores de la *Queer Theory*. Fue el mismo Foucault quien también afirmó que el psicoanálisis "se opuso rigurosamente a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración" (Foucault, 1976, p. 144). No obstante, merece la pena no olvidar las críticas que desde el feminismo se le ha realizado a la obra freudiana y, fundamentalmente, las que se le han esgrimido desde la tradición butleriana, considerando la matriz hétero(cis)normativa del deseo. No es posible dejar de considerar entonces, tal como hemos desarrollado, la tensión existente entre la mentalidad freudiana, enquistada en el siglo XIX y la revolución que sus postulados provocaron en el espacio conceptual decimonónico. Solamente así es posible entender la complejidad de las propuestas freudianas junto con las críticas que pueden hacerse desde la tradición *queer*.

En cuanto a la especificidad del psicoanálisis lacaniano, debe subrayarse que el desarrollo psichistórico no es tenido en cuenta desde esta lógica. La estructura simbólica, en la etapa más inicial de Lacan se relaciona con el sujeto de un modo totalmente diferente de como el yo se relaciona con el otro en la vertiente imaginaria. Sobre esto, sostenemos que en un primer momento Lacan es estructuralista, tomando su noción de estructura principalmente de Jakobson. En una segunda instancia, es estructuralista radical, ocupándose de la conjunción entre la estructura y el sujeto. Finalmente, en un tercer sentido, Lacan no es estructuralista ya que la estructura lacaniana es antinómica y descompletada. Por otra parte, el Nombre del Padre es en la primera enseñanza lacaniana el significante principal, aquel que otorga un sentido al goce. El Nombre del Padre ordena y marca un límite. De esta manera, sin este significante privilegiado no existiría propiamente un cuerpo, habría solamente la carne, la imagen, el organismo. No obstante, en la última enseñanza de Lacan, a diferencia de la primera, la idea de Nombre del Padre es puesta en cuestión y este es reabsorbido en la multiplicidad. Si al comienzo Lacan dio cuenta de la metáfora paterna para demostrar lo fallida que se presenta en la psicosis, posteriormente le dio al Edipo el lugar de mito. Al ubicarlo como un mito realizó de aquél una historia imaginaria. De esta manera, si la metáfora paterna indica una relación sexual bajo la prevalencia viril sobre la posición femenina (y materna), con su teorema de los años sesenta de "no hay proporción sexual", termina de poner en jaque la noción misma de orden simbólico en el sentido antes planteado. Asimismo, ubicar al Nombre del Padre como un *sinthome*, es plantearlo como un modo de goce entre otros posibles.

Si al concepto de Nombre del Padre le corresponde un

modelo estructuralista ligado a la época más Simbólica, su pluralización en *Los Nombres del Padre* corresponde a la lógica y la topología. Desde la perspectiva de la pluralización, ya no nos hallamos frente a un significante, ni frente a la relación entre ellos, sino que de lo que se trata es de una función de anudamiento.

Uno de los puntos más fuerte de la crítica de Butler a Lacan, como hemos desarrollado, surge de la tesis de plantear la ley como ya establecida a partir del Nombre del Padre y, sobre todo, de su falocentrismo. Sin embargo, Butler no toma en consideración el agregado medular, por ejemplo, que Lacan efectúa respecto del goce suplementario y que trabaja en sus fórmulas de la sexuación en la década del setenta. La tradición butleriana de la *Queer Theory* realiza una lectura selectiva de la teoría lacaniana a partir de la premisa cuestionable del sometimiento al reinado del Fallo y a la diferencia sexual entendida a partir de esta base, sin ocuparse de los paradigmas del goce ni los estudios topológicos ulteriores.

De este modo, la presunción de un deseo heterosexual, de una sexualidad heteronormativa o un binarismo complementario de los sexos en psicoanálisis dependerá del abordaje que se realice de la trayectoria de la obra freudiana y lacaniana. Considerando la lectura que aquí hemos realizado, es factible ubicar elementos claves del psicoanálisis que permitan pensarlo como un campo teórico-clínico alejado de una supuesta hetero(cis)normatividad e incluso con elementos, en clave *queer*, postulados incluso antes que el surgimiento de la *Queer Theory*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, M., (2005). Algunas conclusiones sobre la clínica femenina del amor a la luz del escrito de Jacques Lacan 'La significación del fallo'. *Memoria para la obtención del Diploma de Estudios Superiores (DES) de la Sección Clínica de Barcelona*. Recuperado de <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=181&pub=4&rev=27&idarea=2>
- Butler, J., (1990). *Gender Trouble. Fenism and the subversion of Identity*, New York, USA: Routledge [tr. Esp. *El género en disputa*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Butler, J., (1993). *Bodies that matter. On the Discursive Limits of sex*, New York, USA Routledge [tr. Esp. *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Butler, J., (2004). *Undoing gender*, New York, USA: Routledge [tr. Esp. *Deshacer el género*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Cevasco, R., (2010). *La discordancia de los sexos*, Buenos Aires, Argentina: Psicolibro.
- Eribon, D., (9 de febrero de 2004). *¿Existe una vida intelectual progresista en Francia? En Conferencia dictada en la Escuela de la Causa freudiana*. Recuperado de <http://www.con-versiones.com.ar/nota0486.htm>
- Fajnwaks, F., (2013). Géneros lacanianos. *Revista Varité NEL*. Recuperado de <http://www.nel-mexico.org/articulos/seccion/varite/edicion/Un-mundo-feminizado/736/Generos-lacanianos>
- Fajnwaks, F., (8 de noviembre de 2013). Lacan y los gender Studies. En Conferencia llevada a cabo en la Universidad del Claustro de Sor Juana, México DF, México.
- Foucault, M., (1976). *Historia de la sexualidad*, Buenos Aires, vol I: La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI, 1989.
- Freud, S., (1905). Drei Abhandlungen zur sexualtheorie, Deuticke, ii [tr. Esp. Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*, VII, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu].
- Freud, S., (1915). Triebe und Triebchicksale, Int. Z. Psychoanal. 3(2) [tr. Esp. Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras completas*, XIV, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu].
- Freud, S., (1925). Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, Int. Z. Psychoanal. 11(4) [tr. Esp. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En *Obras completas*, XIX, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu].
- Godoy, C. & Schejtman, F., (2012) Dos oleadas en la pluralización lacaniana de los nombres del padre: hacia su operatividad clínica, *Anuario de investigación*. 19(2), 149-153.
- Jameson, F., (2010). Lacan y la dialéctica: un fragmento. En S. Zizek (Ed.) *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid, España: Akal.
- Katz, J., (1995). *The invention of heterosexuality*, Chicago, USA: The University of Chicago.
- Lacan, J., (1955-56). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre 3: Les Psychoses*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario. Libro 3: Las Psicosis*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Lacan, J., (1957-58). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V: Les formations de l' inconscient*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999].
- Lacan, J., (1958). La signification du phallus. En *Ecrits*, Paris, Le Seuil. [tr. Esp. La significación del fallo. En *Escritos*, vol. 2, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores].
- Lacan, J., (1958a). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. En *Ecrits*, Paris, France: Le Seuil [tr. Esp. La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos*, vol. 2, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores].
- Lacan, J., (1959-60). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L' Ethique de la Psychanalyse*, Paris, France: Éditions du Seuil. [tr. Esp. *El Seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Lacan, J., (1962-63). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L' Angoisse*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario. Libro 10: La angustia*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Lacan, J., (1967). Discours à l'École freudienne de Paris. En *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. [tr. Esp. Discurso a la Escuela Freudiana de París. En *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012].
- Lacan, J., (1972). L'étéourdit", *Scilicet*. (4). [tr. Esp. El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas. En *Escansión* , 1, pp.15-72, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1984].
- Lacan, J., (1972-73). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX: Encore*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario Libro 20: Aun*, Barcelona, España: Paidós].
- Lacan, J., (1973). Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des 'Ecrits'. En *Autres écrits*, Paris, France: Éditions du Seuil. [tr. Esp. *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos*. En *Otros escritos*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2012].
- Lacan, J., (1973-74). *El Seminario. Libro 21*. Inédito.
- Lacan, J., (1974-75). *El Seminario. Libro 22*. Inédito.
- Lacan, J., (1975-76). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII: Le sinthome*, Paris, France: Éditions du Seuil [tr. Esp. *El Seminario. Libro 23: El sinthome*, Buenos Aires, Argentina: Paidós].
- Leguil, C., (2013). Transgénero en el siglo XXI ¿un requerimiento de marca signifiante o una negación a ser marcado? *Enlaces*. (20), pp. 16-20.

- Leguil, C., (2013). Matrimonio para todos, Nuevos campos de batalla para el psicoanálisis. En M. Torres, et al. (Eds.), *Transformaciones*, Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Mazzuca, R., Schejtman, F., & Godoy, C., (2002). *Cizalla del cuerpo y del alma*, Buenos Aires, Argentina: Bregase 19.
- Mazzuca, M., (2000). Reportaje al psicoanalista francés Jean Allouch, *Suplemento Psicología Diario Página 12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/2000/suple/psico/00-08/00-08-17/psico01.htm>
- Miller, J-A., (1999). *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A., (2001). *De la naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schejtman, F., (7-03-2014). El último Lacan y sus nudos, *Telam*. Recuperado de <http://www.telam.com.ar/notas/201403/54433-el-ultimo-lacan-y-sus-nudos.html>
- Tendlarz, S., (2009). Las mujeres y el amor, entre semblante y *sinthome*. *PAPERS. Bulletin Electronique du Comité d'Action de l'École-Une*. (2). Recuperado de http://2010.congresoamp.com/es/textos/papers/papers_02_es.pdf
- Warner, M., (1993). *Fear of a Queer Planet: Queer politics and Social Theory*, Minnesota, USA: University of Minnesota Press.

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2016

Fecha de aceptación: 5 de agosto de 2016